

⊕

Conoscere le idee della filosofia e un caso di storia critica delle idee: il confronto di Husserl con Lotze e Kant sul significato di “idea”

Beatrice Centi
(Università di Parma)
beatrice.centi@unipr.it

Title: Knowledge of the ideas of philosophy and a case for the critical history of ideas: Husserl's confrontation with Lotze and Kant on the meaning of “idea”.

Abstract: In the critical history of philosophy theory and history are intertwined in order to comprehend the multi-layered meanings of the philosophical ideas and their relations. History of ideas cannot mean denying any specificity of this kind of ideas or attributing them a vague meaning, as they are considered the meeting point of multiple interdisciplinary perspectives. On the contrary, the ideas of philosophy must be reconstructed both in their theoretical significance and historical genealogy by studying the ways in which philosophers are in dialogue with other philosophers or construct images of them or of some currents of philosophy. In the Husserl's definition of *eidōs* or essence converge, among others, its reflections on Lotze's interpretation of the platonic doctrine of the ideas and on the Kant's concept of the idea as regulative principle.

Keywords: essence, law, validity, genealogy, critique, regulative idea.

[n]on bisogna né estendere troppo né circoscrivere troppo il proprio orizzonte. Infatti, chi vuole sapere troppo finisce per non sapere nulla e, viceversa, chi crede che certe cose non lo riguardino s'inganna spesso; tale sarebbe, ad es., il caso del filosofo che credesse che la storia non gli è indispensabile.

I. Kant, *Logik* (1800)

1. *L'intreccio di teoria e storia: la storia critica della filosofia*

Un aspetto del complesso rapporto di Husserl con Kant, spesso a torto semplificato, l'aspetto che riguarda il significato del termine idea, esemplifica la fecondità del rapporto tra teoria e storia nella filosofia. La specializzazione del sapere ha portato anche in filosofia alla formazione di ambiti di ricerca distinti per le competenze anche molto differenti che richiedono, come la logica o la filosofia morale o la storia della filosofia, la quale non può però per questo essere contrapposta alla filosofia stessa; la storia incrementa anzi anche la comprensione di



ciò che caratterizza i diversi ambiti nei quali la ricerca filosofica si è specializzata e i loro reciproci rapporti, ma non come un'estrinseca appendice di essi. Importanti discussioni metodologiche hanno richiesto che la storia della filosofia non debba essere *filosofica*, nel senso, per esempio, di occuparsi dei movimenti dello spirito, come nel pensiero hegeliano, o di idee intese come entità sovratemporali o prodotti di astratta costruzione¹; o di sovrapporre una concezione filosofica propria dello storico alle ricerche svolte, e i cui esiti dipenderebbero dalla valutazione della conformità a tale concezione², senza rispetto per la comprensione filologica e la contestualizzazione dei testi; o del costruire in maniera arbitraria degli "ismi". Tuttavia, la storia della filosofia non può che essere filosofica³ nella misura in cui non può non occuparsi degli oggetti della filosofia, le idee, e dei diversi modi di intenderle. La filosofia è una forma di sapere, caratterizzato dalla produzione di idee, dalla critica di esse e dal confronto critico con le idee del passato. La filosofia dipende dalle persone che la coltivano, ma consiste in un autonomo ambito di lavoro intellettuale riconoscibile per la specificità pur variamente articolata degli "oggetti" trattati, le idee, e dei metodi con cui le tratta, caratterizzato da tecniche logico-argomentative e dal confronto non solo tra

¹ Per tali discussioni, cfr. Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in «History and Theory», VIII (1969), pp. 3-53; E. Garin, *Filosofia e storia della storiografia filosofica*, in M. Dal Pra, E. Garin, L. Braun, L. Geldsetzer, G. Santinello, *La storiografia filosofica e la sua storia*, Antenore, Padova 1982, pp. 41-44; M. Dal Pra, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, in *ivi*, pp. 13-22; C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, rist. 2018, pp. 441-470. Su alcuni aspetti fecondi del metodo storico hegeliano, cfr. G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in A. Banfi, a cura di, *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951, pp. 74-79. Sulla storia della filosofia, G. Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956), p. 362. Su recenti considerazioni a proposito della storia della filosofia come parte della ricerca filosofica, G. Hartung, *Philosophical Historiography in the 19th Century: A Provisional Typology*, in *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*, ed. by G. Hartung and V. Pluder, Berlin/Boston, De Gruyter 2015, p. 22.

