

Francesco Saverio Trincia

FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA  
A PARTIRE DA EDMUND HUSSERL

## FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA A PARTIRE DA EDMUND HUSSERL

di Francesco Saverio Trincia

Non esiste, dopo e oltre la fenomenologia husserliana, un modo di affrontare la questione dell'ontologia (ossia la questione di che cosa siano in senso formale le cose, materiali, ideali, affettive, e la questione connessa di come siano attingibili con la conoscenza) che non finisca per coincidere con la ripresa dell'argomentazione fenomenologica husserliana stessa. Non si vuol dire con ciò che non si dia una trattazione possibile della questione senza ripercorre la via husserliana dalle sue premesse al suo esito collocabile all'incirca tra le lezioni sul tempo del 1905 e le lezioni sull'*Idea della fenomenologia*, del 1907. Si vuol dire piuttosto che ogni tentativo di riformulare il problema *senza mettere in questione radicalmente la fenomenologia husserliana* non può prescindere dal *modo* husserliano di formularlo, che non è sua volta cosa diversa dall'indicazione della *necessità* di non prescindere. Se, per essere espliciti, si è convinti che non si possa retrocedere rispetto alla tesi dell'*Idea della fenomenologia*, secondo cui il mettere in luce i diversi modi di datià o di presenza autentica corrisponde a mettere in luce la costituzione dei diversi modi d'oggetto, si dovrà considerare quest'ultimo il sentiero non obliabile lungo il quale la questione dell'ontologia può essere riproposta. Ciò accade perché nulla meno che un'evidenza fenomenologica si offre a chi veda, con Husserl, che la conoscenza delle cose, e dunque la determinazione del loro strato ontologico come corrispettivo della loro afferrabilità gnoseologica, perde la propria misteriosità e diventa accessibile allo "sguardo" che ne rivela l'assolutezza, ossia la verità, solo a patto che si sia in grado di radicalizzare il problema della conoscenza della trascendenza (delle cose, degli oggetti). Ossia, solo a patto che l'opzione trascendentale che consegue dalla radicalizzazione irrisolta del problema si imponga esattamente come via di accesso veritativa alle cose stesse.

Si dirà , in questo senso, non solo e non tanto che la fenomenologia è la via d'accesso all'ontologia, ma assai più decisamente che la fenomenologia è la sola ontologia possibile, almeno tanto quanto l'ontologia senza fenomenologia si libra nel vuoto non fondato di una statuizione metafisica, di tipo empiristico o idealistico. E' da qui, ribadiamo, che si deve di nuovo passare, provando , se si riesce a farlo, a mettere in crisi la nozione husserliana dell'originario darsi degli oggetti o delle cose nello sguardo assoluto che li costituisce. Che l'operazione sia fattibile – è questo che si vuol dire – deve essere provato dalla sua eventuale riuscita, piuttosto che dall'esibizione di un gusto filosofico eventualmente più blasonato in senso realistico o ontologico rispetto a quello che si attribuisce ad Husserl. Che lo si voglia o no, infatti, in Husserl si declina una versione del filosofare come rispetto della necessità della cosa stessa, il quale ricava dal proprio sottrarsi ad ogni forma di pura deduttività teoretica, un incremento e non una diminuzione della propria forza speculativa. Si vorrebbe solo aggiungere, prima di indicare le tappe e i testi di questo saggio, che *i tempi della filosofia*, non estranei ai tempi delle vicende della cultura e dei suoi orientamenti di fondo, cioè di quelle che verrebbe da definire “visioni del mondo”, sollecitano oggi almeno il tentativo di approfondimento, e forse anche di rigorizzazione e di chiarificazione del senso dell'interesse per le ontologie che Husserl avrebbe definito “regionali”, ossia per le varie classi di oggetti, presente nelle ricerche che si affacciano ormai insistentemente sulla scena pubblica della filosofia. Interrogarsi sulle “cose”, anzi fare dell'analisi ontologica delle *cose come cose* (al di qua, si direbbe, di ogni condizionamento trascendentale, cui si rivolge un nostalgico *good bye*) sembra l'indicazione di quel che alla filosofia resta da fare, non solo per un pensatore come Maurizio Ferraris, ma anche per uno come Remo Bodei. Il viraggio di quest'ultimo verso le “cose” lo lascia bensì attento alla dimensione logica del pensiero, eco delle lontane analisi hegeliane, sebbene anch'esse più fenomenologiche che logiche, ma consente di vedere bene retrospettivamente che il suo filosofare narrando e descrivendo è sempre stato in fondo guidato dall'attenzione per cose , piuttosto che per le teorie come tali. Oro, proprio nella misura in cui in entrambi gli autori il lettore avverte più che un'eco di lezioni provenienti dalla fenomenologia husserliana, sembra legittimo porsi anche l'obiettivo di comprendere come si configuri, e quale legittimità possieda, il distanziamento dalla trama della teoria fenomenologica che queste versioni dell'ontologia esibiscono. Non di questo si intende parlare qui, sebbene sia vero che ne varrebbe la pena, in un contesto di riflessione culturale. Ma , piuttosto, della questione, che studi come quelli degli autori indicati sollecitano, se non si dia uno strato più profondo e più complesso di teoria legittimante, per così dire, oltre la pur interessante enfasi sulla ripresa dell'ontologia , e oltre l'invito a convincersi che bisogna sapere qual è *l'essere delle cose*. Il presupposto è, infatti, che le cose abbiano un essere che ci concerne, si direbbe per motivi inscindibilmente pragmatici e conoscitivi, e al di qua della domanda se il loro essere sia materiale, empirico, o invece assoluto ed eidetico.

Ecco: una riflessione sull'ontologia "a partire da Edmund Husserl" vuole essere un omaggio alle "cose", realizzato in base non solo ad un *maggiore* rispetto per la loro trama ideale che la filosofia da Platone in avanti ha indagato, ma anche ad un *diverso* rispetto per la domanda ontologica fondamentale: "che cosa fa di una cosa una cosa?", una domanda che non richiede di aver acquisito prima un passaporto heideggeriano.

Precederemo dunque anzi tutto ad un'analisi delle pagine dell'*Idea della fenomenologia*, in particolare delle prime due lezioni. Seguiranno tre sondaggi. Il primo prende le mosse dal volume contenente testi di Roman Ingarden<sup>1</sup>, curati e preceduti da un'introduzione di Patricia Limido-Heulot e dedicati. Il secondo sondaggio vuole verificare le tesi di Roberta De Monticelli e Carlo Conni (*Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008), in particolare per quel che concerne la lettura ontologica dell'assiologia e in generale dell'etica husserliana. Il terzo, infine, si propone di prendere in esame le lezioni husserliane del 1907, *Ding und Raum*, tradotte in italiano con il titolo *La cosa e lo spazio*<sup>2</sup> e precedute da un'introduzione di Vincenzo Costa, dal titolo *La questione della cosa e il realismo*. Per questi due ultimi sondaggi di lettura rinviamo ad una futura seconda sezione di questo lavoro.

