UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE
Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

MARIO VERGANI

Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti

Firenze, La Nuova Italia, 1998
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 174)

Quest'opera è soggetta alla licenza ***Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)****. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.

PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

CLXXIV

SEZIONE DI FILOSOFIA

27

MARIO VERGANI

FATTICITÀ E GENESI IN EDMUND HUSSERL

Un contributo dai manoscritti inediti

LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Vergani, Mario
Fatticità e genesi in Edmund Husserl : un contributo dai manoscritti inediti. - (Pubblicazioni della Facoltà di lettere
e filosofia dell'Università degli Studi di Milano ; 174.
Sezione di Filosofia ; 27). –
ISBN 88-221-2915-6
I. Tit.
1. Husserl, Edmund
193

Proprietà letteraria riservata
Printed in Italy
© Copyright 1997 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze
1ª edizione: marzo 1998

INDICE

INTRODUZIONE p. 1

1. FATTICITÀ ED ESSENZA » 13
   § 1) La fatticità nel primo libro delle *Idee* » 13
   § 2) Fatticità e fenomenologia trascendentale » 20
   § 3) Fatticità e fenomenologia genetica » 29

2. FATTICITÀ E GENESI NEI MANOSCRITTI DI RICERCA DEGLI ANNI TRENTA » 41
   § 1) La *Rückfrage* fino alla fatticità originaria » 41
   § 2) La fatticità originaria e genetica » 49
   § 3) Fatticità originaria, metafisica e metodo fenomenologico » 61

APPENDICE » 69

LEGENDA » 74

BIBLIOGRAFIA » 75

Si ringraziano gli *Archivi-Husserl* di Lovanio, presso i quali è stato realizzato il presente lavoro, per aver autorizzato e controllato le citazioni dei manoscritti. Un ringraziamento speciale inoltre al Prof. Carlo Sini e al Prof. Rudolf Bernet per i preziosi consigli.

«*Non sottrarsi debolmente all'"enigma del mondo", dunque all'"assoluto", non immergersi in una mistica sentimentale o darsi supponentemente delle arie – al contrario insistere in esso e dare la caccia alla sfinge nell'abisso: questa è la volontà dei moderni*» [1].

[1] E. Husserl, lettera a R. Pannwitz (28-29/11/1934), in *Briefwechsel*, HUDO III, VII, hrsg. von K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994, p. 222: «Nicht dem "Welträtsel", dem "Absoluten" schwächlich ausweichen, in gefühlsselige Mystik versinken oder trotzig großthun - sondern ihm stehen und die Sphinx in den Abgrund jagen: das ist der Wille der Neuen».

INTRODUZIONE

Questi sono i fatti! Gli aridi fatti! Aridi fatti che tutti conoscono; tra questi talora l'evento meraviglioso. Eppure l'*avvenimento* meraviglioso non rischia di oscurare col suo bagliore la meraviglia dell'*avvenire* di ogni fatto?

La fenomenologia è innanzitutto rispetto: il rispetto della fenomenicità, in quanto la *Gegebenheit*, la datità immediata del fenomeno, è il suolo originario (*Urboden*) di ogni donazione di senso. Ma una riflessione filosofica può immediatamente cancellarsi nel momento stesso in cui traccia un'immagine del mondo, costituisce un senso? È possibile per la filosofia divenire assolutamente trasparente e riflettere come puro specchio la *Weltkonstitution*, la costituzione del mondo?

Lasciar spazio dunque ad un continente inesplorato che estende sempre di nuovo (*immer wieder*) il proprio orizzonte, ad una visione senza soggetto: in tal senso la fenomenologia è innanzitutto rispetto, per il senso che si costituisce. E sottrazione del soggetto. Ma rispetto non significa necessariamente annullamento del soggetto. Sottrazione è tutt'altra cosa che annullamento. È la passione di ogni filosofia: poter descrivere il mondo senza parole, attraversarlo senza corpo. Ma Husserl sa che la passione è sempre anche sofferenza e durezza di un corpo che mai si può cancellare, ridurre definitivamente. Passione della finitezza e fatticità dell'uomo. Il mio corpo proprio primordiale (*Urleib*) è il luogo immobile di ogni costituzione della motilità (*Bewegtheit*) del mondo. In che modo sarebbe possibile rispettare il mondo che si articola in sensi e significati, l'*Alter-ego* che si appresenta analogicamente, se non facendo resistenza ogni volta e moltiplicando le prospettive, gli adombramenti (*Abschattungen*) che costituiscono la visione dell'*Eidos* fenomenologico? Sembra im-

possibile, ma si sta parlando di Husserl. Eppure questa è l'autentica fenomenologia. Filosofia autentica perché rispettosa della meraviglia, in senso greco, di fronte all'evento, e custode di tale meraviglia. «Ma anche se si vorrà ravvisare nei nostri tentativi la più incredibile *hybris* filosofica – noi non recediamo dalla consequenzialità del nostro chiarimento delle necessità di ogni donazione di senso sia per l'ente che per il mondo; neanche di fronte ai problemi della morte come li concepisce nel suo nuovo modo la fenomenologia»[1]. Non è corretto allora parlare della fenomenologia come di un metodo filosofico scientifico e dunque necessariamente antimetafisico. Se l'ansia di ogni fenomenologia è quella della costituzione, non della creazione, del senso, la fenomenologia non può in alcun modo liberarsi dall'ossessione della metafisica, perché la passione della metafisica è la ricerca del senso.

Il problema è dunque, come sempre quando ci si occupa di fenomenologia, quello del "come". Le *Weltmöglichkeiten*, le possibilità mondane, si costituiscono secondo un senso razionalmente descrivibile a partire da un orizzonte concreto, di fatto, storico. La descrizione fenomenologica non è che il tentativo infinito di descrivere tali modalità di costituzione, nella consapevolezza sempre più chiara, sempre più evidente, che la visione eidetica non può che essere un continuo sforzo di sollevarsi al di sopra della fatticità del proprio *Ichkern*, nucleo soggettivo storico e fattuale. Ma il residuo di fatticità irrazionale che è il nostro essere gettati nel mondo, a partire da quegli eventi insieme empirici e trascendentali che sono la nascita e la morte, è irriducibile e nello stesso tempo irriducibilmente chiede di essere ridotto. Ed innanzitutto irriducibilmente si ripresenta la fatticità originaria, la *Urfaktizität* dell'*Ego* trascendentale fenomenologico, che precede qualsiasi senso razionale e che è la possibilità stessa di qualsiasi razionalizzazione, ovvero intuizione eidetica fenomenologica. Derrida esprime con parole stringenti la vertigine, la *hybris*, come diceva Husserl, del fenomenologo: «L'interrogazione sulla possibilità della riduzione trascendentale non può essere in attesa della sua risposta. Essa è l'interrogazione della possibilità dell'interrogazione, l'apertura stessa, il varco a partire dal quale l'io *trascendentale* che Husserl ha avuto la tentazione di

[1] E. Husserl, *Umstruz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, Man. D17, Mai 1934, I Ausgabe: *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in *Philosophical Essays in memory of Edmond Husserl*, Cambridge Mass., M. Farber, 1940, trad. it. di G.D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in "aut aut", n° 254, 1991, pp. 3-18, p. 17.

chiamare "eterno" (il che, in ogni modo, non significa nel suo pensiero né infinito né astorico; al contrario) è invitato a interrogarsi su tutto, in particolare sulla possibilità della fattualità selvaggia e nuda del non-senso, nel caso, per esempio della propria morte»[2]. La fenomenologia trascendentale parla a partire dall'*Ego*, principio della finitezza, perché la razionalità è essenzialmente la struttura generale dell'*Ego* trascendentale. L'analisi della fenomenologia della ragione è infatti affrontata nella sezione quarta del primo libro delle *Idee*, dunque all'interno della descrizione della struttura dell'*Ego* trascendentale. Husserl riconosce che il dato di fatto che innanzitutto devo affrontare è che non si dà mondo che non sia *mio*, se non nella correlazione intenzionale tra apriori soggettivo e *Welt*, nelle complesse strutture di correlazione noetico-neomatiche descritte a più riprese, e sempre più in profondità, fino ad arrivare alla struttura formale ed insieme fattuale del presente vivente[3].

È possibile dunque una descrizione fenomenologica solo a partire dal dato di fatto originario che innanzitutto è il gesto riduttivo dell'*epoché*, che sia fenomenologica, trascendentale o ancora di differente genere. L'evidenza della datità originaria che è il principio di tutti i principi della fenomenologia presuppone la predisposizione del luogo idoneo ad accogliere il fenomeno che originariamente si dà. La donazione si dà nell'orizzonte possibile delimitato dalla riduzione e tanto più si radicalizza la riduzione, tanto più si amplia la donazione. Ad ogni *Rückfrage* della riduzione si estende il dominio della donazione fenomenologica e la possibilità di razionalizzare fenomenologicamente il *Tatsache*, il dato di fatto. Ma la riduzione non arriverà mai a ridurre se stessa. Husserl sa che la fenomenologia è la continua radicalizzazione del gesto riduttivo che coincide con una sempre maggiore sottrazione delle strutture formali del soggetto trascendentale, che si rende via via più trasparente per lasciar spazio alla fenomenicità, sempre più pura dal punto di vista noematico e sempre più impura dal punto di vista noetico. Col radicalizzarsi della riduzione, il fenomeno del mondo in senso fenomenologico si libera in un processo indefinito dall'a priori soggettivo e reciprocamente il soggetto trascenden-

[2] J. Derrida, *"Genesi e struttura" e la fenomenologia*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 217-218.

[3] «Husserl lo sapeva, e chiama archi-fattualità (*Urtatsache*), fattualità non-empirica, fattualità trascendentale (nozione che forse non è mai stata presa in attenta considerazione), l'essenza irriducibilmente egoica dell'esperienza», J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 166. La nostra ricerca intende proprio gettar luce sopra quest'angolo buio della fenomenologia.

tale si scopre fattuale e storico. Il trascendentale e l'empirico lottano indefinitamente per aver la meglio l'uno sull'altro[4].

Riduzione significa dunque in questo senso posizionamento, dislocazione all'interno di un orizzonte mondano e storico, dunque fattuale. Ma insieme comporta un immediato riposizionamento, che ridefinisce i limiti dell'orizzonte della costituzione fenomenologica. La riduzione non è allora una collocazione definitiva, ma un processo dinamico. È questa la ragione per cui l'*Ego* trascendentale statico e privo di storia, diviene sempre di più il flusso dei flussi che si incrociano e si aggrovigliano a formare il presente vivente (*lebendige Gegenwart*), in quanto struttura formale e insieme genetica. La tradizionale incompatibilità filosofica di genesi e struttura non trova posto nella fenomenologia di Husserl. La genesi del fatto e la riduzione, come genesi del fatto della riflessione che consente la rappresentazione del fenomeno che si dà, sono la radicalizzazione estrema della correlazione intenzionale tra mondo e soggetto trascendentale. Ecco perché è inevitabile studiare insieme la fatticità e la genesi nella ricerche di Husserl degli anni Trenta. Perché insieme si danno il fatto della genesi e la genesi del fatto.

Come si può capire, la fenomenologia tocca qui il suo margine; o meglio ancora, secondo quanto detto sopra, la fenomenologia parla sempre al margine. Sul margine dove si toccano il fatto descritto eideticamente e la genesi del fatto, nello spazio aperto tra riduzione e donazione.

Il concetto di metafisica nella fenomenologia di Husserl ha una connotazione peculiare e complessa. Senza dubbio, in via preliminare, il metodo fenomenologico vuole esplicitamente istituirsi come metodo non metafisico. La metafisica è infatti l'autentica scienza della realtà trascendente, ma viene esclusa preliminarmente, non appena Husserl individua la specificità del metodo fenomenologico come descrizione dei vissuti immanenti. La fenomenologia trascendentale precede la "metafisica" intesa come scienza assoluta delle realtà di fatto. Ma in realtà il rapporto tra fenomenologia e metafisica è singolare e multiforme. Se è vero che la

[4] Sul problema dell'implicazione reciproca tra riduzione e donazione è fondamentale il testo di J.L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989. Marion sostiene esattamente la tesi che «le condizioni della riduzione fissino le dimensioni della donazione», p. 302, ed individua tre generi di riduzione nella fenomenologia di Husserl e di Heidegger: la riduzione trascendentale (che sia cartesiana, kantiana o fenomenologica), la riduzione esistenziale (al *Dasein*), ed infine una terza riduzione che non proviene più dall'orizzonte dell'essere, ma dell'appello, riduzione tutta da chiarire ancora.

fenomenologia, come filosofia che si pone dopo la crisi delle certezze metafisiche ottocentesche, deve programmaticamente istituirsi come non metafisica, è altrettanto vero che la fenomenologia si pone solo conflittualmente, solo scostandosi dalla metafisica; ma nello stesso tempo si rende responsabile, si fa carico delle domande della metafisica. La fenomenologia può essere allora pensata come la sofferenza che attraversa la metafisica e la metafisica come lo spettro che ossessiona la fenomenologia. Husserl rompe con l'ontologia, esplicitamente, ma sa che la fenomenologia deve in qualche modo farsi carico dell'ontologia. Allo stesso modo, la fenomenologia esclude la metafisica come il suo altro, ma resta catturata dal proprio altro che è appunto "proprio", sempre riportato a sé. L'*Ego* trascendentale e l'intersoggettività trascendentale radicalizzano di continuo la riduzione per includere sempre più in sé il proprio altro, per comprenderlo, come *Alter-ego*, come passato e come fatticità. La metafisica bussa sempre alla porta ed è all'origine delle ricerche fenomenologiche; la fenomenologia diviene infatti fenomenologia genetica quando riconosce che la genesi è il debito contratto che insistentemente e inutilmente tenta di saldare, perché sa che la propria genesi è a partire dall'altro da sé, dal metafisico, dalla fatticità non-empirica che ritorna sempre di nuovo a rendere intrasparente la purezza della visione eidetica[5].

Ma tutto ciò non è indice di un primato della metafisica sulla fenomenologia; significa al contrario che la via d'accesso alla metafisica è la fenomenologia e che la fenomenologia è l'ossessione di ogni autentica metafisica. Ovvero: non si dà autentica domanda metafisica se non a partire dall'appello del fenomeno; e reciprocamente, ogni fenomenologia che pretende di rimuovere la domanda metafisica è costretta a subire il ritorno della metafisica, finché resterà vero il manifesto di Heidegger: «Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste eslusivamente nell'afferramento di essa come possibilità»[6].

[5] Essenziale su questi temi è *Phénoménologie e métaphysique* di autori vari, Paris, P.U.F., 1984; nell'*Avant-propos* J.L. Marion scrive: «Husserl instaura la fenomenologia in quanto tale e, con lo stesso gesto, la disconosce, perché misconosce il suo rapporto essenziale all'essenza della metafisica. Disconoscimento che fa derivare l'instaurazione in restaurazione, la rottura con la metafisica in eredità della metafisica», p. 12. Fondamentale, nello stesso testo è anche il contributo di W. Biemel, intitolato *L'idée de la phénoménologie chez Husserl*, pp. 81-104. Infine è utile far riferimento al capitolo X di R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, Bologna, il Mulino, 1992, intitolato *Filosofia prima e filosofia seconda (fenomenologia trascendentale e metafisica)*, pp. 293-299.

[6] M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 59.

La radicalizzazione della fenomenologia husserliana fino ai temi della fatticità e della genesi consente dunque di comprendere perché, nell'epoca delle pretese filosofie post-metafisiche, il metodo fenomenologico sia una delle risorse più vitali alla quale sono costretti a far riferimento la maggior parte dei movimenti filosofici del nostro secolo. Ed inoltre costringe ad affrontare con maggior consapevolezza, a prescindere da schieramenti ideologici, la questione dell'oltrepassamento della metafisica.

I fenomenologi in senso stretto si sono applicati solo marginalmente al problema della fatticità genetica, spesso trascurando le implicazioni che tale problema comporta in relazione all'impianto complessivo della fenomenologia di Husserl. Il problema della fatticità e della complessa evoluzione di questo concetto nella fenomenologia husserliana esige invece un'attenzione adeguata all'importanza basilare che riveste, al fine di determinare ciò che, con espressione heideggeriana, si potrebbe definire lo statuto fenomenologico della fenomenologia[7]. La possibilità del metodo fenomenologico è legata alla riduzione e la riduzione è riduzione della fatticità. Il tipico gesto riduttivo della fenomenologia non può essere esercitato senza approfondirne tutte le conseguenze: fino a che punto è insomma riducibile la fatticità? La puntualizzazione di questo tema è stata probabilmente a lungo trascurata dalla critica fenomenologica a causa di una lettura troppo codificata e univoca dei testi fondamentali di Husserl al proposito. La concezione della fatticità di Heidegger in *Essere e tempo* probabilmente ha imposto in modo retroattivo una lettura del fatto (*Faktum*) husserliano troppo dipendente e condizionata dalle innovazioni heideggeriane, lettura che ha finito per non valorizzare la complessa evoluzione teoretica di questo concetto base[8]. Pochi interpreti hanno colto la sconcertante presenza della questione della fatticità non-empirica negli

[7] M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Genova, il melangolo, 1991, p. 144: «Ma come è possibile che una ricerca il cui principio suona: "alle cose stesse!", lasci incompiuta la considerazione fondamentale di quella che è la sua cosa più propria? È forse la ricerca fenomenologica, di fatto, tanto infenomenologica da escludere dalla domanda fenomenologica il suo territorio più proprio?». Il tentativo di questo saggio è quello di trasporre al problema husserliano del fatto lo stesso sospetto che Heidegger qui applica alla questione dell'intenzionalità.

[8] Esemplare a questo proposito il testo: *La passion de la facticité*, in AA.VV., *Heidegger, Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, Osiris, 1988, p. 66, di G. Agamben dove si insiste sulla *Zufälligkeit* come carattere proprio della fatticità husserliana, in opposizione alla *Verfallenheit* tipica della fatticità heideggeriana. Si vedrà più avanti come il discorso di Husserl sia più complesso ed evolva nel tempo.

scritti husserliani e l'hanno analizzata solo a margine di un loro più generale interesse, inserendo l'interpretazione di questo tema nel contesto del problema specifico che guida la loro lettura della fenomenologia. Di ciò per ora si possono solo esporre in maniera molto rapida alcune spiegazioni che tuttavia si potranno chiarire pienamente solo in seguito, quando si darà la parola di fatto (*faktisch*) a Husserl.

Già nel '59 Fink, che per tanti anni fu assistente di Husserl, riconosceva che il problema del rapporto tra l'essenza e l'esistenza appare come uno dei più importanti del *Nachlaß*. Suggeriva la necessità di rileggere il rapporto tra fatto ed essenza, tra effettività e possibilità, tra esemplare e specie, tra unità e molteplicità, nei manoscritti di ricerca, al fine di evitare di cadere nel più diffuso errore relativo alla dottrina della visione d'essenza. La visione d'essenza secondo Fink non è un metodo divinatorio; piuttosto Husserl ha costruito un solido apparato metodologico per fondarla, quello della variazione immaginativa fattuale (*faktisch*) delle cose date[9]. Brand[10] al contrario, nel contesto della sua ampia lettura degli inediti secondo il filo conduttore del mondo, dell'io e del tempo, riserva uno spazio molto ridotto al tema della fatticità, di cui pure riconosce la presenza nel lascito husserliano. La fatticità è individuata come ineliminabile finitezza dell'*Ego* trascendentale. L'io è finito nel movimento dell'autoestraniazione che è un finirsi (*Ver-Endlichung*) che continuamente si oltrepassa. La finitudine dell'io è elemento determinante della mia temporalità nel passato e nel futuro: in quanto già divenuto non posso che essere così, in quanto io futuro devo essere altrimenti. Nel continuo finirsi fattuale dell'io fluisce una teleologia ideale. Iso Kern per primo si occupa invece più diffusamente del problema della fatticità, intitolando il paragrafo 27 del suo *Husserl und Kant*: *La fatticità della costituzione del mondo in Husserl e la possibilità della metafisica*[11]. La costituzione mondana non è opera della soggettività trascendentale, al contrario è una datità contingente della coscienza. L'*Ego* produce, ma non crea il mondo. Questo a parere di Kern, è il varco attraverso il quale si fa spazio la possibilità della metafisica. Anche Held dedica un paragrafo del suo *Lebendige Gegenwart* al

[9] E. Fink, *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, in E. Husserl, 1859-1959*, *Phaenomenologica 4*, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, pp. 111-114.

[10] G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Bompiani, 1960, pp. 220-221.

[11] I. Kern, *Husserl und Kant, Phaenomenologica 16*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, *Die Faktizität der Weltkonstitution bei Husserl und die Möglichkeit der Metaphysik*, pp. 293-303.

Presente funzionale in quanto "fatto assoluto"[12]. Held lega il tema della fatticità a quello dell'anonimità (*Anonymität*): l'enigma del fungere anonimo dell'io è l'"esser là" di fatto, inaggirabile ostacolo per la riflessione del fenomenologo. Più recentemente autori come Valdinoci[13] e Yamaguchi[14] hanno studiato il tema della fatticità in relazione ad altri problemi. Valdinoci a quello della razionalità: se la significazione si offre come fatto, Husserl deve confessare la sua impossibilità di andare oltre nel processo di razionalizzazione. Yamaguchi in particolare inserisce la sua interpretazione della fatticità nell'ambito più generale dell'analisi delle sintesi passive. Per completare il panorama delle interpretazioni fenomenologiche classiche del concetto in questione, è necessario fare riferimento ai già citati testi di Bernet-Marbach-Kern, di Derrida, ed infine al testo di Friederike Kuster, *Wege der Verantwortung*[15]. Sulla scorta dell'interpretazione derridiana l'autrice mostra come il processo teleologico di idealizzazione della fenomenologia sia sempre più costitutivamente travagliato dall'irruzione della passività e della contingenza.

Gli autori citati concordano nel riconoscere che il problema della fatticità e della genesi rappresenta l'estrema frontiera della riflessione husserliana. Il problema è in generale di stabilire se tale frontiera sia valicabile o meno. A titolo esemplificativo valga per tutti questa citazione di K. Held: «In quale senso della partecipazione dell'io mi imbatto invece nella mia propria stabilità funzionale fattuale e anonima, questo fenomenologicamente non può più essere mostrato in termini espliciti, cioè riflessivamente in modo intuitivo»[16]. Held sostiene che la fatticità non-empirica non può essere indagata, ma Husserl si sarebbe mai rassegnato? In realtà è improprio porre la questione in questi termini esclusivi, come un *aut aut*. Non si tratta di oltrepassare o non oltrepassare la frontiera. La fenomeno-

[12] K. Held, *Lebendige Gegenwart*, in *Phaenomenologica 23*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, *Die Funktionsgegenwart als "absolutes Faktum"*, pp. 146-150.

[13] S. Valdinoci, *Les fondaments de la phénoménologie husserlienne*, *Phaenomenologica* 85,The Hague/Boston/London, M. Nijhoff, 1982, pp. 14-17.

[14] I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei E. Husserl*, *Phaenomenologica* 86, The Hague/Boston/London, M. Nijhoff, 1982, *Wesen und Faktum, Relativierung*, pp. 64-66.

[15] F. Kuster, *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*, *Phaenomenologica 138*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996.

[16] K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cit., p. 150: «In welchem Sinne von Ichbeteiligung ich hingegen auf meine eigene faktisch und anonyme Funktionsständigkeit stoße, kann phänomenologisch nicht mehr explizit, d.h. reflexiv anschaulich aufgewiesen werden».

logia non trapassa nella metafisica tradendosi, ma è abitata costitutivamente dal proprio altro, dal proprio doppio, dalla metafisica: ecco la nostra tesi.

Oltre le analisi della fatticità tipiche delle *Idee I*, questo saggio intende suggerire la lettura di una serie di passaggi delle opere di Husserl edite, ed infine di alcuni manoscritti inediti risalenti agli anni Trenta, tramite i quali si evidenzia lo slittamento terminologico, ma più fondamentalmente teoretico del concetto di fatticità. In questa prospettiva il nostro interesse principale consiste nell'individuare quali siano gli snodi e le aporie che costringono Husserl a rivedere le codificazioni tipiche dell'inizio del primo libro delle *Idee*. Il filo conduttore del *Faktum* consente, tra l'altro, da un lato di non perdere l'orientamento all'interno dei manoscritti degli anni Trenta [17], i quali altrimenti potrebbero sembrare un *mare magnum* e informe, dall'altro lato di non leggere questi testi in chiave semplicemente metafisica e di non isolarli dal resto del *corpus* husserliano, cosa che ne sminuirebbe il significato ed il valore.

Per quanto riguarda le opere edite, si noterà che affrontano il problema solo marginalmente, talvolta tramite delle note, o, meglio ancora, si limitano a suggerirne la portata decisiva, rimandandone spesso la tematizzazione. L' ipotesi guida è che i manoscritti possano essere letti (tra l'altro) come il tentativo di Husserl di affrontare finalmente in modo deciso questo problema. Tali manoscritti sono materiali di ricerca e, per questo motivo, è difficile individuare soluzioni sistematiche della questione che ci interessa. Il loro andamento frammentario e problematico ne consente differenti livelli di lettura ed esige uno sforzo di interpretazione che eviti lo sconfinamento in ambiti problematici affini.

