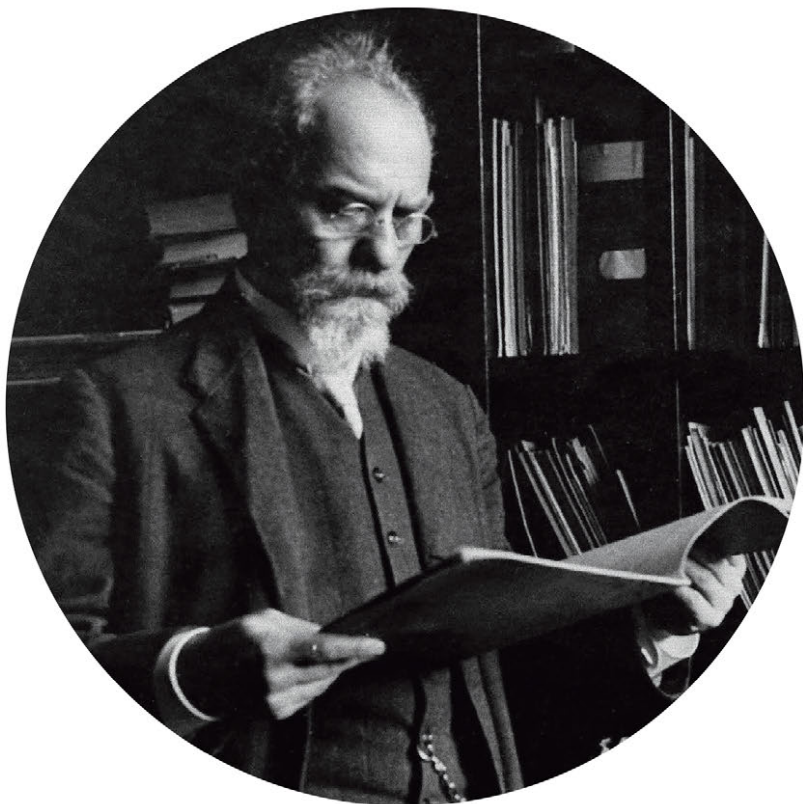


EDMUND
HUSSERL

LE CONFERENZE DI PARIGI
MEDITAZIONI CARTESIANE

A cura di Diego D'Angelo

Testo tedesco a fronte



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

EDMUND HUSSERL
LE CONFERENZE DI PARIGI
MEDITAZIONI CARTESIANE

Testo tedesco a fronte

A cura
di Diego D'Angelo



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

In copertina: Edmund Husserl in una foto degli anni venti.
© Courtesy Husserl Archives, KU Leuven.

Progetto grafico generale: Polystudio
Copertina: Zungdesign

ISBN 978-88-587-8557-7

www.giunti.it
www.bompiani.it

© 2020 Giunti Editore S.p.A./Bompiani
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
Via G.B. Pirelli 30 - 20124 Milano - Italia

Prima edizione digitale: gennaio 2020

SOMMARIO

Introduzione	7
Cronologia della vita e delle opere	33
Nota editoriale	35
<i>Le Conferenze di Parigi</i>	37
<i>Meditazioni cartesiane</i>	113
<i>Il testo originale dei sommari di Husserl</i>	397
<i>Annotazioni critiche del Prof. Roman Ingarden, Cracovia</i>	413
Note del traduttore	443
Bibliografia	445
Indice dei nomi	449
Indice dei concetti	451
Indice generale	461

INTRODUZIONE

(Wär ich wie du. Wärst du wie ich.
Standen wir nicht unter *einem* Passat?
Wir sind Fremde.)
P. Celan, *Sprachgitter**

1. *Le Meditazioni Cartesiane*

Le *Meditazioni Cartesiane* di Edmund Husserl contano ormai – a ragione – tra i classici indiscussi della filosofia del Novecento. Senza dubbio si potrebbero enumerare qui diversi fattori che hanno contribuito alla loro *Wirkungsgeschichte*, per dirla con un termine di Hans-Georg Gadamer, cioè alla loro “storia degli effetti”; ma qualsiasi lista sarebbe necessariamente parziale e contribuirebbe ben poco ad una comprensione profonda di quegli aspetti che rendono questo testo un indispensabile oggetto di studio per chiunque si occupi di filosofia.

In questa *Prefazione* ci limiteremo dunque a discutere alcuni aspetti portanti della filosofia husserliana e della sua ricezione, cercando più che altro di fornire gli strumenti concettuali e filosofici imprescindibili per un confronto assiduo col testo; soprattutto in nota forniremo alcune linee per approfondire lo studio, richiamando l’attenzione su testi chiave della ricerca fenomenologica più o meno recente.¹

Le *Meditazioni Cartesiane*, sicuramente allo stesso modo di tanti altri classici del pensiero, richiedono un lavoro costante e attento per poter essere comprese. La concettualità densissima ed estremamente specifica adoperata da Husserl non si lascia afferrare ad una prima,

* P. Celan, *Poesie*, a cura di A. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1988, *La grata di parole*, p. 281, vv. 10-13: «Fossi io come te. Tu come me. / Non sotto-stammo forse / al medesimo vento? / Siamo estranei».

¹ Quando possibile si farà riferimento a testi in italiano; è però necessario rendere conto del fatto che la ricerca fenomenologica, pur forte nel nostro Paese, si svolge soprattutto in lingua inglese, francese e, ovviamente, tedesca.

isolata lettura;² per appropriarsi adeguatamente delle argomentazioni e dei pensieri che vengono articolati è necessario affrontare lo studio di quest'opera in tutte le sue parti, ponendola in un dialogo serrato con le altre opere husserliane. Non si potrà quindi fornire, in questa *Prefazione*, una guida alla lettura dettagliata, poiché una tale impresa richiederebbe molto più spazio di quello qui a disposizione.³

2. La presente traduzione: testo e contesto

Nel ripresentare al pubblico italiano quest'opera, già tradotta per i tipi di Bompiani da Filippo Costa nel 1960, ci siamo soprattutto concentrati su due obiettivi. Da un lato, con il proseguire della ricerca

² I testi di riferimento per introdurre al pensiero husserliano sono: D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2003, trad. it. Id., *La fenomenologia di Husserl*, a cura di M. Averchi, Rubettino, Soveria Mannelli 2011; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Verlag, Amburgo ²1996, trad. it. Id., *Edmund Husserl*, a cura di C. La Rocca, Il Mulino, Bologna 1992, nonché V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009.

³ L'unico testo che si propone, nell'ambito della letteratura di lingua italiana, di fornire una guida alla lettura delle *Meditazioni Cartesiane* è G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni Cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997. Si tratta in molte parti di una ripresa – a volte quasi parola per parola, ma spesso con notevoli ampliamenti – dell'eccellente commento di P. Ricœur, "Étude sur les «Meditations Cartésiennes» de Husserl", in: *Revue philosophique de Louvain*, 52/33, 1954, pp. 75-109. Più estesamente sulla quinta *Meditazione* si veda P. Ricœur, "Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne", in: Id., *A L'école de la phénoménologie*, Vrin, Parigi 1986, pp. 197-225. In lingua inglese si veda anche A. D. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge, Londra e New York 2003. Di utile consultazione anche la prefazione di R. Cristin (per l'edizione Bompiani: E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, ⁴2002) e il saggio introduttivo di E. Natalini a E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, Armando, Roma 2004 (che ripropone unicamente, al di là del corposo saggio della curatrice, la traduzione Bompiani delle prime tre *Meditazioni*). Al momento della stesura del manoscritto la nuova traduzione di A. Altobrando (E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, Orthotes, Napoli 2017) non era ancora disponibile sul mercato. Per questo motivo si è dovuto rinunciare ad un confronto altrimenti certamente proficuo.

sulla fenomenologia husserliana e della pubblicazione dei manoscritti, si è resa necessaria una traduzione in italiano che tenesse presente il vocabolario che, nel dibattito, è andato consolidandosi nel nostro Paese negli ultimi anni. Grazie alle traduzioni, di altissimo livello, di altre opere husserliane, alcune scelte lessicali sono ormai diventate d'obbligo, ed è parso dunque sensato proporre una traduzione più moderna, al passo con lo stato della ricerca. Oltretutto, una nuova edizione tedesca delle *Meditazioni Cartesiane*, pubblicata dall'editore Meiner di Amburgo,⁴ ha corretto alcuni errori nel testo di Husserliana.⁵ L'edizione amburghese ha fornito la base alla traduzione, che è poi stata confrontata, ove necessario, con l'edizione Husserliana.⁶

A questi due obiettivi si sono affiancati due criteri adoperati nella stesura della traduzione: da un lato il tentativo di aderire quanto più possibile al testo originale, soprattutto nella resa dei concetti cardine e delle sottigliezze lessicali in gioco; dall'altro, la necessità di non rinunciare alle caratteristiche grammaticali, lessicali e sintattiche proprie della lingua italiana, così diversa, sotto questi aspetti, da quella d'origine, in modo da tutelare la leggibilità e la scorrevolezza del testo. Nel cercare di restituire il testo fedelmente, anche nell'andamento del discorso, abbiamo dunque cercato di proporre un italiano corretto, leggibile e comprensibile, fermo restando che le asperità concettuali sono senz'altro proprie anche del testo originale, e un certo senso di spaesamento è avvertito anche dal lettore tedesco madrelingua. Quanto, poi, gli obiettivi e gli intenti qui presentati siano anche effettivamente stati raggiunti, spetterà al lettore, specialista o meno, deciderlo.