1. Cominciamo, dunque, da Husserl.. E' ben nota l'insistenza con cui all'inizio delle lezioni del 1907, *L'Idea della fenomenologia*<sup>3</sup>, si mettono in rilievo la straordinarie difficoltà che si affacciano per chi realizzi il passaggio dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento filosofico. Si tratta di difficoltà tali da fare dire ad Husserl più volte in poche pagine, che solo questo secondo atteggiamento è in grado di riconoscere e poi di affrontare il problema della conoscenza, destinato altrimenti a chiudersi in un "mistero" non solubile. Va ricordato che l'atteggiamento filosofico si mostra nella sua peculiarità solo nel confronto con l'atteggiamento naturale. Questo, va inoltre notato, non disconosce affatto la dimensione della conoscenza delle cose, ma ne offre una versione palesemente insufficiente. Il limite viene identificato da Husserl, nella circostanza che le difficoltà e le loro soluzioni si collocano sul piano logico e su quello fattuale, a partire sempre da motivazioni di pensiero "che si trovano appunto nelle cose, che da queste sembrano quasi uscire come *sfide*, che le cose, queste datità, impongono alla conoscenza" (40).

Se le cose sono date e sfidano la conoscenza, quest'ultima risolverà volta per volta i problemi che le cose le pongono, anzi le "impongono", senza tuttavia mai incontrare il problema autenticamente filosofico e bisognoso di riflessione, di quale sia il "rapporto tra conoscenza e oggetti". Solo la filosofia esibisce la "misteriosità" della conoscenza,

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Limido-Heulot, *Roman Ingarden, Husserl, la controversa Idéalismo-Réalisme*, Paris, Vrin, 2001.

<sup>2</sup> E. Husserl, *La cosa e lo spazio*, tr. it. A cura di V. Conza, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

<sup>3</sup> E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, a cura di Carlo Sini, Roma-Bari, Laterza, 1992.

perché solo per la conoscenza si pone il problema del rapporto conoscitivo con l'oggetto, e quest'ultimo si impone come il tema ontologico *grazie a cui* la conoscenza si definisce come tale, ossia mostra la sua peculiarità di evento che *non appartiene* all'ambito di ciò che promana dal dato naturale, e che risponde alle sue sfide. Il problema ontologico si pone nel contesto della fenomenologia che si distacca dall'atteggiamento naturale, solo a patto che si metta in discussione e si riformuli radicalmente il problema della datità dell'essere, della cosa, dell'oggetto che è in rapporto alla conoscenza. La radicalità della posizione husserliana risalta nella circostanza che l'atteggiamento fenomenologico si afferma di contro alla presunzione di "ovvietà" che il pensiero naturale assegna alla possibilità stessa della conoscenza. Problema ontologico ("che cosa è un oggetto?") e problema gnoseologico declinato in chiave fenomenologica ("come il conoscere attinge l'oggetto trascendente?") sono intrinsecamente e reciprocamente collegati.

Il punto di vista naturale non è affatto estraneo a domande ontologiche. La conoscenza gli appare come un fatto psicologico, la cui caratteristica essenziale è di riferirsi alle oggettualità che attendono di essere conosciute, si tratti dell'universalità formale dei significati apriori o delle leggi apriori dell'oggettualità. La conoscenza naturale è, dunque, in sé ontologica. Il problema è, naturalmente, di quale tipo di ontologia si tratti. La fenomenologia è, da questo punto di vista, l'esito dello smarcamento dell'ontologia stessa dal suo ingabbiamento naturalistico, ossia da quella condizione che distrugge ogni senso pensabile di quel che pure definiamo "ontologia". Si osservi che il passaggio oltre il limite dell'atteggiamento naturalistico avviene in base ad una domanda sull'oggetto e sul suo possibile afferramento conoscitivo. Tale andare del soggetto conoscente oltre sé stesso verso la trascendenza diventa un problema qualora gli oggetti conosciuti si contrappongano al "vissuto psichico" del soggetto che conosce. Tornando per la seconda volta sulla "enigmaticità" della datità degli oggetti della conoscenza, Husserl intende sottolineare che tale datità è ovvia solo per il pensiero naturale. Il quale, tuttavia, nel considerarla ovvia, non sa letteralmente di che cosa parla, dal momento che esso non la possiede affatto. E' chiaro di nuovo, allora, che il pensiero naturale è ontologicamente del tutto carente o meglio che esso evita il problema stesso dell'ontologia.

Nella percezione<sup>4</sup>, osserva Husserl, la cosa è davanti a me che la vedo e la afferro. Ma io, che sono il soggetto, la vedo (ritengo di vederla) e la afferro (credo di afferrarla). In realtà non lo faccio, perché l'atto del percepire è rigorosamente soggettivo, ed esso lascia del tutto inevasa la questione dell'"esistenza" (si noti bene: dell'"esistenza") non solo dei miei atti soggettivi, ma anche di ciò che essi conoscono, *dell'oggetto e della sua esistenza in generale come oggetto*. La conoscenza, d'altra parte, come teoria del conoscere o "gnoseologia" e insieme ad essa la metafisica si involgono in contraddizioni senza fine, la principale delle quali consiste nella pretesa assurda, propria per e-

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 43.

sempio di Hume, di ridurre la conoscenza a psicologia, nell'atto stesso in cui si ritiene di poterla considerare un atteggiamento che abbandona la pura immanenza empirica per rivolgersi alla trascendenza. Anche il solo parlare di abitudine e di *human nature* non significa forse trascendere l'immanenza della pura "impressione"? D'altra parte, la psicologia stessa è, come Husserl si esprime nella *Crisi delle scienze europee*, il campo delle "decisioni". A lei spetta il compito "positivo" intrinsecamente ontologico di definire il valore "essenziale" della correlazione tra la conoscenza stessa, il suo senso e il suo oggetto. Se la conoscenza può determinare il suo *Wesens-Sinn*, essa può farlo solo a patto di far coincidere tale ricerca dell'essenza del conoscere con la ricerca del senso dell' "oggettualità in generale". Ciò perché il senso dell'oggettualità è predefinito apriori "in virtù della correlazione tra conoscenza e oggettualità della conoscenza" (47). La riflessione naturale non conosce tale correlazione, e *per questo motivo*, essa è ontologicamente inerte.