I testi del *Nachlaß* del gruppo C (1929-34) sono dedicati all'analisi della costituzione temporale formale. Si tratterà dunque di vedere come il tema del fatto (*Faktum*), o meglio del fatto originario (*Urfaktum*), si inserisca in tale prospettiva temporale, chiarendo a quale livello della temporalità husserliana ci si sta riferendo, e come, inserito in una dimensione

[17] Sono stati presi in considerazione in particolare gran parte dei manoscritti del gruppo C dedicati alla costituzione temporale come costituzione formale che datano dal 1929 al 1934. Oltre a questi sono stati analizzati alcuni manoscritti della stessa epoca appartenenti ai gruppi A (sulla fenomenologia mondana), B (sulla riduzione), E (sulla costituzione intersoggettiva) e KIII (manoscritti successivi al 1930 sulla problematica della *Crisi*). Altri manoscritti non risalenti al periodo che più ci interessa sono stati considerati a causa del loro ruolo chiave al fine di puntualizzare l'articolazione del problema.

genetica che la fatticità di *Idee I* non possedeva, il fatto assoluto possa destabilizzare la interpreazione più tradizionale della soggettività trascendentale analizzata dall'ultimo Husserl.

Il periodo husserliano degli anni Trenta abbraccia per altro un ambito problematico molto vasto e, allo stato attuale delle ricerche, ancora poco conosciuto. Volendo cercare una chiave di lettura, è forse possibile affrontare questi manoscritti dei primi anni Trenta in riferimento anche alle sollecitazioni rivolte al maestro da parte di Heidegger durante i corsi degli anni Venti e in *Essere e tempo*. Le caratteristiche concezioni heideggeriane della vita fattuale[18] (*faktische Leben*) vanno lette contestualmente alle esplicite critiche alla fenomenologia husserliana contenute nel corso tenuto a Marburgo nel 1925 dal titolo *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* e alle critiche più velate, ma altrettanto radicali, di *Essere e tempo*. Husserl stesso, come appare chiaro dalle note a margine della copia di *Essere e tempo* donatagli dal discepolo ribelle[19], oltre che da numerosi altri documenti che testimoniano la presenza di una diatriba[20], è perfettamente cosciente della radicalità delle critiche e reagisce con vigore, sostenendo di essere stato frainteso[21]. Non sembra dunque casuale che i temi della temporalità e storicità tipici di *Essere e tempo* compaiano con rinnovato vigore nei testi della *Crisi* o in quelli ad essa contigui, come i manoscritti dei quali ci occupiamo.

[18] Sull'origine del concetto di fatticità nella fenomenologia heideggeriana sono fondamentali due testi di T. Kisiel: il più specifico *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, in "Dilthey-Jahrbuch", n. 4, 1986-87, pp. 91-120 e il più ampio *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1993. Il primo articolo è tratto da un intervento dell'autore al simposio intitolato *Fatticità e storicità*, tenutosi a Bochum il 13/14 giugno e il 17 settembre 1985.

[19] E. Husserl, *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, in "Husserl Studies", n° 11, 1994, pp. 3-63, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *Glosse ad Heidegger*, Milano, Jaca Book, 1997.

[20] A tal proposito si consultino i documenti che testimoniano questa diatriba: la conferenza *Phänomenologie und Anthropologie*, pubblicata in *Afsätze und Vorträge*, HUA XXVII, hrsg. von T. Nenon und H.R. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989, pp. 164-181, e le diverse versioni dell'articolo *Phänomenologie*, destinato all'*Enciclopedia Britannica*, in *Phänomenologische Psychologie*, HUA IX, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, pp. 237-301, oltre alle *Beilagen* 29 e 30, pp. 517-526. I rapporti tra i due filosofi sono stati ricostruiti da R. Cristin in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia, storia di un dissidio*, Milano, Edizioni Unicopli, 1986, e D. Souche-Dagues in *La lecture husserlienne de Sein und Zeit*, in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, les Éditions de Minuit, 1993, pp. 119-152.

[21] Ad esempio si consideri la nota a margine alla pagina 62 di *Essere e tempo* dove, a proposito del "dirigersi-verso" e della "comprensione" del *Dasein*, Husserl,

Si comprende così come lo stesso tema della fatticità in questi testi assuma un nuovo significato, senza però trascurare il fatto che spunti che problematizzavano tale questione erano già apparsi in epoca precedente. La nostra ipotesi è che finalmente, negli anni Trenta, Husserl abbia deciso di scavare in una questione e tentato di risolvere una inquietudine che agitava la fenomenologia dalle origini. Legati a queste nuove analisi, alcuni presupposti basilari del metodo fenomenologico chiedono di essere ridiscussi, primo fra tutti il rapporto tra ontologia, a priori materiale (cioè a priori della sensibilità e passività, che potremmo anche indicare col termine di estetica trascendentale) e fenomenologia. Il problema del fatto originario apre dunque anche alla decisiva questione del metodo; in questo senso si alludeva inizialmente all'importanza delle analisi sulla fatticità per definire lo statuto fenomenologico della fenomenologia.

riferendosi alla sua teoria dell'intenzionalità, replica: «Quanto qui si dice non è altro che la mia teoria, semplicemente senza la sua fondazione più profonda», E. Husserl, *Glosse ad Heidegger*, cit., p. 73. Denise Souche-Dagues, nel suo saggio intitolato *La lecture husserlienne de Sein und Zeit*, mostra che Husserl interpretava il pensiero del suo discepolo più critico come un trasporre (*Transponieren*) o travasare (*Transversieren*) la fenomenologia costitutiva in termini di antropologia. Evidentemente, come la stessa Souche-Dagues vede, la lettura del testo heideggeriano, turba Husserl molto più di quanto questo giudizio ingeneroso lasci intendere.

Capitolo I

FATTICITÀ ED ESSENZA

§ 1 La fatticità nel primo libro delle Idee

La fatticità, secondo numerose testimonianze, si trova al centro della riflessione di Husserl fin da quando, dalle ricerche sulla matematica e la logica, gli interessi del fenomenologo si sono rivolti all'indagine dei fondamenti della filosofia. Come dice il suo assistente Landgrebe, «... Husserl definisce la metafisica come "la dottrina del fatto". Questo concetto di metafisica, totalmente in contrasto con il concetto tradizionale, può già essere rintracciato in un manoscritto del 1908. Purtroppo il manoscritto relativo alla prolusione tenuta da Husserl ad Halle nel 1887 su "Scopi e compiti della metafisica" non è conservato. Ma si può supporre che già in questo testo tale concetto di metafisica era decisivo per Husserl, poiché, come discepolo di Brentano, egli ha respinto ogni metafisica speculativa»[1]. Si tratta di vedere ora di quale concezione di fatticità Husserl stia parlando e così comprendere a quale tipo di metafisica si riferisca.

[1] L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982, p. 39: «... Husserl definiert die Metaphysik als "die Lehre vom Faktum". Dieser Begriff von Metaphysik, der dem traditionellen völlig widerspricht, ist schon in einem Manuskript von 1908 zu belegen. Leider ist das Manuskript von Husserls Antrittsvorlesung in Halle 1887 über "Ziele und Aufgaben der Metaphysik" nicht erhalten. Aber es ist anzunehmen, daß auch dort schon dieser Begriff von Metaphysik für Husserl maßgebend war; denn als Brentanoschüler hat er jede spekulative Metaphysik abgelehnt». Il legame tra fatticità e metafisica, già documentato nel 1887, è per ora assolutamente indeterminato. A nostro parere questa citazione da Husserl acquisterà il suo significato più autentico solo alla luce dei testi degli anni Trenta che analizzeremo. Se da un lato la presenza di queste affermazioni in una tale epoca può stupire, dall'altro mostra ancora una volta la straordinaria unità di intenti e di interessi che percorre tutto l'*iter* husserliano.

Evidentemente il fatto cui il fenomenologo si riferisce non può essere il *factum brutum* dell'empirismo acritico e dogmatico o moderno. A questo proposito, delle prese di posizione molto precise sono già presenti nel capitolo secondo del primo libro delle *Idee* dedicato ai fraintendimenti naturalistici. L'empirismo condotto alle estreme conseguenze, cioè all'identificazione di scienza in generale e di scienza empirica, condurrebbe ad uno scetticismo assoluto[2]. Come dice Husserl « Basta interrogare l'empirista intorno alla fonte di validità delle sue tesi generali (ad es. "ogni pensare valido si fonda sull'esperienza come sull'unica visione offerente"), ed egli si avvolge in evidenti assurdità»[3]. La soluzione proposta da Husserl per superare l'empirismo dogmatico, e per collocarsi in una filosofia che si opponga all'idealismo psicologistico è, come noto, l'idealismo fenomenologico trascendentale. Nella *Postilla alle Idee*, scritta nel 1930, dunque dopo una matura riflessione sul suo percorso precedente, Husserl si difende dalle obiezioni di intellettualismo e di astrattezza, dicendo: «Non posso però evitare qui di dichiarare epressamente che non ho nulla da ritirare in merito all'idealismo fenomenologico-trascendentale, che continuo a ritenere un controsenso qualsiasi forma di realismo filosofico non meno di qualsiasi idealismo che lo "confuti" in tutti i suoi argomenti» (I, 926). Il suo idealismo trascendentale si distingue da quello classico, perché non nega l'esistenza reale del mondo, ma decide piuttosto di limitarsi a chiarirne il senso. In ogni caso «Che il mondo esista, che sia dato come un universo essente nell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio» (I, 928).

La soggettività trascendentale non è la condizione sufficiente per la costituzione del mondo; essa al contrario presuppone l'a priori dell'esi-

[2] È vero che a parere di Husserl l'empirismo è una scepsi; nonostante ciò il suo giudizio più duro è sulla versione più dogmatica dell'empirismo e positivismo del secolo scorso, non certo nei confronti dei maggiori empiristi classici, nel pensiero dei quali riconosce numerose intuizioni pre-fenomenologiche. Confronta a questo proposito le sezione seconda e terza di E. Husserl., *Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Milano, Guerini e associati, 1989. D'altra parte va notato che se l'empirismo è una scepsi, come ricorda Landgrebe (*Faktizität und Individuation*, cit., p. 121), Husserl riteneva che «solo la scepsi più radicale può superare lo scetticismo» («... nur die radikalste Skepsis den Skeptizismus überwinden kann»). Passare attraverso le ingenuità empiriste non è solo accidentale, ma è necessario per il metodo rigorosamente fenomenologico. Il circolo non è più in questo caso vizioso, ma virtuoso.

[3] E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* vol. I, II, III, trad. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965, p. 44.

stenza del mondo: la costituzione del mondo, come dice Husserl già nel 1908, è un «*Wunder*»[4] (prodigio)[5].

Dalle precedenti analisi limitate alla teoria della significazione, che si trovano ad esempio nelle *Ricerche logiche*, Husserl nelle *Idee I* passa ad affrontare la teoria piu generale della conoscenza, formulando pienamente la dottrina noematica che prima del 1913 era ancora in *fieri*. Il problema non consiste più soltanto nell'individuare ciò che Husserl chiama la X della teoria noematica come momento significativo, cioè «l'obiectum, l'identico, il "soggetto determinabile dei suoi possibili predicati" – il puro X in astrazione da tutti i predicati –...» (I, 293), ma anche nel vedere come questo primo X si rapporti ad un secondo concetto di X presente in *Idee I*, inteso nel senso dell'oggetto effettivo, realmente esistente[6]. La scepsi più radicale che permetta di ritrovare il fatto fenomenologico, passando per questa seconda X e superando il *factum brutum*, è chiaramente fondata sulla *epoché* fenomenologica-eidetica, che rappresenta la chiave metodologica essenziale del primo libro delle *Idee*[7]. La fenomenologia trascendentale deve essere una scienza di fenomeni irreali, cioè trascendentalmente ridotti, dunque una dottrina eidetica. «La fenomenologia pura o trascendentale verrà fondata non come scienza di dati di fatto, ma come scienza di essenze (o "eidetica"); come una scienza che intende stabilire esclusivamente conoscenze di essenze e nessun dato di fatto» (I, 9). Il dato di fatto

[4] E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/1924), HUA VII, hrsg. von R. Bohem, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, Beilage XX, p. 394.

[5] Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant*, cit., pp. 293 e sgg. Kern mostra chiaramente e con ricchezza di esempi come già prima della pubblicazione di *Idee I*, Husserl negli anni 1907-1911, in numerosi manoscritti parla della fatticità e dell'enigma di una soggettività che non crea il mondo, ma si limita a costituirlo. Kern sostiene l'idea di Landgrebe per cui la fatticità della costituzione del mondo è il punto di partenza per l'autentica metafisica.

Queste affermazioni evidenziano inoltre le ragioni della difesa di Husserl dalle accuse di astrattezza che si fondavano sulla lettura del noto paragrafo 49 del primo libro delle *Idee* dove si affronta il tema delle *Weltvernichtung* (annientamento del mondo) e della coscienza trascendentale come residuo.

[6] Cfr. R. Bernet, *Le concept de noème (Husserl)*, in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Epiméthée, P.U.F., 1994, pp. 65-92.

[7] A questo punto sarebbe inutile dilungarci troppo sulla complessità e le differenze tra i diversi tipi di *epoché*; ciò ci condurrebbe troppo lontano dal cammino che qui vogliamo seguire. Si ricordi comunque che il metodo della *epoché* era già stato elaborato qualche anno prima, esattamente nel 1907, nel corso di alcune lezioni tenute a Gottinga e raccolte sotto il titolo di E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, trad. it. di A. Vasa, Milano, il Saggiatore, 1981.

è dunque sempre e solo individualizzabile ed inseparabile dall'essenza; in questo senso la fatticità (*Tatsächlichkeit*) è caratterizzata dalla casualità ed è riferita correlativamente ad una necessità essenziale. L'essenza è necessaria, il dato di fatto al contrario è accidentale, perché è solo uno dei possibili che soggiacciono all'essenza. Questo significa che l'essenza si individualizza nel dato di fatto, secondo il modello di genere e specie. È importante sottolineare come le categorie di necessità e casualità siano chiaramente distinte in questa teoria, perché la validità o meno di tale partizione sarà un argomento chiave per l'esplicazione della nostra tesi.

Il rapporto tra dato di fatto ed essenza non è reciproco: mentre infatti il dato di fatto dipende dall'essenza, dalle verità essenziali non si può ricavare la più modesta verità di fatto. Esemplare in questo senso è la constatazione che, mentre ogni visione di fatto presuppone una visione d'essenza, non è necessario che l'*Eidos* si esemplifichi in un dato posizionale (della percezione, della memoria, eccetera), ma potrebbe anche presentarsi in un dato di fantasia (I, 20). Sono dunque da separare le scienze di essenze dalle scienze di dati di fatto e tra le due c'è un rapporto di subalternità[8]. Il dato di fatto sottomesso all'*Eidos* è racchiuso nelle ontologie regionali, il che significa che le ontologie, nella teoria delle *Idee*, non possono essere altro che le regioni dei diversi tipi di *Onta*. Come Husserl dice nella *Beilage I* al terzo libro delle *Idee*, la cui elaborazione risale al 1912: «Il modo di considerazione proprio della ontologia è per così dire catastematico. L'ontologia prende le unità nella loro identità e per la loro identità, come se fossero un che di saldo e definito. La considerazione fenomenologico-costitutiva prende le unità nel loro flusso, come unità di un flusso costitutivo...» (I, 904). Ed ancora più chiaramente: «Perché in sé, e di questo riparleremo, l'ontologia non è fenomenologia»[9] (*Ibi-*

[8] Husserl, parlando a proposito delle scienze d'essenza ed in particolare della geometria, scrive: «Esse, in tutti i loro passaggi, sono libere da qualunque posizione di dati di fatto; ovvero, che è lo stesso, in esse nessuna esperienza, in quanto coscienza che coglie e quindi pone un'esperienza, cioè una realtà, una esistenza, può avere una funzione fondamentale» (I, 24). Questo passo, come è ovvio, richiama immediatamente alla mente l'Appendice terza alla *Crisi* dedicata alla *Origine della geometria*. In questo testo molto tardo, una scienza essenziale come quella geometrica trova il suo fondamento nelle operazioni pre-categoriali. Come conciliare due posizioni tanto distanti concettualmente? Cos'è successo nel frattempo?

[9] Di questo anche noi riparleremo. Già nell'introduzione avevamo accennato all'idea che l'evoluzione del concetto di fatticità coinvolge la riformulazione dei rapporti tra ontologia e fenomenologia.

dem) [10]. Com'è chiaramente delineato nel terzo libro delle *Idee* al paragrafo 16 su noema ed essenza (I, 861-865), gli oggetti dell'analisi dell'ontologia e della fenomenologia sono differenti. Mentre la prima si occupa dell'analisi delle essenze immediatamente, senza passare per la descrizione delle strutture noetico-noematiche, la seconda si dedica all'analisi dei noemi e solo attraverso i noemi arriva alla visione d'essenza. Nel 1930 Husserl conserva ancora questa partizione: da un lato fenomenologia, dall'altro ontologia. La scienza eidetica della coscienza trascendentale abbraccia tutte le altre scienze eidetiche, il sistema delle ontologie particolari. Soltanto a partire da questa fenomenologia trascendentale è possibile una metafisica scientifica, cioè una scienza che non si occupa di possibilità ideali, ma della realtà. Lo schema delle *Idee I* sarebbe dunque questo: la fenomenologia trascendentale fonda le scienze eidetiche particolari le quali, a loro volta, rendono possibile l'applicazione alle scienze dei dati di fatto reali. A questo proposito Husserl parla chiaramente di due diversi tipi di filosofia: filosofia prima e filosofia seconda. Questa partizione si conserva a lungo, è già presente al paragrafo 8 del primo libro delle *Idee*, ma poi ritorna immutata in epoche successive, fino agli anni Trenta [11]. La filosofia prima è la fenomenologia eidetica, ed è proprio

[10] A questo punto è necessario ritornare ancora una volta sul già citato paragrafo 49 delle *Idee*. Innanzitutto, come mostra Bernet (cfr. R. Bernet, *Le monde (Husserl)*, in *La vie du sujet*, cit., p. 98), l'annientamento del mondo è contrario all'intenzionalità del soggetto che deve sempre interessarsi alle cose del mondo; l'annientamento del mondo, se trattiamo il mondo esattamente come una cosa, non risponde all'esigenza della correlazione intenzionale. Lo stesso Husserl nel 1933 rivedrà l'ipotesi dell'annientamento del mondo (cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1929-1936), HUA XV, hrsg. von I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 621). D'altra parte è proprio in questo paragrafo delle *Idee*, quando Husserl parla dell'*Abgrund* (Abisso) (I, 108) che si apre tra coscienza e realtà, che J.L. Marion (nel suo *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, cit., p.181 e sgg.) vede già delineata la presenza di una differenza che può dirsi ontologica, non solo dal punto di vista terminologico, ma anche concettuale. Tutto questo stimola a domandarsi se, come per Heidegger c'è un'ontologia fondamentale che si riferisce all'essere fondamentale, si possa tentare di rintracciare anche nel pensiero di Husserl una sorta di ontologia fondamentale a proposito dell'essere fondamentale, che in questo caso sarebbe la coscienza trascendentale. Ovviamente bisogna anche domandarsi cosa significhi l'ontologia di un trascendentale e che rapporto avrebbe questa ontologia con le ontologie regionali. Comunque ci sembra già significativo notare a proposito della *Weltvernichtung* che il fatto ontologico del mondo è altra cosa rispetto al fatto della decisione di escludere il mondo. Per ora lasciamo in sospeso questi problemi.

[11] Troviamo quasi immutato questo concetto nella quarta e definitiva redazione dell'articolo per l'*Enciclopedia Britannica* del 1928 (E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 298-299), dove la filosofia prima è chiamata «ontologia universale»

essa che permette di conseguire una scienza della fatticità empirica (filosofia seconda), fondata sulla corrispondente scienza a priori. Insomma, «Ogni razionalità del fatto sta invero nell'a priori» [12], secondo il noto passo della *Meditazioni cartesiane* [13]. Ad esempio, se la psicologia è una scienza di fatti e di realtà trascendenti, si differenzia senza dubbio dalla fenomenologia come scienza eidetica dei vissuti immanenti. Anche la psicologia si occupa dei fenomeni di coscienza, ma non dei fenomeni della fenomenologia. Il carattere di realtà dei fenomeni della psicologia, in quanto fatti reali di soggetti reali, viene criticato da Husserl. La fenomenologia, filosofia prima, produce conoscenze "d'essenza" e non "di fatto". Conoscenze "di fatto" sono al contrario quelle fornite dalla "fenomenologia" psicologica, in quanto filosofia seconda.

Il fatto è razionalizzato, ridotto sotto la struttura a priori. A questo punto si apre il problema affrontato nella fenomenologia della ragione, cui è dedicata la sezione quarta del primo libro delle *Idee*. Passato per la scepsi trascendentale, l'oggetto è stato ridotto; una volta che l'analisi fenomenologica sia giunta al senso noematico, deve affrontare la questione di come quest'ultimo si rapporti all'oggetto effettivo. Sulle fini analisi condotte da Husserl a questo proposito, non possiamo dilungarci perché ci allontaneremmo troppo dai limiti e confini della ricerca. Ci basti sottolineare che l'intento di Husserl è di indicare l'*idea* di una coscienza possibile, che corrisponda ad un oggetto che esista veramente, coscienza in cui l'oggetto sarebbe afferrato in maniera del tutto adeguata. Poiché, nel caso della visione offerente trascendente, l'elemento oggettivo non può giungere alla datità adeguata (in quanto quest'ultima può essere solo un'idea in senso kantiano), si tratta di prescrivere le regole per avvicinare l'oggetto alla piena determinazione. «Qui si raggiunge presto una intuizione generale, e cioè che non soltanto sono correlati equivalenti l'"oggetto veramen-

(universale Ontologie) e la filosofia seconda «la scienza dell'universo dei fatti» (die Wissenschaft vom Universum der Fakta). Ritroviamo ancora la stessa idea nel testo della conferenza «*Fenomenologia e antropologia*» del 1931 (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), cit., 1989, pp. 166-167). Il fatto che Husserl sostenga queste sue teorie fino agli anni Trenta, cioè al periodo che dovremo prendere in considerazione, conferma, come vedremo, che l'evoluzione delle analisi della fatticità, non significa uno stravolgimento delle teorie precedenti, ma una loro ulteriore fondazione.

[12] E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Milano, Bompiani, 1989, p. 170.

[13] Rimandiamo alla seconda parte del nostro lavoro l'analisi del brano che segue alla frase citata, per una questione di metodo. Vedremo in che modo sarà necessario ridiscutere il rapporto tra filosofia prima e filosofia seconda.

te esistente" e l'"oggetto razionalmente posto", ma che si equivalgono anche l'"oggetto veramente esistente" e l'oggetto da porre in primitiva perfetta tesi razionale» (I, 317).

Giunti alla conclusione dell'analisi della fatticità condotta in particolare in *Idee I*, è importante sottolineare alcuni caratteri significativi del fatto analizzato in questo paragrafo:

1) Il dato di fatto (*Tatsache*) della prima parte delle *Idee* è un dato di fatto ridotto. La relazione tra il dato di fatto e la sua struttura eidetica corrispondente è comprensibile solo a partire dal vissuto immanente di questo *Tatsache*.

2) Il dato di fatto di cui stiamo parlando è razionalizzato, cioè sottomesso all'eidetica, ovvero alle forme necessarie che prescrivono delle regole alla molteplicità delle apparizioni.

3) Il dato di fatto è casuale. Come dice Husserl: «Il senso di questa casualità, che è caratteristica della fatticità (*Tatsächlichkeit*), trova il suo limite in quanto si riferisce correlativamente ad una necessità, che non significa il semplice sussistere fattizio di una regola valida per un ordinamento di dati di fatto spazio-temporali, ma ha il carattere della necessità essenziale ed è con ciò connessa con la universalità essenziale» (I, 17).

4) Nel senso descritto al punto precedente, il dato di fatto è possibile, in quanto è una delle possibili individualizzazioni dell'essenza, e non necessario come l'*Eidos*.

5) Il dato di fatto, sempre come *Tatsache,* è relativo, cioè relativo all'essenza, e non un fatto assoluto, indipendente.

6) In termini tradizionali, ma certamente poco husserliani, il rapporto tra dato di fatto ed *Eidos* richiama il rapporto tra genere e specie: vi è una relazione di specificazione dell'*Eidos* nel *Tatsache*. Potremmo parlare anche di un rapporto di concretizzazione del trascendentale nell'empirico.

7) Per finire, il dato di fatto di cui si parla non è infinito, ma finito. Le *Idee* analizzano l'oggetto a prescindere dal suo orizzonte interno, cioè escludono la dimensione della temporalità. Nel paragrafo 81 Husserl ammette di aver taciuto una intera dimensione, di aver escluso gli enigmi della coscienza del tempo, e per questo di non aver ancora raggiunto l'ultimo e vero assoluto, che è il flusso autocostituentesi (I, 181)[14].

[14] L'atteggiamento di fondo presente nel corso di *Idee I* era d'altra parte già chiaramente delineato nella prima nota del libro: «Qui non vengono raccontate storie. Riguardo a questa originalità, non bisogna pensare ad una genesi psicologico-causale o

§ 2 Fatticità e fenomenologia trascendentale

Con le precedenti analisi si è cercato di definire i termini con i quali Husserl descrive in che modo si determina fenomenologicamente il *Tatsache* come oggetto effettivo del mondo, come dato di fatto empirico. In questo paragrafo vogliamo invece indicare una serie di passaggi in cui Husserl presenta in termini differenti il "fatto". È necessario notare innanzitutto come si tratti solo di accenni; nei testi dati alle stampe, ed a nostro parere prima degli anni Trenta, Husserl non affronta il problema, limitandosi a note o a brevi allusioni. Nonostante ciò è significativo chiedersi in quale contesto ne parli, in che modo le coppie di termini sopra indicate vengano ridiscusse, ed infine perché Husserl preferisca rimandare la discussione.