Il presente volume contiene, con il testo originale a fronte, non solo le vere e proprie *Meditazioni Cartesiane*, dalla prima alla quinta. Esse sono precedute dalle conferenze di Parigi, un ciclo di due lezioni tenuto da Husserl su invito dell'Académie Française nell'Amphitheatre Descartes della Sorbona il 23 e il 25 febbraio 1929. Si tratta di due lezioni doppie, intitolate "Introduzione alla fenomenologia trascendentale". L'intenzione, da parte di Husserl, di

⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a cura di E. Ströker, Meiner, Amburgo 2012.

⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, L'Aia 1950.

⁶ Vedi *infra*, Nota editoriale, p. 35.

proporre al pubblico francese un'introduzione alla sua filosofia non è dovuta solo a fattori meramente esteriori, quali quello di voler presentare il proprio pensiero ad ascoltatori ancora poco familiari con la fenomenologia come Husserl era andata sviluppandola fin dalle *Ricerche Logiche*,⁷ e poi con il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*.⁸ Per quanto non si possa ricostruire qui questa problematica nel dettaglio, come pure meriterebbe, va notato che i principali lavori di Husserl erano noti agli specialisti francesi e venivano ampiamente discussi: le conferenze di Parigi non trovavano di fronte a sé un terreno vergine, sul quale fosse necessario piantare i primi semi della fenomenologia. L'esigenza dunque di scrivere un'introduzione alla fenomenologia trascendentale ha soprattutto una fonte squisitamente interna, immanente alla filosofia husserliana: com'è stato spesso notato, Husserl si sentiva costantemente pressato dalla necessità di descrivere più chiaramente i passi metodologici iniziali della sua filosofia; di fatto, la maggior parte delle opere da lui pubblicate in vita è effettivamente, più o meno esplicitamente, un'introduzione alla fenomenologia. Questo vale *expressis verbis* per il primo volume delle *Idee*, che porta il sottotitolo "Introduzione generale [*Allgemeine Einführung*] alla fenomenologia pura", per *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, che propongono una "introduzione [*Einleitung*] alla filosofia fenomenologica",⁹ e non da ultimo per il testo definitivo delle *Meditazioni Cartesiane*, sottotitolato "una introdu-

⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Husserliana voll. XVIII, XIX, XX/1, XX/2, Martinus Nijhoff e Kluwer, L'Aia 1975-2005, trad. it. Id., *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2015.

⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, I. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*, a cura di R. Schuhmann, Husserliana III/1, Martinus Nijhoff, L'Aia 1976; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano 2008.

⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, L'Aia 1976; trad. it. Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2015.

zione [*Einführung*] alla fenomenologia”. Un discorso simile si può fare, del resto, non solo per i volumi pubblicati da Husserl stesso nel corso della sua vita, ma anche per un buon numero di volumi postumi pubblicati all’interno di Husserliana, dove numerose sono le introduzioni alla filosofia, all’etica, alla logica, alla teoria e alla fenomenologia della conoscenza.

A partire dagli anni ’50, gli Archivi Husserl di Lovanio in Belgio pubblicano nuovo materiale a partire dai manoscritti husserliani che, nel numero di diverse decine di migliaia, Herman Leo Van Breda, padre francescano e filosofo, trafugò con grande rischio personale da una Friburgo dove imperversava un nazismo che non vedeva di buon occhio l’opera di Husserl, ebreo di origine sebbene convertito al cristianesimo nel 1886.¹⁰ Padre Van Breda, che aveva l’intenzione di addottorarsi a Lovanio con una tesi su Husserl, entrò in contatto con i manoscritti di Husserl per la prima volta nel 1938, quando visita Malvine Husserl, la vedova del filosofo, per approfondire i temi della sua tesi di dottorato. A lui viene dunque affidato il compito di trasportare i materiali al di là del confine tedesco, materiali che comprendono diecimila pagine manoscritte, oltre quarantamila pagine stenografate riguardanti le sue lezioni, nonché una buona parte della biblioteca personale del filosofo con altri appunti e notizie sparse.¹¹ Nel 1939 viene così ufficialmente fondato, a Lovanio, l’Archivio Husserl, e da allora le edizioni di Husserliana hanno pubblicato oltre cinquanta volumi dedicati a tutti i principali ambiti d’indagine con cui Husserl è andato confrontandosi nel corso della sua vita, dai primi manoscritti sulla filosofia della matematica agli ultimi appunti sulle questioni limite della fenomenologia.

Proprio all’interno di queste edizioni le *Meditazioni Cartesiane* assumono un ruolo preponderante. Sebbene infatti il testo delle lezioni di Parigi circolasse già in francese, è stato proprio l’Archivio

¹⁰ Sul rapporto tra fenomenologia e cristianesimo, anche in rapporto a Van Breda, si veda il conciso ma efficace testo di E. Paci, “Husserl e il cristianesimo”, in: Id., *Il senso delle parole. 1963-1974*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 1987, pp. 296-298, nonché, più in generale, F. J. Wetz, *Edmund Husserl*, Campus Verlag, Francoforte sul Meno 1995, trad. it. Id., *Husserl*, a cura di V. Ghiron, Il Mulino, Bologna 2003.

¹¹ Si veda su questo H. L. van Breda e T. Vongehr, *Geschichte des Husserl-Archivs. History of the Husserl-Archiv*, Springer, L’Aia 2007.

Husserl a ricostruire il testo definitivo delle *Meditazioni* e a pubblicarle per la prima volta nel 1950, come primo volume di Husserliana. Nello spirito di quelle edizioni, all'interno del volume sono state pubblicate anche le conferenze di Parigi, nonché i riassunti approntati da Husserl stesso e le note che Roman Ingarden ha spedito ad Husserl commentando il testo. Alla struttura di questa edizione si è orientata anche la presente traduzione, volgendo in lingua italiana anche i testi aggiuntivi, e lasciando da parte unicamente l'introduzione del curatore Stephan Strasser e l'apparato critico che esamina le varianti del testo tra i diversi manoscritti. Il lettore specialista viene dunque indirizzato al volume originale per quanto riguarda questi apparati, cui si è rinunciato qui per non appesantire un volume dedicato ad un pubblico più vasto: le *Meditazioni Cartesiane* infatti, proprio come introduzione alla fenomenologia trascendentale e "coronamento" di Husserliana, si rivolgono per la loro stessa essenza ad un pubblico che troverà in esse i momenti fondamentali di tutta la fenomenologia.

3. *Il modello cartesiano e la sua critica. La prima Meditazione*

Le cinque *Meditazioni Cartesiane* si rifanno esplicitamente alle *Meditationes de Prima Philosophia* di Descartes, ma ne modificano radicalmente alcune idee di fondo. Se dunque è vero che Descartes è un riferimento imprescindibile, soprattutto per quanto riguarda la concezione dell'*ego cogito* come fondamento della scienza (filosofica e non),¹² nella ricezione della filosofia husserliana il richiamo al pensatore francese ha finito per creare equivoci di lunga durata: per evitarli è innanzitutto necessario richiamare l'attenzione sul fatto che il punto focale delle meditazioni, l'*ego cogito*, è concepito in maniera radicalmente diversa dai due pensatori.

Sia Cartesio che Husserl sono alla ricerca di un *fundamentum inconcussum* da porre alla base della propria filosofia e, da ultimo, di tutte le scienze. A questo scopo, però, i metodi applicati differiscono non poco: per Cartesio il dubbio radicale, soprattutto nella figura del

¹² Si veda su questo E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*, Springer, New York et al. 1997.

“genio maligno”, non ci permette di accettare l’esistenza del mondo come certezza, e dunque il mondo viene metodologicamente annichilito per far spazio all’*ego cogito, ego sum*.¹³ La dubitabilità del mondo comporta, per Cartesio, la sua distruzione metodologica. In Husserl il senso dell’*epoché* fenomenologica è diverso: il mondo circostante non viene distrutto; unicamente il suo essere (la sua esistenza reale) viene messa tra parentesi. Ciò significa: noi ci asteniamo dal giudizio sull’essere del mondo, ma il mondo stesso rimane qui, davanti a noi.