La filosofia (si intenda: la fenomenologia) si deve 'scartare' rispetto al sapere naturale, se vuole superare, in un movimento antiscettico, la propria "fondatezza oggettiva"<sup>5</sup>. Questo significa, di nuovo, e si noti la puntualità con cui si insiste da parte di Husserl sull'originaria dedità ontologica degli oggetti, affermare positivamente la "possibilità di cogliere un'oggettività, che pure, quello che è, lo è in sé". Il problema della conoscenza operante è il problema della sua "pretesa di validità o di giustizia", ossia della verifica della distinzione e della solo possibile coincidenza della "pretesa" della conoscenza con la sua validità effettiva. Ma tale questione impone di ripresentare la questione in sé diversa del rapporto tra conoscenza ed oggettualità. Husserl scrive, mirando a definire esattamente quella che si dovrebbe definire la simmetria e la correlazione tra i suoi due poli, che non è solo a tema la modalità di un operare conoscitivo valido, ma, lo è "altrettanto, d'altra parte, il senso di una oggettualità, che è, ed è quello che è, sia che venga conosciuta sia che no, e che tuttavia in quanto oggettualità è oggettualità di una possibile conoscenza: in linea di principio conoscibile anche se, di fatto, non è mai stata conosciuta e mai diverrà conoscibile"<sup>6</sup>. Come si vede, l'oggettualità da un lato, presa nella sua ontologica irriducibilità ("è ed è quello che è"), e la sua riferibilità alla conoscenza per cui essa è comunque oggettualità conoscibile, vengono da Husserl prese e tenute insieme. Si direbbe quasi che esse vengano giustapposte l'una all'altra. L'essere degli oggetti e il loro *essere* comunque *per* una conoscenza virtuale o effettiva, non si dispongono in una qualche forma di correlazione fondativa dell'uno e dell'altro lato e del loro nesso. Non costituisce problema l'essere in sé dell'oggettualità e il suo essere oggettualità *di* una conoscenza. Ogni forma di 'idealizzazione' dell'oggetto è bandita. Lo sfondo ontologico della situazione è garantito dall'esclusione di ogni idea che correlare e rapportare oggettualità e conoscenza significhi "fondare". Non è per caso, infatti,

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

che Husserl assegna un suo spazio autonomo al problema della “validità” della conoscenza, il quale richiede un “esame” fenomenologico che non è affatto risolto dall’*appartenenza* dell’oggetto al sapere che se ne ha. Si ricordi a questo proposito, per cogliere fino in fondo il senso della posizione husserliana, la sprezzante distruzione della nozione stessa di “esame” della verità dell’oggetto compiuta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*. Questo punto è tanto più rilevante, in quanto Husserl non manca di sottolineare un punto che in certo senso lo avvicina a posizioni idealistiche. Ribadisce bensì che la filosofia inizia con la “critica della conoscenza”, ciò che Hegel nega radicalmente, ma conferma anche che la conoscenza naturale e la sua metodologia non possono “rispondere ai problemi della critica della conoscenza”. La filosofia, infatti, “si trova in una *dimensione nuova* rispetto a ogni conoscenza di tipo naturale”, a cui corrisponde un “*metodo nuovo*” (52-53). Il punto cruciale è dato qui dal fatto che la distanza della fenomenologia dalla conoscenza di tipo naturale *non coincide* con il venir meno dell’autonomia ontologica dell’oggettualità entro l’orizzonte del suo essere per una scienza.

Il passaggio risolutivo rispetto a quel che si sta osservando è fornito, nella seconda lezione, dall’idea che l’*epoché* attraverso cui passa la critica della conoscenza non consiste nel porre in questione *ogni* conoscenza, perché al rifiuto di presupporre alcunché come dato e “raccolto inavvertitamente”, corrisponde la capacità di iniziare con una conoscenza che “essa dia a se stessa, che ponga essa stessa per prima”<sup>7</sup>. Assistiamo alla svolta che radica (e risolve) la nozione dell’oggettività comunque conoscibile nella nozione della datità originaria di una conoscenza “prima”, finalmente priva dell’enigmaticità che ne imponeva la critica? Detto in altri termini, ed esplicitando la portata ontologica della questione: stiamo forse assistendo alla dislocazione dell’autonomia ontologica dell’oggettualità entro l’orizzonte dell’originarietà fenomenologica della conoscenza, della quale tuttavia non si dimentica di indicare la portata ontologica? Il testo di Husserl sembra offrire una risposta: “Se non possiamo accogliere nessun *essere* come già dato, perché la mancanza di chiarezza nella critica della conoscenza porta con sé che noi non intendiamo quale senso possa avere un *essere* che *sia in sé*, e tuttavia *conosciuto nella conoscenza*, allora si deve poter esibire un *essere* che noi dobbiamo riconoscere come assolutamente dato e indubitabile, in quanto dato appunto in modo tale che in sua presenza esiste piena chiarezza, nella quale ogni domanda deve trovare la sua immediata risposta”<sup>8</sup>. Anche la domanda ontologica (“Di quale essere parliamo? Si tratta di nuovo di un essere casualmente rinvenuto entro un’oggettualità presupposta?”) trova la sua risposta in sé stessa. Abbiamo infatti incontrato l’essere di quella conoscenza che, mostrandosi come data ed indubitabile, ci svela la possibilità della coincidenza di un essere che è in sé e conosciuto dalla conoscenza. Tale essere è

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 54-55.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 55, corsivi nostri.

quello di una conoscenza originariamente data, nella cui “presenza” si esibisce una piena chiarezza. L’autonomia ontologica dell’oggettualità coincide con l’originarietà fenomenologica dell’essere della conoscenza.

La conoscenza svela la sua “essenza”, purché si sappia prescindere dal dubbio sulla sua “fondatezza”. Colta nella sua purezza ontologica originaria, essa infatti si rivela essere “un nome per una sfera dell’essere ricca di configurazioni, che ci può essere data assolutamente ed è possibile dare ogni volta nei suoi dettagli”<sup>9</sup>. Il che significa che le configurazioni della conoscenza e i dettagli in cui essa si articola si rivelano all’interno della sua datità ontologica originaria. E’ ben vero che per accorgermi di questa originarietà io debbo porre “in un puro guardare” le figure del pensiero di cui la conoscenza si intesse, il che accade in quanto io “rifletta” su di essa. Ma l’atto del riflettere guardante svela l’originaria datità ontologica di figure del pensiero che “realmente” mi sono date, solo perché tale atto mostra qualcosa che si dà sul piano dell’essere. Ne consegue il ribadimento di quella peculiare ontologia del conoscere svolgentesi in atti “vissuti”, che fa del vissuto stesso l’“oggetto” di un guardare, in virtù del quale tuttavia il vissuto stesso “costituisce datità assoluta”<sup>10</sup>. Se si potesse usare, senza timore di equivocazioni, l’espressione “datità ontologica dell’oggetto-conoscenza in quanto costituito riflessivamente nel puro guardare”, si avrebbe una definizione corretta del senso dell’ontologia che Husserl collega alla scoperta del valore fenomenologicamente costitutivo dell’*epoché*. Ribadiamo che, in tale contesto, l’atto riflessivo *non* ha la funzione di far essere l’oggettività ontologica costituendola, ma solo di esibire il rapporto tra puro guardare e sua datità.