La traduzione italiana fatto e fatticità si applica in modo particolare alle espressioni *Faktum* e *Faktizität,* mentre le espressioni *Tatsache* e *Tatsächlichkeit* si riferiscono al dato di fatto. È importante tener chiara la distinzione tra i due termini, sebbene talvolta lo stesso Husserl, come vedremo, usi senza distinzione le due espressioni, peraltro non casualmente[15]. Il problema è ora di comprendere in quale senso Husserl impieghi i due termini. Si può rilevare che, nella prima parte delle *Idee,* a fronte di una *Tatsächlichkeit* che si riferisce alla realta effettiva, Husserl riservi il termine *Faktum* per descrivere il fatto dell'esistenza di un fenomeno, di un oggetto intuitivo (non solo di un oggetto effettivo, ma anche fantasticato, ecc.), o per descrivere l'esistenza del vissuto immanente. Che io esista, io che applico ora l'analisi fenomenologica, questo per Husserl è un *Faktum*: «...se non tengo conto dell'io fattuale che indaga fenomenologicamente, se formo accanto a me, a me in quanto fatto, attraverso la variazione eidetica,

storico-evolutiva. In quale altro senso sia intesa, apparirà più avanti con chiarezza riflessiva e scientifica. Ma già fin d'ora ognuno s'accorge che la precedenza della conoscenza empirico concreta di dati di fatto rispetto a qualunque altra, ad es. rispetto ad ogni conoscenza matematico-ideale, non ha alcun senso temporale obiettivo e va intesa in senso intemporale» (I, 15).

[15] Per esigenza di chiarezza, a questo punto è importante distinguere tra i due termini "dato di fatto" e "dato". Dal punto di vista terminologico, in tedesco, le espressioni *Tatsache* e *Datum* non hanno nessuna relazione. Anche dal punto di vista concettuale appartengono a due ambiti problematici differenti; il *Datum* è termine molto complesso, ma, detto in breve, può essere concepito come quella componente sensibile del vissuto (di differente genere, infatti, ci sono dati di sensazione, ma anche dati di sentimento) che si offre come materia per le formazioni intenzionali.

l'idea di un io come io puro in generale...»[16]. Siamo qui agli inizi degli anni Venti, ma già in precedenza, nelle *Idee*, era presente questo concetto diverso di fatto: il vissuto immanente, l'*Erlebnis* fenomenologicamente ridotto, in quanto indubitabile, a differenza della percezione trascendente ha la necessità di un *Faktum*. Questa problematica deve essere ricollegata al tema dell'evidenza, termine che non deve essere assunto acriticamente, ma all'interno della dottrina dell'evidenza fenomenologica. Com'è noto, l'evidenza non è descritta da Husserl in termini ingenui, l'evidenza non è una voce mistica che dice: qui è la verità. È, al contrario, l'unità di una posizione razionale con la sua motivazione eidetica. La dottrina dell'evidenza è dunque una parte della fenomenologia della ragione. Come si inserisce all'interno di una teoria dell'evidenza che fa parte della fenomenologia razionale l'essere là di fatto di un *Erlebnis*? Ritornare ad utilizzare in senso ingenuo l'evidenza a proposito del fatto dell'*Erlebnis*, sarebbe certamente un modo di procedere poco fenomenologico. Al paragrafo 46 dedicato all'indubitabilità della percezione immanente e alla dubitabilità di quella trascendente, Husserl scrive: «Manifestamente la necessità d'essere di ogni singolo Erlebnis attuale non costituisce una pura necessità essenziale, ossia una singolarizzazione puramente eidetica di una legge essenziale; essa è piuttosto la necessità di un fatto (*Faktum*), in quanto la legge essenziale si trasmette al fatto, anzi, in questo caso, al suo esserci (*Dasein*) come tale» (I, 101-102). Già qui sorgono i primi problemi a proposito delle partizioni prima stabilite. Il dato di fatto, come avevamo visto, era casuale, in opposizione alla necessità essenziale; qui siamo di fronte alla necessità di un fatto, anzi, Husserl precisa alla necessità dell'*esserci* del fatto come tale, la quale non è più necessità "pura", cioè essenziale. Quando Husserl parla dell'esserci del fatto, si deve pensare ad un semplice truismo, o questo termine implica dei problemi più profondi? In che senso questo concetto di fatto può essere detto necessario? La sua necessità è forse una necessità a posteriori? Il fatto è necessario perché è già accaduto? Si tratta forse della necessità che *un* fatto qualsiasi accada, a prescindere che si tratti di quello specifico fatto? Aggiungiamo ancora

[16] «... wenn ich das faktisch phänomenologisch forschende Ich außer Betracht lasse, und an mir, dem Faktum, durch eidetische Abwandlung die Idee eines Ich als reinen Ich überhaupt bilde...» (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1921-1928), HUA XIV, hrsg. von I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, testo n. 14 (1923), p. 307). Ci rendiamo conto che la citazione non è contestualizzata, ma ci ripromettiamo di ritornare più tardi sul problema dell'io fattuale.

un ulteriore problema, citando un altro brano delle *Idee*: «I fatti singolari (*die singulären Fakta*) e il carattere fattizio (*Faktizität*) del mondo naturale scompaiono (*entschwinden*) dal nostro sguardo teoretico, come sempre, quando compiamo una ricerca eidetica» (I, 72). Eppure in un passo seguente Husserl si ripropone il problema (ancora una volta marginalmente, in un'annotazione): «Al fatto che le neutralizzazioni specificamente fenomenologiche, che abbiamo esposte, siano indipendenti dalla neutralizzazione eidetica dell'esistenza individuale, si connette la questione se, nell'ambito di queste neutralizzazzioni, non sia possibile una scienza di dati di fatto concernenti gli Erlebnisse trascendentalmente ridotti. Questa questione, come ogni fondamentale questione di possibilità, può essere decisa soltanto sul terreno della fenomenologia eidetica» (I, 135-136). Sono talmente poche le volte in cui nelle *Idee* compare la parola *Faktum* che vale certamente la pena soffermarvisi. Se è solo il *Tatsache* che si sottomette all'eidetica, cos'è questo fatto e soprattutto come se ne può parlare? Per l'Husserl delle *Idee* è chiaro che l'unica soluzione è di trattare il fatto dell'*Erlebnis* (che sia di fantasia, di percezione, eccetera, questo non è importante, e ciò dimostra che il *Faktum* non coincide con la realtà effettiva) secondo i principi della fenomenologia eidetica, cioè trattare il fatto dell'esistenza come un dato di fatto (non a caso parla di una scienza di dati di fatto concernenti gli *Erlebnisse*). Si aprono importanti problemi di metodo. Si tratta, come dice Husserl, di estendere le definizioni precedenti: «Le proposizioni formulate intorno ai rapporti tra universalità, necessità, apoditticità, possono anche essere intese in un senso più generale, in modo da valere per qualsiasi sfera e non soltanto per le sfere eidetiche pure» (I, 23). Ad ogni modo Husserl è ben cosciente del paradosso rappresentato da questo problema, se è vero che poco dopo aggiunge: «Pertanto, questa scienza è, in buona parte, la "trasformazione fenomenologica" delle comuni scienze di dati di fatto, trasformazione resa possibile dalla fenomenologia eidetica; rimane la questione di quanto si potrebbe fare in questa direzione» (I, 136). Prima di dedicare le proprie energie all'immenso compito di trasformare in senso fenomenologico le comuni scienze di dati di fatto, Husserl deve approfondire il percorso della fenomenologia trascendentale.

Potrebbe sembrare che si stia discutendo un semplice problema terminologico e che, benché si tratti sempre di "fatti", il *Tatsache* ed il *Faktum* costituiscano due problemi distinti. Si potrebbe pure pensare che mentre al primo si possano applicare le nostre precedenti definizioni delle *Idee I*, questa applicazione sia impossibile per quel che riguarda il secon-

do; si potrebbe pensare che il *Faktum* sia comunque irriducibile eideticamente. A prescindere dal fatto che sarà necessario chiedersi qual è il rapporto tra i due, potremmo indicare alcuni passi in cui la distinzione tra *Tatsache* e *Faktum* verrà sfumata. Già nel 1907, nelle lezioni su *Cosa e spazio*, ed in particolare nella considerazione conclusiva, intitolata «Esistenza reale e possibilità reale», Husserl parlando dell'*esistenza* del mondo, dunque non del problema del vissuto immanente o tantomeno del soggetto trascendentale che evidentemente non poteva a quell'epoca considerare, lo descrive come un «fatto irrazionale» (*irrationales Faktum*), aggiungendo in nota che forse «... la razionalità, che si trova nella connessione di apparizione effettiva e possibile e che rende possibile l'unità permanente della cosa e del mondo, questa razionalità sarebbe un fatto irrazionale»[17]. Il mondo è definito innanzitutto *Faktum*, e questo fatto del mondo è irrazionale; la sua esistenza così com'è, dice ancora Husserl, non è una delle vuote possibilità, ma la sola possibilità razionale. Husserl specifica che è la razionalità ad essere irrazionale, e questo perché non vi è che una sola possibilità, aggiungendo che è una razionalità *a posteriori* e non a priori. Sembra dire che la razionalità del mondo è a posteriori perché non è data, prescritta nella sua possibilità. Il mondo è razionale solo perché è effettivo; al contrario, per le cose del mondo, la razionalità è a priori perché prescritta nelle sue possibilità. Insomma, a nostro parere, nel 1907 è ancora difficile per Husserl capire quale rapporto intercorre tra il *Faktum* del mondo ed il *Faktum* della razionalità. Non è presa in considerazione tutta la dimensione trascendentale e storico-temporale che permetterebbe di sciogliere la struttura aggrovigliata or ora accennata (si pensi ad esempio allo sviluppo di queste tesi nella *Crisi*).

È durante gli anni Venti che Husserl decide di affrontare a fondo il problema della soggettività trascendentale, specialmente nelle lezioni dedicata al tema della *Filosofia prima*. Proprio qui troviamo due passaggi molto significativi per il nostro argomento. Il primo, del 1923, è relativo ad una lunga nota, presente, non a caso, nel capitolo dedicato al razionalismo e alla metafisica dell'età moderna. L'idea è che le teorie formulate dal razionalismo in relazione al problema delle ontologie, assumono una funzione differente una volta che venga impostato il compito di una feno-

[17] «... die Rationalität, die im wirklichen und möglichen Erscheinungszusammenhang liegt und die festhaltende Ding- und Weltheinheit möglich macht, diese Rationalität wäre ein irrationales Faktum» (E. Husserl, *Ding und Raum* (1907), HUA XVI, hrsg. von U. Claesges, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 289).

menologia trascendentale. Husserl riprende il percorso delle *Idee*: le ontologie sono i fili conduttori per la fenomenologia della ragione, e, a partire dalla fenomenologia come scienza fondamentale eidetico descrittiva, si passa alle scienze fattuali come scienze ultime. Seguendo questo percorso, secondo Husserl, il mondo intero, come tema universale delle scienze positive, ottiene un'interpretazione "metafisica", cioè perfettamente fondata. «Ma a questo punto si apre sul terreno fenomenologico una problematica che non consente più alcuna interpretazione: quella dell'irrazionalità del fatto trascendentale che si esprime nella costituzione del mondo fattuale e della vita fattuale dello spirito: quindi, metafisica in un senso nuovo»[18]. Il mondo, che come tema delle scienze positive ha un'interpretazione razionale, si fonda su di un *Faktum* che è irrazionale e trascendentale. Per questo motivo non è più consentita alla fenomenologia alcuna interpretazione. Preferiamo affrontare succesivamente la discussione del problema se sia necessario il silenzio su questo fatto trascendentale. Ora è importante notare che il fatto trascendentale è in correlazione ad un mondo che è fattuale (*faktisch*) e ad una vita dello spirito che è altrettanto fattuale (*faktisch*). Fattuale non è dunque solo la soggettività trascendentale, ma anche il suo mondo correlativo e la sua correlativa vita dello spirito. È opportuno ricordare che Husserl partiva indicando il problema del fatto come il problema metafisico: se lo si affronta tramite la fenomenologia universale che in effetti, come qui viene detto, fornisce un'interpretazione "metafisica" (attenzione alle virgolette), sfugge un tipo particolare di fatto che, a differenza del *Tatsache*, è il fatto trascendentale; il lungo percorso della fenomenologia trascendentale non è insomma sufficiente per arginare il ritorno della metafisica e della sua ininterpretabilità in termini fenomenologici. Husserl cerca di tracciare i confini ultimi della propria ricerca: fino a che punto è arbitraria questa traccia tirata dal filosofo? Data la consistenza della questione, si può ben comprendere l'inquietudine di Husserl. Ad ogni modo, per ora non c'è risposta.

L'altro documento dello stesso periodo raccolto come appendice in *Filosofia prima* è all'incirca del 1921-1924. Il titolo è *Monadologia*. Il contesto è quello della comunità intermonadica degli *Ego* che ha il proprio sviluppo attivo-passivo. Dunque al tema dell'*Ego* come assoluto portatore (*Träger*) del mondo si è aggiunto ora il tema della comunità comunicativa delle soggettività assolute. Ed ecco la frase capitale: «*La storia è il grande*

[18] E. Husserl, *Storia critica delle idee*, cit., p. 202.

fatto dell'essere assoluto; e le questioni ultime, le questioni metafisiche e teleologiche ultime, sono unite alle "questioni" circa il senso assoluto della storia»[19]. All'inizio di questo testo l'aggettivo *absolute* (assoluta) non è più riferito all'*Erlebnis* ridotto, ma alla *Gemeinschaft* (comunità) degli *Ego*, e di essi si dice che non sono sostanze nel senso di realtà empiriche (*empirischen "Realitäten"*). Nella frase sopra citata l'essere assoluto è definito *Faktum*, ed esso coincide con la storia. Mentre la fatticità delle *Idee* era finita, quest'ultima si presenta come temporalità storicamente sviluppata, legata all'idea teleologica. Ancora una volta si conferma che il *Faktum* è un problema metafisico, ma ora forse anche fenomenologico. È chiaro che la problematica teleologica fa parte del campo fenomenologico: dalla teleologia implicata nella datità adeguata di una cosa come idea in senso kantiano (nelle *Idee*), al processo teleologico della realizzazione della razionalità umana (nella *Crisi*). Se il fatto metafisico diviene storico-teleologico, forse allora è possibile ricondurre l'indagine metafisica del *Faktum* assoluto nell'alveo delle ricerche fenomenologiche. In un altro testo sempre dello stesso periodo (1922) Husserl dice che mantenendosi sempre all'interno dell'atteggiamento fenomenologico, è possibile riflettere su se stessi, sul proprio *Faktum*, senza eidetica (il termine adottato è *erwägen*). Ma poi, un volta deciso di fissare o descrivere la connessione della vita di coscienza, si è necessariamente ricondotti all'atteggiamento eidetico-fenomenologico[20]. Evidentemente l'analisi del *Faktum* implica problemi di metodo, cosa di cui Husserl è perfettamente cosciente, problemi che solo più avanti si presenteranno in tutta la loro rilevanza.

Vogliamo ancora prendere in considerazione i passi di due opere che lo stesso Husserl giudicava decisive, come le *Meditazioni cartesiane* e la *Crisi*. Per quanto riguarda il primo testo, ci interessiamo principalmente alla quarta e quinta meditazione cartesiana, non a caso dedicate al proble-

[19] «*Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins*; und die letzten Fragen, die letztmetaphysichen und -teleologischen, sind eins mit den «Fragen» nach dem absoluten Sinn der Geschichte» (E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-1924), HUA VIII, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 506). A questo proposito si consulti il già citato *Faktizität und Individuation* di Landgrebe, pp. 38-57.

[20] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität,* HUA XIV, cit., p. 261, intitolato "La trascendenza dell'*Alter-ego* in opposizione alla trascendenza della cosa. Monadologia assoluta come ampliamento dell'egologia trascendentale. Interpretazione assoluta del mondo". Anche il testo numero 2 del volume XV dell'*Husserliana* (cit., p. 36) indica il medesimo problema e qual è la direzione da intraprendere per affrontarlo, cioè l'analisi della forma essenziale (*Wesensform*) dell'*Ego*.

ma della costituzione dell'*Ego* trascendentale e dell'intersoggettività. Innanzitutto va ricordato che anche qui il fenomenologo ha come punto di partenza se stesso in quanto fatto. Il fenomenologo deve compiere la riduzione trascendentale al suo *Ego* puro e rivelare quest'*Ego* esistente di fatto. Secondo passaggio è quello di ricondurre il mero fatto ai suoi fondamenti razionali, cioè alle sue universalità e necessità d'essenza (MC, 97). Ma il discorso non è terminato; Husserl aggiunge alcune pagine più avanti: «In tutto ciò l'eventuale fatto, pur essendo irrazionale, non è tuttavia possibile se non nel sistema di forme dell'a priori che gli è proprio, in quanto è un fatto egologico. E qui non bisognerà dimenticare che il *factum* e la sua stessa irrazionalità costituisce un concetto strutturale nel sistema dell'a priori concreto» (MC, 105). Il passo è densissimo: il *Faktum*[21] è irrazionale, possibile in un sistema di forme a priori, ma questo sistema di forme a priori appartiene alla sua fatticità egologica. Evidentemente la definizione è circolare, cosa di cui Husserl si rende perfettamente conto, se è vero che aggiunge subito dopo che l'irrazionalità del fatto non è il semplice esser là del fatto, al contrario è un elemento essenziale (concetto strutturale) in un sistema a priori, che ora è definito concreto. Il problema della fatticità non rappresenta dunque una semplice constatazione di esistenza; non siamo di fronte ad un semplice truismo, come avevamo sospettato precedentemente. Il fatto è stato raggiunto di nuovo dopo aver compiuto il percorso fino alla soggettività trascendentale. Evidentemente la fatticità che ora abbiamo di fronte non è differente da quella iniziale: ora sappiamo, in più, che questa fatticità è strutturalmente da analizzare come parte integrante del sistema dell'a priori. Per il momento preferiamo aspettare ad affrontare il termine "concreto", attribuito all'a priori. Vedremo più avanti come esso sia la chiave di volta per poter inserire la fatticità come concetto strutturale nel sistema a priori. Allora è proprio vero che l'analisi della fatticità rappresenta il limite della fenomenologia, che indica cioè ciò che non può essere sottomesso all'eidetica? Se il fatto deve far parte strutturalmente dell'a priori, non è più possibile dire che esso, in quanto limite dell'analitica fenomenologica, è oggetto solo della filosofia speculativa. Ci riallacciamo alle conclusioni delle stesse *Meditazioni cartesiane*: lo sviluppo universale dell'a priori universale porta ad un'ontologia concreta universale (MC, 170), definita anche logica concreta dell'essere.

[21] Nella versione italiana delle *Meditazioni cartesiane* il termine *Faktum* è tradotto impropriamente con "dato di fatto", espressione che è preferibile riservare per il termine "*Tatsache*".

Che cosa significhino questi termini per ora non è ancora chiaro. Certamente indicano un campo di ricerca che Husserl andrà sempre più sviluppando. Certo l'idea di un'ontologia universale che dovrebbe sostenere le ontologie regionali desta una sorpresa particolare, se pensiamo alla tradizionale interpretazione, secondo la quale in Husserl non c'è la minima traccia di un'ontologia. Sorpresa suscitano poi altre espressioni successive. Si pensava che la metafisica rappresentasse il limite della fenomenologia ed invece si scopre che «... la fenomenologia, come noi l'abbiamo eseguita innanzi, esclude solo ogni metafisica ingenua..., ma *non esclude in generale la metafisica*» (MC, 171). A questo punto ci pare chiara l'idea che, se la metafisica è la dottrina del fatto, una volta concepito il fatto come concetto strutturale nel sistema dell'a priori concreto, cioè una volta inserito nel dominio fenomenologico il problema della fatticità, la metafisica non possa più essere esclusa dalle analisi husserliane. Dentro la sfera monadica fattuale (*innerhalb der faktischen monadischen Sphäre*) (*Ibidem*) si riaprono i problemi dell'esserci effettivo e casuale, della morte, del caso, della possibilità, della vita umana autentica, i problemi del senso della storia e quelli etico-religiosi. Non a caso a molti di questi problemi Husserl tenterà di dare risposta nei manoscritti degli anni Trenta legati al problema dell'originario temporale.

Altro testo straordinario che conduce ai limiti della fenomenologia è l'appendice seconda della *Crisi*, probabilmente del 1936. Il testo si riferisce ai problemi della storia. Husserl, solitamente così distaccato, si lascia sfuggire delle espressioni di stupore: «A questo punto si pone una domanda sorprendente. Noi cerchiamo di conoscere sistematicamente l'a priori della storia; ma esso non è a sua volta una fatticità storica e non presuppone quindi, a sua volta, l'a priori della storia?»[22]. In precedenza avevamo detto che l'assoluto era il grande fatto della storia, ma qui sembra che neanche questo punto d'arrivo, per altro assolutamente non chiaro, sia sufficientemente fondato. L'a priori della storia vacilla una volta che si inserisca il problema della sua fatticità. Husserl si chiede se non dobbiamo pensare questo a priori come un «dato di fatto infinito» (*unendliche Tatsache*) (*Ibidem*). Tale affermazione è sconcertante per due ragioni: innanzitutto l'aggettivo infinito normalmente non si applica, come abbiamo visto, alla fatticità, *Faktum* e *Tatsache* che sia. Ma la cosa più singolare è

[22] E. Husserl, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano, 1961, p. 378.

che ci si aspetterebbe un *Faktum* infinito, invece qui infinito è l'a priori come *Tatsache*, come dato di fatto. Non dunque la sua esistenza in un'estensione storico-temporale, ma la sua semplice datità di fatto. La storia come grande *Faktum* potrebbe essere ancora concepita come pura forma; qui invece i rapporti correlativi tra *Eidos* e fatto sono stravolti, stravolti perché questa pura forma (il grande fatto della storia) presuppone come elemento strutturale a priori e necessario quello che noi tenderemmo a descrivere come la concretizzazione di una forma, cioè il *Tatsache*. Husserl riassume bene il problema: «I dati di fatto storici (*Tatsachen*) (anche quel dato di fatto presente che noi siamo) sono obiettivi soltanto in base all'a priori. Ma se l'a priori presuppone l'essere storico?» (C, 378). Evidentemente allora non è sufficiente dire che la fatticità sia l'esistenza, nella dimensione storico-temporale, dell'assoluto trascendentale monadico che implica tutte le soggettivitè e le oggettività. Essa non è una semplice forma temporale, è un *unendliche Tatsache*, sempre più concreto.

Evidentemente le coppie di termini che definivano precedentemente la fatticità sono state rivisitate. Ciò non significa che le definizioni precedentemente poste non siano più valide. Le strutture delle *Idee* sono ancora valide per descrivere la teoria della conoscenza; semplicemente richiedono una fondazione di grado superiore, secondo il tipico procedere per *Rückfragen* della fenomenologia. Husserl chiude l'appendice seconda utilizzando di nuovo espressioni inusuali per il suo stile. Proprio per questo motivo ci permetteremo una lunga citazione: «È la prima volta, in questo scritto, che il suo stesso sviluppo storico impone considerazioni di uno stile di questo genere e ricerche dirette su se stesso; queste considerazioni, intrecciate con altre ulteriori e con quelle di altri sviluppi storici, illumineranno a poco a poco una problematica filosofica di nuovo stile e un nuovo metodo di indagine filosofica.

Già l'analisi dei problemi di questo paragrafo presenta molte difficoltà; le vie che vanno battute si scostano di molto da quelle familiari alla filosofia e alla scienza, i loro sbocchi non sono prevedibili; probabilmente al lettore queste analisi appariranno estranee allo stile della trattazione, sembreranno divagazioni poco interessanti. Ma sono costretto a pregare il lettore di avere un po' di pazienza. Alla fine risulterà come nessuna delle considerazioni di questo scritto sia superflua per lo sviluppo stesso dello scritto e per il suo compito di introdurre alla fenomenologia trascendentale» (C, 379).

In questo paragrafo è stato illustrato l'orizzonte problematico che Husserl deve affrontare per fondare la sua teoria della fatticità. Purtroppo,

riprendendo le parole dello stesso Husserl, prima di entrare direttamente nell'analisi si richiede al lettore ancora un po' di pazienza. Si tratta di chiarire quali paradossi abbiano convinto Husserl a tornare ancora una volta sulla teoria della fatticità delle *Idee* e a problematizzarla nei termini sopra indicati. Perché era necessario pensare ad una fatticità irrazionale ed infinita? A questa domanda tenteremo di dar risposta nel paragrafo seguente.