² Ma, come dice M. Mori, *Storia della filosofia e storia delle idee*, in «Rivista di filosofia», CVI (2015), p. 16, coltivare gli interessi che motivano la ricerca storica non implica proiettare su di essa parametri valutativi della cultura del presente, la quale proprio attraverso la storia può essere meglio compresa, p. 165.

³ Sulle origini della storia della filosofia in quanto filosofica, cioè in quanto rivolta allo studio della filosofia, G. Santinello, *Note sulla storiografia filosofica nell'età moderna*, in *La storiografia filosofica e la sua storia*, cit., pp. 105-106. Per Giulio Preti la storia filosofica della filosofia aveva il merito di salvaguardarne la specificità, e perciò egli opponeva la filosofia al filosofare, cui, a suo avviso, limitava la propria attenzione Eugenio Garin in *Filosofia come sapere storico* (1959); ma, come precisa Carlo Borghero, op. cit., p. 455, Garin «nel difendere "quel modo di filosofare che s'è chiamato 'storia'" rivendicava appunto il carattere *valutativo* della storia della filosofia criticamente intesa». Sul concetto di storia filosofica cfr. E. Scribano, *Sulla storia filosofica*, in *Filosofia analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche*, a cura di Michele Di Francesco, Diego Marconi, Paolo Parrini, Guerini e Associati, Milano 1998, per la quale le «teorie spesso hanno una logica che sfugge, in qualche suo aspetto fondamentale, al loro stesso ideatore, e solo così, sovente, si possono spiegare sia i cosiddetti 'tradimenti' di tanti discepoli rispetto al loro maestro, sia il fatto che una stessa filosofia è stata invocata, non arbitrariamente, come antecedente per teorie opposte», p. 37; cfr. inoltre pp. 43-45.



contemporanei ma anche con la storia della filosofia⁴: ciò consente di esplorare possibilità di pensiero dagli esiti anche molto diversi, non riconducibili ad unità sistematica neppure in uno stesso pensatore e che prendono forma attraverso convergenze, divergenze, possibili integrazioni. Per questo la filosofia è anche la propria storia, nel senso che definisce i propri problemi non solo attraverso l'analisi logico-argomentativa ma anche attraverso l'analisi proposta dalla storia critica delle idee⁵, la quale mostra come un'idea possa sostenere diverse interpretazioni e possa anche restare in parte non chiarita, e individua arbitrarietà, distorsioni, semplificazioni, stratificazioni, ramificazioni interdisciplinari. Il lavoro storico di analisi concettuale e di critica consente di comprendere la logica anche dei contenuti, cioè dei significati delle idee e dei termini che li esprimono, e le reti di relazioni che tra le idee sussistono. In questo senso, la storia della filosofia è parte del metodo del filosofare stesso e contribuisce a costituirne la specificità⁶.

Il metodo della storia della filosofia non è indipendente dalla fisionomia dell'oggetto di cui consente la conoscenza. Sono propri di esso la cronaca e il lavoro artigianale⁷ e la conoscenza del contesto storico-sociale e politico della vita del filosofo.