Emerge in questo modo non la psicologia della conoscenza come fatto naturale, ma l’essenza della conoscenza, la cui “validità” viene esibita non sulla base della verifica della fondatezza di questo o quell’atto di giudizio o di percezione o di altro, ma sulla base del “portare a immediata datità diretta”<sup>11</sup>, ossia sulla base della interpretazione fenomenologica della sfera dell’oggettività ontologica nei termini di qualcosa che *si dà* originariamente e direttamente. Otteniamo così “il concetto pregnante di evidenza” intesa come “semplice immediato guardare e cogliere l’oggettualità stessa che si intende”<sup>12</sup>. Ontologica, allora, come sapere di una oggettualità, è quella sfera dell’essere che viene conosciuta prescindendo dal “momento materiale contenuto nell’atto di conoscenza”, ossia quella sfera dell’essere conosciuto che vieta “di servirsi del trascendente come già dato”<sup>13</sup>, come accade nella conoscenza naturale. Ontologia, ossia la sfera dell’essere conosciuto da una conoscenza filtrata della critica e divenuta fenomenologica, è il nome che deve essere assegnato a ciò che comprende con chiarezza il senso del

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 65.

“cogliere un trascendente”, insomma del “sapere”. Ma la chiarezza si otterrebbe se a qualcuno “l’essenza di questo rapporto da qualche parte gli fosse *data*, in modo che egli potesse guardarla, in modo che egli avesse appunto davanti agli occhi l’unità di conoscenza e oggetto di conoscenza cui si accenna con la parola *Triftigkeit*”<sup>14</sup>. La conoscenza deve riferirsi all’oggetto, sebbene l’oggetto stesso non sia dato. Se mi chiedo come sia pensabile la possibilità di riferirsi all’oggetto conoscendolo, “la risposta suona: potrei capirla, solo nel caso che il rapporto stesso potesse darsi appunto come qualcosa da poter guardare”<sup>15</sup>. Oggetto ontologicamente determinabile diviene allora qualcosa che non è più trascendente e che, in quanto filtrato dalla riduzione fenomenologica, distrugge la pretesa che conoscenza e oggetto cadano l’uno fuori dell’altra. Se, infatti, osserva Husserl, si resta in una tale posizione, non si può “vedere nulla”. L’apertura dello spazio dell’ontologia fenomenologica coincide con la possibilità di vedere, ossia di guardare, “neutralizzando” ogni tipo di trascendenza<sup>16</sup>.

2. Su questo punto avviene la rottura tra Husserl e i suoi discepoli di Göttingen, i quali avevano salutato la critica di Husserl al relativismo e allo psicologismo come la premessa necessaria per ottenere l’accesso alle verità obiettive<sup>17</sup>. I göttinghesi erano affascinati, secondo la testimonianza di Jean Hering, dai nuovi orizzonti aperti alla conoscenza *apriori*, che essi ritenevano fosse resa possibile dall’intuizione delle essenze (*Wesens-Schau*). È molto significativo che lo stesso Hering in *Phénoménologie et philosophie religieuse* del 1926 esclamasse che con l’intuizione apriorica delle essenze si avanzasse ben oltre i limiti “di qualche raro giudizio sintetico apriori” ammesso da Kant al di fuori delle matematiche. Hering esprimeva bene il senso dell’arricchimento ontologico che riteneva di cogliere in qualcosa che non si presentava più solo come una *conoscenza* apriorica, sebbene di tipo sintetico, capace dunque di ampliare la sfera del conoscere, ma come un rapportamento a realtà ontologiche essenziali. Quest’ultimo aspetto, piuttosto che quello relativo al modo apriorico della loro acquisizione, conta per i göttinghesi, interpreti critici del maestro Husserl, e attenti nell’assumere questa posizione a circoscrivere fino ad azzerare il grado di *idealismo del conoscere* che coglievano sia nelle lezioni husserliane del 1905 sul tempo, sia nelle successive lezioni sull’*Idea della fenomenologia*. Abbiamo appena visto come sia il tema della costituzione intenzionale dell’oggetto, sia il tema dell’*epoché* portassero Husserl in quest’opera, pur non abbandonando il riferimento all’ontologia (il puro guardare che offre datità assoluta è comunque una sfera d’essere), a compiere un’operazione molto netta di dislocazione fenomenologica dell’ontologia, mirante a ridurre il livello dell’oggettualità ontologica presa nella sua purezza *indipendente* dalla conoscenza, a vantaggio di una

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 66-67.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>17</sup> Cfr. P. Limido-Heulot, Introduction à Roman Ingarden..., cit., p. 22.

nuova declinazione dell'ontologia. L'originarietà del darsi dell'evidenza, la datità originaria, rappresentano il nuovo senso di una ontologia nel cui ambito particolare il darsi originario accade per uno sguardo costituente. Anche Ingarden, nel saggio del 1929 *Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus"*, sostiene che sia di carattere ontologico anche "la fenomenologia della coscienza pura, che costituisce per così dire una regione *ontologica* determinata" (172). Ingarden compie questa osservazione, dopo aver detto che "per ontologia, intendo *ogni* ricerca apriorica sullo statuto (*Gehalt*) delle idee che appartengono ad un dominio unificato da un'idea regionale e che sono idee di entità-*di essere*".

Proprio questa seconda tesi mostra chiaramente il mutamento di senso del rapporto fenomenologia-ontologia che si ritrova nella tesi che anche la fenomenologia della coscienza pura costituisca una regione ontologica determinata. Ingarden vuole dire che ontologico è anche lo sguardo che prende ad oggetto la coscienza pura, perché in generale ontologica è ogni ricerca (anche quella concernente la fenomenologia della coscienza pura) dello statuto delle idee, tutte in quanto tali "entità-*d'essere*". In questo modo, l'attenzione fenomenologica è destinata, nella prospettiva di Ingarden, a mettere in secondo piano l'operatività, l'agire costituente della coscienza pura, e la caratteristica 'evidenziante' dello sguardo originariamente posato sulle datità, a vantaggio di ciò che, in quanto fenomenologia della coscienza, resta pur sempre l'idea essenziale di una "entità *d'essere*". Rispetto ad Husserl, il significato della tesi per cui la fenomenologia è un'ontologia, muta. Quel che vi si intende, infatti, non è più che l'oggettività cosale si fenomenizza divenendo un 'costituito' *della* coscienza o *dalla* coscienza, ma che la fenomenologia della coscienza costituente va presa come un'idea essenziale indagabile con una ricerca ontologica non dissimile da ogni ricerca che abbia a che fare con "idee di entità-*d'essere*". Si comprende agevolmente quanto sia stretto, ambiguo ed anche ambivalente lo spazio in cui si consuma il rifiuto di Ingarden di cogliere nella fenomenologia il destino dell'ontologia, e la sua volontà di attribuire ancora a quest'ultima un significato che resiste alla sua piena trascrizione fenomenologica. Anche Ingarden, infatti, sottoscriverebbe la tesi che sono in gioco nella fenomenologia problemi ontologici, come abbiamo visto nell'*Idea della fenomenologia* di Husserl, ma il senso della sua tesi muta rispetto a quello che le assegna Husserl. La stessa ricerca fenomenologica sulle condizioni di apparizione degli oggetti, la cui rilevanza Husserl enfatizza dopo il 1905-1907, risulta agli occhi di Ingarden una ricerca di entità *d'essere* essenziali, piuttosto che una ricerca che risolve in una radicale "critica della conoscenza" quello che Husserl considerava il "mistero" del rapporto della coscienza conoscente con un oggetto che è e rimane trascendente rispetto ad essa. In certo senso, Ingarden ritiene che la definizione dell'idea della conoscenza, dunque la stessa "idea della fenomenologia", sia in quanto ricerca di un'essenza *d'essere*, una ricerca ontologica. La stessa *funzione* del conoscere gli appare un oggetto ontologico essenziale. La presa di distanza di Husserl da un tale atteggiamento verso la fenomenologia, tuttavia, non potrebbe andare molto oltre uno