§ 3 Fatticità e fenomenologia genetica

Uno dei fatti più sconcertanti per gli studiosi della fenomenologia di Husserl consiste nella constatazione di una certa differenza nello stile di ricerca tra gli scritti precedenti gli anni Venti e quelli seguenti. Mentre le ricerche precedenti conservano un carattere strettamente analitico e dunque rigorosamente fenomenologico, durante gli anni Trenta si riscontra una certa tendenza alla speculazione. In questo periodo le analisi divengono sempre più astratte e affrontano temi nuovi, che si avvicinano molto ai classici dilemmi metafisici. La differenza è tanto rilevante da suscitare il dubbio che si possa parlare di una svolta nel pensiero husserliano. La nostra ipotesi è che al contrario vi sia una rigorosa continuità tra i due periodi. Il problema della fatticità è un ottimo filo conduttore per illustrare questa continuità. Il fatto delle *Idee* non è diverso dal fatto assoluto discusso nei testi degli anni Trenta; eppure il metodo con cui viene indagato sembra molto differente. Si tratta ora di chiedersi che cosa è successo nel frattempo, quali ricerche negli anni Venti siano intervenute a variare la prospettiva di indagine.

Evidentemente è impossibile in questo saggio illustrare l'impressionante quantità di ricerche che dalle *Idee* portano alle tematiche degli anni Trenta. Per contestualizzare un minimo il problema, è sufficiente ricordare che in questo periodo Husserl decide di affrontare la problematica della soggettività trascendentale[23], approfondisce le precedenti analisi della temporalità in una serie di ricerche consegnate a quelli che vengono comunemente denominati i manoscritti di Bernau[24], sviluppa la ricerca sulle

[23] Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), cit..

[24] Il gruppo dei manoscritti contrassegnato con la lettera L è anche conosciuto col titolo "Manoscritti sul tempo di Bernau". Si tratta di testi nei quali Husserl ha sviluppato la tematica dell'individuazione nella prospettiva temporale ed ha cercato di

sintesi passive[25] e comincia ad interessarsi ai problemi della intersoggettività e della monadologia[26].

Un legame di fondo tra queste differenti prospettive è rappresentato dal sorgere di un nuovo problema nel campo di ricerca husserliano: si tratta della questione della genesi. Questo sarà l'anello di congiunzione che permetterà di effettuare il passaggio da una fatticità che definiremo statica, ad una fatticità che potremmo dire genetica. In sintesi i nodi da affrontare per spiegare questo passaggio saranno quattro:

1) Introduzione del problema genetico ed indicazione del nesso tra fenomenologia genetica e fatticità.

2) Riconduzione della problematica della fenomenologia genetica alle aporie della autocoscienza del flusso assoluto, già sviluppata nel corso delle indagini sul tempo, in particolare negli anni 1909-11.

3) Connessione con le aporie implicate della continuità e discontinuità del flusso di coscienza temporale.

4) Riallacciamento alla tematica della fatticità genetica tramite il problema della descrizione eidetica della soggettività assoluta.

Prima di addentrarci nell'analisi, sono necessarie due precisazioni: innanzitutto bisogna dire che i quattro problemi sopra indicati non sono distinguibili, anzi, a nostro parere, si tratta dello stesso problema visto da angolazioni diverse che permettono di evidenziarne lo spessore; in secondo luogo, il nostro procedere regressivo (dall'analisi del problema genetico negli anni Venti alle problematiche della temporalità degli anni Dieci) ha lo scopo di mostrare proprio che non c'è discontinuità nelle ricerche husserliane a proposito del nostro oggetto.

Il problema della genesi è difficilmente databile con precisione[27]; lo stesso Husserl vorrebbe addirittura farlo risalire al periodo delle *Ricerche logiche,* certamente alle analisi delle *Lezioni sul tempo.* Come mostra con chiarezza Holenstein, Husserl già nelle *Lezioni sul tempo* aveva scoperto

proseguire le analisi delle lezioni sulla temporalità del 1904/05, in particolare le questioni della genesi originaria della coscienza trascendentale e la sempre maggiore coimplicazione dei differenti atti della temporalizzazione. I testi risalgono al 1917/18.

[25] Cfr. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva* (1920/26), trad. it. di V. Costa, Milano, Guerini e associati, 1993.

[26] Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1905/1935), HUA XIII, XIV, XV, cit..

[27] A questo proposito, in un passo di *Esperienza e giudizio* (E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, trad. it. di F. Costa, Milano, Silva editore, 1960, p. 75), cioè risalente ad un periodo tardo, Husserl sostiene che il nucleo centrale della fenomenologia genetica si trova già nelle analisi del fenomeno per cui una cosa ne annuncia un'altra, analisi

il fondamento originario (*Urgrund*) di ogni genesi, ma, nonostante questo, mai prima del 1918 l'aveva indicato come genetico[28]. Ad ogni modo, se pure vi sono accenni alla teoria genetica prima degli anni Venti, è solo a partire dal 1918, a seguito anche delle letture di *Philosophie und Psychologie* e della *Allgemeine Psychologie* di Natorp che Husserl comincia ad approfondire l'argomento[29]. Il problema della genesi non è da confondere semplicemente con quello della temporalità, perché la temporalità può paradossalmente essere analizzata in termini statici, a partire da un oggetto già costituito. Si tratta al contrario di fondare la temporalità statica nel suo principio originario, nella sua sorgente ultima. Ciò non significa cercare ciò che è primo temporalmente, ma ciò che è costituzionalmente primordiale, il sorgere stesso della temporalità. Se vogliamo riprendere il testo della *Crisi* già citato, la storicità stessa, nella sua dimensione teleologica, presuppone già una dimensione genetica, presuppone che si parta sempre dalla dimensione genetica originaria del presente vivente (*lebendige Gegenwart*). Per questo l'a priori della storia presupponeva a sua volta un a priori storico. Non basta dilatare in prospettiva storica l'intenzionalità già della temporalità statica. Se ci si limita all'analisi della storicità, sfugge la sua dimensione sorgiva. Ciò che è interessante non è tanto che l'assoluto sia storicizzato, quanto che sia il fatto della storicizzazione. D'altra parte in un'opera come la *Crisi* lo sviluppo storico rappresenta un grandioso processo di razionalizzazione compiuto ad opera della *Ratio* filosofica. A questo proposito basti pensare alle espressioni conclusive, là dove il concetto stesso di Europa rappresenta una «*teleologia storica di fini razionali infiniti*» (C, 358). La fatticità irrazionale di cui Husserl ha talvolta parlato non può essere il semplice regno della storia in cui si sviluppa la ragione; deve invece fondarsi in una struttura temporale, al di là della temporalità storico-teleologica.

Il legame tra tempo e fatticità può essere posto o a livello della temporalità statica, e così abbiamo il *Tatsache* staticizzato nelle sue strutture

elaborata fin dal tempo delle *Ricerche logiche* (cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Milano, il Saggiatore, 1968, VI ricerca, § 8, dal titolo: *L'unità dinamica tra espressione e intuizione espressa. La coscienza del riempimento e dell'identità*).

[28] Per il problema della datazione della problematica genetica cfr. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, in *Phaenomenologica 44*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, in particolare p. 29 e sgg. e I. Kern, *Husserl und Kant*, cit., in particolare p. 339 e sgg.

[29] Interessante è il fatto che in una lettera proprio del 1918, ed indirizzata proprio a Natorp, Husserl sostiene di aver già superato da una decina d'anni la fase del platonismo statico e di essersi introdotto nel campo della genesi trascendentale. (E. Husserl, *Briefwechsel*, in HUDO III, V, cit., p. 137).

correlative noetico-noematiche, oppure nella dimensione della temporalità storico-genetica, dove il fatto non è ancora irrigidito ed è, al contrario, il sorgere stesso della fatticità. Innanzitutto va notato che, come già nei passi precedentemente citati, la fatticità irrazionale, trascendentale, assoluta, compare sempre in un contesto di analisi genetiche (si veda la quarta delle *Meditazioni cartesiane* o l'appendice seconda della *Logica formale e trascendentale*)[30]. Uno dei testi più importanti relativi al nostro problema è il Manoscritto B III 10, intitolato «*Genesi. Metodo fenomenologico statico e genetico*», risalente in gran parte al 1921. La prima cosa da rilevare è che si discute di un problema di metodo, non di oggetti differenti. L'oggetto cui l'indagine si rivolge, sia analisi statica o genetica, è sempre lo stesso: nell'analisi genetica, semplicemente, il *Tatsache* è analizzato nel suo sorgere, nella sua dimensione concreta. Nel manoscritto citato Husserl dice: «Questa "storia" della coscienza (la storia di tutte le appercezioni possibili) non riguarda l'esplicitazione della genesi fattuale per le appercezioni fattuali o i tipi fattuali in un flusso di coscienza fattuale o anche in quello di tutti gli uomini fattuali... Con la genesi essenziale non viene dato il divenire necessario di ogni singola appercezione (se essa è pensata come fatto), ma solo il modo della genesi in cui qualunque appercezione di questo tipo dovrebbe essere originariamente sorta in un flusso di coscienza individuale...»[31]. Balza subito all'occhio che le distinzioni terminologiche precedenti tra *Tatsache* e *Faktum* non sono più rispettate e, vedremo, lo saranno sempre meno, a nostro parere perché Husserl concepisce sempre più diversamente il rapporto tra i due termini. In ogni caso vanno compiute due precisazioni: in primo luogo non si tratta di una genesi fattuale per appercezioni fattuali, ma della genesi primitiva delle "appercezioni originarie" (*Urapperzeptionen*). Nel manoscritto si legge: «*L'analisi genetica* è *la spiegazione che comprende la costituzione genetica*, cioè *la costituzione di questa costituzione*, la genesi della relativa abitualità e del

[30] E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. di G. D. Neri, Bari, Laterza, 1966.

[31] «Diese "Geschichte" des Bewußtseins (die Geschichte aller möglichen Apperzeptionen) betrifft nicht die Aufweisung faktischer Genesis für faktische Apperzeptionen oder faktische Typen in einem faktischen Bewußtseinsstrom oder auch in dem aller faktischen Menschen.... Und nicht das notwendige Werden der jeweiligen einzelnen Apperzeption (wenn sie als Faktum gedacht ist) wird gegeben, sondern es ist mit der Wesensgenesis nur gegeben der Modus der Genesis, in dem irgendeine Apperzeption dieses Typus in einem individuellen Bewußtseinsstrom ursprünglich entstanden sein mußte...» (Ms. BIII10, (1921), in E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926), HUA XI, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 339.

modo di appercezione abituale»[32]. In secondo luogo sembra che a proposito della genesi ci si trovi ancora di fronte ad un problema formale. Si tratta di analizzare la costituzione della costituzione e questa analisi dovrebbe condurre a trovare il *modo* della genesi, cioè la forma della genesi. Se l'analisi genetica è un'analisi formale, perché proprio in un simile contesto emerge questa nuova fatticità? Tale fatticità sarebbe dunque una struttura formale? E che significa pensare ad un fatto come forma? Vedremo più avanti come Husserl affronterà questi problemi. Un'altra citazione ci permette di aggiungere un nuovo elemento alla nostra analisi: «Di contro alla forma statica permanente della monade ed alle forme necessarie della genesi che in ogni grado particolarizzano la forma statica, abbiamo poi il casuale propriamente empirico, che è, a sua volta, il fatto materiale di contro alla forma genetica della fatticità, la quale è fondamentale a priori e necessaria»[33]. È chiaro che siamo nel campo del formale; il fatto empirico va sottomesso alla forma genetica della fatticità, che è necessaria e a priori. Ma cos'è questa forma genetica? Ricordiamoci che nello stesso testo, in un altro passaggio si parla anche dell'io come «"fatto necessario"» (*"notwendiges Faktum"*)[34]. Abbiamo perciò la forma genetica della fatticità necessaria ed il fatto necessario dell'io. Si introduce a questo punto un nuovo elemento, quello della monade; il contesto generale del manoscritto è infatti quello dell'analisi del *Eidos* della monade, la quale non è più semplicememte l'io, in quanto la monade implica una complessa struttura attivo-passiva, ed in questo senso è pre-data all'io. Proprio in questo periodo Husserl sviluppa le ricerche sulla monadologia. La monade (pur trattandosi di un termine tipico della metafisica leibniziana) non è concepita come un concetto metafisico, al contrario è pensata come l'unità del soggettivo, raggiunta tramite la fondamentale riduzione trascendentale. Già nel primo testo relativo a questo problema, che risale addirittura al 1908, Husserl tenta di descrivere la monade come il primordiale,

[32] «*Die genetische Analyse* ist die *verstehende Aufklärung der genetischen Konstitution*, das ist *der Konstitution dieser Konstitution*, der Genese der betreffenden Habitualität und habituellen Apperzeptionsart.» (Ms BIII10, (1922-23), parte 7, sottotitolata "Analisi statica e genetica", 1 recto).

[33] «Gegenüber der bleibenden statischen Form der Monade und den notwendigen Formen der Genesis, die in jeder Stufe die statische Form besondern, haben wir dann das eigentlich empirisch Zufällige, das seinerseits das materiale Faktum ist gegenüber der genetischen Form der Faktizität, die ein apriorisch Prinzipielles, ein Notwendiges ist» (Ms BIII10, (1923), in HUA XIV, cit., p. 306).

[34] Ms BIII10, (1921), in HUA XIV, *Beilage I*, cit., p. 37.

e cercando di trovare una terminologia adeguata (all'inizio è indeciso tra Monadi (*Monaden*), termine leibniziano ed Enadi (*Henaden*), termine neoplatonico)[35], indica la coscienza assoluta utilizzando termini come «"radice", "sorgente", "origine"» (*"Wurzel", "Quell", "Archè"*) (BII2, 1a). Il contesto è chiaramente prossimo a quello genetico: questo è attestato anche dal fatto che nel manoscritto Husserl solleva, senza risolverle, una serie di questioni evidentemente molto vicine a quelle che ci interessano: in particolare si domanda «che cos'è la preistoria della mia coscienza e della coscienza umana?»[36], od ancora se si possa parlare di un assoluto inizio della coscienza (BII2, 11b). La sua natura di primordio consente alla monade di non coincidere semplicemente con il polo-io delle *Idee,* ma, al contrario, di essere pre-data al suo io (BIII10, (1921), 4 verso). Mentre il polo-io è opposto al mondo, e perciò ha la possibilità di annullarlo, al contrario, la monade non può essere più scissa dal mondo, non è più a lui opposta. È importante sottolineare questa nuova relazione tra mondo e coscienza (monade) perché rappresenta uno snodo fondamentale per il prosieguo dell'argomentazione. Nel passaggio dal polo-io alla monade è evidente come quest'ultima si carichi progressivamente di una componente fattuale: «Il flusso di coscienza in una monade. Innanzi tutto è fattuale»[37]. A questo punto il problema che si pone è come vada descritta questa monade sempre più fattuale. Con straordinaria chiarezza, nel manoscritto BIII10, la monade è definita come l'unità della genesi del tempo immanente. La monade è essenzialmente unità genetica (BIII10, (1921), parte 6, sottotitolata "Fenomenologia statica", 1 verso): «Sorge il dubbio se non si debba dunque spingere la considerazione fino alla seguente esposizione: esiste un'unità della genesi nel tempo immanente, e, costituita in essa, un'unità della monade che è costituita temporalmente per se stessa, ma quest'ultima deve essere rinviata alla monade che vive originariamente, il cui essere assoluto consiste in un molteplice fluire, nel quale si costituisce il fenomeno immanente del tempo immanente riempito, della monade fenomenalmente immanente»[38]. L'essere della pura monade è

[35] Ms BII2, «Coscienza assoluta. Il metafisico», (1908), 25a.

[36] «Was ist das Vorgeschichte meines Bewußtseins und menschlischen Bewußtseins...?» (*Ibidem*, (1908), 12a).

[37] «Der Fluß des Bewußtseins in einer Monade. Ein Faktisches zunächst.» (*Ibidem*, (1908), 25a).

[38] «Habe ich nicht also die Betrachtung fortzuführen bis zur Aufweisung: Es ist eine Einheit der Genesis in der immanenten Zeit und eine darin konstituierte Einheit der für sich selbst zeitlich konstituierten Monade, die aber zurückzudeuten ist auf die

una struttura formale, quale quella temporale[39], eppure come si legge sempre nello stesso testo, l'essenza monadica è definita impensabile senza l'a priori della sensibilità, cioè della legalità della genesi passiva (BIII10, (1921), parte 2, sottotitolata "Le idee innate e le scienze", 5 recto). L'unità genetica della monade è dunque insieme formale e fattuale. Eccoci così alla difficoltà di descrivere una fenomenologia eidetica universale della genesi (BIII10, (1921), parte 8, 8 verso). Ciò significa che la monade deve essere sottoposta all'analisi eidetica: ma com'è possibile una eidetica del trascendentale? All'inizio di BIII10 si legge: «All'*essenza della monade* appartiene una genesi, grazie alla quale la monade *non solo è, bensì è per sé, è conscia di se stessa*»[40]. Subito dopo Husserl ricorda che la monade non solo è, ma incessantemente diviene: in che modo l'unità genetica può essere conscia di sé nel suo divenire? Com'è possibile che si conosca senza che le sfugga il suo divenire infinito? La monade è rappresentabile nel suo essere divenuta, come un oggetto, ma essendo una forma del fluire com'è conoscibile? Husserl aggiunge che il flusso monadico è "rappresentato" (*"repräsentiert"*) nel modo di una rappresentazione (*Vorstellung*), ma non "conosciuto" (*"erkannt"*) (BIII10, (1921), parte 2, 4 verso) (i termini sono posti tra virgolette).

Per poter comprendere la risposta a questa serie di domande è forse necessario condurre un'analisi di tipo genealogico, in modo da risalire noi stessi alla genesi di tali questioni in Husserl. Forse così si troverà la traccia

urlebendige Monade, deren absolutes Sein in einem vielfältigen Strömen besteht, in dem sich das immanente Phänomen der erfüllten immanenten Zeit, der phänomenalen immanenten Monade konstituiert?» (BIII10, (1921), in HUA XIV, p. 35).

[39] Purtroppo non possiamo a questo punto addentrarci nelle analisi delle strutture passive, di straordinaria complessità, che sono implicate nell'essenza della monade. Ci limitiamo a ricordare, sulla scorta delle indicazioni di Held, che la descrizione dei livelli genetici può essere articolata in questo modo: 1) genesi attiva, 2) genesi passiva estetica, 3) genesi passiva formale. Parlando della genesi della monade nella sua dimensione temporale ci riferiamo alla genesi passiva formale. Già si nota la carica di paradossalità di una tale espressione. In ogni caso vedremo come i manoscritti degli anni '30 che analizzeremo si riferiscono proprio alla costituzione del tempo come costituzione formale. Siamo sempre di più indirizzati verso l'astrazione formale, ma non dobbiamo scordarci che la nostra ricerca si dirige, stranamente, proprio verso la fatticità. Cfr. K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, in *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, *Phaenomenologica 49*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, p. 13 e sgg.

[40] «*Zum Wesen der Monade* gehört eine Genesis, vermöge deren die Monade *nicht nur ist, sondern für sich ist, ihrer selbst bewußt ist*» (BIII10, (1921), parte 2, p. 4 recto).

che delinea il percorso. Il problema dell'autocoscienza della monade si mostra chiaramente come tappa di passaggio tra le analisi della temporalità del 1904-05 e quelle del 1930. Nelle *Lezioni sul tempo*, peraltro riconosciute anche in epoche più tarde come sempre valide[41], Husserl parla com'è noto, di tre livelli di temporalità: oltre al tempo obiettivo ed al tempo immanente, scopre la coscienza temporale costituente, la soggettività ultima. Il grosso problema legato a quest'ultima può essere formulato in questi termini: come la soggettività costituente costituisce se stessa?[42] Di fronte al rischio del regresso all'infinito, Husserl preferisce parlare di una coscienza in cui il costituente e il costituito coincidono. In verità la risposta resta ancora enigmatica, ed in effetti i termini utilizzati da Husserl per descrivere il puro soggettivo sono molto pochi e, soprattutto, spesso negativi: il flusso assoluto non ha durata, né velocità, né estensione. Ma immediatamente si pone un altro problema: non solo come può costituirsi, ma anche, come può conoscersi la coscienza assoluta (sono evidentemente gli stessi enigmi che si ripresentano quando la ricerca fenomenologica scopre il dominio monadico)? La coscienza assoluta è continuamente coscienza di se stessa oltre che degli oggetti intenzionali. Ma mentre l'oggetto intenzionale è appunto conscio in quanto oggettivato, la coscienza è conscia di sé in maniera non oggettivante, non riflessiva. Eppure l'autocoscienza del flusso deve essere un'autocoscienza intenzionale: a questo proposito è decisiva la teoria della doppia intenzionalità della coscienza. Da un lato abbiamo la intenzionalità trasversale (*Querintentionalität*), che permette di cogliere la presenza dell'oggetto nella fase del flusso, dall'altro abbiamo la intenzionalità longitudinale (*Langsintentionalität*). È quest'ultima che permette alla coscienza di aver coscienza di se stessa. Il procedimento è spiegato attra-

[41] Cfr. *Esperienza e giudizio*, cit., p. 116. Qui Husserl, per esplicitare la costituzione originaria del tempo immanente, rimanda alle sue *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* edito da M. Heidegger.

[42] Un altro argomento resta da considerare: a partire dagli anni 1907/1908 (si noti che sono gli anni delle prime analisi sulla monade) Husserl mette mano alla revisione del famoso schema "apprensione-contenuto d'apprensione". Senza dilungarci nella spiegazione di come vi arrivi e di come la scoperta dell'orizzonte temporale di ogni atto sia decisiva per lo sviluppo successivo della fenomenologia, vogliamo limitarci a sottolineare come proprio la revisione dello schema renda possibile l'idea dell'autocoscienza della coscienza assoluta. Senza revisione dello schema, sarebbe impensabile una coscienza non oggettivante, sarebbe impensabile una situazione in cui costituente e costituito coincidano (cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo,* trad. it. di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 1981, sez. B, parte IV: "Per la dissoluzione dello schema contenuto apprensionale-apprensione", p. 275 e sgg.).

verso il continuo processo della ritenzionalizzazione delle ritenzioni. La coscienza intenziona se stessa solo a partire da un'intenzione su di un oggetto; dobbiamo infatti ricordarci che la ritenzione è sempre ritenzione di un atto impressionale, che senza impressione non si dà ritenzione. Ci troviamo nella situazione paradossale per cui la coscienza è conscia di se stessa solo a partire da una impressione che non è intenzionalmente rivolta a se stessa. Non a caso, secondo Husserl, non si tratta di due intenzionalità della coscienza, ma di una doppia intenzionalità. Questo processo permette di arrestare il regresso infinito che al contrario sarebbe necessario se la coscienza assoluta si conoscesse come un oggetto. A sua volta la scoperta della funzione della ritenzione esige la problematizzazione del caposaldo dell'impressione originaria: il luogo dell'originario, definito secondo le categorie della presenza, viene esteso fino a raggiungere le dimensioni di un "campo" di originarietà, là dove il presente è sempre originariamente legato al flusso delle ritenzioni e delle protenzioni. Il campo del presente non ha più la dimensione puntuale dell'*Augenblick*, ma diviene una struttura originariamente genetica. In questo senso, la scoperta dell'*Urgrund* (fondamento originario) della genesi risale già alle revisioni delle *Lezioni sul tempo* compiute negli anni tra il 1910 e il 1917: «L'impressione originaria è l'assoluto inizio di questa generazione, la fonte originaria, quella da cui tutto il resto costantemente si genera. Essa non viene però prodotta a sua volta, non nasce come qualcosa di generato, ma per *genesis spontanea*: è genesi originaria» (CT, 124). La difficoltà di Husserl per il momento è quella di descrivere o nominare questa sorgente originaria della temporalità immanente, che è proprio la coscienza assoluta, il soggettivo. Husserl riconosce che per tutto questo gli mancano i nomi, e che a proposito di sensazione, ritenzione, rimemorazione, percezione, bisogna ammettere che siano atemporali, ossia «nulla che sia nel tempo immanente» (CT, 327); ciò significa che per analizzare tali concetti è necessario far riferimento ad un ulteriore livello della temporalità, quello della temporalità costituente originaria. Siamo di fronte allo stesso problema, già visto sopra, di nominare l'essenza della monade. Evidentemente solo nominando l'essenza monadica è possibile comprendere come la monade possa essere sempre conscia di sé, nel modo della rappresentazione, ma non della conoscenza. Ma come descriverla, se è una struttura formale? Quale contenuto darle? La monade era per Husserl rappresentabile, ma non conoscibile. Ma come può una coscienza assoluta rappresentarsi senza oggettivarsi? D'altro canto, com'è possibile la conoscenza di una monade (soggettività assoluta) che sia fattuale, ma non un *Tatsache?* Se vogliamo saggiarne l'essenza, dobbiamo

sottometterla ad una conoscenza eidetica, ma sappiamo che è proprio il dato di fatto che viene ridotto all'eidetica e non il fatto. Il legame tra queste due questioni riappare di nuovo nell'appendice seconda di *Logica formale e trascendentale,* nel contesto della distinzione tra analisi statica e genetica. Parlando del duplice effetto genetico della datità originaria, che consiste nella possibilità di riproduzioni rimemorative o di ulteriori atti associativi in cui agisca la struttura associativa, Husserl utilizza il termine di «... *dati di fatto intenzionali essenziali* (Wesenstatsachen) *dell'empiria* e dell'"associazione" che li costituisce, ma essi *non sono dati di fatto* (Tatsachen) *empirici*» (LFT, 388). Al di là del fatto che Husserl utilizza l'espressione *Tatsachen* perché, come già detto, tende sempre più col passare del tempo a confondere i due termini, ci si trova di fronte a dei dati di fatto essenziali dell'empiria, ma non empirici. È la stessa situazione degli atti essenziali della temporalizzazione sopra citati, che pure non hanno posto nella temporalità immanente; semplicemente in questo caso si è aggiunto lo strato fondamentale delle sintesi passive, la dimensione genetica. Ma ad ogni modo si ripropone lo stesso problema: possiamo vedere "come" fungono questi dati di fatto essenziali, ma proprio perché non sono fatti empirici, non possiamo dirne il "che cosa". Non potendo descriverli, Husserl ricorre ad una soluzione per lui inusuale: «Non si può rispondere che con un invito a guardare» (CT, 359). Ma è legittimo il semplice invito a guardare? Con questa rinuncia alla descrizione eidetica, Husserl non rischia forse di ritornare ad un concetto pre-fenomenologico dell'"evidenza", che potrebbe minare le fondamenta della sua filosofia? Dalle *Lezioni sul tempo* in avanti le analisi sulla temporalità non sono state nient'altro che uno sforzo di risolvere questo problema, per nominare l'attualità vivente della coscienza assoluta[43], analisi che si sono sempre più orientate verso una progressiva ontologizzazione della temporalità[44], e verso una progressiva complessificazione dei legami tra i flussi temporali. È evidente che si tratta di un'evoluzione in senso genetico delle problematiche sopra suggerite. Il tentativo di definire la coscienza assoluta, di ontologizzarla e di complessificarne i flussi non può che risolversi nell'analisi dell'eidetica monadica, e più avanti nelle analisi degli anni Trenta sul presente vivente.