La differenza nell’approccio metodologico alla questione della dubitabilità del mondo (o della sua esistenza) comporta due diverse impostazioni anche nella concezione del risultato dei diversi procedimenti metodologici applicati. Mentre in Cartesio l’ego è concepito essenzialmente come sostanza (*res*), come cosa del mondo esistente (*sum*), a cui spetta l’attributo della *cogitatio* (*cogito*), l’ego trascendentale ottenuto sulla scorta della riduzione e dell’*epoché* fenomenologiche¹⁴ non è una parte del mondo, non è un “residuo”¹⁵ materiale e empirico.¹⁶ E non è neppure un postulato da cui derivare l’esistenza del mondo. La svolta fenomenologica riguardo al concetto di ego è essenzialmente una svolta trascendentale, che indaga (kantianamente) le condizioni di possibilità dell’esperienza in generale. Dunque, l’egologia trascendentale come disciplina di cui si dischiude il campo attraverso il metodo fenomenologico non è un’analisi di strutture

¹³ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma – Bari 2010.

¹⁴ Per una discussione più specifica delle diverse “vie” della riduzione si rinvia a I. Kern, “Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 24/2, 1962, pp. 303-349.

¹⁵ Purtroppo Husserl stesso ha contribuito a confondere la situazione parlando della “coscienza assoluta come residuo dell’annientamento del mondo”, nel par. 49 di *Idee I* (E. Husserl, *Ideen...*, cit., p. 103; trad. it. Id., *Idee...*, cit., p. 119). Un’interpretazione di questo paragrafo che non accusi Husserl d’incoerenza è possibile, ma richiederebbe analisi dettagliate.

¹⁶ Per una disamina accurata dei diversi significati dei termini io, io personale, io trascendentale, ego, coscienza e persona anche nell’ambito della teoria husserliana dell’intersoggettività si veda: K.-H. Lembeck, “Transzendentes und persönliches Ich. Identität und Differenz”, in: Id., *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Kluwer, Dordrecht, Boston, New York 1988, pp. 79-138.

dell'esistenza reale di un soggetto, ma la descrizione degli a priori coscienziali che rendono possibile che qualcosa ci si mostri, che "ci sia" (*es gibt*) qualcosa per noi. Per concepire l'ego trascendentale è necessario sì, quindi, fare riferimento a Cartesio come scopritore dell'assoluta indubitabilità, della certezza definitiva e fondante dell'ego in quanto perno su cui poggia tutta l'esperienza possibile; ma per poter specificare ulteriormente quest'ego trascendentale è necessario staccarsi dall'opera cartesiana per procedere in senso autenticamente husserliano, accentuando l'importanza del momento trascendentale e della determinazione dell'io come campo dei "vissuti"; in questo modo, anche l'ego kantiano come mera unità dell'a priori è un concetto insufficiente.¹⁷ Per giungere al concetto fenomenologico di ego, oltre ovviamente all'autentico contributo originale husserliano, è necessario rifarsi alla monade leibniziana: il soggetto trascendentale husserliano non è una *res cogitans*, e neppure qualcosa che semplicemente riunisce le mie rappresentazioni, ma il polo concreto dell'esperienza trascendentale. In proposito Husserl si esprime con chiarezza in un estratto delle *Idee I* che vale la pena citare per esteso, in quanto la descrizione dell'ego qui fornita guida, per lo più implicitamente, l'intero corso delle cinque *Meditazioni Cartesiane*.

Ogni *cogito*, ogni atto in senso eminente, è caratterizzato come atto dell'io: esso "sgorga dall'io", "vive attualmente" nell'io

¹⁷ Per il concetto kantiano si veda I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Amburgo 2010, B131-132.; trad. it. Id., *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, p. 155-157: «l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni [...]. Ogni molteplice dell'intuizione ha perciò una relazione necessaria con l'io penso [...]. La rappresentazione: io penso, tuttavia, è un atto della spontaneità [...]. L'unità di tale rappresentazione, io la chiamo anche l'unità trascendentale dell'autocoscienza, per designare la possibilità della conoscenza a priori fondata su di essa». Unicamente allo scopo di sottolineare alcuni aspetti divergenti: l'ego husserliano non è unità di rappresentazione, ma soprattutto del flusso temporale della coscienza; non è autocoscienza; non ha come scopo epistemologico quello di consentire la conoscenza a priori. Su Kant e Husserl si veda l'ormai classico I. Kern, *Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1964. Sul nesso tra temporalità e soggettività, che caratterizza precipuamente la fenomenologia husserliana, fondamentale è il testo di K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Springer, L'Aia 1966.

[...]. Osservando, io percepisco qualcosa; nel medesimo modo io mi “occupo” di qualcosa nel ricordo; nella finzione creatrice io penetro, quasi-osservando, nel mondo fantasticato. [...] Io sperimento un piacere o un dispiacere, mi rallegro o mi rattristo, desidero oppure voglio e agisco. In tutti questi atti io sono presente, attualmente presente [...]. Nessuna messa fuori circuito può eliminare la forma del *cogito* e cancellare il “puro” soggetto dell’atto. L’“essere diretto su”, l’“essere occupato con”, il “prendere posizione su”, il “fare esperienza di”, il “soffrire per”, implicano necessariamente nella loro essenza questo carattere: di essere appunto un raggio che emana “dall’io” o, nella direzione inversa, che si dirige “verso l’io”: e questo io è l’io puro, nei cui riguardi non può aver luogo alcuna riduzione [...]. In questo suo caratteristico intrecciarsi con tutti i “suoi” vissuti, l’io che li vive coscienzialmente non è tuttavia qualcosa che possa essere considerato separatamente e fatto oggetto di una ricerca a parte. Se prescindiamo dai suoi “modi di relazione” o di “comportamento”, esso manca completamente di componenti essenziali; non ha alcun contenuto esplicabile, è, in sé e per sé, indescrivibile: puro io e niente più.¹⁸

L’ego dev’essere dunque preso nella sua «piena concrezione»¹⁹ monadica: non (o non solo) mero “polo” vuoto cui si rapportano i vissuti, ma monade in quanto totalità del flusso esperienziale. L’ego delle *Meditazioni Cartesiane* non è un vuoto “punto zero” della coscienza, ma la concretezza delle strutture trascendentali in quanto queste rendono possibile il flusso dei vissuti e l’articolazione degli atti di coscienza. È questo concetto concreto di ego monadico, di un ego dunque preso con la totalità dei suoi vissuti, ad essere peculiare alla fenomenologia; e proprio questo concetto consente di porre – e, almeno nelle intenzioni di Husserl, di risolvere – una questione che qualunque filosofia incentrata sul soggetto si troverà a dover affrontare, specialmente dopo esser stata così chiaramente delineata nelle pagine della quinta *Meditazione Cartesiana*: com’è possibile, per un ego trascendentale, esperire gli altri ego? Ma per arrivare a porre – e

¹⁸ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura...*, cit., pp. 200-201; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, cit., pp. 178-179.

¹⁹ Si veda infra, *Quarta meditazione*, §44.

poi a risolvere – questa questione è prima di tutto necessario analizzare più compiutamente la soggettività trascendentale e la sua sfera d'esperienza. Dopo aver trovato l'*ego cogito*, cioè, bisognerà ora descrivere concretamente le sue strutture trascendentali che rendono possibili i vissuti.

4. *Il campo dell'esperienza trascendentale. La seconda Meditazione*

Proprio in conseguenza del fatto che, come abbiamo mostrato più sopra, il senso dell'*epoché* husserliana non consiste nell'annientamento del mondo, ma solo nella sua messa tra parentesi, l'ego ottenuto col metodo fenomenologico non è un puro "punto pensante" privo di qualsiasi rapporto con le cose nel mondo; le cose nel mondo sono ancora lì, davanti allo sguardo dell'ego – solo si evita di prendere una decisione riguardo al fatto se esse esistano davvero oppure no. Precisamente questa situazione, in cui un puro *ego cogito* è in rapporto ad un mondo fenomenologicamente ridotto al suo puro manifestarsi, permette di tener fede al principio fenomenologico fondamentale, per cui la coscienza ha struttura intenzionale: essa è sempre rapportata a qualcosa, è sempre "coscienza di" qualcosa. Quindi, anche nei confronti di un mondo ridotto alla sua pura fenomenalità, la coscienza sarà "coscienza di", e ciò significa: la coscienza non si rapporta ad un essere puramente "esterno", ad una realtà essente in sé (poiché questo suo essere assoluto è stato sospeso), ma unicamente al modo in cui questo essere ci si mostra, al modo in cui gli oggetti si manifestano per noi di volta in volta nella nostra esperienza. Il "come" del manifestarsi degli oggetti, al di là della loro realtà effettiva, è un tema autentico (e, in un certo senso, il tema primario) della descrizione fenomenologica.