spostamento di accento, o se si preferisce, una modificazione dello sguardo costituente, basata anzitutto sull'assegnazione ad esso del ruolo che Ingarden tende a sottrargli. La battaglia sull'ontologia si gioca dunque, tra il maestro e l'allievo, sullo sguardo, sul suo orientamento, ma soprattutto sulla questione *di diritto* di sottrarre lo sguardo alla cattura nell'oggettualità dell'ontologia per mantenergli quel "fungere" a cui con tutta evidenza Husserl assegna un originario 'destino' antiontologico.

La svolta husserliana che suscita la reazione dei göttinghesi consiste nell'attenzione prevalente ora rivolta dal maestro verso il modo di apparire degli oggetti "per la coscienza" (22). Ma questo loro essere "per" la coscienza non evoca una sorta di relativismo berkeleyano. Essere "per" la coscienza significa, per un oggetto, il suo risolversi nella "maniera in cui questi oggetti si costituiscono nella coscienza per poter essere intenzionati e dati". E' questa la "maniera" cui Husserl assegna la capacità di sottrarsi al destino ontologico che Ingarden ritiene invece di poter ristabilire, a patto che la nozione di "maniera" del guardare venga messa in questione come concetto chiave della fenomenologia. Si ricordino, a questo proposito, due passaggi essenziali della seconda lezione dell'*Idea della fenomenologia*. Husserl precisa (54) che dalla trascendenza dell'oggetto cui si contrappone un'immanenza dell'oggetto, inteso come "*materialmente immanente nel vissuto di coscienza*", si distingue quella trascendenza "*il cui contrario è un'altra immanenza, e cioè l'assoluta e chiara datità, la datità diretta in senso assoluto*". Si osservi la circostanza rilevante che per giungere a cogliere questa autentica immanenza dell'oggetto, visto ora fenomenologicamente come immanente alla coscienza, si devono prendere le mosse da una trascendenza di tipo diverso dalla trascendenza materiale, evocante quella posizione di Ingarden che vi vede l'indipendenza radicale e originaria dell'oggetto, e della oggettualità in generale, dalla coscienza conoscente. Solo da una trascendenza non materiale si passa a questo tipo di immanenza autenticamente fenomenologica. E se tale passaggio dalla trascendenza all'immanenza si presenta in termini logici come il passaggio di un opposto nel suo opposto, rimane legittimo il dubbio che la trascendenza non materiale dell'oggetto, ossia il suo essere non indipendente, finisca per coincidere con l'immanenza intesa come datità diretta in senso assoluto.

E nel rilevare che tale trascendenza privata del suo indice di materialità esistenziale indipendente coincide con *l'immanenza non materiale e perciò fenomenologica*, risulta chiaro il fatto che la "maniera" del guardare, anzi meglio, il guardare stesso come "maniera" essenziale del guardare costituente, gioca un ruolo fondamentale. Dopo aver parlato della immanenza fenomenologica come di una assoluta datità diretta, Husserl scrive che "questo esser-dato, che esclude ogni dubbio sensato, questo semplice immediato guardare e cogliere l'oggettualità che si intende, e proprio come essa è, costituisce il concetto pregnante di evidenza, concepita appunto come evidenza immediata"<sup>18</sup>. Dove è

---

<sup>18</sup> Cfr. E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, tr. it. cit. p. 54.

chiara la serie delle identificazioni che qui vengono proposte: l'immanenza non materiale dischiude quella diretta datità che ora riassorbe e traduce in sé il grado ontologico dell'oggetto fino a questo momento "misteriosamente" trascendente. Ma tale "esser-dato" è un guardare cogliendo l'oggettualità intesa, ossia è tale da scontare la trasformazione dell'oggettualità esistenziale in oggettualità intenzionata, stabilendo in questo modo un nesso originario tra il guardare e l'oggettualità. Tale legame, che dischiude a sua volta l'evidenza, mantiene bensì l'oggettualità, e dunque anche l'indice ontologico che le compete, ma ne trasferisce il senso nel *guardare l'oggettualità*, che non a caso diventa, esso e non altro, l'originario essere dato, quell'esser-dato in cui l'ontologicità indipendente dell'oggetto è tolta.

Il secondo passo che è opportuno ricordare riguarda il rapporto tra il "come" e il "che" della conoscenza<sup>19</sup>. Husserl affronta l'obiezione di chi dice che enigmatica è la conoscenza mediata, come lo è anche la conoscenza immediata, quella conoscenza di cui la fenomenologia si fa banditrice. Tale enigmaticità, tuttavia, osserva l'obiettante, riguarda solo il "come" della conoscenza, non suo "che". Che esista un mondo esterno da conoscere, resta cosa diversa rispetto all'enigmaticità del conoscere e anche il dubbio scettico, smentito dalla prassi, non riesce a investire il fatto "che" la conoscenza si rivolga ad un mondo esterno da conoscere. Siamo, come ben si comprende, di fronte a quella declinazione elementare dell'ontologia, che coincide con la convinzione dell'esistenza di un mondo esterno, ossia di quella oggettualità nella quale si riassume almeno uno, forse il principale, dei sensi dell'essere. La risposta di Husserl colpisce la pretesa ontologica delle scienze naturali, nel senso che chiede che cosa se ne faccia la teoria della conoscenza delle verità delle scienze naturali. Restino pure a disposizione tutte le verità trascendenti, e restino tali anche sulla base dell'ipotesi che esse non siano travolte dalla questione del "come" di una scienza trascendente: Ma come si passa dal "che" al "come"? Che per l'obiettante la conoscenza trascendente sia reale e quindi possibile è solo una certezza "analitica". Gli manca tuttavia (lo abbiamo già osservato sopra) quell'elemento che spazza via la pretesa che ontologica sia l'ovvia esistenza del mondo da conoscere. Ciò accade in quanto la datità del rapporto alla trascendenza offertagli nel puro guardare sostituisca l'esistenza trascendente del mondo. Si deve insistere su questo punto: all'*esistenza di cose* si sostituisce il darsi originario del rapportamento alla trascendenza. L'ontologia viene così radicalmente riformulata nel suo senso. Ribadiamo che tale riformulazione indica il punto profondo in cui non vi è più un sapere dell'essere che non sia l'originario rapportamento al *darsi* non più delle cose ma della conoscenza delle cose. Raggiungiamo qui, grazie a questa ripetizione, un punto importante. Dall'interno della prospettiva fenomenologica che si è ora finalmente aperta, *la questione dell'ontologia non può più essere, in quanto tale, e nel suo significato pre-fenomenologico, sollevata.*

---

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio p. 66.