[43] Bernet R., *La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps,* in "Rev. Méta. Morale", n° 88, 1983, p. 192. Si noti che il problema del presente vivente originario è proprio il tema centrale di quei manoscritti C risalenti agli anni Trenta attorno ai quali si collocano le analisi della fatticità irrazionale.

[44] R. Bernet, Prefazione a E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917),* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, p. LVII.

L'essenza della monade era precedentemente descritta come un «molteplice fluire», una coimplicazione dei flussi temporali: anche in questo caso balza all'occhio la linea di continuità che collega le ricerche sul tempo degli anni Dieci alle ricerche consegnate ai manoscritti C. Nel corso delle *Lezioni sul tempo* Husserl non ha dedicato molte analisi a questo problema specifico: il rapporto tra continuità e discontinuità a proposito della coscienza temporale non è chiaramente definito. Se da una parte la catena delle ritenzioni dovrebbe garantire la continuità al flusso, d'altra parte la possibilità della rimemorazione permetterebbe di superare il vuoto di continuità tra il presente e il passato. Ma come si è prodotto questo vuoto in seno alla coscienza continuamente fluente? In altre parole non si riesce a chiarire quando si interrompe la successione delle ritenzioni e la coscienza arriva alla sedimentazione nell'inconscio, luogo nel quale poi la rimemorazione esercita tutto il suo potere per far rivivere l'esperienza passata. È proprio questo problema della continuità-discontinuità, già presente nelle *Lezioni sul tempo,* che riemerge in altri termini a proposito della analisi dell'essenza monadica: in che senso si può dire che la monade non ha vuoti (BIII10, (1921), parte 4, sottotitolata: "Fenomenologia dell'individualità monadica", 2 verso), e dunque qual è il rapporto tra coscienza conscia e inconscia che tanto inquietava l'Husserl delle *Lezioni sul tempo?*[45] Evidentemente il problema si ripropone su di un altro piano, quello della coimplicazione dei flussi che abbiamo visto essere il nodo centrale dell'essere assoluto della monade, delle pause di sonno della vita monadica, ed infine della nascita e della morte della monade. È chiaro dunque che vi è una stretta continuità tra queste complesse problematiche legate alla temporalità ultima ed il campo di analisi dove si incontra il concetto di fatticità genetica. L'eidetica del trascendentale, che avevamo visto essere il problema cruciale dell'analisi genetica della monade, non fa che riproporre ad un altro livello e con una terminologia in parte differente, quelle stesse inquietudini di tipo genetico già notate, ma non affrontate, in precedenza. Il tentativo di Husserl di abbordare il problema passa, tra l'altro, come abbiamo visto a proposito della fatticità della forma monadica, attraverso un modo nuovo di considerare la fatticità. Soltanto attraverso questo lungo percorso è possibile capire il senso di una fatticità non più statica, ma genetica; soltanto a questo prezzo è possibile conce-

[45] «Bisogna però seriamente riflettere se sia necessario assumere una coscienza ultima che sarebbe necessariamente una coscienza "inconscia"» (CT, 365-366).

pire il *Faktum* come concetto strutturale all'interno del sistema a priori concreto, e non più la fatticità come la semplice, banale constatazione dell'essere là, dell'esserci.

Ecco impostata l'analisi che dovrà costituire il nucleo centrale della ricerca. Holenstein sostiene che Husserl non abbia saputo mai definitivamente distinguere lo statico dal genetico[46], ma la nostra tesi è che la distinzione tra i due campi non sia possibile se non in termini metodologici. L'identità paradossale, ma indissolubile, tra statico e genetico corrisponde al rapporto che intercorre tra la *Tatsächlichkeit* dell'oggetto ridotto sottomesso all'eidetica, e dunque razionalizzato, e la sua stessa *Faktizität* irrazionale (che evidentemente non è il suo semplice *Dasein*). Si tratterà ora di affrontare questo paradosso con l'ausilio di quei testi degli anni Trenta in cui, come dice Fink, risultano evidenti il problema del presente vivente (*lebendige Gegenwart*) e la questione della visione d'essenza fenomenologica come esteso tema di ricerca[47].

[46] E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, cit., p. 28.

[47] E. Fink, *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, in E. Husserl, 1859-1959*, cit., p. 112.

Capitolo II

FATTICITÀ E GENESI NEI MANOSCRITTI DI RICERCA DEGLI ANNI TRENTA

§ 1 La *Rückfrage* fino alla fatticità originaria

Nel periodo di tempo immediatamente precedente la stesura dei manoscritti C, Husserl prende conoscenza dell'ampia svolta impressa alla fenomenologia dal lavoro innovativo di Heidegger. L'analisi della temporalità del *Dasein* si nutre della precedente tematizzazione della vita fattuale (*faktisches Leben*), già presente nel corso degli anni Venti. Il legame tra temporalità e fatticità che, come già sottolineato, non ha interessato Husserl durante il periodo delle *Idee I*, viene messo chiaramente in luce da Heidegger. Abbiamo visto che anche Husserl, già durante le analisi sulla genesi degli anni Venti, aveva evidenziato una tendenza alla concretizzazione delle sue ricerche sulla temporalità, ed a stabilire dei legami tra fatticità e genesi. Ma la differenza dell'impostazione delle ricerche dei due filosofi non può essere passata sotto silenzio; dalla lettura dei testi che documentano il loro dibattito, si evince l'impressione di una radicale reciproca incomprensione[1]. Eppure, sembra evidente che le obiezioni heideggeriane abbiano stimolato straodinariamente Husserl a riprendere alcuni problemi che già da tempo lo pressavano, più specificamente il nesso tra fatticità ed *Ego* trascendentale e la loro connessione con la struttura formale della temporalità genetica originaria. Con ciò non intendiamo dire che Husserl abbia riorientato le sue analisi in senso hedeggeriano, semplicemente crediamo che sia stato stimolato a riflettere di nuovo su alcune inquietudini che già agitavano il suo pensiero. È comunque certo, come

[1] Cfr. l'appendice.

suggerisce Iso Kern[2], che il fatto originario dell'io, ma anche il fatto della storia, verso il quale Husserl orienta sempre più le sue riflessioni, richiamano fortemente l'ermeneutica della fatticità heideggeriana[3]. Certo è difficile pensare che l'immensa capacità critica di Husserl non sia stata suggestionata dall'ermeneutica della fatticità di Heidegger e da quell'*Essere e tempo* che si colloca cronologicamente immediatamente prima del gruppo di manoscritti raccolti intorno al tema della temporalità originaria e dell'eidetica della monade. Heidegger stesso, ben cosciente del rigore del pensiero del maestro, scrive nel 1925: « Com'è caratteristico del suo pensiero i suoi problemi sono ancora in pieno fluire, cosicché in sostanza la nostra critica deve mantenersi cauta. Sul contenuto dello stato attuale delle sue ricerche non sono sufficientemente orientato. Mi permetto però di osservare che Husserl, giunto a conoscenza delle mie lezioni friburghesi e anche di quelle che sto svolgendo qui e in base a conversazioni e discussioni, tiene essenzialmente conto delle mie obiezioni, cosicché la mia critica oggi non coglie più in pieno il suo obbiettivo... Non c'è bisogno di dirlo: di fronte a Husserl io sono ancora oggi nella posizione di chi impara»[4].

Nei mesi di novembre e dicembre 1933, Husserl indirizza alcune lettere ai suoi discepoli di Friburgo, nelle quali accenna alla possibile pubblicazione delle sue ricerche sul tempo degli anni Trenta. Husserl scrive di aver affidato a Fink la preparazione di un'opera sulla temporalità che doveva comporsi di due volumi: il primo comprendente le ricerche sul tempo del periodo di Bernau (1917, sulla temporalità e l'individuazione, ora raccolte nel gruppo L dei manoscritti inediti), il secondo comprendente le analisi sulla costituzione temporale formale del 1929-34.

La lettura di questi brevi accenni nelle lettere mette immediatamente in evidenza due aspetti. In primo luogo Husserl attribuisce una grande importanza a questo suo lavoro, definito non a caso un'«opera fondamentale»[5]: le ricerche sulla temporalità ultima sono decisive, a parere dell'au-

[2] R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, cit., p. 298.

[3] Anche Landgrebe tende a credere che la lettura di *Essere e tempo* abbia riproposto ad Husserl la problematicità dell'espressione fatticità, ma, a suo parere, Husserl ha rilevato l'importanza del termine senza tuttavia precisarne il contesto (L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, cit., p. 109).

[4] M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 151-152.

[5] Lettera a Albrecht (30/12/1933), in E. Husserl, *Briefwechsel*, HUDO III, IX, cit., 1994, p. 98: «Grundwerk».

tore stesso, per il fondamento stesso della fenomenologia. In secondo luogo, Husserl ritiene che, mentre il primo volume sui manoscritti di Bernau richieda ancora un lavoro di modernizzazione, il secondo volume «potrà essere terminato più rapidamente»[6], nel giro di un anno[7]. Queste affermazioni suonano sconcertanti se si considera la frammentarietà e la disorganicità di questi testi, caratteristiche immediatamente evidenti ad una prima lettura. Eppure Husserl era convinto di essere arrivato ad un livello sufficientemente avanzato nell'elaborazione di questi temi.

I manoscritti degli anni Trenta riguardano principalmente la costituzione formale della temporalità e l'indagine della soggettività trascendentale[8], ma, in realtà, affrontando i nodi centrali, necessariamente approfondiscono anche altri argomenti strettamente connessi: le strutture passive ed associative implicate nella costituzione dell'*Ego* trascendentale, la dimensione intersoggettiva di tale *Ego*, l'intenzionalità istintiva e pulsionale, i problemi metafisici dell'inizio e della fine, della nascita e della morte. Nel tentativo di comporre un'opera fondamentale, Husserl vuole riannodare i differenti fili conduttori della sua fenomenologia. Il labirinto che ne risulta è, data la complessità dei temi, di difficile percorrimento. Si rende dunque necessaria una scelta che limiti l'analisi di tali scritti all'aspetto che ci interessa, senza d'altra parte dimenticare che quest'ultimo, per avere sufficiente spessore, deve essere collocato all'interno del suo vasto orizzonte problematico. Il nostro filo di Arianna consisterà nella lettura dei differenti temi e termini che compaiono nei manoscritti, allo scopo preciso di definire il problema della fatticità originaria.

Come abbiamo visto, l'*Urfaktum* ha un significato solo all'interno di un'analisi genetica. Quest'ultima si orienta sull'analisi della monade e della sua forma, intesa come unità di molteplici flussi. Siamo esattamente nel campo di ricerca dei manoscritti C. L'analisi del presente vivente (*lebendige Gegenwart*) mira proprio alla chiarificazione della origine genetica della temporalità, alla definizione di quella temporalità originaria che già

[6] Lettera a Landgrebe e Patocka (8/12/1933), in E. Husserl, *Briefwechsel*, HUDO III, IV, cit., p. 319: «... wird schneller fertig werden können».

[7] Lettera a Cairns (9/12/1933), *Ibidem*, p. 39.

[8] Si tratta in particolare dei manoscritti C, ma anche di altri testi della stessa epoca catalogati in altri gruppi, come i gruppi A, E, K. Evidentemente il nucleo centrale della ricerca di quegli anni, pur restando abbastanza ben definito, si articolava in differenti problemi specifici: dalla costituzione della cosa, alla costituzione intersoggettiva, alla costituzione del soggetto trascendentale, ed altri ancora.

era problematica nel corso degli anni Dieci. Il presente originario, la sua genesi e la soggettività ultima, sono le tre facce di un solo problema che si potrebbe affrontare sul filo conduttore di una sola questione: è possibile una eidetica del trascendentale? Lungo questo cammino si arriva ad incontrare finalmente di nuovo la fatticità.

Innanzitutto com'è possibile descrivere fenomenologicamente questo fluire originario, che è appunto un divenire continuo? Husserl ripropone i medesimi problemi già emersi a proposito del flusso assoluto: nel manoscritto C3III del 1931 si legge ancora che il doppio senso del presente come «presente costituito e soggettività costituente in quanto vitalità che scaturisce originariamente»[9], esige una nuova terminologia. Si tratta del paradosso che Klaus Held tenta di spiegare con l'unità dello stare (*Stehen*) e del fluire (*Strömen*) del presente vivente (*lebendige Gegenwart*)[10]. Questo originario fluire viene ancora descritto facendo ricorso alle espressioni in negativo già utilizzate per il flusso assoluto: si pensi alla definizione secondo la quale il flusso temporale ultimo non ha durata. Non può insomma essere descritto prima di essere entificato; il suo fungere infatti è anonimo, e solo successivamente, grazie ad uno scarto, può essere oggettivato; tutto ciò naturalmente tramite un'operazione riflessiva. Solo dopo aver compiuto questa operazione riflessiva, e aver riconosciuto l'essenza monadica, si può retrospettivamente capire come la coscienza è cosciente di sé continuamente e senza dover retrocedere riflessivamente. Per Husserl è chiaro, e viene ripetuto a più riprese, che l'io si oggettivizza nella riflessione e si temporalizza nella temporalizzazione associativa originaria, inseparabile dal sottofondo iletico (C3III, 43a). Come dice ancora una volta: «Il "pre-essere" dell'essere fluente deve essere oggettualizzato precisamente "in qualsiasi momento", e solo in questo modo può essere de-

[9] Manoscritto C3III, (1931): «Riduzione al presente vivente come ultimo suolo assoluto di tutte le mie validità. Strutture del presente vivente», p. 45b: «konstituierte Gegenwart und konstituierende Subjektivität als urquellende Lebendigkeit».

[10] Secondo Klaus Held gli enigmi del presente vivente, cioè la passività originaria del fluire, la sintesi preriflessiva, la pre-temporalità del presente vivente e la sua anonimità si possono riassumere nella questione del presente vivente stante-fluente. Una delle strade affrontate da Held per descrivere questo enigma è proprio quella dell'analisi della fatticità assoluta. Secondo Held la fatticità e l'anonimità richiamano il paradosso dell'io fungente sotto differenti profili. Non si può per Held ritornare su di un *io costitutivo più originario che si troverebbe dietro quest'io che funge da ultimo*. Prima della libera variazione ed ideazione dell'oggettività in generale, l'io urta sulla sua fatticità, su quel "là" che egli è. Come ciò sia possibile, secondo Held, non è esplicitabile fenomenologicamente, cioè mostrabile riflessivamente ed intuitivamente (K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cit., pp. 146-150).

scritto trascendentalmente»[11]. Ciò che noi vogliamo oggettualizzare è proprio "un pre-essere" tra virgolette, perché si tratta di una temporalità "prima" del tempo, che in effetti ci appare solo *après coup,* solo dopo la sua oggettivazione, benché strutturalmente la preceda. Ma, trattandosi di un essere fluente, l'oggettivazione va compiuta "in qualsiasi momento" (*"jederzeit"*). Chiaramente si tratta del tentativo di descrizione dell'*Eidos* monade, di cui già sopra avevamo parlato. Ma fino a che punto ciò è possibile? Il fatto che sia necessaria una continua oggettivazione non conferma la tesi di Derrida, secondo il quale l'epochè più radicale mostra l'irriducibilità della genesi?[12]

L'apparato metodico di cui si serve Husserl in questi manoscritti per l'analisi del trascendentale si compone dei tipici procedimenti fenomenologici. Husserl comincia spesso le sue analisi ponendo le questioni di metodo, vale a dire chiedendosi come si arrivi al problema. Si occupa dunque di 1) *Rückfrage*, 2) riduzione, 3) libere variazioni 4) analisi eidetica. Il primo gesto metodico è quello della *Rückfrage*: è chiaro che le ricerche degli anni Trenta seguono un percorso *retroattivo* fino al presente vivente. Questo è attinto tramite una *Rückfrage* definita genetica[13]. Si tratta di ritornare sull'io del presente originario[14], sulla concreta presenza originaria. Ma detto questo, non si è detto ancora tutto: bisogna distinguere tra un'originarietà che è la mia, di me che compio la *Rückfrage*, ed un'altra originarietà che è un'originarietà ricostruita attraverso un'*ulteriore Rückfrage* e attraverso la scoperta della genesi, una «Originarietà dell'"inizio" della genesi costitutiva»[15]. La *Rückfrage* più originaria è tale perché si pone il problema dell'"*inizio*", naturalmente tra virgolette. In questo senso, se non ci si limita al ritorno all'io originario, se al contrario si pone il problema del suo inizio, si pone contemporaneamente il problema del rapporto col non-io. La *Rückfrage* genetica rinvia dunque al non-

[11] «Das "Vor-Sein" des strömenden Seins ist eben "jederzeit" gegenständlich zu machen und ist nur so transzendental zu beschreiben». Manoscritto C16V, (1931): «Sullo studio delle strutture egologiche del presente vivente», p. 59a.

[12] J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it. di V. Costa, Milano, Jaca Book, 1992, p. 163 e sgg.

[13] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, HUA XV, cit., p. 614.

[14] Manoscritto C5, (1930): «Sulla dottrina strutturale del presente vivente, compiendo la *Rückfrage* a partire dall'epochè sul mondo», p. 2a.

[15] Manoscritto C13III, (1934): «Costituzione dell'essente nelle modalità temporali come modalità propriamente dell'essere. Dunque costituzione di presente, passato, futuro: dell'essente e del pre-essente. Il riconoscere come funzione originaria della temporalizzazione», p. 37a: «Urtümlichkeit des "Anfang" der konstitutiven Genesis».

io ed al paradossale rapporto tra io e non-io all'interno della sfera originaria [16].

Il secondo aspetto metodico che è necessario descrivere riguarda il processo di riduzione, ancora attivo e valido a proposito del nostro tema. La riduzione deve essere radicale, fino ad arrivare alla sfera della *Hyle* immanente, alla sfera della passività. Per comprendere la temporalizzazione immanente fluente, la *Urzeitigung*, concretamente con il suo contenuto, è necessaria *un'altra riduzione all'interno della riduzione trascendentale*. Questa ulteriore riduzione conduce alla «"immanenza" originaria" fluente» [17]. Con ciò Husserl intende dire che bisogna sostanzializzare, concretizzare questa *Urzeitigung* tramite un'immanenza più originaria di quella della coscienza interna del tempo del 1904-05 (è chiara qui l'allusione alle sintesi passive). Questa riduzione più fondamentale all'interno di quella trascendentale, permette di affrontare poco più avanti una questione cruciale: se vogliono chiarire la forma della costituzione temporale originaria, dirigendosi verso l'astrazione formale, le analisi, pur restando nel dominio del trascendentale, devono necessariamente sempre più concretizzarsi. Si capisce dunque l'interesse per l'analisi di una coscienza formale che è sempre più contaminata, affetta dalla passività, dalla presenza del non-io, dell'*Alter-ego*; si capisce perché la riduzione più radicale all'interno di quella trascendentale conduca alla sfera iletica. La riduzione porta dunque «sulla sfera immanente, nella fatticità del suo essere temporale immanente, del flusso dei vissuti» [18]. Com'è chiaro, si tratta ancora della stessa fatticità di cui si parlava negli anni delle *Idee*, ma ora analizzata non più a partire da un'immanenza, ma da un'immanenza originaria, dunque inserita in un contesto genetico: si tratta della dimensione sorgiva, genetica della fatticità.

Compiute queste riduzioni è possibile ora l'indagine dell'*Eidos* dell'*Ego* trascendentale, che, come detto, non è solo una struttura formale, ma è anche un *Ego* concreto (*konkret*), come a più riprese sostiene Hus-

[16] Manoscritto C3VI, (1931): «Ritorno alla *Hyle*. Flusso iletico originario e temporalizzazione», p. 78a.

[17] Manoscritto C7I, (1932): «A partire dall'*epoché*, una riduzione sull'essere primordiale dell'Ego in quanto fluire originario. 1. La scoperta dell'autotemporalizzazione che si compie nel fluire stesso – ritenzionalizzazione. 2. La seconda autotemporalizzazione attraverso i ricordi», p. 14b: «... die strömende "Ur-"Immanenz"».

[18] Manoscritto C12, (senza datazione): «Temporalizzazione. Difficoltà della distinzione dell'analisi reale ed intenzionale, e precisamente in relazione all'esperienza riflessiva del flusso dei vissuti», p. 4a: «... auf die immanente Sphäre in der Faktizität ihres immanent zeitlichen Seins, des Stroms der Erlebnisse».

serl in questi manoscritti[19]. Il metodo adottato è ancora quello della variazione eidetica. Se la variazione eidetica era valevole per determinare l'*Eidos* di un numero o di un colore o di un suono, e così via, ci si chiede fino a che punto sia possibile la libera variazione di se stesso. Interessantissimo a questo proposito è un testo del 1931 dedicato alla storicità della soggettività trascendentale. Dopo aver analizzato a lungo la dimensione storica dell'intersoggettività, marginalmente, come spesso accade, Husserl pochi giorni più tardi aggiunge una breve *Fortsetzung*, ovvero una prosecuzione. Perché tutto il discorso precedente sulla storicità sia fondato, è necessario partire in modo concreto dal «fatto "io e il mondo che è per me"»[20]. A questo punto Husserl dice che bisogna ricercare il metodo per distinguere il fatto casuale empirico dallo strutturale in senso essenziale. Si riferisce al metodo delle libere variazioni. Ma poi si domanda: «Qual è il carattere della libera variazione di me stesso, in che misura posso variare liberamente gli altri, e come ciò influenza la mia libera variazione?»[21]. Se la libera variazione conduce all'essenza per ciò che riguarda gli oggetti matematici o cose, e così via, si può dire altrettanto a proposito della libera variazione dell'*Ego* assoluto? «Se dunque sono totalmente variato, sono tuttavia variato solo parzialmente?»[22]. Husserl sostiene che un residuo di fatticità non può essere superato dalla ricerca dell'idealità pura, se si parla dell'*Eidos* della soggettività trascendentale. La libera variazione non può eliminare totalmente una componente di impurità dell'*Ego*: la sua fatticità. È proprietà essenziale della mia essenza concreta apodittica, del mio *Was* (Che cosa), in cui io mi trovo in base ad una legalità essenziale, che in esso si costituisca il mio mondo fattuale con la sua essenza fattuale[23]. La libera variazione non è sospesa assolutamente per aria, è il *mio* libero variare, e per ciò legato al *mio* io fattuale e alle sue possibilità. Ma che cosa significa che resta un residuo di fatticità ineliminabile? È lo stesso Husserl che mette a fuoco il problema: «Variare liberamente me stesso ed ottenere la mia essenza pura, questa stessa operazione è un *evento*, un'operazione

[19] «Il presente trascendentale concreto», «Die konkrete transzendentale Gegenwart» (C5, p. 4b).

[20] «...Faktum "ich und die für mich seiende Welt"», Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, HUA XV, cit., (1931), p. 403.

[21] «Wie sieht freie Variation meiner selbst aus, inwiefern kann ich Andere frei variiren, und wie beeinflußt das meine freie Variation?» (*Ibidem*).

[22] «Bin ich denn ganz umfingiert, ich bin doch nur partiell umfingiert?» (C13III, 36a).

[23] Manoscritto EIII9, (1931 «1933»): «Istinto, valore, bene, teleologia, struttura normativa della personalità», p. 8b.

attiva del mio io fattuale, il quale, in ogni suo agire possibile e nelle sue facoltà che non giungono a realizzazione, è esso stesso l'io fattuale, il fattuale che ha il proprio mondo fattuale valevole per sé e per sé confermantesi, e che trova se stesso in questo mondo»[24]. Questo passaggio sembra ancora confermare che anche la *Rückfrage* più radicale non possa ridurre la genesi, genesi che si rivela nell'evento della mia vita fattuale. Ma la cosa interessante è che questa fattualità è ritrovata dopo il lungo percorso della fenomenologia trascendentale, non è più semplicemente ciò che veniva escluso con gesto violento, tramite l'*epoché* del primo libro delle *Idee*. Oltre a ciò, la libera variazione di me stesso come soggetto trascendentale coinvolge non solo il mio *Eidos*, ma anche quello degli altri soggetti coi quali sono in relazione entropatica, mostra che all'interno dell'io, nella sua originarietà presente, si trova un nucleo estraneo all'io, che è l'*Alter-ego* (ma non solo questo)[25]. Rendendo intuitivi me e il mio mondo, io li vario e così raggiungo la forma essenziale della soggettività trascendentale, ma nel mio fatto tutti gli altri sono implicati come spazio di gioco delle mie possibilità (EIII9, 45b). E così, reciprocamente, *«la variazione degli altri è la mia variazione...»*[26].