⁴ Come ricorda Mori, op. cit., p. 153, «è andata completamente perduta la consapevolezza di due ordini di specificità: quella della filosofia e del suo linguaggio rispetto alle idee non filosofiche e, talvolta, anche quella della specificità delle idee (siano esse filosofiche o no) rispetto agli eventi non ideali. Su entrambi i livelli occorre invece mantenere una chiara distinzione». Per la loro specificità, «i fatti filosofici presuppongono [...] una struttura logica e argomentativa che proviene dalle tradizioni precedenti secondo modalità procedurali diverse dalla semplice trasmissione materiale», *ivi*, p. 156. E cfr. G. Bonacina, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*, in «Giornale critico di storia delle idee», 2 (2020), pp. 22-23. Sull'importanza della storia per la filosofia, cfr. ad esempio R. H. Popkin, *Philosophy and the History of Philosophy*, in «The Journal of History of Philosophy», 82 (1985), pp. 631-632; R. Nichols, *Why is the History of Philosophy worth our study?*, in «Metaphilosophy», 37 (2006), pp. 34-52; A. Blau, *Meanings and Understandings in the History of Ideas*, in «Journal of the Philosophy of History», 14 (2020), pp. 253-255, sull'importanza del concetto di «significato esteso»; N. Goldberg, *How should Philosophers approach the History of Philosophy*, in «Journal of Philosophy of History», 16 (2022), a proposito della distinzione tra storia della filosofia e storia della filosofia, pp. 144-145, pp. 152-157, e pp. 146-148 a proposito del concetto di ricostruzione in Rorty.

⁵ Cfr. G. Bonacina, op. cit., p. 29, sulle ragioni e le conseguenze del ricorso alla critica e alla storia in età moderna, per cui il sapere storico conferma di possedere una sua intrinseca portata filosofica e di meritare di essere applicato alla filosofia. Sul rapporto tra critica, storia e filosofia, G. Scholz, *From Philosophical Historiography to Historical Philosophy*, in *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*, cit., pp. 25-32. Sull'intrinseco rapporto di filosofia e storia, E. Angehrn, *On the Meaning of the History of Philosophy*, in *ivi*, pp. 45-47.

⁶ D'altronde, come ricorda P.O. Kristeller, *Philosophy and its Historiography*, in «The Journal of Philosophy», LXXXII (1985), p. 620, la storia della filosofia è troppo importante per essere lasciata ai non filosofi. E cfr. L. Dupré, *Is the History of Philosophy Philosophy?*, in «The Review of Metaphysics», 42 (1989), pp. 466-470. Come dice Scribano, op. cit., p. 43, «molti filosofi sono stati anche storici della filosofia [...] essi hanno avuto bisogno di ricostruire una tradizione cui riferirsi, ed, eventualmente, opporsi. [...] È attraverso questo dialogo che i filosofi, molto prima degli estensori di manuali, hanno creato il genere "filosofia"».

⁷ F. Grigenti, *L'artigiano, lo storico e l'interprete tra storiografia filosofica e approccio speculativo*, in «Tran/Form/Acão», 37 (2014), pp. 67-74; P.O. Kristeller, *Philosophy and Historiography*, cit., pp. 621-622. Sull'oggetto della storiografia filosofica, E. Angehrn, *On the Meaning of the History of Philosophy*, cit., pp. 50-51.



Ma anche il ragionare per comprenderne il lessico intellettuale, le argomentazioni e le polemiche, le dichiarazioni di affinità e le pretese diversificazioni, e le immagini di filosofi e di filosofie che il filosofo si è formato; per comprendere cioè la genesi delle idee attraverso i problemi che sono stati considerati rilevanti, le soluzioni proposte e le crisi di esse. Impossibile è riprodurre ciò che è stato o restituirlo in tutti i suoi aspetti; ma possibile ricostruire i percorsi di formazione delle idee, proponendo possibilità oggettive e meditati idealtipi e disponendosi a verifiche e correzioni⁸. È necessario conoscere le immagini che i filosofi hanno dei filosofi e che pur attraverso “ismi” e cristallizzazioni storiografiche può essere stabilito, sia nelle convergenze che nelle divergenze rispetto ai testi, ma anche rispetto a immagini alternative. E questo soprattutto mostra le implicazioni teoriche del lavoro storico-critico, e a maggior ragione la necessità di esso, se accade che un filosofo costruisca *ad hoc* l'immagine di un altro, per far risaltare il proprio pensiero rispetto ad una posizione volutamente impoverita per precisi scopi polemici, un'immagine talvolta impossibile da rinvenire nei testi. La storia della filosofia è tanto più capace del necessario distacco dall'oggetto studiato quanto più conosce i significati e la logica della formazione delle idee dei filosofi, le ragioni della loro genesi.