Ciò significa che ogni riapertura delle questioni “Che cosa è essere?”, “Esiste un essere nel mondo del quale si debba originariamente riconoscere l’esistenza?” comporta di per sé l’abbandono del terreno della fenomenologia, ossia la distruzione di fatto, anche se non esplicitata, del puro guardare. Dire questo, tuttavia non basta. Non è infatti sufficiente l’avvertenza che la riproposizione della domanda ontologica comporta la cancellazione della prospettiva fenomenologica. Non basta osservare questo, perché a quest’ultima venga garantito un indice di verità evidente. Ma tale seconda considerazione, che interviene come è facile capire sul *quid juris* della fenomenologia, non è forse esso stesso non riassorbibile nella prospettiva fenomenologica? La domanda stessa “Che cosa ne è dell’ontologia?” entro l’orizzonte ora conquistato, non rappresenta di per sé, prima ed indipendentemente dalla risposta, un rischio per la fenomenologia stessa? Se si accetta l’ipotesi che quest’ultima questione debba ottenere una risposta positiva, si entra in una situazione paradossale, caratterizzata dal fatto che la questione dell’ontologia non può essere assunta dall’orizzonte fenomenologico in base a delle *ragioni* articolabili deduttivamente, ma si affida unicamente alla pretesa di auto-evidenza della mossa fenomenologica che ‘imponesse’ di fermarsi al puro guardare senza tentare di retrocedere ad un livello precedente letteralmente impensabile se non come la ridondanza di un ‘guardare del guardare’. Si deve dunque accettare che la conclusione della lotta intorno all’ontologia si concluda con la affermazione di quella vera e propria antitesi al vero ontologico, che è costituito dal vero come evidenza non deducibile? Se è così, tuttavia, non si è anche costretti alla rinuncia ad applicare alla fenomenologia un qualsiasi criterio di prova? La riapertura della questione dell’ontologia entro l’orizzonte della fenomenologia, e quindi il conflitto che oppone Roman Ingarden e i göttinghesi al pensiero di Edmund Husserl successivo al 1905-7, si configura dunque come il tentativo di riaprire il tema della teoria della conoscenza di oggetti, al di là o forse al di qua (non dirigendosi verso un *dopo* ma forse recuperando un *prima*) del divieto husserliano di chiedere ragioni e di fornire le prove impossibili del puro guardare. A ben vedere, esattamente *questo* è in gioco nella disputa, perché il senso della *ripresa* della critica della conoscenza da parte di Husserl coincide pienamente con l’*abbandono* della problematica gnoseologica. A costo di semplificare molto, si dirà dunque che il “problema di una scienza del mondo della vita” di cui si parla nella *Crisi delle scienze europee* è l’esito conclusivo di tale abbandono della gnoseologia.

Dunque: quel che i göttinghesi contestano ad Husserl è che non si dia l’apparire di un oggetto per la coscienza, e quindi non si dia “donazione”, se non in conseguenza di un atto di costituzione. Viene messo sotto accusa esattamente il nesso tra costituzione e dattità, ossia niente di meno che la nozione di “fenomeno”<sup>20</sup>, che si sostituisce alla nozione di oggetto trascendente come mezzo concettuale necessario per superare l’“enigma” della conoscenza. La fenomenologia si apre in questo modo ad un tempo alla comprensione

---

<sup>20</sup> Cfr. P. Limido-Heulot, cit. p. 23.

dei vissuti d'atto così come dei loro oggetti, esattamente secondo lo schema indicato dalla seconda lezione dell'*Idea della fenomenologia*. Il senso che la fenomenologia husserliana assegna al fenomeno è ora duplice. Da un lato, si tratta degli atti e dei vissuti d'atto a cui le *Ricerche logiche* limitavano il campo di indagine fenomenologico. Dall'altro, tuttavia, e correlativamente, dei "correlati noematici" o dei contenuti intenzionali di tali atti. E' ben vero, come osserva Patricia Limido-Heulot nel rinviare al paragrafo 53 della *Crisi*, che questi ultimi sono l'espressione di una "trascendenza nell'immanenza", ma è anche vero che essi "trovano egualmente nell'immanenza della vita soggettiva la fonte della loro formazione. In questo modo diviene possibile comprendere la relazione di una soggettività ad un'oggettività". Come si legge nella *Crisi*, si tratta non di assicurarsi dell'esistenza dell'oggettività, ma di "comprenderla". Chiarire l'oggettività significa renderla "trascendentalmente comprensibile"<sup>21</sup>. Il punto di divergenza è dunque chiaramente esprimibile: mentre i discepoli critici di Husserl "ritengono che le essenze e le cose occupino una posizione trascendente e non costituita, della quale devono essere esplorati la struttura e il modo d'essere, Husserl ricerca la possibilità di una costituzione universale degli oggetti, reali e ideali, che renda conto della loro obiettività come della loro accessibilità"<sup>22</sup>. Si tenga presente la formulazione della questione, particolarmente felice. I göttinghesi considerano separabile l'indagine sulla struttura ontologica di essenze e cose, messe significativamente sullo stesso piano come delle "entità-d'essere", e possono compiere questa operazione perché ne presuppongono radicalmente la collocazione trascendente. Attraverso questo passaggio, essenze e cose vedono collocata la propria dimensione ontologica esattamente nella loro natura "incostituita". Lo sguardo che è destinato comunque a coglierle, dato che il problema gnoseologico non viene cancellato, né lo potrebbe, può così definirne la *struttura in sé*. Che si tratti di uno sguardo nel senso fenomenologico husserliano che conosciamo è tuttavia assai dubbio, mentre si affaccia il sospetto legittimo che recupero dell'ontologia e recupero del "modo" pre-fenomenologico di concepire la conoscenza procedano insieme. Per Husserl, invece resta cruciale il passaggio attraverso la "costituzione". Ma la costituzione degli oggetti in quanto fenomeni implica a sua volta il passaggio fondamentale attraverso la riduzione trascendentale. I discepoli husserliani dei primi anni vi vedono il tentativo di "ridurre il mondo reale esterno a un dato immanente alla coscienza, ciò che mette in pericolo non solo l'esistenza reale del mondo, ma anche lo statuto obiettivo trascendente delle idealità"<sup>23</sup>. Si comprende bene che cosa sia in gioco con il recupero dell'ontologia da parte dei göttinghesi. Non la ripresa della dimensione più o meno implicitamente ontologica della fenomenologia, del tipo da quella messa in luce nell'analisi dedicata da Vincenzo Costa alla filosofia di J. Patočka, dove pure il tema dell'ontologia emerge dall'interno di una lettura della soggettività fenomenologica che