Dunque, la seconda *Meditazione* ha come scopo quello di analizzare le strutture trascendentali dell'intenzionalità, ossia appunto della coscienza in quanto questa è "coscienza di". Il primo ritrovamento fenomenologico, derivante immediatamente da una descrizione immanente delle strutture di coscienza, è che l'*ego cogito* identico (in quanto polo di tutti gli atti), l'io penso, pensa qualcosa, è pensiero di qualcosa. La vita cosciente fluisce cioè in una sequenza di vissuti (*Erlebnisse*) che costituiscono il *cogitatum* delle singole

cogitationes, ossia il “pensato” dei singoli “pensieri” – e “pensiero” significa in questo caso qualunque atto di coscienza, che si tratti di percezioni, giudizi, immaginazioni, e così via. Abbiamo dunque una triplice struttura del campo coscienziale: all’*ego cogito* si aggiunge il *cogitatum*. Da qui sorgono i due possibili indirizzi fondamentali dell’analisi fenomenologica: l’analisi noematica (dal termine greco νόημα, il pensato, il contenuto del pensiero), che analizza appunto il “*cogitatum*” puramente in quanto esso è tale, e che dunque non è né l’oggetto mondano esistente realmente (nel lessico husserliano: *real*) in sé, né una sorta di “immagine nella testa”, ossia non è un contenuto psicologico reale (*reell*). D’altra parte, la struttura correlativa dell’intenzionalità di coscienza può dirigersi non solo verso i contenuti degli atti, ma anche verso gli atti stessi. In questo caso si parla di analisi noetica, cioè delle singole *cogitationes* (dei singoli atti di coscienza in quanto distinti l’uno dall’altro). Un esempio di analisi noetica è l’analisi dell’atto percettivo non in rapporto al suo contenuto (al fatto, cioè, di percepire un oggetto materiale, un essere umano ecc.), ma unicamente ad altri atti di coscienza, ad esempio distinguendo la percezione dal giudizio e dall’immaginazione. Evidentemente, lo stesso noema, lo stesso “pensato”, può essere il contenuto di diverse noesi, ad esempio un albero, una volta come albero percepito, l’altra come albero immaginato.

Avendo indicata la struttura fondamentale dell’intenzionalità della coscienza e aperte le due strade della ricerca, rimane da chiarire un punto fondamentale. Posto che la coscienza sia *ego cogito cogitatum*, e che dunque facciano riferimento all’ego come polo identico diversi atti di coscienza (con diversi contenuti “pensati”) in un flusso continuo di *cogitationes* (che corrisponde al flusso continuo delle mie esperienze e dei miei pensieri), bisogna ora intendersi su come sia possibile l’unità di questo flusso stesso, ossia è necessario mostrare concretamente come il singolo vissuto, la singola *cogitatio*, si unisca alle *cogitationes* che la precedono e che la seguono.

L’articolazione fondamentale del flusso dei vissuti è la temporalità immanente. I diversi atti di coscienza coi loro contenuti sono inseriti in una sequenza che, in quanto tale, è ordinata secondo il “prima” e il “dopo”. “Ordinata” significa qui però non puro “uno dopo l’altro”, come se si trattasse di elementi assolutamente singolari e compatti; l’ordine è una coappartenenza indissolubile, è una catena

dove ogni singola maglia va ad inserirsi sia in quelle seguenti che in quelle successive. A rendere possibile questa coappartenenza è una funzionalità peculiare del campo coscienziale: la sintesi, cioè quella funzionalità che opera l'effettiva connessione tra due o più vissuti.

Quello della sintesi è un ambito di studi fenomenologici sterminato, cui Husserl stesso, oltre che descrizioni minuziose in diverse opere, ha dedicato una mole imponente di manoscritti, nel frattempo pubblicati all'interno di *Husserliana*.²⁰ In particolare, le sintesi passive scorrono nella costituzione dell'oggetto in quanto questo funge da "filo conduttore" trascendentale. Sempre lo stesso oggetto viene visto in una molteplicità di aspetti e circostanze percettive, pur nella coscienza dello "stesso": lo stesso computer su cui scrivevo un minuto fa sulla scrivania lo vedo ora a distanza, con la coda degli occhi, mentre bevo il caffè. L'identità dell'oggetto si costituisce sinteticamente, in quanto unione di momenti diversi. Proprio in forza di ciò, un singolo aspetto dell'oggetto non mi si offre mai pienamente isolato, ma rimanda costitutivamente oltre a sé, aprendo un campo d'orizzonte, anticipando futuri vissuti e tenendo vivi vissuti già trascorsi: l'esperienza si articola così in livelli di attualità (il lato attualmente visto) e potenzialità (gli altri lati dell'oggetto che forse vedevo prima o che potrei forse vedere in futuro) intrecciati in catene di rimandi.²¹ La sintesi temporale, tra ciò che viene prima (retenzione), il presente vivente (adesso) e ciò che viene (protenzione) è la struttura cardine del flusso di coscienza.

²⁰ Ci riferiamo a E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Husserliana XI, a cura di M. Fleischer, Martinus Nijhoff, L'Aia 1966, e a E. Husserl, *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/1921. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*, Husserliana XXXI, a cura di R. Breeuer, Kluwer, L'Aia 2000. Traduzioni italiane: E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Guerini e Associati, Milano 1993, e E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi attiva. Estratto dalle lezioni sulla "logica trascendentale" (1920-1921)*, a cura di L. Pastore, Mimesis, Milano 2007.

²¹ Sul tema, sia in rapporto agli oggetti, sia in rapporto alla soggettività altrui (tema cui ci dedicheremo nel commentare la quinta *Meditazione*) mi permetto di rimandare a D. D'Angelo, *The Foundations of Alterity. Husserl on Referencing and Indicating*, in: "Investigaciones Fenomenológicas", 10, 2013, pp. 53-71, che schizza le linee fondamentali di un lavoro più esteso in corso di pubblicazione.

5. *La costituzione. La terza Meditazione*

Avendo ottenuto accesso all'ego trascendentale attraverso la riduzione, e avendo poi analizzato le strutture fondamentali del campo dell'esperienza trascendentale in quanto *ego cogito cogitatum* con le sue funzionalità sintetiche e la sua articolazione temporale, la questione che ora deve essere affrontata dalla terza *Meditazione* è: come viene a manifestarsi, come emerge e si mostra a me ciò di cui faccio esperienza di volta in volta? Il concetto di "costituzione" indica appunto l'indagine delle modalità di manifestazione di ciò che si manifesta nella mia esperienza concreta con le sue condizioni di possibilità. La domanda costitutiva è dunque: com'è possibile che mi si mostri x nell'esperienza che ho di x?

Costituire significa, in questo contesto, non la "produzione" o la "costruzione" dell'oggetto; come ha visto bene Heidegger, che pure voleva criticare Husserl, la costituzione non significa altro che il lasciar vedere il fenomeno in quanto tale, significa far emergere il senso manifestativo-fenomenico di ciò che appare di volta in volta: costituire è «far-vedere»²² l'ente, è lasciare che l'ente si manifesti con il senso suo proprio, negli orizzonti che gli sono propri.²³ Qualsiasi interpretazione della costituzione come "creazione" dell'oggetto manca fin dall'inizio il più importante passaggio fenomenologico, quello della messa tra parentesi dell'essere dell'oggetto. L'essere dell'oggetto (in quanto sua esistenza) semplicemente rimane fuori questione, e non rientra nell'analisi costitutiva.²⁴

²² M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe vol. 20, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Francoforte sul Meno 1979, trad. it. Id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Genova, Il Melangolo 1991, p. 89.

²³ Per una disamina recente del concetto di orizzonte, fondamentale soprattutto nella quarta *Meditazione*, si veda S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, New York et. alii 2012.

²⁴ Ciò non significa, come pure è stato erroneamente sostenuto, che la fenomenologia non si occupi di ontologia, né che la questione dell'essere non possa essere posta su un piano fenomenologico. Per rimanere sul piano più immediato, la fenomenologia ha dedicato analisi brillanti alla "pretesa d'essere" dell'oggetto e alla corrispettiva *Seinsglaube*, credenza nell'essere dell'oggetto in quanto parte fondamentale della *Urdoxa*. Come detto sopra, mettere

Se, in una fenomenologia degli oggetti materiali, voglio descrivere il modo in cui una “cosa” mi si dà nell’esperienza percettiva, sarà possibile distinguere diversi livelli costitutivi in base alle differenti strutture trascendentali che sono all’opera, ad esempio costituendo il fenomeno dapprima come sostrato in generale, poi come oggetto tridimensionale, e da ultimo come oggetto materiale (eventualmente con le ulteriori specificazioni di: mero oggetto, oggetto psicofisico, e così via). Sebbene non sia qui il luogo per una disamina approfondita della costituzione degli oggetti percettivi, la quinta *Meditazione* offre, di fatto, un esempio eminente per la costituzione di un oggetto particolare dato al mio campo percettivo: la costituzione dell’altro essere umano in quanto tale.