2. I filosofi dei filosofi: genealogia e lunga durata delle idee

Le immagini che i filosofi hanno dei filosofi illustrano il modo in cui si sono formate le idee del filosofo che ne legge un altro, e il modo in cui hanno avuto fortuna le idee del primo, nel senso non della mera ricezione, ma della loro capacità di generarne altre. La storia critica delle idee richiede la comprensione dei motivi dell'interesse per una determinata dottrina, e sapere come ciò ha contribuito a impostare un problema filosofico è di per sé un contributo di conoscenza. E certamente la conoscenza della propria storia non impedisce alla filosofia di sviluppare idee nuove, ma anzi contribuisce a riconoscerne la novità oltre che affinità a torto o a ragione presupposte o reclamate o indebitamente respinte con idee già maturate. Rispetto al confronto e alla critica di idee, propri della filosofia, la storia della filosofia svolge a sua volta un'attività di critica, al fine di individuare la pluralità di punti di vista dai quali può essere intesa un'idea con le sue possibili implicazioni concettuali, al fine di confrontare i termini nei quali è stata tradotta da una lingua

⁸ Data l'impossibilità dell'assoluta corrispondenza ai “fatti” secondo le riflessioni di metodologia della ricerca storica di Heinrich Rickert e di Max Weber, su cui cfr. U. Do Valle, *History's Narrative Explanation under the Logic of Causal Imputation: an Essay in Honor of Max Weber's Death Centenary*, in «History and Theory», 61 (2022), pp. 277-281. E cfr. L. Geldsetzer, *Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichte*, in *La storiografia filosofica e la sua storia*, cit., p. 85, per il quale «die historischen Bilder sind keine Abbilder [...], die historische Rekonstruktion ist keine Re-Konstruktion, sondern eine *Konstruktion*». Tanto più che, come dice C. Borghero, le immagini che circolano nella storia della filosofia hanno «vita autonoma dai testi sui quali sono state costruite», diventando «oggetti primari della storia della filosofia», p. XII. E cfr. V. Verra, *Idee e realtà*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), pp. 553-554.



all'altra, il dialogo nel quale si è inserita, le crisi che ha inteso dichiarare o risolvere. In questo senso il metodo della storia della filosofia è genetico, ed essa persegue la genealogia critica delle idee⁹. Parlare di idee e di genealogia delle idee non implica il depotenziare il termine idea e il dissolverne il significato nella pur feconda prospettiva interdisciplinare della ricerca, sostituendo la storia della *filosofia* con quella di un oggetto – le idee – meno definito e più generico; significa invece mettere in luce lo specifico contributo che il pensiero filosofico dà di per sé alla conoscenza dei rapporti tra soggetto e mondo e ad altre forme di pensiero. La critica e una prospettiva di lunga durata mostrano come le idee presentino spesso complesse stratificazioni¹⁰ di significati, e in questo senso giovano all'analisi concettuale, senza escludere ma anzi richiedendo il lavoro artigianale.

2.1 Husserl, Lotze e le idee

All'inizio delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, in cui nel 1913 presenta la fenomenologia, Husserl ritiene necessarie alcune precisazioni sul termine "idea", in quanto consapevole che le parole della filosofia sono dense di significati e passibili di diversi usi, il che rende molto difficile a suo avviso "riutilizzarle", anche se questo è inevitabile, perché non sempre è possibile trovare parole nuove e dal significato univoco. Il filosofo deve dunque misurarsi criticamente con tali significati «soprattutto quando sarà opportuno evocare dei paralleli storici».