Finalmente si chiarisce perché la *Rückfrage* genetica riconduceva alla *Hyle* originaria nella sua propria temporalizzazione, come nucleo estraneo all'io (*ichfremde Kern*) nel presente concreto[27]. L'analisi genetica riconduce quindi alla presenza estranea, così come la variazione dell'*Ego* trascendentale lo rivela non più così puro, come il carattere formale della ricerca

[24] Manoscritto KIII12, (1935): «Variazione e ontologia», p. 8a: «Mich selbst frei variiren und mein reines Wesen gewinnen, das ist selbst ein Geschehen, ein aktives Leisten meines faktischen Ich, das in allem seinem vermöglichen Tun und in seinen nicht zur Realisierung kommenden Vermöglichkeiten dasselbe, das faktische Ich ist, das faktische, das seine faktische Welt als ihm geltende und sich ihm bewährende hat und sich selbst als in ihr seiend findet». Nella traduzione la sottolineatura è nostra.

[25] La complessa relazione tra componenti dell'io e del non-io all'interno della soggettività assoluta, tra i vari gradi di attività e passività della monade, non possono qui essere considerati perché aprirebbero una problematica troppo vasta. È comunque evidente che i temi della passività e della fatticità siano saldamente collegati (Husserl stesso non esita ad affermarlo).

[26] «*Variation der Anderen ist meine Variation...*» (KIII12, p. 9a e confronta le pagine seguenti).

[27] Manoscritto C6, (1930): «Primo inizio di una decostruzione metodica del presente fenomenale originario, allo stesso tempo come metodo della decostruzione del mondo pre-dato in quanto tale nella *Rückfrage* sui modi di apparizione soggettivi, al posto del metodo di una ontologia del mondo di esperienza e di quest'ultimo come filo conduttore trascendentale», p. 4b.

poteva lasciar supporre. La libera variazione stabilisce la possibilità di una eidetica anche per l'*Eidos* dell'*Ego* trascendentale, ma quest'ultimo si rivela un *Eidos* impuro; in questo senso si potrà di nuovo reintrodurre il concetto di fatticità, ma questa volta veramente come concetto strutturale all'interno del sistema dell'a prori concreto. Si tratta ora di comprendere come Husserl stesso reagisca di fronte a queste sconcertanti novità che la fenomenologia gli propone.

§ 2 La fatticità originaria e genetica

La coppia di termini forma-contenuto aveva una connotazione specifica nel corso delle analisi delle *Ricerche logiche* e delle *Idee I*. Husserl aveva dedicato ampie analisi al tentativo di distinguere i differenti sensi in cui si poteva parlare di contenuto, ma in generale sempre all'interno di una teoria della rappresentazione[28]. Volendo attingere un riferimento classico, nelle *Idee* il contenuto era definito come il senso tramite il quale un noema si riferisce al proprio oggetto (I, 289). Di fatto nei testi dei manoscritti C, Husserl si mantiene sempre all'interno di una teoria della rappresentazione; la coscienza trascendentale e il mondo restano certamente l'un l'altro correlati, fino al periodo della *Crisi*; si deve ora considerare di quale tipo di correlazione si tratti. La riproposizione problematica del rapporto tra forma e contenuto, che segna la continuità delle ricerche husserliane, emerge in termini espliciti, in particolare nel manoscritto C7I, a proposito del flusso assoluto che è forma: siamo sempre nel contesto dell'eidetica monadica e della sua concretizzazione. La concretizzazione dell'eidetica monadica è insomma un altro modo di impostare il rapporto rappresentativo tra coscienza e mondo; si tratta ancora una volta del classico dilemma fenomenologico.

Husserl si chiede quale sia il rapporto forma-contenuto a proposito del presente vivente fluente. All'inizio si trova «la struttura più generale

[28] A proposito delle prime definizioni fenomenologiche di forma e contenuto cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, V, capitolo 6, §45, cit. Qui Husserl muove le sue analisi nel contesto di una teoria della rappresentazione, e rileva che «... non va distinta come "contenuto" solo una cosa, ma possono e debbono ancora essere distinte più cose.» (p. 292), tuttavia sempre all'interno di una teoria della significazione. Si può invece constatare, quasi con stupore, che in alcuni manoscritti degli anni Trenta la coppia di termini forma-contenuto, pur riferendosi ancora ad una teoria della rappresentazione, viene utilizzata nella sua classica accezione, oseremmo dire pre-fenomenologica.

formale del fluire» (*das Formalallgemeinste des Strömens*) (C7I, 12a). In essa si produce la "temporalizzazione" (*"Zeitigung"*) fluente del flusso immanente dotata di contenuto. Poi, come ulteriore passo, è necessario chiedersi quale sia il contenuto di questa forma del fluire immanente (*Ibidem*). Si parte insomma dalla struttura formale assoluta che è una temporalizzazione originaria (*Urzeitigung*) e le si attribuisce il contenuto della temporalizzazione immanente (*Zeitigung*). Anche questa è una struttura formale, eppure in quanto fluire immanente ha una stabilità (*Ständigkeit*). Husserl afferma che si sta discutendo della forma in un nuovo senso, la forma del contenuto. Ma a questo punto il processo di concretizzazione non è terminato: «qual è dunque il "contenuto" della forma del tempo immanente?»[29]. Siamo ricondotti alla questione dei vissuti (*Erlebnisse*) temporali immanenti (C7I, 15b). Il vissuto si articola secondo la forma del tempo immanente, «ma questa struttura formale si caratterizza ora dal punto di vista del contenuto come coscienza di ciò che è del mondo, e, dal punto di vista universale: flusso dei vissuti come fenomeno totale fluente del mondo»[30]. Se vogliamo conoscere la struttura del fluire originario dobbiamo seguire tutti i gradi della sua concretizzazione e riconoscere che anche la più pura struttura formale non è comprensibile a prescindere da un'analisi contenutistica. Per questo Husserl dice che sta parlando della forma in un nuovo senso. La forma non è staccata dal contenuto; il trascendentale non viene prima dell'empirico. Al contrario, dobbiamo necessariamente pensare la costituzione temporale come costituzione formale sempre incarnata nel fenomeno mondano. Forma e contenuto, concepiti in questa prospettiva, presentano una correlazione tra coscienza e mondo del tutto particolare; bisogna ricordarsi infatti che ci troviamo pur sempre nell'ambito di un rapporto di rappresentazione, la cui validità non sarà mai negata da Husserl. Ancora nella *Crisi*, proprio in una nota del paragrafo 46 dedicato al tema dell'"a priori di correlazione universale", Husserl sottolinea l'importanza della nuova impostazione dell'analisi del concetto di correlazione: «La prima scoperta di questo a priori universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità (durante l'elaborazione delle mie *Ricerche logiche*, pressapoco nel 1898) mi scosse tanto profondamente, che d'allora in poi, il lavoro di tutta la mia vita fu

[29] «Was ist da der "Inhalt" der immanenten Zeitform?» (C7I, 15b).

[30] «Aber dieses Formale bezeichnet sich nun inhatlich als Bewußtsein von Weltlichem, und universal: Erlebnisstrom als strömendes Totalphänomen von Welt» (*Ibidem*).

dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente» (C, 292). Ma estremamente interessante è ciò che segue subito dopo: inserendo la problematica della soggettività umana in quella della correlazione, il suo senso viene radicalmente mutato, ed esige la riduzione fenomenologica alla soggettività trascendentale. Chiaramente, prosegue Husserl, il rischio di cadere nell'atteggiamento naturale è molto grave, tanto che la filosofia contemporanea ed anche le cosiddette scuole fenomenologiche non hanno compreso un mutamento tanto radicale, e sono ricadute nelle antiche ingenuità (C, 292). In controluce, tramite l'accenno all'introduzione della soggettività umana ed alle scuole fenomenologiche, si nota la polemica contro la posizione heideggeriana, ritenuta ingenua, perché non in grado, come vorrebbe Husserl, di salvaguardare contemporaneamente la validità eidetica e la concretezza della soggettività umana. L'idea dell'annullamento del mondo, ancora possibile in *Idee I*, benché solamente come ipotesi metodologica, è ora evidentemente impensabile. La distinzione tra una genesi passiva puramente formale ed una genesi passiva estetica è dunque solamente metodologica e si riferisce a una primordialità di tipo logico, ma non certo cronologico. Non c'è un trascendentale che non sia già concretizzato, o, come Husserl dirà, senza processo d'incarnazione (*Verleiblichung*).

Il trascendentale, flusso dei flussi, forma monadica, struttura formale più generale (*das Formalallgemeinste*) finalmente mostra la sua essenza. E proprio a questo proposito, Husserl non può fare a meno di pronunciare parole di stupore: ci troviamo ora di fronte ad uno straordinario e singolare caso dei rapporti tra fatto ed *Eidos*. L'essere di un *Eidos*, l'essere delle possibilità eidetiche è normalmente libero dall'eventuale realizzazione di tali possibilità, «*ma l'Eidos dell'Ego trascendentale è impensabile senza l'Ego trascendentale in quanto fattuale*»[31]. Per questo motivo Husserl afferma che, indagando l'*Eidos* del fatto della mia soggettività trascendentale, ci si imbatte in un'ontologia assoluta che è anche correlativamente un'ontologia mondana (HUA XV, 385). Sempre nello stesso manoscritto, finalmente senza più mezzi termini, si legge che è proprietà della mia essenza apodittica concreta, del mio «che cosa fattuale» (*faktisches Was*) (EIII9, 8b) che in esso si costituisca il mio mondo fattuale con la sua essenza fattuale. Ed Husserl afferma con decisione che anche per il mondo il «fatto del mondo» (*Weltfaktum*), in quanto implicato nella mia esistenza

[31] «Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches» (HUA XV, 385). Nella traduzione la sottolineatura è nostra.

apodittica, viene prima della visione essenziale "mondo" (*Ibidem*). Il senso dell'a priori di correlazione universale diviene forse meno oscuro: il soggetto trascendentale e il correlativo mondo sono necessariamente esistenti e correlati. In questo senso, empirico e trascendentale sono sempre da distinguere, ma non più da separare, la trascendentalità è già mondana: come dice Husserl, l'autocostituzione della soggettività trascendentale ha necessariamente la forma della "mondanità" (*Weltlichkeit*) (EIII9, 42a). Ecco perché Husserl può utilizzare questa espressione sconcertante, parlando a proposito del fatto apodittico dell'*Ego*: «con l'essenza è necessariamente data l'esistenza – come nella prova ontologica»[32].

Quali sono le conseguenze, a proposito del rapporto tra fatto ed *Eidos*, che derivano dalla constatazione che l'*Eidos* diviene un'esistenza, si incarna? A questo punto si possono probabilmente chiarire molti enigmi sollevati in precedenza da Husserl. Innanzitutto va notato che il fatto, come già detto in precedenza, non è semplicemente esteso nella sua dimensione storico temporale, ma, al contrario, è ricondotto alla sua dimensione genetica: «Una piena ontologia è teleologia, ma essa presuppone il fatto»[33]. È interessante notare come già nel 1908, proprio in quel manoscritto BII2 che avevamo indicato come il primo tentativo di affrontare il tema della monade, Husserl si poneva la stessa questione, se cioè il fondamento della teleologia si trovasse in una coscienza fattuale (BII2, 25b). Se allora il quesito rimaneva sospeso, finalmente, negli anni Trenta, Husserl riconosce la correttezza della sua intuizione. Questo assoluto che si storicizza non è semplicemente la storia, ma la sua genesi fattuale. Evidentemente siamo distanti dal concetto di dato di fatto delle *Idee* che avevamo visto essere un dato di fatto finito. Husserl non ha infatti timore ora di

[32] «... mit der Essenz ist notwendig die Existenz gegeben – wie im ontologischen Beweis.» (KIII12, 28b). È sorprendente notare come troviamo un'espressione molto simile anche in *Essere e tempo*: «*L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 64). Maestro e discepolo sono certamente interessati ad un problema comune, quello del rapporto tra essenza ed esistenza, rispettivamente a proposito dell'*Ego* trascendentale e del *Dasein*; ma le strade percorse per trovare una soluzione sono tanto distanti l'una dall'altra da rendere difficile una comprensione reciproca. Allo stesso modo, una prospettiva di ricerca che sarebbe interessante approfondire riguarda il confronto tra l'ontologia mondana e allo stesso tempo assoluta cui accenna Husserl e l'ontologia fondamentale di Heidegger. Nonostante le prospettive dei due filosofi siano radicalmente differenti, sembra veramente molto difficile negare la presenza dell'influenza heideggeriana nel labirinto di queste riflessioni di Husserl.

[33] «Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus» (HUA XV, 385).

parlare di un «fatto infinito» (C, 378). Il fatto non è più statico, ma essendo io l'ultimo fatto, ed essendo monadico, il fatto originario diviene fatto genetico: «Io sono il fatto originario in questo processo»[34].

Secondo la teoria sostenuta nelle *Idee*, avevamo visto che il *Tatsache* era casuale, di contro alla necessità essenziale. Nei manoscritti degli anni Trenta, Husserl sostiene che giunti alla fatticità originaria, siamo arrivati agli ultimi dati di fatto (*auf letzte "Tatsachen"*) (HUA XV, 385), e cioè alle ultime necessità originarie (*auf letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten*) (*Ibidem*). Evidentemente, se nella prospettiva delle *Idee I* la necessità era tipica dell'essenza e non del dato di fatto, qui il dato di fatto stesso è necessario. Sembra possibile leggere in tali affermazioni una conferma delle intuizioni delle *Idee*, là dove, a proposito del fatto del vissuto si parlava di necessità di fatto e non più di necessità tratta dall'essenza correlativa. La necessità del fatto è chiaramente conseguenza della coincidenza di essenza ed esistenza nel fatto dell'*Ego* trascendentale: la necessità essenziale è cioè implicita nell'esistenza dell'*Ego* assoluto. In questo senso Husserl può affermare poco più avanti che l'assoluto ha in se stesso il suo fondamento e che, proprio nel suo essere privo di fondamento, è la sua assoluta necessità, in quanto «"sostanza assoluta"» (*"absolute Substanz"*) (*Ibidem*, 386). Due punti vanno precisati a proposito di questa affermazione: innanzitutto è sorprendente trovare una tale espressione di stampo tipicamente metafisico e razionalista; Husserl infatti non è solito utilizzare, se non raramente una terminologia che si discosti da quella fenomenologica. In effetti, il termine sostanza è impiegato in questo contesto con una significazione non distante da quella leibniziana[35]. Ciononostante, la strumentazione metodologica della fenomenologia non viene abbandonata. In secondo luogo va notato che la partizione tra casuale e necessario delle *Idee* non viene eliminata in seguito al riconoscimento del fatto necessario: Husserl sostiene, riferendosi evidentemente alle *Idee*, che la necessità dell'assoluto non è una necessità d'essenza (*Wesensnotwendigkeit*), che lasci aperta la possibilità del casuale (*Zufälliges*) (HUA XV, 386). Ma ciò signi-

[34] «Ich bin das Urfaktum in diesem Gang» (HUA XV, 386).

[35] Le ricerche genetiche husserliane si sviluppano in direzione di una monadologia fenomenologica, in costante confronto con quella grandiosa intuizione pre-fenomenologica rappresentata dalla *Monadologia* di Leibniz. Non è superfluo qui notare che, come per Leibniz il termine "sostanza assoluta" può essere attribuito solo a Dio, così anche nel contesto di questo straordinario manoscritto EIII9, Husserl si pone la seguente domanda: «Si può dire, in questo caso, che questa teleologia, con la sua fatticità originaria, abbia il suo fondamento in Dio?» («Kann man bei dieser Sachlage sagen, diese Teleologie, mit ihrer Urfaktizität, habe ihren Grund in Gott?» (*Ibidem*, 385).

fica che «Tutte le necessità d'essenza», quelle ad esempio delle *Idee*, «sono dei momenti del suo fatto», dell'Assoluto, «sono i modi del suo funzionare in relazione a se stesso – i suoi modi di comprendere o di poter comprendere se stesso»[36]. La struttura della fatticità delle *Idee* è conservata; tramite essa, cioè tramite la nostra conoscenza dei dati di fatto, noi arriviamo alla conoscenza fattuale, ma questa non è possibile che sul fondamento di una fatticità più originaria, quella del fatto assoluto. Ciò significa che noi possiamo conoscere solo il fatto staticizzato, categorializzato, ridotto nei limiti dell'eidetica, ma con ciò non arriviamo ad attingere il fatto genetico, cioè la sorgente della fatticità statica. Eppure tutte le necessità essenziali non sono che momenti del fatto assoluto. Come pensare il fatto originario, se non attraverso un ulteriore ampliamanto del metodo fenomenologico?

Un documento straordinario del 1934, indispensabile per comprendere le conseguenze della scoperta del fatto originario, si intitola *Temporalizzazione-Monade*. Catalogato come il primo dei manoscritti C, può essere letto come testo riassuntivo di questa fase del lavoro di Husserl che va appunto dal 1929 circa al 1934. L'argomento, trattato con la concisione di chi padroneggia completamente il problema, è quello dell'assoluto, del presente vivente fluente dell'*Ego*. Ancora una volta Husserl parla dell'assoluto, nella sua *struttura* assoluta, in quanto *Faktum*. Qui chiaramente il fatto assume un valore strutturale, come già nelle *Meditazioni cartesiane*. L'esistente è tale "di fatto" (*"faktisch"*), ma ciò significa anche che è "casuale" (*"zufällig"*)? A questa domanda Husserl risponde: «Questo mondo è come è, ma sarebbe insensato dire che sia casuale, poiché il caso implica in sé un orizzonte di possibilità...»[37]. E subito dopo precisa, a proposito del fatto assoluto, che «...la parola fatto è, secondo il suo senso, adoperata qui a rovescio, ugualmente "dato di fatto", qui non c'è nessuno che agisca»[38]. Il fatto è preso al contrario, perché è proprio questo fatto assoluto che, essendo il fondamento, dà senso ed essere a tutte le possibilità (HUA XV, 669). Il fatto assoluto non è più una delle possibilità, ma fonda tutte le possibilità empiriche. E così anche il termine dato di fatto è preso alla rovescia: il *Tatsache* non è più il prodotto dell'operazione di qualcuno che

[36] «Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktum, sind Weisen seines in bezug auf sich selbst Funktionierens – seine Weisen, sich selbst zu verstehen oder verstehen zu können» (*Ibidem*, 386).

[37] «Diese Welt ist, wie sie ist. Aber es ist widersinnig zu sagen, zufällig, da Zufall in sich schließt einen Horizont von Möglichkeiten...» (*Ibidem*, 668).

[38] «... das Wort Faktum ist seinem Sinn nach verkehrt hier angewendet, ebenso "Tatsache", hier ist kein Täter» (*Ibidem*, 669).

agisce, non è più il "razionalizzato", qual era il *Tatsache* delle *Idee I*. Eppure è ancora definito *Tatsache*. Da notare che Husserl, dopo aver detto che è insensato definire il fatto assoluto come casuale, aggiunge che l'assoluto non può essere indicato come "necessario" ("*notwendige*") (HUA XV, 669). Non si tratta di una contraddizione di Husserl: più semplicemente, poiché, in riferimento all'assoluto, empirico e trascendentale non sono più disgiungibili definitivamente, non si può definire rigorosamente questo fatto nè necessario nè casuale. Il fatto genetico diviene piuttosto la sorgente della distinzione tra i due termini. Come si vede, Husserl tende sempre più a decostruire, fondandole, le partizioni stabilite precedentemente. Ed ancora: «Questo assoluto porta in sé, temporalizzato, l'assoluto come "sragione", come sistema dell'essere assoluto privo di ragione, senza il quale il razionale "è impossibile"»[39]. La razionalità sta chiaramente nell'a priori, ma evidentemente l'a priori è privo di ragione. In questo senso si chiarisce perché a proposito del fatto assoluto la razionalità era definita a posteriori. Solo a partire dal trascendentale è possibile la conoscenza razionale di qualsiasi dato di fatto. Ma per quel dato di fatto che è l'*Ego* trascendentale, la razionalità può essere solo *après-coup*, perché proprio questo fatto, in quanto fatto trascendentale, sta a fondamento delle possibilità razionali. In tal senso si chiarisce perché il fatto assoluto può comprendere se stesso solo passando attraverso le necessità essenziali che sono momenti di se stesso.

Descritte queste conseguenze, si comprende un problema che avevamo posto nei paragrafi precedenti: i termini "fatto" e "dato di fatto" avevano, nel periodo delle *Idee,* due significati differenti. Via via, con lo svilupparsi della fenomenologia trascendentale, i due termini tendevano ad avvicinarsi, finché ora Husserl li utilizza indifferentemente per definire l'assoluto: l'assoluto è si *Faktum*, ma anche *Tatsache*. Ad esempio, parlando della coimplicazione degli assoluti nella comunità intermonadica, Husserl definisce l'essere l'uno dentro l'altro dell'assoluto un «dato di fatto originario "metafisico"»[40]. Il fatto che nel manoscritto CI Husserl tenga a precisare che sia il termine *Tatsache* che il termine *Faktum* siano usati a rovescio, dimostra che esiste ancora una distinzione tra i due. Nonostante ciò, a proposito dell'assoluto, Husserl sceglie indifferentemen-

[39] «Dieses Absolute trägt in sich gezeitigt das Absolute als "Unvernunft", als System des vernunftlosen absoluten Seins, ohne die Vernünftiges "unmöglich ist"» (*Ibidem*, 669).

[40] «"metaphysische" Urtatsache» (*Ibidem*, 366).

te le due espressioni. L'assoluto non solo è esistente di fatto (*faktisch*), ma è anche concretizzato, incarnato, è cioè anche un *Tatsache*. Di conseguenza Husserl può dire che l'assoluto è *Tatsache*, ed ancora più pesantemente che questo *Tatsache* è metafisico. Se l'assoluto è *Tatsache*, allora è possibile ridurlo eideticamente, secondo il metodo fenomenologico. A questo punto si apre la possibilità di una eidetica dell'assoluto. Se, oltre a ciò, il *Tatsache* è anche metafisico, allora la rigida esclusione della metafisica dalla fenomenologia può essere ridiscussa. Il fatto diviene concetto strutturale del sistema a priori che, ora lo si comprende bene, è definito *concreto*.

Il trascendentale viene definito *Faktum,* cioè tramite un participio passato. Questa puntualizzazione è utile, se vogliamo rispondere alla questione: dove possiamo trovare il trascendentale?. Non dobbiamo più cercarlo *dietro* il reale (perché è fatto), ma dobbiamo ammettere che è già là (perché è participio passato). Con ciò tuttavia non si vuole sostenere che coincida con l'effettività. Ma allora dov'è, se non è nè prima dell'effettivo, nè la stessa cosa dell'effettivo? Il fatto trascendentale assoluto deve essere pensato come la sorgente genetica della fatticità concreta. Non è un'altra cosa, differente da quest'ultima, ma allo stesso tempo non può essere neanche ridotta semplicemente a quest'ultima. Si comprende così perché le analisi dei manoscritti C, dedicate alla struttura genetica dell'*Ego* trascendentale, siano costantemente alla ricerca di un "pre"-essere (*"Vor"-Sein*) tra virgolette. Il "pre"-essere è proprio la struttura del trascendentale che evidentemente non sarà mai prima in senso cronologico (questo il senso delle virgolette), ma che, al contrario, è la genesi costante (termine pericoloso che non deve fare pensare ad una durata) del reale. Così, indagando la genesi dell'appercezione, Husserl riconosce che anche l'ultimo essente presuppone un "pre"-essente (*"Vor"-Seiendes*). Ma non solo, è necessario parlare di una *Hyle* "pre"-essente prima della *Hyle*, di cinestesi "pre"-essenti, di "pre"-affezioni, "pre"-volere e, naturalmente, prima di un io essente, di un io "pre"-essente[41]. La trascendentalità deve incarnarsi, ma allo stesso tempo non può fondersi con la semplice materialità. In questo senso il fatto diviene concetto strutturale, perché questa struttura "pre"-trascendentale si articola in tutte le strutture formali dell'a priori concreto: la *Rückfrage*, come dice Husserl, conduce alla struttura originaria (*Urstruktur*), con la motilità della *Hyle* originaria (*Urhyle*), con le cine-

[41] Manoscritto C11IV, (1931): «Attività dell'io ed appercezione come costituzione d'essere», p. 48b.

stesi originarie (*Urkinästhesen*), i sentimenti originari (*Urgefühlen*), gli istinti originari (*Urinstinkten*) (HUA XV, 385). Così si spiega perché tramite l'analisi dell'essenza monadica, del trascendentale, si arriva all'a priori concreto, cioè alle strutture attivo-passive della genesi monadica. La coscienza assoluta è in tutte le strutture d'articolazione attivo-passive; questo chiarisce perché sia così difficile distinguere l'attività dalla passività. Non a caso lo stesso termine dato di fatto (*Tatsache*) custodisce in sé il prefisso "*tat*", che rimanda all'azione: in tal senso l'ultimo *Tatsache* non è il puro passivo, ma la struttura genetica attivo-passiva.