6. *La costituzione del soggetto. La quarta Meditazione*

Il problema centrale della quarta meditazione è l’egologia in senso stretto, ossia una fenomenologia dell’io trascendentale. Questo io, come abbiamo già visto sopra differenziandolo dall’impostazione cartesiana, non è un assioma da cui derivare l’esistenza del mondo: l’ego trascendentale è inseparabile dai suoi vissuti, ossia senza di essi rimane “una parola vuota”,²⁵ priva di contenuti.²⁶ Proprio in forza di questa inseparabilità (che è in ultima analisi una conseguenza del fatto che ogni coscienza sia sempre “coscienza di”), è possibile determinare più da vicino l’ego come polo dei vissuti: esso è cioè ciò cui ogni contenuto di coscienza fa e deve fare riferimento. L’ego struttura il flusso di vissuti attorno a sé in quanto polo d’orientamento; ma, lungi dal rimanere un polo astratto, proprio attraverso questa funzione orientativa esso è soprattutto substrato di abitudine, ossia il terreno su cui sorgono abitudini, convinzioni e così via, le quali – in

tra parentesi l’essere del mondo non significa annientarlo, ma solo ottenervi un accesso diverso rispetto a quello dell’atteggiamento quotidiano, “naturale”.

²⁵ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, a cura di R. Boehm, Martinus Nijhoff, L’Aia 1959, p. 126; trad. it. Id., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubettino, Milano 2007.

²⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, cit., p. 157; trad. it. cit., p. 160.

forza dell'associazione, delle sintesi e della genesi passiva – danno una forma e una direzione (appunto, un orientamento) al campo dell'esperienza trascendentale. Definendo l'ego in questo modo si giunge al concetto più pregnante di soggettività che è in gioco nelle *Meditazioni Cartesiane*: la monade in piena concrezione. La monade non è altro che la soggettività non sotto il rispetto del suo essere polo identico (ego), ma nella pienezza delle sue strutture trascendentali, ossia nel continuo scorrimento della sua vita intenzionale: assommando all'ego come polo il flusso dei vissuti si ottiene la monade, la soggettività concreta.²⁷

La soggettività concreta è, proprio in quanto flusso dei vissuti esperienziali, essa stessa un fenomeno che appare a sé: la coscienza si manifesta a se stessa, e dovrà dunque essere analizzata anch'essa nella sua costituzione. L'autocostituzione della soggettività arriva a coincidere, come dice Husserl al termine del paragrafo 33, con la fenomenologia in generale. Ma la tematica dell'autocostituzione egologica è legata a doppio filo alle analisi sulla temporalità come struttura immanente del flusso di vissuti, una problematica che trova poco spazio (un solo paragrafo) nelle *Meditazioni Cartesiane* e che dunque anche in questa prefazione vogliamo lasciare da parte.²⁸

Risulta invece importante per le analisi successive sottolineare che questa descrizione egologica condotta in piena concrezione (dunque, comprendente la descrizione di strutture trascendentali dell'esperienza come appunto la temporalità, la genesi attiva e passi-

²⁷ Sul tema della soggettività nelle *Meditazioni Cartesiane* si veda L. Vanzago, *Coscienza e alterità: la soggettività fenomenologica nelle Meditazioni Cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008.

²⁸ I tre volumi fondamentali sulla temporalità sono: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X, a cura di R. Boehm, Martinus Nijhoff, L'Aia 1969; trad. it. Id., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2004; E. Husserl, *Die "Bernauer" Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, Husserliana XXXIII, a cura di R. Bernet e D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001; E. Husserl, *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien VIII, a cura di D. Lohmar, Springer, New York 2006. Un testo già classico sull'argomento è N. De Warren, *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

va, l'associazione e così via) è ciò che Husserl intende quando parla, al termine della quarta *Meditazione*, di "idealismo trascendentale". Il senso di questo idealismo si basa sulla distinzione, già effettuata nella terza *Meditazione*, tra costituzione e costruzione/creazione: la costituzione del correlato noematico dell'atto di coscienza non costruisce l'oggetto ma ne detta le condizioni di manifestatività. La costituzione è un far-vedere: in questo senso, l'idealismo trascendentale non è un idealismo che riduce il mondo a "prodotto" della soggettività, ma si limita (per così dire, poiché il campo d'indagine è sterminato, come mostrano la produzione husserliana e la ricerca contemporanea) ad affermare che la condizione ultima perché qualcosa possa manifestarsi è che ci sia una coscienza cui questo qualcosa si manifesta effettivamente. È però proprio l'idealismo fenomenologico ad aprire la strada alla questione autenticamente centrale per le *Meditazioni*, ossia la questione legata alla soggettività altrui, all'altro essere umano.

7. *L'intersoggettività trascendentale. La quinta Meditazione*

Riassumiamo. Attraverso la riduzione all'ego messa in atto nella prima *Meditazione*, il dispiegamento del campo trascendentale dell'esperienza nella seconda *Meditazione*, la disamina della problematica costitutiva nella terza *Meditazione*, e la descrizione sistematica del campo egologico nella quarta *Meditazione*, Husserl è andato preparando il terreno metodologico e sistematico in cui si rende possibile (e necessario) superare la critica secondo la quale l'ego trascendentalmente ridotto sarebbe un *solus ipse*, ossia un soggetto trascendentalmente solitario senza possibilità di relazionarsi in alcun modo agli altri io, e, anzi, senza neppur poterli esperire. La critica è stata rivolta a Husserl dall'esterno, ma viene presa estremamente sul serio, tanto da dare adito ad uno degli sviluppi più interessanti dell'intera fenomenologia: l'"incapsulamento" dell'ego in se stesso è, effettivamente, un problema cogente, e sembra un risultato necessario dell'"idealismo fenomenologico" della quarta *Meditazione*. L'ego trascendentale, all'interno dell'impianto husserliano, sembra incapace di uscire da se stesso, l'esistenza del mondo esterno è messa fuori questione dalla riduzione e con essa anche

l'esistenza di altri io, di altre coscienze che esperiscono un mondo. Come, dunque, recuperare l'esperienza dell'estraneo, dell'altro io, dell'*alter ego*? Come fondare la possibilità di una intersoggettività trascendentale?²⁹ E si può giungere, attraverso questa intersoggettività, a giustificare un qualche senso di oggettività della verità per tutti?

In un modo che è poco sorprendente per chi ha dimestichezza col metodo fenomenologico, ma che può apparire contraddittorio, Husserl ricorre ad un'ulteriore riduzione per poter "recuperare" nella sfera dell'esperienza trascendentale anche l'esperienza dell'estraneo. Per poter mostrare, cioè, la possibilità dell'altro io e le vie che conducono alla sua costituzione, è necessario prima di tutto "mettere tra parentesi" qualunque cosa possa riferirsi ad altre soggettività, la cui costituzione e possibilità deve per l'appunto essere indagata e non può essere presupposta. A questo scopo Husserl introduce la riduzione "alla sfera del proprio", cioè a quell'ambito dell'esperienza che non è debitrice in alcun modo a soggettività altrui, ma è interamente "propria", cioè riconducibile al soggetto trascendentale. Ciò significa in primo luogo mettere tra parentesi tutto ciò che rimanda a soggettività altrui, come i prodotti della cultura e del lavoro: un libro rimanda necessariamente alla soggettività dell'autore che lo ha scritto, alla soggettività del libraio che me lo ha venduto e così via; ma anche il tavolo rinvia necessariamente al falegname che lo ha costruito o, quantomeno, al progettista che lavora per la grande catena di arredamento. Tutto ciò va escluso momentaneamente dalla sfera del proprio in quanto appunto presuppone altre soggettività, è "altrui" e non "proprio" in senso stretto.

Ciò che rimane, all'interno di questa sfera ridotta, non è dunque il tavolo come prodotto del lavoro, o il libro come prodotto della

²⁹ Sebbene la quinta *Meditazione Cartesiana* sia il luogo eminente in cui questo problema viene trattato, le considerazioni husserliane su questo tema sono numerose e comprendono un arco di tempo lungo trent'anni. Accenni alla questione dell'intersoggettività si trovano, nelle opere pubblicate da Husserl stesso, già nelle *Idee I*, e tre interi volumi di Husserliana sono dedicati a questa questione: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920; Zweiter Teil: 1921-1928; Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana voll. XII, XIV, XV, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, L'Aia 1973, per un totale di quasi duemila pagine.

cultura, quanto piuttosto il puro oggetto materiale così come esso mi si mostra nell'esperienza, avulso dai rapporti sociali e interpersonali che ne giustificano il senso di oggetto della cultura. Ciò che rimane, è esclusivamente ciò che questo libro è per me nell'esperienza mia propria.

Lo stesso procedimento riduttivo viene applicato ad una categoria d'enti che si mostrano alla mia esperienza e che per la loro stessa natura sono dualità psicofisiche, cioè implicano una soggettività estranea. Si tratta degli altri esseri umani, i quali si manifestano nella nostra esperienza come corpi vivi (al singolare *Leib*, al plurale *Leiber*), cioè come corpi portatori a loro volta di un campo esperienziale, di una coscienza trascendentale e così via. Per mezzo della riduzione alla sfera del proprio, però, precisamente questo riferimento all'alterità di un altro io deve essere messo tra parentesi. Cosa rimane, dunque? Non più il corpo dell'altro essere umano, il corpo vivo come corpo esperiente, ma il mero corpo oggetto (*Körper*), il corpo materiale che non fa esperienza ma può unicamente essere esperito – da me, nella mia sfera del proprio: esso è unicamente ciò che (e così come questo) si dà a me. Gli altri esseri umani entrano nella mia sfera del proprio perdendo la caratteristica di essere altri io, e ciò che rimane è il loro modo di manifestarsi alla mia immanenza: puri corpi materiali. Precisamente come il libro non si manifesta più in quanto prodotto di una soggettività che lo ha scritto, ma come mero oggetto cartaceo tridimensionale, il corpo dell'altro essere umano è ridotto al suo essere un mero oggetto tra gli altri.