⁹ Sulla necessità di conoscere la genesi delle idee, L. Geldsetzer, op. cit., p. 101. Per M. Mori, op. cit., la «comprensione di un testo non può essere che genetica, attraverso l'analisi [...] dei meccanismi e delle circostanze, delle categorie argomentative e del contesto storico, delle tradizioni filosofiche che in esso confluiscono e dei condizionamenti esterni che esso patisce», pp. 168-169; eccessivo risulta perciò contrapporre «una storia delle idee riduttivamente intesa come ricostruzione storica del contesto e una storia della filosofia incentrata sul rapporto delle filosofie del passato con i problemi del presente», con riferimento a B. Williams, *The Sense of the Past* (2006). Né può essere giustificata «la distinzione operata da Rorty tra "ricostruzione storica" e "ricostruzione razionale" di una determinata filosofia», con riferimento al saggio di R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres* (1984), perché «senza la ricostruzione razionale, cioè senza l'esplicitazione dei modelli logico-argomentativi che strutturano un'espressione filosofica, non è possibile ricostruirla neppure storicamente», *ivi*, p. 161. Cfr. inoltre E. Lecaldano, *Teoria etica e ricerca storica a partire da David Hume*, in P. Donatelli (a cura di), *Le storie dell'etica. Tradizioni e problemi*, Roma, Carocci 2022, p. 187, per il quale la metodologia della storia della filosofia e quella della teoria filosofica non sono da considerarsi come incompatibili, e pp. 187-192 per una disamina dei possibili rapporti di teoria e storia; e P. Donatelli, *La storia dell'etica come problema*, in *Le storie dell'etica*, cit., pp. 15-24. Per R. Mordacci, *La genealogia come metodo di ricerca in etica*, in *ivi*, p. 231, il metodo genealogico consente di superare la dicotomia fra approcci storici e approcci teorici, di unire «la ricerca storico-filologica a quella analitico-concettuale».

¹⁰ La conoscenza della storia di lunga durata delle idee della filosofia ha prodotto sfide metodologiche come quelle di Ernst Cassirer, Jürgen Habermas, John Rawls, Kristine Korsgaard, sfide diverse accomunate dall'ampio respiro della prospettiva e dal fatto che le ricostruzioni e le genealogie proposte non escludono ma anzi offrono l'opportunità di verifiche, messe a punto, integrazioni, prese di distanza. Sul carattere di fenomeni «di lunga durata» delle categorie filosofiche, M. Mori, op. cit., p. 158. Sul tema della discontinuità, con il rinvio alla teoria della rioccupazione (*Umbesetzung*) di Hans Blumenberg, A. Tagliapietra, *Il codino di Münchhausen. Sul rapporto della filosofia con la storia*, in «Giornale critico di storia delle idee», 2, 2020, p. 62.

E così dichiara che, per mantenere nettamente distinto il concetto kantiano di idea da quello di essenza (formale o materiale), non si avvale della parola tedesca *Idee*, che gli appare appunto compromessa con il linguaggio kantiano, ma si avvale «della parola straniera *eidos*, terminologicamente inusitata, e della parola tedesca *Wesen* [“essenza”], la quale ultima può dar luogo soltanto a equivoci innocui anche se spiacevoli»¹¹.

Diverse volte Husserl ha riconosciuto di dovere molto a come Rudolf Hermann Lotze aveva reinterpretato la dottrina platonica delle idee nella sua *Logica* (1874)¹². E Lotze lo aveva fatto mettendo in luce come essa fosse «il primo e più caratteristico tentativo di dar conto della verità che appartiene al nostro interno mondo rappresentazioni», senza presupporre il loro «accordo con un'essenza di cose supposta al di là di esso»¹³. Idea per Platone significa concetto universale, che può essere pensato come «il contenuto idealmente appreso come qualcosa in comune a molti contenuti particolari», come un contenuto con un significato specifico. In questo senso si tratta di un «contenuto oggettivo indipendente il cui significato è dato una volta per tutte, e le cui relazioni ad altri contenuti hanno una validità eterna e sempre identica»¹⁴. Allora l'oggetto della conoscenza certa è il mondo platonico delle idee, cioè di contenuti sempre identici a se stessi, le cui identiche relazioni hanno validità costante. E infatti, per Lotze, quando pensiamo una qualche verità, ci rendiamo conto di non averla creata, ma solo riconosciuta. Essa è indipendente dalla mente umana, e ciò significa che essa valeva prima e che continuerà a valere senza riguardo all'esistenza di cose o di menti che eventualmente la pensino. In questa modalità della validità le idee sono e si manifestano o si danno a conoscere, per Lotze, che su questo critica Platone, nei giudizi¹⁵ e non come concetti isolati. E cioè in proposizioni che esprimono una relazione di elementi diversi, relazione caratterizzata dal valere (*gelten*) in contrapposizione all'essere (*sein*): il contenuto di un enunciato ha cioè un suo specifico modo di essere, e «sussiste in quanto relazione se *esistono* (*sind*) le cose» di cui viene predicato un rapporto; «ma in sé,