La coscienza non è dunque più coscienza pura, il trascendentale appare nel fenomeno: chiedendosi qual è la forma del primordio (*Primordium*), Husserl descrive proprio la struttura formale del fenomeno, la rigida forma temporale dell'«ora – or ora – sopraggiungente» (*Jetzt-Soeben-Kommend*), la forma invariante della ritenzionalizzazione della percezione attuale e del mutamento, del passaggio al percepire che è effettivamente ora (C7I, 19a)[42]. L'automanifestazione della soggettività trascendentale non è dunque certo più originaria della manifestazione del mondo. Nel manoscritto C17IV, Husserl si occupa del rapporto tra pre-temporalizzazione (*Vor-Zeitigung*) e temporalizzazione (*Zeitigung*). In principio tende a distinguere una pre-intenzionalità (*Vor-intentionalität*), nella quale si costituiscono già passato presente e futuro, da una intenzionalità (*Intentionalität*), nella quale si costituiscono passato presente e futuro di un essente[43]. Più avanti Husserl si corregge: secondo le più tarde chiarificazioni, ed egli stesso indica la data del 1932, non si può più parlare di una intenzionalità di due specie in senso proprio, e dunque in senso proprio non si può parlare di una pre-temporalizzazione (*Vor-Zeitigung*) (C17IV, 65b)[44]. Già nelle *Lezioni sul tempo* si presentava una duplice intenziona-

[42] In questo senso si comprende l'idea di Bernet secondo il quale l'automanifestazione della "vita del soggetto" non può essere considerata più originaria della manifestazione delle cose mondane. Secondo Bernet la vita soggettiva è animata da una doppia intenzionalità che fa si che essa appaia a se stessa proprio facendo apparire gli oggetti mondani, o essendo affetta da essi (R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 326-327).

[43] Manoscritto C17IV, (1930-32), «Sul presente vivente. Temporalizzazione (*Zeitigung*) passiva del flusso dei vissuti di contro alla temporalizzazione (*Verzeitlichung*) degli atti. Pre-temporalizzazione e temporalizzazione in senso proprio. Presente in diversi sensi. Il presente pratico, la temporalizzazione pratica», pp. 63b-64a.

[44] È importante notare come anche all'interno del periodo dei manoscritti C (1929-1934) ci sia una evoluzione delle tematiche husserliane. Se prima del 1932 Husserl non esita a parlare di una pre-intenzionalità (*Vor-intentionalität*) accanto all'abituale intenzionalità, ora non riconosce più che la seconda.

lità, ma qui il problema viene affrontato in termini differenti. La coscienza non ha un'intenzionalità più originaria che precede l'intenzionalità diretta agli oggetti mondani. In un certo senso, bisogna dire che l'autotemporalizzazione della coscienza non è più originaria della temporalizzazione del mondo. Se è caratteristica propria dell'essenza del trascendentale che il trascendentale si incarni nell'empirico, si apre uno spiraglio per comprendere come la coscienza possa allo stesso tempo essere coscienza di un oggetto e di se stessa, senza ricadere nel regresso infinito (problema che avevamo visto già presente nelle *Lezioni sul tempo*, e che fornisce lo spunto verso l'indagine genetica). La coscienza ha coscienza di se stessa proprio passando per la coscienza dell'oggettualità. La coscienza ha costantemente coscienza di se stessa, perché la coscienza si incarna nell'empiricità. Il fatto che la coscienza sia definita fattuale spiega questa struttura di costante economia o ritardo della coscienza: solo perché la coscienza è "*vor*" (tra virgolette) essa può conoscersi: nella sua originarietà (dato che è l'originario per eccellenza) essa è sempre in ritardo, è già dopo, è già fatto.

Avevamo detto che la conoscenza dell'eidetica della monade ci avrebbe indirizzato verso il chiarimento del problema genetico dell'autocoscienza del flusso assoluto. La coscienza è cosciente di sé perché si concretizza ed è la sorgente genetica del concreto in senso abituale. Il legame tra genesi e fatticità è a questo punto palese: il trascendentale è insieme condizione di possibilità e fatto. Evidentemente questo fatto trascendentale deve essere la sorgente genetica della fatticità statica, deve essere cioè insieme la stessa cosa, ma anche altro. In termini di fatticità genetica, si può dunque comprendere che Husserl definisca l'*Ego* trascendentale monadico assoluto come non temporalizzato (*Ungezeitigte*), ma, ciò nonostante, temporalizzato per autogenesi (*Autogenesis*), secondo una struttura di pre-inizio (*Vor-Anfang*). L'autogenesi della trascendentalità spiega la sua dimensione fattuale, spiega il suo difetto di purezza[45]. Perché la co-

[45] Secondo Brand, «la fatticità è il dolore della mia vita egologica, della mia autoestraniazione come non-essere-come-dovrei-essere e insieme tuttavia dover-essere così» (G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, cit. p. 220). La fatticità dell'*Ego* assoluto è ciò che permette il processo di autotrascendenza dell'io verso l'infinito, verso il dover essere teleologico. Nell'autoestraniazione l'io è finito in un dovere che si oltrepassa continuamente. Evidentemente la fatticità come dolorosità (*Schmerzhaftigkeit*) che motiva la trascendenza del soggetto non può che far pensare all'ermeneutica della fatticità heideggeriana. Non ci si stupirà allora di leggere in Husserl affermazioni di questo tono: «Io sono nella produzione fluente della trascendenza, dell'autotrascendenza», «Ich bin im strömenden Schaffen von Transzendenz, von Selbsttranszendenz...» (C7I, 21b).

scienza possa autogenerarsi, in essa deve essere in azione un'economia del ritardo: la coscienza si deve incarnare.

Parlando dell'assoluto *Faktum*, nel manoscritto CI, Husserl dice: «Tutto è uno – l'assoluto nella sua unità: unità di una autotemporalizzazione assoluta, l'assoluto che si temporalizza nelle sue modalità temporali... uno-tutto!»[46]. L'autotemporalizzazione permette di concepire la monade come un uno-tutto, cioè, come abbiamo visto, come un'unità di un molteplice fluire. Questo tema dell'uno tutto richiama chiaramente alla mente il problema della discontinuità e continuità del flusso assoluto, come anche il problema del rapporto tra ritenzione e rimemorazione. Nel manoscritto C7I Husserl sostiene l'esistenza di una doppia autotemporalizzazione: la prima è la ritenzionalizzazione (*Retentionalisierung*), la seconda è la autotemporalizzazione attraverso i ricordi (*durch Erinnerungen*) (C7I, 1a). Ritenzione e rimemorazione, che erano distinte e suscitavano il problema del rapporto continuo-discontinuo, sono ora due modi dell'unica autotemporalizzazione dell'assoluto. Con ciò si spiega l'"uno tutto" di poco sopra: una struttura dell'*Ego* trascendentale autotemporalizzantesi deve essere necessariamente insieme continua e discontinua. Per Husserl la continuità resta sempre il fondamento della discontinuità, ma, chiaramente, nella produzione degli anni Trenta, la discontinuità e la presentificazione ad essa legata, assumono un valore molto più consistente che in precedenza, quando, nelle *Lezioni sul tempo*, la presentificazione era sempre una modalità derivata. Husserl esita evidentemente a parlare di una originarietà derivata; nella sfera di presente originale c'è infatti sempre un rapporto di coincidenza (*Deckung*), ma anche un rapporto di discretizzazione tra i tempi (*Diskretisierung*), rapporto costituito attraverso le due autotemporalizzazioni (C7I, 25b). D'altra parte, se pensiamo al fatto che l'originarietà è sempre *"vor"*, la presentificazione sembra assumere un valore più rilevante. Di fatto, Husserl, parlando di nascita e morte che sono considerate come modi dell'autoconservazione dell'assoluto, sostiene ancora l'importanza della coimplicazione dei flussi e dice che all'inizio della mia vita «io non ho alcun futuro, poiché non ho ancora alcun passato» [47]. Questo non significa semplicemente che, ermeneuticamente, il

[46] «Alles ist eins – das Absolute in seiner Einheit: Einheit einer absoluten Selbstzeitigung, das Absolute in seinen Zeitmodalitäten sich zeitigend... All-Einheit» (HUA XV, 669).

[47]. Manoscritto C4, (1930): «Tema: analisi del "presente vivente", del sonno, della cessazione del flusso dei vissuti», p. 10a: «Ich habe keine Zukunft, weil ich noch keine Vergangenheit habe».

mio futuro dipende dal mio passato, perché qui si tratta dell'inizio della vita. Quando mai potrò avere un futuro, visto che non ho un passato prima della nascita? Eppure, ho un futuro. Ciò significa che ho un passato originario, prima della nascita. Ho insomma necessariamente un "pre"-inizio che mi permette di vivere. Evidentemente si tratta della struttura genetica, il "pre"-inizio di cui si parlava in precedenza. Questa non può essere che il fondamento di tutti i diversi modi della vita dell'assoluto, cioè non può essere che l'assoluto *Faktum* che, come abbiamo visto, non è altro che questi modi. Ecco perché Husserl dice che l'universale autoconservazione dell'assoluto è possibile solo nel divenire fluente dei suoi modi[48]. Si riferisce in questo caso alla veglia, alle pause di sonno, alla nascita e alla morte. Essi riproducono nell'assoluto la struttura di continuità-discontinuità che permette di parlare di "uno-tutto" dell'assoluto. L'assoluto in quanto *Faktum* è struttura genetica il cui funzionamento rivela una economia del debito. Si comprende allora l'importanza della presentificazione all'interno dell'assoluto, presentificazione che fa sì che l'assoluto non sia più il trascendentale puro. Da una parte, avevamo già visto, a proposito del dato di fatto metafisico, che in esso è in atto un processo continuo di *Einfühlung*, che permette di parlare dell'assoluto come implicazione di tutti gli assoluti monadici (e sappiamo che Husserl per spiegare l'entropatia utilizza proprio l'argomento della presentificazione). D'altra parte, avevamo notato che la libera variazione dell'*Ego* trascendentale implica la contemporanea variazione dell'*Alter-ego*. Infine, Husserl tenta di collegare il meccanismo della presentificazione alla funzione dei modi dell'assoluto: il singolo soggetto ha i suoi periodi di sonno, ma in ogni successivo stato di veglia supera i periodi di sonno, rendendo di nuovo presente il precedente stato di veglia, il che appartiene all'essenza della rimemorazione (*Wiedererinnerung*) (C17V2, 85a).

L'*Eidos* dell'*Ego* assoluto è dunque fattuale così come quello del mondo che gli corrisponde. La trascendentalità si è incarnata avvicinandosi all'empirico e impostando così in termini inediti l'universale a priori di correlazione tra io e mondo. La coscienza assoluta fattuale si struttura come fatticità genetica: questo significa che la coscienza doveva essere sempre un pre-inizio (*vor-Anfang*), una coscienza allo stesso tempo precedente (perché trascendentale), ma che non sia "prima". A questa coscien-

[48] Manoscritto C17V2, (1931-1932): «Importante. Nascita-morte-sonno. Costituzione escatologica del mondo come operazione della veglia. Problema predatità-veglia», p. 80a.

za dunque si può arrivare solo tramite una *Rückfrage*, la quale riveli come essa sia necessariamente impura, infetta dagli altri soggetti assoluti e dal proprio passato. L'assoluto si conserva autotemporalizzandosi nei differenti modi fluenti della monade, ed è per questo che il passato e la *Wiedererinnerung* assumono un valore nuovo all'interno della vita monadica. La coscienza fattuale, la sorgente della vita di coscienza come autotemporalizzazione, non costituisce solo il passato, ma è anche la possibilità di trascendersi verso il futuro: «Io porto nella mia vita presente in me, nella mia vita presente, la mia fatticità dolorosa, falsa, contradditoria – ma porto anche in me l'idea del mio vero essere, del mio dover essere...»[49]. A questo punto si chiarisce come Husserl poteva affermare che «Una piena ontologia è teleologia, ma essa presuppone il fatto»[50]. La razionalità teleologica innata nella monade presuppone la sua genesi, l'autogenesi della fatticità: il trascendentale è incarnato e solo così si storicizza. «Io sono là, ed in ciò si trova una fatticità. Superare di nuovo tale fatticità è un *non-sens*»[51].

Resta da compiere l'ultimo passo. Si tratta cioè di dare risposta al quesito iniziale: quali conseguenze comporta, a proposito del rigore della filosofia fenomenologica come scienza, la rivelazione di una fatticità genetica?

§ 3 Fatticità originaria, metafisica e metodo fenomenologico

Nelle sue *Idee I* Husserl aveva così regolato il problema della ontologia: l'ontologia è regionale, riferita alle differenti classi di *Onta*. Pur introducendo l'analisi genetica, Husserl desidera salvaguardare la conoscenza del dato di fatto sulla base dell'*Eidos* e dell'ontologia regionale[52].

[49] Manoscritto C2III, (1932): «Io – approfondito a partire dal presente vivente», p. 22b: «Ich trage in meinem gegenwärtigen Leben in mir, in meinem gegenwärtigen Leben, meine unselige, unwahre, widerspruchsvolle Faktizität – aber auch in mir die Idee meines wahren Seins, mein Seinssollen...».

[50] «Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus» (HUA XV, 385).

[51] «Ich bin dabei, und darin liegt eine Faktizität, die selbst wieder zu überwinden ein *non-sens* ist» (*Ibidem*, 371).

[52] Secondo Derrida, Husserl avrebbe una volta per tutte regolato i rapporti con l'ontologia e, pure durante le analisi genetiche tenderebbe a mantenere salde le precedenti partizioni. Ma Derrida aggiunge che la serenità di Husserl al proposito non è una risposta. Se l'io trascendentale, come fonte assoluta della costituzione, è esso stesso un "esistente" temporale, «quali saranno il valore e la purezza oggettivi delle essenze che esso costituisce?» (J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit.,

Ma una volta che il soggetto trascendentale autogenerantesi sia posto come fattuale per essenza, sarebbe così insensato pensare ad un'ontologia originaria? E che senso avrebbe, visto che, come già detto, per Husserl la metafisica è il problema del *Faktum*?

Innanzitutto abbiamo già visto che, a proposito del *Faktum,* Husserl non esita a parlare di una ontologia assoluta (*absolute Ontologie*) ed allo stesso tempo mondana (*mundane Ontologie*) (HUA XV, 385). Questa è possibile grazie alla visione d'essenza di quel particolare tipo di ente che è il soggetto trascendentale e nella misura in cui tale soggetto trascendentale si concretizza. Non a caso l'ontologia assoluta apre alle strutture originarie attivo-passive della monade, quelle strutture che permettono la sua autotemporalizzazione, le quali sono sì strutture formali, ma anche sempre dotate di un contenuto materiale. Si tratta di ciò che avevamo visto essere chiamate le cinestesi originarie (*Urkinästhesen*), i sentimenti originari (*Urgefühlen*), gli istinti originari (*Urinstinkten*) (HUA XV, 385). Husserl afferma infatti che nel fatto originario scorre il materiale originario (*Urmaterial*), in una forma di unità (*Ibidem*). E ancora, per descrivere la fatticità del soggetto trascendentale, utilizza l'espressione di «fatti originari della materia» (*Urfakta der Hyle*) (*Ibidem*), sostenendo che «senza di essi non sarebbe possibile nessun mondo e nessuna soggettività trascendentale universale»[53]. L'ontologia assoluta, cioè l'ontologia dell'*Ego* trascendentale, è mondana, concretizzata cioè nelle strutture materiali attivo-passive della monade. Si può a questo punto spiegare perché nelle *Meditazioni cartesiane* il fatto doveva divenire concetto strutturale nel sistema dell'a priori concreto. L'a priori è sempre considerato l'*Eidos*, ma in questo caso l'*Eidos* si è concretizzato nelle strutture materiali. L'a priori non è più dunque irrigidito in una forma statica, al contrario diviene l'a priori genetico della monade che è sì struttura formale, ma anche materiale. L'a priori materiale di cui Husserl sta parlando non è più rigido, statico, ma al contrario dinamico, cioè l'a priori delle strutture attivo-passive che costituiscono la vita della monade; è proprio il campo di ricerca dell'onto-

p. 201). Derrida orienta la sua indagine sul problema della purezza delle essenze che deriva dalla geneticità del soggetto trascendentale, senza dimenticare che Husserl dedica notevoli sforzi anche all'analisi dell'essenza della monade, che è proprio la fonte assoluta della costituzione. Sul tema della genesi e della fatticità si faccia riferimento anche J. Derrida, *"Genesi e struttura" e la fenomenologia*, in *La scrittura e la differenza*, cit.

[53] «Ohne die wäre keine Welt möglich und keine transzendentale Allsubjektivität» (HUA XV, 385).

logia assoluta che non si occupa di un fondamento immobile, ma, al contrario, mostra un fondamento che si articola già a partire dalla sua passività-attività. Per questo motivo, le analisi della passività e dell'istintualità, che sarebbe troppo complesso concentrare in questo lavoro, occupano una parte così consistente delle ricerche dei manoscritti C.

Cercando l'ontologia assoluta, l'eidetica del trascendentale, Husserl arriva ad un a priori concreto e dinamico; l'*Eidos* dell'*Ego* trascendentale è infatti «impensabile senza il trascendentale in quanto fattuale». (HUA XV, 385). All'inizio della sua ricerca, Husserl aveva definito la metafisica il problema del *Faktum*. Se il *Faktum* è inserito a pieno titolo come concetto strutturale nel sistema dell'a priori concreto, la metafisica non è più il limite della fenomenologia, la metafisica non è più la ricerca di una realtà altra dietro la realtà dei fenomeni che viviamo. La metafisica abita costitutivamente la fenomenologia, in quanto la sollecita e ne ridelimita continuamente, sempre di nuovo (*immer wieder*), il margine. Nel 1908, nel già citato manoscritto in cui per la prima volta si dedica al problema della monade, Husserl dice che la metafisica (*Metaphysik*) si occupa del primo assoluto, la coscienza (che qui è monade), e poi dell'unità delle molteplici monadi attraverso la teleologia, l'armonia (BII2, 25a). Aggiunge infine che nel caso della metafisica «noi non cerchiamo delle cose dietro le cose...»[54]. Certo allora la riflessione di Husserl non era ancora sufficientemente matura per esplicitare il senso di una metafisica di nuovo genere. Ora, dopo il percorso dell'analisi genetica del soggetto trascendentale, suonano più comprensibili le affermazioni delle *Meditazioni cartesiane*: «La fenomenologia, come noi l'abbiamo eseguita innanzi, esclude solo ogni metafisica ingenua che abbia a che fare con le cose in sé che sono un controsenso, ma *non esclude in generale la metafisica...*» (MC, 171). Poco più avanti Husserl aggiunge che i classici dilemmi metafisici della fatticità casuale (*zufälligen Faktizität*), della morte, del destino, riemergono proprio «entro la sfera monadica fattuale...» (*innerhalb der faktischen monadischen Sphäre...*) (*Ibidem*). Chiaramente Husserl sostiene ancora che quello della fatticità casuale sia un problema metafisico, ma ora può essere affrontato: la metafisica non cerca più ciò che è nascosto dietro le cose, un fondamento inattingibile; metafisico diviene piuttosto l'apparire stesso delle cose, la fenomenicità stessa. È proprio nel fenomeno che va cercato l'assoluto, il fondamento: evidentemente questo è il senso ultimo di una

[54] «Wir suchen nicht Dinge hinter den Dingen... » (BII2, 25a).

filosofia che si dice fenomenologica e che, ancora nel 1930, nella *Postilla alle Idee*, Husserl chiama «idealismo fenomenologico-trascendentale» (I, 928). Come abbiamo visto, l'assoluto non è altro che la struttura genetica, dinamica dell'a priori monadico concreto, struttura trascendentale, ma incarnata. È la fatticità genetica che noi non vediamo se non attraverso il fatto staticizzato, e che non è altra cosa oltre il fatto studiato dalla fenomenologia statica (la distinzione tra statico e genetico è una semplice distinzione di metodo e non di oggetti di indagine). Non bisogna dimenticare che quando Husserl parla di "assoluta sostanza" (espressione evidentemente metafisica), a proposito del fatto originario, si sta riferendo proprio all'a priori fattuale della monade. Il fatto divenuto genetico, non è più ciò che veniva ridotto con gesto energico dall'epochè delle *Idee I*. In quel contesto il fatto rappresentava il limite metafisico della fenomenologia e la genesi era il limite della riduzione. Una volta analizzato nella sua potenza sorgiva genetica, il fatto non è più semplicemente escluso dal dominio fenomenologico; al contrario, permette alla fenomenologia di essere fedele fino in fondo al suo motto: "alle cose stesse". Ecco perché metafisica non è più una cosa dietro le cose, ma la genesi stessa del fenomeno.

Se nel 1908 Husserl sosteneva che «Questa fatticità non è il campo della fenomenologia e della logica, bensì quello della metafisica»[55], nelle *Lezioni* del 1923-24 si notava già un approccio differente del problema: la problematica dell'irrazionalità del fatto trascendentale si apriva sul terreno fenomenologico (*auf phänomenologischem Boden*), ma senza permettere più alcuna possibilità di interpretazione. In un primo momento il problema del fatto concerne la metafisica e non la fenomenologia, in seguito si dice che è la fenomenologia ad offrire il terreno per questo problema metafisico ininterpretabile. Più tardi ancora, nel 1925, troviamo un documento fondamentale sul problema del metodo a proposito della fatticità irrazionale. In una lettera a Cassirer del 1925 scrive Husserl: «Oltre a ciò, naturalmente, e d'altra parte, il problema della fatticità in quanto tale, quello dell'"irrazionalità", che, come mi pare, possono essere considerati solo utilizzando il metodo dei postulati kantiani, ma ampliato. Questa è forse la più grande delle scoperte kantiane. Ma, come per tutto ciò che è kantiano, c'è solo la scoperta, che necessita prima di tutto di una impostazione, fondazione e limitazione scientifiche che valgano definitivamen-

[55] «Diese Faktizität ist das Feld nicht der Phänomenologie und Logik, sondern das der Metaphysik» (E. Husserl, *Erste Philosophie I*, cit., p. 394).

te»[56]. In questo passaggio si comincia ad intravedere una possibilità per interpretare la fatticità irrazionale che precedentemente era stata definita ininterpretabile. L'accenno ai postulati kantiani non è più approfondito da Husserl; cosa significhi in realtà non viene spiegato. Ma si può notare che se Kant suggerisce la via, quest'ultima deve essere perfezionata, le deve essere data una forma scientifica, deve esser fondata. Ma quale altra forma filosofica scientifica concepisce Husserl, se non quella della scienza rigorosa che è la fenomenologia? Se in principio la fatticità era esclusa dal metodo fenomenologico, o ne rappresentava il limite, qui Husserl traccia il percorso indefinito della sua inclusione. Questo percorso porterà alle espressioni delle *Meditazioni cartesiane* («il *factum* e la sua stessa irrazionalità costituisce un concetto strutturale nel sistema dell'a priori concreto» (MC, 105)), o della *Crisi,* là dove Husserl sostiene che, pur sembrando strane, le considerazioni sul fatto infinito «...illumineranno a poco a poco una problematica filosofica di nuovo stile e un nuovo metodo di indagine filosofica» (C, 379), che non è superfluo per lo sviluppo del testo della *Crisi* e «per il suo compito di introdurre alla fenomenologia trascendentale» (*Ibidem*).

Progressivamente la fatticità viene inclusa nel dominio della fenomenologia, la quale, per questo motivo, non si trova più in un rapporto di esclusione assoluta rispetto alla metafisica (MC, 171).

L'approfondimento della riduzione estende il campo della donazione fenomenologica, e le datità (*Gegebenheiten*) disponibili alla descrizione eidetica divengono sempre più numerose, fino a comprendere l'altro dell'*Ego* nell'*Ego* trascendentale, altro come *Alter-ego,* storicità, passività ed infine fatticità. Se non si può più parlare tranquillamente di un rapporto di esclusione tra metafisica e fenomenologia, non si può tuttavia neppure parlare di semplice inclusione, senza aggiungere che tale inclusione resta progressiva e indefinita. Sempre di nuovo (*immer wieder*) il fenomeno torna a chiedere il senso. In altri termini, la genesi del fatto resta irriducibile e richiede irriducibilmente un supplemento di riduzione, che comporta, sempre di nuovo, un ampliamento indefinito del dominio dell'*Ego*

[56] «Dazu natürlich und auf anderer Seite die Probleme der Faktizität als solcher, die der "Irrationalität", die, wie mir scheint, nur behandelt werden können in einer erweiterten Methode der Kant'schen Postulate. Das ist vielleicht die größte der Kant'schen Entdeckungen. Freilich wie alles Kantische nur Entdeckung, die allererst endgültiger wissenschaftlicher Gestaltung, Begründung, Umgrenzung bedarf. » (E. Husserl, *Briefwechsel,* HUDO, III, V, cit., p. 6).

trascendentale fattuale. L'*Ego* trascendentale fattuale, infatti, non è statico, ma genetico, è monade concreta, ovvero flusso dei flussi temorali della costituzione mondana (*Weltkonstitution*).

Per comprendere come Husserl possa concepire in termini tanto originali l'a priori di correlazione universale tra *Ego* e *Welt*, bisogna ricordare che l'analisi eidetica dell'*Ego* trascendentale destabilizza innanzitutto proprio la correlazione tra empirico e trascendentale.