È dunque sulla base di questa datità ristretta, per così dire, che bisognerà veder sorgere, fenomenologicamente, la possibilità di costituire gli altri in quanto tali. Abbiamo visto nella disamina della terza *Meditazione* qual è il senso proprio della “costituzione” fenomenologica in quanto essa non è una costruzione o una creazione: in questo frangente, costituire l'altro significa far-vedere l'altro appunto come altro, come *alter ego*, ossia nel suo proprio senso; e ciò è possibile a partire da ciò che non è già *alter ego*, cioè dalla sua manifestazione ridotta alla sfera del proprio.

Il punto di partenza, una volta avvenuta questa riduzione di nuovo tipo, è dunque l'altro nel suo manifestarsi non con il senso “altro” (il cui sorgere deve per l'appunto essere investigato), ma l'altro così come si manifesta una volta che ogni riferimento ad una soggettività

estranea sia stato messo tra parentesi. Ciò che rimane è, dunque, come già detto sopra, il mero corpo-oggetto (*Körper*) dell'altro, una semplice cosa tra le cose. Un'analisi di questo corpo in quanto esso appartiene all'ontologia regionale della cosa materiale è possibile, soprattutto come oggetto intenzionale di atti percettivi: il corpo ridotto dell'altro è prima di tutto una cosa tridimensionale, estesa, che si manifesta al mio sguardo e così via. Eppure – e da questa constatazione inizia l'effettivo percorso di costituzione – il senso in cui si manifesta il corpo-oggetto altrui ha una particolarità che lo distingue dalle altre cose nel mondo. Questo corpo è infatti in qualche modo simile al mio proprio corpo, a questo corpo in cui vivo io in quanto soggettività trascendentale: la somiglianza tra due corpi umani è, in effetti, sempre profonda, quali che possano essere le variazioni possibili rispetto alla “normalità”.³⁰ Proprio attraverso questa “sintesi di somiglianza”, attraverso questa “associazione per analogia”,³¹ cioè attraverso il fatto che quel corpo-oggetto là è simile al mio corpo qui, il corpo ridotto dell'altro assume un senso diverso rispetto alle altre cose nel mondo. Il mio corpo infatti, a cui quel corpo-oggetto là rimanda, è un oggetto costituito in modo particolare: esso è già sempre, al fondo di ogni riduzione possibile, non solo mero corpo-oggetto (*Körper*), ma anche corpo vivo, corpo proprio (*Leib*). Queste mani che io muovo per afferrare il libro, questi piedi che mi sorreggono nel camminare, non possono essere ridotti a mero oggetto da nessun tipo di riduzione fenomenologica: il loro senso ultimo (e dunque anche primo) consiste nel fatto di essere le mie mani, i miei piedi, di rientrare cioè nella mia sfera del proprio, e di essere caratterizzati come ciò di cui io ho pieno controllo (secon-

³⁰ Il concetto di “normalità” e “anormalità” in Husserl meriterebbero analisi approfondite che non possiamo effettuare qui. Alcune indicazioni molto puntuali su questa problematica, anche in riferimento ai tre volumi di Husserliana sull'intersoggettività, si trovano in S. Heinämaa, “Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by Mortals”, in: R. T. Jensen, D. Moran (a cura di), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Springer, New York et. al. 2013, pp. 83-104.

³¹ Sul concetto di associazione in Husserl il testo di riferimento è senza dubbio E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1972.

do la famosa definizione husserliana, dove io *schalte und walte*).³² Il mio corpo proprio è sempre già corpo vivo, è sempre già corpo dotato di una soggettività, è un complesso psicofisico e mai mera cosa materiale.

Ora: il corpo-oggetto dell'altro è simile al mio corpo vivo. Proprio attraverso questa analogia,³³ questa somiglianza, i due corpi entrano in un processo di "accoppiamento" (*Paarung*): essi sono simili e rimandano l'uno all'altro. In tal modo, il corpo-oggetto (*Körper*) dell'altro che entra nel mio campo esperienziale riceve il senso "corpo-vivo" (*Leib*) a partire dal mio. Beninteso, si tratta qui di processi associativi e di sintesi passiva, che nulla hanno a che vedere con un ragionamento logico o con una derivazione intellettuale: il pensiero esplicito non gioca, a questo livello dell'analisi trascendental-costitutiva, alcun ruolo, trattandosi piuttosto di un'"appercezione", cioè appunto di una struttura che opera a livello percettivo.

Il corpo altrui è ora corpo-vivo, è ora corpo che per il suo stesso senso, per come questo si è andato costituendo nell'accoppiamento di somiglianza, deve necessariamente (per essere, appunto, corpo vivo come lo è il mio) essere corpo proprio di qualcuno, cioè di una soggettività altra. Ecco dunque che il corpo vivo dell'altro esperisce il mondo proprio come il mio, mi vede come io vedo lui, magari gesticola e parla e si muove esattamente come io mi muovo: da ciò sorge la necessità di costituirlo come un altro io, cioè precisamente così come io sono. L'altro nella sua datità, ossia nel suo modo di darsi (manifestarsi) a me, si manifesta ora col senso di essere non già una cosa tra le altre, ma un corpo che ha una coscienza trascendentale col suo flusso dei vissuti. Esso emerge ora propriamente come un altro io, ossia – essendo il risultato della prima riduzione, quella trascendental-fenomenologica, il fatto che io sia in prima istanza un ego – come *alter ego*.

È questo il risultato fondamentale della quinta *Meditazione Cartesiana*: mostrare la possibilità che l'altro si manifesti a me come altro,

³² Cfr. infra, § 44.

³³ Sul procedimento per analogia: J.-F. Courtine, "L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl", in: AA. VV., *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, e, per un approccio più sistematico al concetto di analogia nell'esperienza dell'estraneo, V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 2008.

come *alter ego*. Attraverso una descrizione fenomenologica radicale Husserl giunge a chiarire le strutture trascendentali attraverso le quali l'ego, pur ridotto, non è più un *solus ipse* ma ottiene un accesso, radicato nell'esperienza originariamente intuita, all'altro io. Essendo le considerazioni husserliane, infatti, dirette non tanto alla datità empirica dell'altro essere umano, quanto piuttosto alle sue condizioni di possibilità, il nesso tra ego e *alter ego* è una intersoggettività trascendentale: ad essere in questione sono le condizioni di possibilità per cui il mio ego si trova all'interno di un'intersoggettività, dalla quale poi si possono vedere sorgere i costrutti intersoggettivi di grado più alto, come la comunità intermonadica, la società spirituale e così via.³⁴ Se infatti la riduzione alla sfera del proprio non aveva unicamente messo tra parentesi la soggettività dell'altro, ma qualunque riferimento all'alterità nel mio campo esperienziale, in ultima analisi bisognerà rendere conto fenomenologicamente del fatto che il libro – per recuperare l'esempio di cui sopra –, nella mia esperienza di esso, non mi è dato solo come mero oggetto materiale, ma prima di tutto come prodotto della cultura, come “opera” di un autore inserita in un contesto di mezzi e fini legato allo spirito umano: questo ultimo stadio della costituzione intersoggettiva, sul quale non è possibile soffermarci qui, è reso possibile – attraverso ulteriori stadi costitutivi – dalla possibilità che, prima di tutto, l'altro si manifesti a me come *alter ego* e che, da qui, venga a costituirsi una comunità intermonadica.

Una volta che il pensiero husserliano è riuscito, almeno nelle intenzioni dell'autore, a smarcarsi dalla critica di solipsismo, la costituzione fenomenologica dell'intersoggettività si dimostra portatrice di conseguenze assolutamente centrali per l'intero progetto di una filosofia fenomenologica basata su una fondazione assoluta. Lo scopo complessivo della fenomenologia husserliana è, infatti, quello di essere una scienza rigorosa dalla fondazione assoluta;³⁵ solo l'im-

³⁴ Sul tema dell'intersoggettività in generale si veda, in italiano, A. Pugliese, *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milano 2009.

³⁵ Si veda in maniera esemplare E. Husserl, “Die Philosophie als strenge Wissenschaft”, in: *Logos*, 1 (1911), pp. 289-341, ora in: E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, Husserliana XXV, a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 2-62; trad. it. Id., *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di C. Sinigaglia, Laterza, Roma – Bari 2005.

pianto radicalmente scientifico della fenomenologia può essere in grado, secondo Husserl, di fornire direttamente un fondamento alle altre scienze, sia che si tratti di scienze empiriche, sia che si tratti di scienze umane. La possibilità di costituire trascendentalmente un mondo intersoggettivo non è solo fruttuoso per un possibile discorso legato agli oggetti culturali, alle istituzioni e così via, discorso che pure, come fenomenologia sociale, ha avuto grande risonanza nel panorama filosofico contemporaneo. La possibilità di entrare in una comunicazione intersoggettiva giustifica fenomenologicamente, in ultima analisi, la possibilità stessa del discorso scientifico in quanto discorso basato sull'oggettività delle asserzioni e sulla pretesa di queste asserzioni di essere vere (valide) per tutti (intersoggettivamente).