¹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, in *Husserliana, Band III/1*, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 6; *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 8.

¹² Ma non vanno dimenticate le riflessioni di Cohen e Natorp sulla dottrina platonica delle idee e il rilievo teorico del confronto con Platone per il Neokantismo, con cui Husserl dialoga costantemente: cfr. ad esempio G. Gliotti, *Prefazione a Hermann Cohen, La dottrina platonica delle idee*, in «Rivista di storia della filosofia», LXVIII (2013), Supplemento al n. 1, pp. 12-14. Sull'importanza dell'interpretazione lotzeana della dottrina platonica delle idee per Husserl, cfr. T. Arnold, *Plato's Ideas in Lotze's Light – On Husserl's Reading of Lotze's Logik*, in «Husserl-Studies», 39 (2023), pp. 85-86, p. 92, benché a suo avviso Lotze non interpreti correttamente Platone, e Husserl non interpreti correttamente Lotze.

¹³ H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, hrsg. von G. Misch, Meiner, Leipzig 1912³, *Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*, neu hrsg. von G. Gabriel, Meiner, Hamburg 1989, pp. 506-507; *Logica. Tre libri sul pensiero, sulla ricerca e sulla conoscenza*, trad. it. di F. De Vincenzis, Bompiani, Milano 2010, p. 977.

¹⁴ *Ivi*, p. 507, p. 979.

¹⁵ *Ivi*, p. 521, p. 1003.

e a prescindere da tutte le applicazioni che ne possono essere fatte, la realtà di un enunciato consiste nel fatto che vale e il suo opposto non vale»¹⁶, per cui è realmente vero. Anche Lotze lamenta la difficoltà di trovare parole adeguate ad esprimere la complessità del pensiero, difficoltà che ha fatto sì, a suo avviso, che Platone non fosse correttamente compreso, proprio perché non aveva a disposizione la parola per indicare la validità (*Geltung*). Bisogna infatti distinguere la realtà (*Wirklichkeit*) come validità che spetta a idee e leggi, che vengono poste nelle proposizioni, dalla realtà (*Wirklichkeit*) delle cose come essere¹⁷. Ci sono dunque verità universali che non sono nel senso in cui sono le cose e che comunque esprimono le leggi che ne regolano il comportamento¹⁸.

Per Husserl, che dichiara di dovere molto a questo modo di intendere le idee¹⁹, merito di Lotze è aver compreso che Platone non intendeva ipostatizzare le idee ma insegnare che la verità vale sempre, e che il suo significato è sempre uguale a se stesso. La giustificazione dell'oggettività della conoscenza, che Husserl persegue con la sua concezione delle essenze o forme o idee, trova dunque sostegno in queste tesi di Lotze. Può così essere chiarita la ragione della polemica con Kant, il quale, riportando tale giustificazione alle operazioni di facoltà dell'animo – in primo luogo all'intelletto con i concetti come categorie, ma anche alla ragione con i concetti come idee – assume secondo Husserl rispetto alla teoria della conoscenza una prospettiva di antropologismo e psicologismo. Per questo era necessario sostituire la parola greca *eidos* alla parola tedesca *Idee*. Ma anche Lotze non avrebbe saputo evitare di ricadere nello psicologismo, come Husserl ritiene nei *Prolegomeni ad una logica pura* (1900) e nella *Seconda ricerca logica* (1901), in quanto avrebbe fuso logica pura e logica psicologista e ipostatizzato psicologicamente il generale²⁰.