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

in Husserl, ma anche in Heidegger, sembra svaloriare la funzione “possibili tante” del mondo dove il soggetto *trova pronte* le sue possibilità. In questo caso, ontologica è la convinzione che il soggetto sia “tenuto insieme da sintesi che lo precedono e lo costituiscono”, da cui consegue che “la soggettività trascendentale è costituente e costituita”. Questa filosofia ruota sulla nozione di mondo “in quanto condizione di manifestatività di certi ambiti categoriali” e presuppone l’abbandono del “campo della filosofia trascendentale intesa come teoria della conoscenza” e dunque anche della domanda: “Come è possibile conoscere gli oggetti?”. Nel compiere tale dislocazione delle domande fenomenologiche, tuttavia, la filosofia di Patočka non va nella direzione del recupero della trascendenza cosale o ideale, ma “passa ad una filosofia trascendentale intesa come ontologia fenomenologica e dunque alla domanda: “quali sono le condizioni di manifestatività degli oggetti e del soggetto che è in grado di comprenderli?”<sup>24</sup>. Si rifletta infatti sulla circostanza che, nella misura in cui la risposta a tale domanda evoca il ruolo fenomenologico del “mondo”, quest’ultimo è tutt’altro che pensato come una determinazione della trascendenza. Costa si preoccupa, nella prima parte del capitolo del libro da cui citiamo, di mostrare come Patočka prenda le mosse dalla contestazione, in pieno stile husserliano, della nozione di “mondo naturale”, alla quale invece i göttinghesi sembrano costretti comunque a fare riferimento nell’atto stesso di restituire dignità di problema reale, e non di misteriosa insolubile questione, alla trascendenza degli oggetti realmente esistenti. Quel che delle nozioni di riduzione trascendentale e di *epoché* suscitava il loro diniego era proprio la messa tra parentesi della questione ontologica dell’esistenza degli oggetti. Per Patočka, ma non per i göttinghesi, il mondo è un *ambito fenomenologico* in cui accade la manifestatività degli oggetti e del soggetto

Ciò che qui si vorrebbe mettere in evidenza, tuttavia, è l’ampiezza del raggio semantico della trascendenza come viene concepita da Roman Ingarden. Proprio tale ampiezza, infatti, indica al tempo stesso la *radicalità* con cui la nozione stessa viene pensata. L’esistenza reale del mondo appare messa in pericolo dalla riduzione trascendentale tanto quanto le idealità obiettive trascendenti. Ciò significa che è la *trascendenza* in quanto tale a fornire l’indice ontologico di ciò che è altro e oltre la conoscenza, piuttosto che la sola dimensione esistenziale e reale, o invece ideale, degli oggetti. L’oggetto intenzionale o ridotto “diviene il punto focale della riflessione critica in quanto appare come il simbolo stesso del viraggio trascendentale, ossia della rinuncia alla trascendenza reale e radicale degli oggetti, della rinuncia alla separazione della coscienza e dell’essere, a favore di una immanentizzazione sospetta”<sup>25</sup>. E ‘ esatta l’osservazione secondo cui i göttinghesi vedono all’opera una pura e semplice *riduzione*, che cancella di un colpo tanto il mondo reale che il mondo ideale.

---

<sup>24</sup> V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p.17.

<sup>25</sup> P. Limido-Heulot, cit., p. 23.

Nel *Brief an Husserl über die VI. Untersuchung und den Idealismus*<sup>26</sup>, della fine di luglio del 1918, Roman Ingarden elenca alcuni punti “strettamente teoretici” su cui si concentra la propria insoddisfazione – pur nella conferma di ciò che prezioso e di bello la sesta ricerca contiene. Vi accenniamo nel contesto di un’analisi che intende offrire solo alcuni spunti al tema del rapporto tra fenomenologia e ontologia. La prima osservazione è già di portata assai rilevante. La conoscenza, osserva Ingarden utilizzando una movenza concettuale che ricorda il *Teeteto* platonico, presuppone un già presente possesso dell’oggetto. Conoscere essendo un “riconoscere”, l’oggetto si mostra come un già dato per la conoscenza che appunto deve e può *riconoscerlo*. La preminenza dell’oggetto sulla conoscenza, ossia quella che appare come la prospettiva ontologica fondamentale di Ingarden, è strettamente legata alla nozione del conoscere come riconoscere. “Anzitutto”, osserva Ingarden, “il problema della conoscenza è appreso nel momento in cui la conoscenza propriamente detta (la presa di conoscenza [*das Kennenlernen*]) ha già avuto luogo, e si tratta in fondo di un semplice riconoscere” (151). Ingarden ritiene che “noi abbiamo già ‘un’idea’ dell’oggetto e si tratta di sapere se l’oggetto che appare all’intuizione ...si accorda con l’ ‘idea’ (ossia riempie l’intenzione); detto altrimenti, si tratta di sapere se l’intenzione entra in conflitto con il dato”. Che cosa è rilevante di questo passaggio? Soprattutto la tesi che la conoscenza presuppone l’idea dell’oggetto, che dunque *deve* essere presente, ontologicamente dato, e la prova della concordanza tra il duplice dato ontologico (l’oggetto e la sua idea) e l’intuizione in cui l’oggetto appare. Ancora più esplicito in senso ontologico è quanto Ingarden aggiunge: “Mi sembra che le analisi della sesta ricerca dovrebbero essere sottese da una considerazione sulla conoscenza *originaria*, quando noi impariamo in primo luogo ‘a cogliere’ l’oggetto, e non ne abbiamo ancora alcuna idea, ma cominciamo a formare questa ‘idea’, e forse più tardi a trasformarla e ad ‘aggiustarla’ [*anpassen*] all’oggetto”<sup>27</sup>. Come si configura quella che viene definita “conoscenza originaria”? Come quel coglimento dell’oggetto cui non corrisponde ancora la formazione di un’idea dell’oggetto stesso. L’idea si viene formando solo in base a quell’originario coglimento dell’oggetto, che risulta talmente rilevante da fungere come l’unità di misura del proprio *anpassen* all’oggetto. Tra oggetto e idea dell’oggetto interviene dunque uno scarto ontologico misurabile in termini assiologici, poiché il darsi dell’oggetto, il suo coglimento, costituisce la condizione del giusto riferimento ad esso dell’idea. V’è da chiedersi comunque *che cosa esattamente sia e come si produca* il coglimento originario dell’oggetto. Non è difficile notare, tuttavia, mettendo a confronto il testo di Ingarden con le tesi husserliane della seconda lezione dell’*Idea della fenomenologia*, che se il puro guardare fenomenologico è nozione ancora valida anche per Ingarden (come sembra si debba supporre sulla base dell’uso della nozione di conoscere “originario”), il cogli-

---

<sup>26</sup> (tradotta da P. Limido-Heulot, 149 sgg.)