È infatti proprio questa oggettività ad essere resa possibile dall'intersoggettività trascendentale. Le affermazioni di un io isolato (si badi: non le affermazioni *sull'*io, ché queste hanno scientificità fenomenologica) su oggetti nel mondo sono infatti necessariamente relative a questo soggetto che le esprime, basate unicamente sul suo campo d'esperienza radicalmente individuale. Solo attraverso la possibilità di "mettere in comune" le esperienze, ossia di comunicarle ad altre soggettività, è possibile giungere all'oggettività di queste stesse esperienze. La verità oggettiva è dunque intesa, in ambito fenomenologico, come ciò che è valido per tutti: l'oggettivo si basa sull'intersoggettivo. Oggettivo è dunque solo ciò che è di principio esperibile e dicibile identicamente da molteplici soggetti.³⁶

In questo modo emerge con chiarezza ad un tempo l'unitarietà e la complessità del discorso husserliano. Lo scopo finale, infatti, coincide con il compito (*Aufgabe*) della fenomenologia come Husserl è andato delineandola già a partire dai suoi primi lavori. Questo compito consiste nel fornire una fondazione filosofica (in prima linea ontologica ed epistemologica) alle scienze, ricorrendo per far ciò alla funzione originariamente manifestante dell'intuizione, come recita il principio di tutti i principi.³⁷ Per far questo, dev'essere

³⁶ Su questo si veda G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Springer, Dordrecht / Boston / Londra 1992.

³⁷ Si veda E. Husserl, *Idee...*, cit., § 24, pp. 52-53.

data la possibilità di recuperare, all'interno dell'esperienza dell'ego trascendentalmente ridotto, l'esperienza dell'altro io, in quanto su questa possibilità si basa la verità oggettiva. D'altro lato, questo scopo finale rimane il contesto generale all'interno del quale si iscrive un metodo fenomenologico che ha il suo grande punto di forza, e in particolare la sua inesaurita modernità, non tanto nel sogno di un sistema scientifico onnicomprensivo, quanto nella capacità di fornire descrizioni minuziose dell'esperienza concreta, inserendo queste descrizioni in una concettualità rigorosa che permette di tematizzare la fenomenicità del mondo senza ricorrere a presupposti metafisici.

8. *Aspetti della ricezione*

Com'è chiaro, attraverso quanto si è andato dicendo negli ultimi due paragrafi di questa *Prefazione* non si è certamente esaurito il contenuto filosofico delle intere *Meditazioni Cartesiane*. Ciò che ci premeva, qui, era unicamente di fornire alcune linee guida alla lettura, che possano chiarire il progetto complessivo del testo husserliano invitando ad un suo studio più approfondito.

Del resto, anche una disamina accurata della ricezione di quest'opera in ambito fenomenologico (e non) richiederebbe più spazio di quello a disposizione. Ciononostante ci pare appropriato, per cogliere la portata delle considerazioni husserliane, fornire qualche accenno sulla storia degli effetti che quest'opera ha avuto. Per far ciò ci limiteremo a pochi contributi evidenziando soprattutto il carattere sistematico e internamente coerente del dibattito, concentrandoci su quegli autori che hanno avanzato una proposta teoretica forte e personale, senza addentrarci nelle questioni specialistiche della ricerca accademica, e neppure negli approcci che, pur influenzati da Husserl, non possono essere considerati – anche per motivi puramente cronologici – reazioni o risposte alle *Meditazioni Cartesiane* (come ad esempio gli studi sull'empatia di Edith Stein, scritti come tesi di dottorato nel 1917 sotto la guida di Husserl).³⁸ Ciò che ci interessa,

³⁸ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Gesamtausgabe V, Herder, Friburgo / Basilea / Vienna 2010; trad. it. Id., *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 2012.

in quanto segue, è dare uno sguardo alla portata sistematica del discorso husserliano e alla profondità con cui esso ha attecchito nella filosofia di alcuni pensatori di riferimento per il secondo Novecento. Naturalmente non si ha pretesa di completezza, ma solo l'intenzione di fornire alcune linee di uno sviluppo concettuale.

Da un lato, in ambito non strettamente filosofico, è stata proprio la capacità analitica e descrittiva della fenomenologia (più che la sua pretesa di dare una fondazione assoluta alla scienza) ad imporsi a livello interdisciplinare: non si contano infatti gli approcci scientifici che, soprattutto negli ultimi decenni, si riferiscono di un modo o nell'altro al metodo fenomenologico. Una disamina di questo aspetto richiederebbe una monografia a sé stante; basti ricordare qui che le neuroscienze e le scienze cognitive, l'etica, la psicologia, la psicoterapia, la psichiatria, il diritto, la pedagogia, le scienze storiche e sociali hanno in diverse istanze fatto riferimento all'approccio fenomenologico, naturalmente anche modificandolo, e per tutte queste discipline la teoria dell'intersoggettività delle *Meditazioni Cartesiane* gioca un ruolo primario.

È però soprattutto in ambito più strettamente filosofico che questo testo ha avuto una risonanza difficile da stimare o da considerare nel suo complesso. A rifarsi esplicitamente ad Husserl, pur sviluppando il discorso intersoggettivo anche in maniera critica, sono soprattutto gli autori di scuola francese.

In particolare Emmanuel Lévinas concepisce la sua teoria dell'alterità anche come una risposta e una critica radicale all'impostazione husserliana. Lévinas è entrato presto in contatto con il testo delle *Meditazioni Cartesiane*, avendone curata la traduzione francese già nel 1931. Come in effetti riconosce nella prefazione all'edizione tedesca di *Totalità e infinito*, il libro stesso nasce dalla confrontazione assidua con la fenomenologia husserliana.³⁹ La descrizione genetica husserliana va, però invertita: mentre Husserl parte da una metafisica epistemologica incentrata sull'ego per poi giungere, in seconda battuta, alla costituzione dell'Altro, bisogna secondo Lévinas riconoscere che «la relazione con l'Altro è altret-

³⁹ Si cita da E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Hachette, Paris 1990, p. I; trad. it. Id., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dell'asta, Jaca Book, Milano 1990, p. 1.

tanto originaria della costituzione cui si tenta di ridurla».⁴⁰ Prima di tutto, prima anche di qualunque sfera del proprio c'è l'appello che ci rivolge l'altro, soprattutto attraverso l'epifania del suo volto: l'altro, *autrui*, non è «soltanto un *alter ego*. È quello che io non sono».⁴¹ La proposta lévinassiana mira a mantenere questa negazione, ossia il fatto che l'altro è prima di tutto non io, non me stesso, assolutizzandone l'alterità: *autrui* è assolutamente altro da me. A venire prima di tutto è la pretesa (etica, non metafisica) dell'altro alla sua alterità radicale, e solo a patto di riconoscere questa pretesa diviene possibile il rispetto dell'altro in quanto altro, evitando la “violenza”: solo evitando di ricondurre l'altro al sé si può ottenere «la pace con questa alterità assoluta».⁴²

Un'altra critica all'impostazione husserliana si trova, in area francese, nel saggio di Maurice Merleau-Ponty dedicato a *Il filosofo e la sua ombra*.⁴³ Come per Lévinas, anche per Merleau-Ponty il contatto con il testo husserliano è avvenuto in prima persona: durante le conferenze di Parigi tenute alla Sorbona, Merleau-Ponty era tra il pubblico⁴⁴. La critica merleau-pontiana parte da un motivo già presente in Lévinas: la necessità di maggiore originarietà nella datità dell'altro. Ciò avviene, per Merleau-Ponty, non tanto nell'epifania del volto, quanto nell'originario chiasma del corpo: così come il mio corpo mi è immediatamente dato nella sua caratteristica di essere corpo vivo, allo stesso modo il corpo dell'altro non assume il suo senso a partire dal mio ma si mostra già sempre come corpo vivo – come carne, dunque senza alcuna analogia o associazione.

Si vede dunque, da quanto detto, che il nucleo essenziale delle critiche rivolte a Husserl si trova in un capovolgimento essenziale di prospettiva: ad essere messa in dubbio è soprattutto la prospettiva ego-centrica delle *Meditazioni*. Se con Lévinas si ha un rovesciamento-

⁴⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 63.

⁴¹ E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova / Milano 1986, p. 87.

⁴² E. Lévinas, *Totalité et infini*, cit., p. 215.

⁴³ M. Merleau-Ponty, “Le Philosophe et son ombre”, in: Id., *Signes*, Éditions Gallimard, Parigi 1960, pp. 201-228; trad. it. Id., “Il filosofo e la sua ombra”, in: Id. *Segni*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 211-238.