Caso limite di questa situazione enigmatica è quello della morte. A proposito della morte, ma anche della nascita e del sonno ci si chiede: «la morte, eccetera, sono degli eventi fattuali casuali del mondo?»[57]. A questa domanda Husserl risponde con un'esclamazione di stupore: «fatti straordinari» (*merkwürdige Fakta*) (C17V, 76b). Perché questi fatti sono straordinari? La risposta è sempre nello stesso manoscritto: in essi si esemplifica immediatamente l'implicazione reciproca di empirico e trascendentale. Nascita, morte e sonno sono eventi fattuali nel mondo (C17V, 74b), ma sono anche eventi trascendentali. Su questo punto Husserl è chiaro: «la nuova nascita appartiene ad ogni presente in quanto evento mondano ed inoltre trascendentale»[58]. La nascita e la morte, detti anche «il Generativo» (*Das Generative*) (C17V, 77a), rappresentano il momento in cui maggiormente si evidenzia lo sconfinamento di trascendentale ed empirico, ma, come abbiamo visto, tale struttura genetica può essere utilizzata per spiegare qualsiasi inizio, per qualsiasi autogenesi. L'autogenesi è proprio il "pre"-inizio della temporalità, il *nunc fulgurans* che è la sorgente della soggettività trascendentale ed insieme del mondo a lui correlato. La genesi è allora la genesi contemporanea e folgorante di mondo e coscienza. L'a priori di correlazione universale della *Crisi* significa che la condizione di possibilità, il trascendentale non può essere più temporalmente prima; in tal modo è possibile comprendere perché le strutture ipertrascendentali dei manoscritti C sono spesso indicate col prefisso "pre" ("*vor*")[59]. In questi manoscritti Husserl non esita ad utilizzare espressioni come *Ver-*

[57] Manoscritto C17V, (1931): «Come si costituisce l'unità di una spazio-temporalità reale e, rispettivamente, l'unità del mondo reale attraverso i periodi di veglia separati? Quale ruolo giocano il sonno, ma poi anche la nascita e la morte per la costituzione del mondo?», p. 76b: «...sind Tod etc. zufällige faktische Vorkommnisse der Welt?».

[58] «Neugeburt gehört zu jeder Gegenwart als weltliches und dann doch als transzendentales Vorkommnis» (C17V2, 86b).

[59] A questo punto sarebbe interessante riconsiderare il problema della rappresentazione, sempre centrale nella fenomenologia anche in queste ultime fasi, alla luce di

menschlichung (umanizzazione), *Verleiblichung* (incarnazione), *Verweltlichung* (mondanizzazione). Ad esempio, attraverso la temporalizzazione (*Verzeitlichung*) degli atti dell'io si realizza, secondo Husserl, l'umanizzazione e, in principio, l'umanizzazione di prima forma, cioè l'incarnazione (*Verleiblichung*) del mio io[60]. Con questo Husserl non intende dire che vi sia un processo di incarnazione della trascendentalità pura, perché abbiamo visto che l'*Eidos* del soggetto trascendentale è già fattuale. Non c'è un trascendentale puro che successivamente si incarna. D'altra parte, ciò non significa neanche che il trascendentale e l'empirico coincidano. Piuttosto, la mondanizzazione o l'incarnazione sono termini che rimandano ad un continuo processo di autogenesi dell'empirico dov'è già incarnata la correlativa struttura trascendentale.

Il trascendentale divenuto fatto genetico è la scaturigine del mondo, ogni volta l'inizio del mondo, il suo evento che noi non vediamo. Ciò che noi vediamo è la fatticità empirica, il fatto descrivibile, razionalizzato delle *Idee I*, non il suo venire al mondo. Nell'atteggiamento fenomenologico, cercando di descrivere l'*Urfaktum,* Husserl cerca di nominare l'innominabile: esso non è né il fatto che viene "prima" (benché sia "*vor*"), né il fatto più importante. Al contrario è lo stesso fatto nella sua dimensione genetica, nella sua trascendentalità, è il sorgere contemporaneo di coscienza e mondo (l'universale a priori di correlazione).

In un manoscritto della stessa epoca troviamo la massima radicalizzazione di questo concetto: Husserl sostiene che la logica trascendentale concreta e formale apofantica non sia altro che la fenomenologia trascendentale, la quale ricerca il senso trascendentale a priori, sia per quanto

questo nuovo senso dell'a priori di correlazione universale come sorgere contemporaneo genetico di coscienza e mondo. È sorprendente come, pur rimescolando gli elementi, Husserl rimanga sempre fedele alle sue problematiche di fondo e conservi sempre il suo apparato metodologico. Ad esempio, nel corso dei manoscritti sulla temporalità originaria, che sembrano così distanti dalle *Lezioni sul tempo*, Husserl non esita a riconoscere, a proposito della costituzione fenomenologica che produce l'essere del presente fenomenale originario come tale, che «questa struttura essenziale è esposta precisamente sotto il titolo della "fenomenologia della coscienza interna del tempo"...» («diese Wesensstruktur ist genau ausgelegt unter dem Titel der "Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins"...» (Manoscritto C2I, (1931-32): «Ritorno al presente originario. L'io e il problema dell'io, approfondito a partire dal presente vivente. L'io come tema concreto dell'autoesplicazione», p. 11a). Le analisi delle *Lezioni sul tempo* evidentemente sono ripercorse e fondate, ma non certo superate.

[60] Manoscritto C16V, (1931): «Importante sullo studio delle strutture egologiche del presente vivente. Strutture formali di coscienza, coscienza e non-coscienza», p. 62a.

riguarda il fatto trascendentale, sia, al di sotto di questo, per quanto riguarda ogni realtà mondana. Ma, aggiunge Husserl, in questo modo non è ancora stato detto tutto. La stessa fenomenologia trascendentale o logica concreta è un fatto trascendentale (*transzendentales Faktum*): «Come tutto il trascendentale, essa ha la sua mondanizzazione e si presenta nel mondo come fenomenologia trascendentale in modo storico-fattuale, nel presente fattuale del ventesimo secolo, e così via»[61]. Sempre di nuovo (*immer wieder*).

[61] «Wie alles Transzendentale hat sie ihre Verweltlichung und tritt in der Welt als transzendentale Phänomenologie historisch-faktisch, in der faktischen Gegenwart des 20. Jahrhunderts usw. auf» (Manoscritto C11I, (1933), in HUA XV, testo n. 11: «Struttura apodittica della soggettività trascendentale. Problema della costituzione trascendentale del mondo a partire dalla normalità», p. 161).

APPENDICE AL § 1, CAPITOLO II

Durante gli anni Venti si produce all'interno della scuola fenomenologica una frattura tra maestro e discepoli, frattura molto dolorosa per Husserl che si sentì a lungo vittima di una incomprensione, specialmente da parte del suo discepolo più geniale: Martin Heidegger. Quest'ultimo nel corso di una serie di lezioni e seminari, tenuti a Friburgo e Marburgo tra il 1919 e il 1927, andava sviluppando una nuova impostazione della fenomenologia che contrastava visibilmente con quella del maestro. In particolare, in testi come *Ontologia. Ermeneutica della effettività*[1], Heidegger tentava di sviluppare il concetto di *faktisches Leben* (vita fattuale) nella sua dimensione storico-temporale, concetto che sarebbe poi servito come base per determinare il *Dasein* che costituisce il fulcro di *Essere e tempo*. La lettura di *Essere e tempo* provocò una grande impressione in Husserl che annotò accuratamente la copia donatagli da Heidegger. Da tali annotazioni si evidenzia come Husserl si sia perfettamente reso conto di rappresentare il bersaglio polemico, anche se non dichiarato del testo. D'altra parte le critiche heideggeriane già in precedenza non erano state certo velate, se si pensa alla chiarezza delle obiezioni di un testo come i *Prolegomena alla storia del concetto di tempo* che risale al 1925.

L'analisi della fatticità in *Essere e tempo* è impostata in termini completamente differenti da quelli utilizzati da Husserl nelle *Idee I*. La caratteristica della fatticità del *Dasein* non è quella della semplice presenza,

[1] M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. it. di G. Auletta, Napoli, Guida, 1992; ma si confrontino anche altri testi di poco anteriori quali: M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, G.A. 58, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1993, e M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (1921-1922)*, trad. it. di G. Auletta, Napoli, Guida, 1990.

come per qualsiasi altro ente del mondo, perché «... la "fatticità" del fatto specifico dell'Esserci ha una natura ontologica fondamentalmente diversa dal presentarsi di fatto di un dato minerale»[2]. La fatticità del *Dasein* è comprensibile solo tramite la descrizione degli esistenziali dell'esserci, in particolare il suo essere-nel-mondo, la sua cura. L'essere gettato del *Dasein* nel suo "ci", la sua effettività non è il *factum brutum* (*SuZ*, 173), ma carattere d'essere dell'Esserci. In questo senso la struttura della vita fattuale è la base per la comprensione del *Dasein,* un fatto che non è fattuale. Già in *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Heidegger è convinto che la fatticità è determinabile secondo il suo carattere ontologico solo quando emerge il suo fenomeno fondamentale, cioè la temporalità, che non è una categoria, ma un esistenziale[3]. L'idea di fatticità heideggeriana legata alla sua dimensione storico temporale rappresenta un campo troppo esteso perché si possa affrontarlo in questa sede; tuttavia ci sembra importante capire come Husserl abbia letto le critiche di Heidegger e come esse abbiano influito su di lui.

Le note a margine husserliane alla copia di *Essere e tempo* e a *Kant e il problema della metafisica* sono probabilmente i documenti più utili per far chiarezza sui motivi di fondo della rottura teorica irreparabile consumatasi tra i due filosofi. Questi testi consentono da un lato di mettere a confronto le ragioni di entrambi, e non, come spesso è avvenuto, solo quelle heideggeriane, dall'altro lato di cogliere le violente forzature interpretative compiute da Husserl sul pensiero di Heidegger. Lo scontro mette in evidenza i punti di attrito decisivi per la filosofia dell'intero '900: l'ontologia, la fenomenologia, la soggettività, la temporalità e il metodo filosofico.

Per Husserl quello di essere è il concetto più indeterminato e solo la fenomenologia costitutiva consente di chiarirne il senso. Attraverso quest'ultima è infatti possibile compiere il passaggio dall'ontologia formale a quella reale che si struttura nelle ontologie regionali. Per Heidegger, al contrario, la *Seinsfrage* si pone come questione dell'ontologia fondamentale, a partire dalla nozione di differenza ontologica. Heidegger, nell'introduzione a *Essere e tempo*, sostiene l'unità di fenomenologia e ontologia, o pensa la fenomenologia come metodo dell'ontologia.

Sulla nozione di fenomenologia lo scontro avviene a proposito del problema dell'apertura del discorso fenomenologico: si tratta di chiarire se

[2] M. Heidegger, *Essere e tempo* (da ora *SuZ*), cit., p. 79.
[3] M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, cit., p. 37.

l'apertura debba essere pensata come l'autodatità del fenomeno (*Selbstgegebenheit*) alla coscienza di Husserl, a partire dall'*epoché*, oppure come il *phainomenon* in senso greco di Heidegger.

Il terzo grande tema è quello della soggettività, come trascendentale husserliano o trascendenza heideggeriana: la distanza tra l'*Ego* trascendentale husserliano correlato di ogni costituzione e l'analitica esistenziale del *Dasein* è incolmabile; le accuse ingiustificate di antropologismo[4] rivolte da Husserl a Heidegger sono rivelative dell'impossibilità di comprendere la prospettiva altrui.

La nozione stessa di temporalità è indagata secondo prospettive radicalmente eterogenee: da un lato l'autocostituzione temporale dell'*Ego* trascendentale, dall'altro la fondazione della temporalità naturale nella temporalità autentica del *Dasein*.

Infine il metodo. Heidegger giudica addirittura infenomenologica la fenomenologia di Husserl perché non chiarisce il senso dell'intenzionalità; è necessario radicalizzare l'intenzionalità fino alla trascendenza del *Dasein*, mentre, in direzione opposta, Husserl la radicalizzerà nell'a priori di correlazione universale. La critica sostanziale rivolta da Husserl alla tesi della trasparenza metodica dell'analitica esistenziale è quella di non aver compreso la necessità dell'atteggiamento riflessivo per introdursi in filosofia, di non aver colto il senso autentico della riduzione. La filosofia di Heidegger è in definitiva una forma di irrazionalismo.

In una lettera indirizzata a Roman Ingarden nel 1927, Husserl scrive che, riconsiderando il suo percorso di pensiero al fine di poter scrivere l'articolo "Fenomenologia" per l'*Enciclopedia britannica,* è giunto alla conclusione che «Heidegger, come ora devo credere, non ha compreso questo percorso e dunque non ha colto il senso complessivo del metodo della riduzione fenomenologica»[5]. Proprio per questo motivo, secondo Husserl, Heidegger si può permettere di studiare il *Dasein* nella sua fatticità senza considerarlo nella sua dimensione eidetico-trascendentale. Husserl nota nel corso della conferenza tenuta nel 1931 sul tema "Fenomenologia e antropologia" che «È dunque chiaro immediatamente che ogni dottrina dell'uomo, empirico o a priori, presuppone un mondo esistente o suscettibile d'esistere. La filosofia del *Dasein* umano ricade dun-

[4] E. Husserl, *Glosse ad Heidegger*, cit., p. 64.

[5] «Heidegger, wie ich nun glauben muß, diesen Gang u. somit den ganzen Sinn der Methode der phänomenologischen Reduktion nicht erfaßt hat.». E. Husserl, *Briefwechsel*, HUDO III, III, cit., p. 237.

que in quella ingenuità che bisogna superare. Secondo noi, in ciò consiste l'intero senso dei tempi moderni»[6]. Per superare questa ingenuità bisogna ricorrere all'analisi trascendentale e alla sua necessità apodittica. Husserl è convinto che Heidegger stia sviluppando la sua stessa filosofia, ma che ad essa manchi la sua fondazione più profonda[7]. Si domanda insomma a proposito delle analisi di Heidegger se «è questa una necessità essenziale? (*Wesensnatwendigkeit*)»[8]. Secondo Husserl non sarebbe più sufficiente analizzare il senso dell'essere dell'Esserci come temporalità che rende possibile la storicità. Questa analisi deve essere accompagnata da una ricerca eidetica delle strutture dell'*Ego* concreto. Durante gli anni Trenta Husserl dedica in effetti moltissimi sforzi alle analisi della temporalità e della storicità, ma sempre nel quadro di una ricerca eidetica. Quando Heidegger in *Essere e tempo* descrive l'Esserci come «...il proprio passato nella maniera del *proprio* essere, essere che, detto alla buona si "storicizza" via via in base al proprio avvenire» (*SuZ*, 38), Husserl commenta: «Come si può pretendere che questa costituisca la proprietà essenziale dell'Esserci, senza averla portata ad auto-offerenza? E ciò non avviene grazie all'analisi costitutiva e, per di più, genetica?»[9]. La fatticità dell'esserci, consistente nella sua temporalità che si storicizza, richiede di essere analizzato nella sua autodonazione, tramite un'analisi genetica. La fatticità del *Dasein*, agli occhi di Husserl, non può essere studiata in un contesto antropologico, ma deve essere inserita nell'analisi trascendentale. Non basta insomma constatare l'essere là, bisogna pensare la fatticità come concetto strutturale all'interno del sistema dell'a priori concreto.

Il problema cruciale è dunque quello del rapporto tra ontologia e fenomenologia che i due vogliono stabilire. Per Husserl l'ontologia è classicamente concepita come ontologia regionale, l'ente è pensabile sempre in base al sistema ontologico eidetico correlativo. Ma se nel caso heideggeriano la trascendenza si fonda nella cura, nella temporalizzazione dell'esistenza estatica e non nell'intenzionalità oggettivante, allora alla fenomenologia trascendentale si sostituisce un'ontologia fondamentale qual è

[6] «Denn es ist sofort klar: jedwede Lehre vom Menschen, ob nun empirisch oder apriorisch, setzt seiende Welt bzw. möglichweise seiende voraus. Philosophie vom menschlichen Dasein her fällt also in jene Naivität zurück, die zu überwinden, wie wir meine, der ganze Sinn der Neuzeit ist». E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 179.

[7] E. Husserl, *Glosse ad Heidegger*, cit., p. 73.

[8] *Ibidem*, p. 83.

[9] *Ibidem*, p. 66.

quella del *Dasein*. Già in *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività,* Heidegger è molto esplicito su questo punto: descrivendo il senso del titolo del corso, a proposito della fatticità dice che l'ontologia è qui intesa come dottrina dell'essere, non come dominio di una disciplina, ma nel senso che si discute l'essere [10]. L'oggetto privilegiato della ricerca heideggeriana, sul filo del quale è possibile tentare un'ontologia fondamentale, è il *Dasein*; quello della ricerca husserliana è l'*Ego* assoluto monadico, nella sua potenza sorgiva. Quest'ultimo consente di concepire un'ontologia assoluta e insieme mondana. A questo proposito forse Husserl ritiene di avere un elemento che gli consenta di stabilire una fondazione ancora più profonda dell'ontologia fondamentale di Heidegger. In un'altra nota a margine, là dove Heidegger scrive che la fenomenologia è il modo di determinare ciò che deve costituire il tema dell'ontologia, e che l'ontologia è possibile solo come fenomenologia, Husserl annota: «Anch'io dico questo, ma in un senso del tutto diverso» [11].

[10] M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività,* cit., p. 9.
[11] E. Husserl, *Glosse ad Heidegger*, cit., p. 17.

LEGENDA

I: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica.*
CT: *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo.*
LFT: *Logica formale e trascendentale.*
MC: *Meditazioni cartesiane.*
C: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale.*

BIBLIOGRAFIA

Opere di Husserl

- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Parisier Vorträge*, HUA I, hrsg. von S. Strasser, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Milano, Bompiani, 1989;
- E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: fünf Vorlesungen*, HUA II, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, *L'idea della fenomenologia*, trad. it. di A. Vasa, Milano, il Saggiatore, 1981;
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, HUA III, IV, V, hrsg. von W. und M. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950-52, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, II, III, trad. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965;
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, HUA VI, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Milano, il Saggiatore, 1961;
- E. Husserl., *Erste Philosophie I: Kritische Ideengeschichte*, HUA VII, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1956, *Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Milano, Guerini e associati, 1989;
- E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-1924), HUA VIII, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1959;
- E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, HUA IX, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1962;
- E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, HUA X, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, M. Nijoff, 1966, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 1981;
- E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, HUA XI, hrsg. von M. Fleischer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1966, *Lezioni sulla sintesi passiva* (1920/26), trad. it. di V. Costa, Milano, Guerini e associati, 1993;
- E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, HUA XIII, XIV, XV, hrsg. von I. Kern, Den Haag, M. Nijhoff, 1973;

- E. Husserl, *Ding und Raum* (1907), HUA XVI, hrsg. von U. Claesges, Den Haag, M. Nijhoff, 1973;
- E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, HUA XVII, hrsg. von P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff, 1974, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. di G. D. Neri, Bari, Laterza, 1966;
- E. Husserl, *Logischen Untersuchungen Bd. I*, HUA XVIII, hrsg. von E. Holenstein, Den Haag, M. Nijoff, 1975, *Ricerche logiche I*, trad. it. di G. Piana, Milano, il Saggiatore, 1968;
- E. Husserl, *Logischen Untersuchungen Bd. II*, HUA XIX, hrsg. von U. Pauzer, The Hague/Boston/London, Kluwer, 1984, *Ricerche logiche II*, trad. it. di G. Piana, Milano, il Saggiatore, 1968;
- E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, *Esperienza e giudizio*, trad. it. di F. Costa, Milano, Silva editore, 1960;
- E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), HUA XXVII, hrsg. von T. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989;
- E. Husserl, *Umstruz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, Man. D17, Mai 1934, I Ausgabe: *Grundlegende Untersuchungen zum phanomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in *Philosophical Essays in memory of Edmond Husserl*, Cambridge Mass., M. Farber, 1940, trad. it. di G. D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in "aut aut", n° 254, 1991, pp. 3-18;
- E. Husserl, *Briefwechsel*, HUDO III, hrsg. von K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994;
- E. Husserl, *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, in "Husserl Studies", n° 11, 1994, pp. 3-64, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *Glosse ad Heidegger*, Milano, Jaca Book, 1997.

Manoscritti di Husserl (titoli delle trascrizioni)

Gruppo B. *Die reduktion.*

- Manoscritto BII2 (1907-08): *Absolutes Bewußtsein. Metaphysisches;*
- Manoscritto BIII10 (1921-23): *Statische und genetische phänomenologische Methode.*

Gruppo C. *Zeitkonstitution als formale Konstitution.*

- Manoscritto C1 (1934): *Zeitigung-Monade. Das Absolute;*
- Manoscritto C2I (1931-32): *Rückgang zur urtümlichen Gegenwart. – Ich und Ichprobleme, durchdacht von der lebendigen Gegenwart aus, Ich als konkretes Thema der Selbstauslegung;*
- Manoscritto C2III (1932): *Rückgang zur urtümlichen Gegenwart;*
- Manoscritto C3III (1931): *Reduktion auf die lebendige Gegenwart als den letzten absoluten Boden aller meiner Geltungen;*

- Manoscritto C3VI (1931): *Rückgang zur Hyle. Hyletische Urströmung und Zeitigung;*
- Manoscritto C4 (1930): *Analyse der "lebendigen Gegenwart", des Schlafes, des Aufhörens des Erlebnisstromes;*
- Manoscritto C5 (1930): *Zur Strukturlehre der lebendigen Gegenwart, von der Welt-Epoche rückfragend;*
- Manoscritto C6 (1930): *Erster Anfang eines methodischen Abbaus der urphänomenale Gegenwart;*
- Manoscritto C7I (1932): *Von der Epochè aus eine Reduktion auf das primordiale Sein des Ego als urtümliches Strömen;*
- Manoscritto C11I (1933): *Vorgegebene Welt und Welt der Normalen mit Anomalen. Die Modi der Anomalität. Mensch - Tier - Wahnsinnige;*
- Manoscritto C11IV (1931): *Ichaktivität und Apperzeption als Seinskonstitution.*
- Manoscritto C12 (senza datazione): *Schwierigkeiten der Scheidung reeller und intentionaler Analyse und zwar in Beziehung auf die reflektive Erfahrung vom Erlebnisstrom;*
- Manoscritto C13III (1934): *Konstitution von Seienden in Zeitmodalitäten als Modalitäten eben des Seins;*
- Manoscritto C16V (1931): *Zum Studium der ichlichen Strukturen der lebendige Gegenwart;*
- Manoscritto C17IV (1930-32): *Zur lebendige Gegenwart. Passive Zeitigung des Erlebnisses gegenüber der Verzeitlichung der Akte;*
- Manoscritti C17V e C17V2 (1931-32): *Wie konstituiert sich die Einheit einer realen Zeiträumlichkeit, bzw. die Einheit der realen Welt durch die getrennten Wachperioden hindurch?*

Gruppo E. *Intersubjektive Konstitution.*

- Manoscritto EIII9 (1931-33): *Instinkt, Wert, Gut, Teleologie, Normstruktur der Persönlichkeit.*

Gruppo KIII. *Manuskripten nach 1930 zur Krisisproblematik.*

- Manoscritto KIII12 (1935): *Variation und Ontologie.*

Opere critiche

- AA.VV., *Phénoménologie et métaphysique*, sous la direction de J.L. Marion, Paris, P.U.F., 1984;
- G. Agamben, *La passion de la facticité*, in AA.VV., *Heidegger, Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, Osiris, 1988;
- G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1955, trad. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, Bompiani, 1960;
- R. Bernet, *Prefazione* a E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985;

- R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, trad. it. di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Bologna, Il Mulino, 1992;
- R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, Epiméthée, P.U.F., 1994;
- J Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990;
- J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1990, trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992;
- E. Fink, *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, in E. Husserl, 1859-1959, Phaenomenologica 4*, Den Haag, M. Nijhoff, 1959;
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976;
- M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1979, trad. it., di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, il Melangolo, 1991;
- M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1985, trad. it. G. Auletta, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Napoli, Guida, 1990;
- M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1988, trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'affettività*, Napoli, Guida, 1992;
- M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, G.A. 58, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1993;
- K. Held, *Lebendige Gegenwart*, in *Phaenomenologica 23*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966;
- K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, in *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung, Phaenomenologica 49*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972;
- E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, in *Phaenomenologica 44*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972;
- E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia, storia di un dissidio*, a cura di R. Cristin, Milano, Edizioni Unicopli, 1986;
- E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. franc. par N. Depraz, Paris, les Éditions de Minuit, 1993.
- I. Kern, *Husserl und Kant, Phaenomenologica 16*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964;
- T. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, in "Dilthey-Jahrbuch", n. 4, 1986-87, pp. 91-120;
- T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993;
- F. Kuster, *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität, Phaenomenologica 138*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1996;
- L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982;
- J.L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la*

phénoménologie, Paris, P.U.F., 1989;
- S. Valdinoci, *Les fondaments de la phénoménologie husserlienne*, *Phaenomenologica* 85, The Hague/Boston/London, M. Nijhoff, 1982;
- I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei E. Husserl*, *Phaenomenologica* 86, The Hague/Boston/London, M. Nijhoff, 1982.

Finito di stampare nel mese di marzo 1998
da La Grafica & Stampa editrice, Vicenza