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 51.

mento che tale guardare realizza concerne l'originario darsi dell'oggetto stesso, piuttosto che l'originarietà del quel guardare fenomenologico in senso autenticamente husserliano che nel fondatore della fenomenologia viene non casualmente definita in termini di *datità* (la datità dell'incontro immediato tra la conoscenza e il suo oggetto), piuttosto che di *oggettualità*.

Le tesi di Ingarden offrono per via inversa la riprova della osservazione che abbiamo compiuto analizzando lo sfumare della prospettiva ontologica in quella fenomenologica che accade appunto nelle pagine della seconda lezione appena ricordata. Il difetto principale della sesta ricerca è dato dalla mancata riproposizione del problema della conoscenza alla luce della scoperta della oggettualità delle idee, compiuta in *Idee*. E' evidente dunque che il recupero ontologico *entro la svolta fenomenologica*, auspicato dei göttinghesi, non cancella, né lo potrebbe, il problema della conoscenza ma ne sollecita una radicale riformulazione. Manca nel testo husserliano, osserva Ingarden, "una ricerca concernente l'essenza dell' 'oggetto', o anche dell'essere (in senso più stretto, della realtà)" (152). Ciò accade - l'osservazione, si converrà, contiene un qualche grado di paradossalità - perché l' "essere" viene trattato da Husserl "in maniera dogmatica". Si comprende bene che se il riferimento conoscitivo all'essere deve essere preceduto da una ricerca ontologica che *non* si risolve più nella correlazione tra conoscenza e oggetto divenuto fenomeno, una correlazione originariamente data nel e al puro guardare perde di senso. Il problema di realizzare una ricerca sull'essere o sulla realtà che eviti le secche del "dogmatismo" si pone con urgenza. Ove lo sguardo fenomenologico si spegne o si attenua, la "realtà" torna a rivendicare l'esigenza di essere indagata come tale, al di fuori del presupposto "dogmatico" che ora. (ripetiamo: alquanto paradossalmente) viene attribuito alla prospettiva fenomenologica.

Le *Idee*, secondo Ingarden, hanno avuto il merito di aver colto questo punto, ossia di aver sollevato il tema dell'ontologia, ma "in questo contesto, il problema della legittimazione [*Ausweisung*] - e là dove è possibile - quello della legittimazione *ultima* - non poteva trovare una soluzione esaustiva". Il problema della realtà, infatti, richiedeva una riformulazione del problema della conoscenza, anche alla luce del fatto che la conoscenza si riferiva all'oggetto costituito dalle oggettualità ideali. La legittimazione ultima è fornita dall'indagine sulla realtà, compresa quella delle oggettualità ideali. La portata distruttiva di questa tesi rispetto all'impostazione husserliana non potrebbe emergere con chiarezza maggiore.

E' qui che si pone, agli occhi di Ingarden, il vero e proprio scontro con l' "idealismo". La sua posizione viene espressa molto chiaramente con l'indicazione che l'"idealismo" evoca un problema ontologico", ossia che nella nozione di "idealismo" il riferimento alla indipendenza dell'essere viene fatta cadere: "Il principale problema ontologico dell' 'Idealismo' mi sembra che sia quello della comunità di essere (o di identità) tra l' 'essere' (o in senso più stretto la realtà) e la coscienza *pura*" (153). Nelle *Idee*, tuttavia, l'atteggiamento idealistico non è presente in maniera risoluta, perché piuttosto

sto vi si mostra “l’eterogeneità essenziale della realtà e della coscienza”. Il che , si dovrebbe opporre a Ingarden, costituisce la ripresa del tema critico dell’*Idea della fenomenologia*, secondo cui tale eterogeneità rende “misteriosa” la conoscenza dell’oggettualità trascendente. Esso quindi *non* dovrebbe essere utilizzato contro Husserl. Ingarden chiarisce la sua critica con l’osservare che nel corso della ricerca la tesi dell’eterogeneità viene abbandonata in quanto differenza “essenziale” , per essere sostituita dalla “divisione tra noesi e noema”.

Qual è l’esito di tale cambiamento di posizione? La distinzione di noesi e noema contiene in sé l’errore fatale della creazione di una regione dominata dalla noematicità, ossia dalla qualità che è propria dell’intenzionalità coscienziale. “La realtà... è compresa come qualcosa di *soltanto* intenzionato” e non è altro oltre questo, come si legge nel paragrafo 49 di *Idee*, mentre d’altra parte “l’essenza della coscienza è estesa alla sfera noematica”<sup>28</sup>. Il risultato è una omogeneizzazione delle due distinte essenze, della realtà che non è riducibile ad oggetto intenzionale , e della coscienza , che plasma integralmente la sfera noematica, facendo dell’oggetto intenzionato un *oggetto per la e della coscienza*. Accade in Husserl, dunque, che “la cosa... in quanto correlato di una infinita molteplicità di percezioni, non è altro che un senso noematico”, appunto perché non è altro oltre a ciò, giusta la tesi delle *Idee*. Con la nozione di costituzione, osserva ancora Ingarden, la “cosa” non significa più altro che un “sistema di stratificazione di noemi”, uno dei quali è la cosa sensibile. Una cosa è quindi “una coscienza di noemi costruita in maniera particolare” , perché, secondo quel che Husserl, citato da Ingarden, scrive in *Idee* nel paragrafo 50, la realtà non possiede una qualche “indipendenza” [*Selbständigkeit*], che la configuri come qualcosa di assoluto che si lega in secondo luogo ad altro. La realtà è , infatti, soltanto intenzionalità e coscienza. Agli occhi di Ingarden, la tesi husserliana della riduzione della realtà alla coscienza è segnata dalla contraddizione – che coglie un punto critico non irrilevante – per cui la realtà è data attraverso adombramenti e manifestazioni parziali, “mentre questo non è il caso per la coscienza”, a cui la realtà si riduce in quanto tale. Entro questa prospettiva, “non v’è più bisogno di parlare di qualcosa di essenzialmente estraneo alla coscienza”, in quanto, “i noemi stessi sono dati nell’immanenza e sono assoluti”<sup>29</sup>. Nel rapporto tra noesi e noema, la trascendenza che dovrebbe essere in gioco entro un orizzonte ontologico, viene comunque perduta.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 154.

---

**Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.