⁴⁴ Cfr. B. Liebsch, “Anmerkung”, in: M. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco 1994, p. 54.

to completo della prospettiva husserliana – e a ben vedere di gran parte della filosofia occidentale che ha visto nel soggetto il centro di qualunque esperienza e di qualunque metafisica –, Merleau-Ponty fa leva sull'originarietà della carne visibile, che è sia mio corpo che corpo dell'altro, per superare l'egologia. A fronte di tali critiche, non sono mancate, sempre dall'area francese, le istanze volte a riabilitare la concezione husserliana. In particolare Jacques Derrida, che ha sempre sostenuto espressamente il suo debito, e anzi addirittura in qualche misura la sua appartenenza alla tradizione fenomenologica, risponde a Lévinas in un saggio dal titolo *Violenza e metafisica*. L'approccio etico sviluppato da Lévinas deve in realtà basarsi, secondo Derrida, su quella stessa metafisica egologica husserliana che viene aspramente criticata in *Totalità e infinito*. La "violenza" di ricondurre l'altro al proprio è invece l'unica garanzia per riconoscere l'altro in quanto altro: la costituzione trascendentale è condizione per l'accesso all'altro. L'epifania del volto in Lévinas presuppone la costituzione trascendentale: il volto può essermi dato come un volto, come corpo vivo, solo a condizione che esso erediti dal mio corpo appunto il senso di essere vivente, di essere umano. E nel ribadire che la soggettività dell'altro mi è inaccessibile direttamente, ma solo per via mediata, Husserl non fa altro che «rispettare il segreto» dell'altro, pur mostrandone le condizioni fenomenologiche per cui esso può manifestarsi.⁴⁵ Lo stesso vale, secondo Derrida, per la critica di Merleau-Ponty: l'originarietà della carne rimane pensabile essenzialmente solo a partire da quella "piega" della carne che è il mio corpo proprio.

Per dare un quadro meno parziale della ricezione sarebbe naturalmente necessario fare riferimento a numerosi altri autori, tra i quali figurerebbero Eugen Fink, Paul Ricœur, Jürgen Habermas, Jean Paul Sartre, ma anche Enzo Paci e Antonio Banfi. Basti, invece, per gli scopi di questa prefazione, aver fornito alcune linee guida per la lettura e indicazioni per gli approfondimenti di un testo cardine della filosofia del Novecento.

Diego D'Angelo

Freiburg im Breisgau, settembre 2014 – Würzburg, febbraio 2016

⁴⁵ Si veda su questo C. Di Martino, "Il corpo dell'altro. Derrida e la fenomenologia di Husserl", in: C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Cisalpino, Milano 2007, pp. 41-62.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

- 8 aprile 1859: Edmund Husserl nasce a Prossnitz (oggi Prostějov in Repubblica Ceca) da Adolf Abraham Husserl e Julie Husserl, nata Salinger. È il secondo di quattro figli.
- 1876-1878: Studia astronomia a Lipsia.
- 1878-1880: Si trasferisce a Berlino e studia matematica con, tra gli altri, Karl Weierstrass.
- 1881-1882: Continua gli studi di matematica a Vienna. L'8 ottobre 1882 la sua tesi di dottorato viene accettata dalla facoltà; il titolo è *Contributi alla teoria del calcolo delle variazioni*.
- 23 gennaio 1883: Difende la tesi e si addottora in matematica a Vienna.
- 26 aprile 1886: Si converte al cattolicesimo. Il suo nome completo è ora Edmund Gustav Albrecht Husserl.
- 1886-1887: Studia ad Halle con Carl Stumpf.
- 6 agosto 1887: Sposa Malvine Steinschneider.
- 1887: pubblica la sua tesi d'abilitazione *Sul concetto di numero*. Diventa *Privatdozent* ad Halle.
- 1892-1895: Nascono, nel giro di tre anni, i tre figli Elizabeth Franziska Carola, Gerhard Adolf, e Wolfgang.
- 1900-1901: Escono il primo e, poco dopo, il secondo volume delle *Ricerche Logiche*.
- Settembre 1901: Si trasferisce, con la famiglia, a Gottinga, dove è stato nominato professore straordinario.
- 26 giugno 1906: Diviene professore ordinario a Gottinga.
- 1907: Tiene le lezioni intitolate *L'idea della fenomenologia*, poi pubblicate come secondo volume di *Husserliana*.
- Marzo 1911: pubblica sulla rivista *Logos* l'articolo "La filosofia come scienza rigorosa".
- 1912: Fonda, assieme ad Adolf Reinach, Alexander Pfänder e Moritz Geiger lo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

- Aprile 1913*: Pubblica il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*.
- 1 aprile 1916*: Accetta la cattedra a Friburgo in Brisgovia. Negli anni successivi entrerà in contatto con alcuni dei suoi allievi più brillanti, tra cui Edith Stein e Martin Heidegger.
- Gennaio 1923*: Manda quattro articoli alla rivista giapponese *Kaizo* sul tema del “rinnovamento”.
- Estate 1923*: Ludwig Landgrebe diviene suo assistente privato.
- 12 ottobre 1927*: Primo incontro con Martin Heidegger per la pubblicazione della voce “Fenomenologia” nell’*Encyclopædia Britannica*.
- 1928*: Escono nello *Jahrbuch*, a cura di Heidegger, le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*.
- 21 marzo 1928*: Husserl va in pensione. In agosto Eugen Fink prende il posto di Landgrebe come suo assistente.
- 23 e 25 febbraio 1929*: Conferenze di Parigi, da cui risulteranno le *Meditazioni Cartesiane*.
- Luglio 1929*: Pubblica *Logica formale e trascendentale*.
- 1930-1932*: Lavora con Fink alle *Meditazioni Cartesiane*; legge anche la sesta *Meditazione* scritta da Fink stesso.
- 6 aprile 1933*: Viene sospeso dall’università a causa dell’origine ebraica.
- 7 e 10 maggio 1935*: Conferenze di Vienna intitolate *La filosofia nella crisi dell’umanità europea*.
- 12 e 15 novembre 1935*: Conferenze di Praga intitolate *La crisi delle scienze europee e la psicologia*.
- Gennaio 1936*: Discute per tre settimane con Landgrebe quello che diventerà il manoscritto di *Esperienza e giudizio*. Nei mesi successivi riprende il testo delle conferenze di Parigi e Praga, che forniranno la base per *La crisi delle scienze europee la filosofia trascendentale*.
- 26 aprile 1938*: Muore a Friburgo.

NOTA EDITORIALE

Il lavoro qui svolto è il risultato di un confronto decennale con la filosofia husserliana e, soprattutto, con le *Meditazioni Cartesiane*. La traduzione è stata svolta in gran parte in parallelo ad un corso da me tenuto, nel semestre estivo del 2015, presso la Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo in Brisgovia, dove ho avuto la fortuna di discutere il testo con studenti entusiasti e interessati, che hanno dimostrato al di là di ogni ragionevole dubbio l'attualità assoluta di queste *Meditazioni*.

Come già detto sopra al § 2 della Prefazione, la traduzione si è basata sull'ed. Meiner del 2012; il testo riprodotto a fronte nel presente volume riproduce invece l'ed. Husserliana (a cui si riferiscono i numeri di pagina nelle testatine pari e la numerazione delle righe nel margine sinistro; invece i numeri di pagina dell'ed. Meiner sono riportati in corsivo nel margine destro). In effetti, al di là di qualche correzione (in particolare, di una frase tronca nella quinta *Meditazione*) e di qualche discrepanza, che all'occorrenza abbiamo provveduto a segnalare in nota, le due edizioni sono sostanzialmente identiche. Le differenze maggiori sono costituite dall'uso del corsivo per enfatizzare il testo, a cui si è rinunciato nell'edizione Meiner, e dall'impiego delle virgolette. Ci siamo voluti accodare alla scelta fatta dagli editori di questa versione, in quanto le sottolineature – spesso approntate da Husserl per la lettura privata del testo – appesantiscono la lettura e non sempre evidenziano ciò che è effettivamente centrale. In questo modo, il lettore di lingua italiana potrà confrontare agevolmente entrambe le versioni. Le *Conferenze di Parigi*, così come i *Riassunti* e le *Note* di Roman Ingarden, sono contenute unicamente in Husserliana.

Per le note a piè di pagina abbiamo adoperato l'asterisco quando di mano di Husserl e la *crux* nel caso del curatore dell'edizione tedesca; le note con rinvio in numeri romani, collocate in fondo al testo, sono del curatore della presente traduzione.

Tra i molti amici con cui sono impegnato in un confronto costante su temi fenomenologici, e senza il cui contributo questo lavoro sarebbe stato peggiore, mi preme ringraziare Giulia Cabra per la revisione di alcuni passaggi, e Michela Summa per i fondamentali consigli relativi alla *Prefazione*.

Questo libro è dedicato ai miei genitori, soprattutto alla loro pazienza.