¹⁶ *Ivi*, p. 512, p. 987.

¹⁷ *Ivi*, p. 519, p. 999.

¹⁸ *Ivi*, p. 520, p. 1001.

¹⁹ E. Husserl, *Besprechung von: M. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, Leipzig 1902 (1903), in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, in *Husserliana, Band XXII*, hrsg. von B. Rang, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London 1979, pp. 152-161, p. 157; trad. it. Recensione a: M. Palágyi, *La polemica tra psicologisti e formalisti nella logica moderna*, in *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*, trad. it. a cura di S. Besoli e V. De Palma, il melangolo, Genova 1999, pp. 178-186, p. 181: Husserl dichiara che il modo in cui Lotze ha inteso le idee di Platone gli ha consentito di comprendere il rilievo della concezione bolzaniana delle "proposizioni in sé", cioè del senso generale e sempre identico dell'enunciato nei diversi atti di giudizio. Alle proposizioni allora «spetta l'essere o valere "ideale" degli "oggetti generali" [...] ma non l'essere reale delle cose o dei momenti cosali non-indipendenti, delle singolarità temporali in generale», p. 157, p. 182.

²⁰ Lotze ha saputo per Husserl intendere le idee di Platone in modo da offrire al pensiero contemporaneo un punto di riferimento contro lo scetticismo e il soggettivismo, ma lo scopo di sconfiggerli può essere raggiunto solo nell'ambito della dottrina fenomenologica dell'intenzionalità e della correlazione, basata su di essa, tra l'atto di giudizio e il suo oggetto, cfr. D. Fissette, *Hermann Lotze and the genesis of Husserl's early philosophy (1886-1901)*, in R. K. B. Parker (ed.), *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*, Cham, Springer 2021, pp. 27-53; cfr. in particolare la sezione terza, dedicata all'analisi del manoscritto K I 59 degli anni 1895-1897, nel quale Husserl commenta il terzo libro della *Logica* di Lotze con considerazioni che riprenderà anche in seguito; cfr. inoltre K. Hauser, *Lotze and Husserl*, in «Archiv für Geschichte



Eppure Lotze ha dato un contributo davvero decisivo alla definizione dell'indipendenza dalla mente umana dei significati ideali o oggetti ideali, che infatti *sono* in una loro specifica modalità e sono sempre ciò che sono. La contrapposizione tra *gelten* e *sein* in Lotze ha lo scopo di mettere in rilievo tale specifica modalità di essere (come valere o essere vero), da una parte, e di distinguerla, dall'altra, non rispetto all'essere o alla realtà in generale, ma all'essere o alla realtà propri delle cose nello spazio e nel tempo: rispetto a questa definita accezione di essere è possibile anche per Lotze intendere come non reali le verità che sono nel senso di valere, come sarà tipico della fenomenologia. In questo senso Lotze risponde al problema di giustificare la conoscenza e la validità oggettiva di essa²¹.

Come dice Husserl nelle *Idee*, «*al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un eidos*». In quanto un oggetto individuale non è soltanto un qualcosa di individuale ma «è "in se stesso" costituito in una determinata maniera, possiede il suo specifico carattere, la sua compagine di predicati essenziali che necessariamente gli competono»²², cioè ha un'essenza. L'essenza o *eidos* è un oggetto di nuova specie, e ogni verità eidetica relativa alle essenze deve fornire la legge cui è vincolata una data singolarità di fatto²³. Le idee o essenze sono considerate oggetti che hanno un «reale (vero) essere (*wirkliches (wahrhaftes) Sein*)»²⁴, con la precisazione che il termine *Wirklichkeit* non esaurisce il suo significato come *reale Wirklichkeit* o realtà naturale e che bisogna distinguere tra oggetto e reale inteso come oggetto naturale. E l'oggetto può essere definito come il soggetto di un enunciato vero, cioè nei termini di ciò che vale di esso.

Non può dunque sorprendere che, proprio nel 1913, l'anno in cui esce il primo libro delle *Idee*, Husserl continui comunque a riconoscere i meriti dell'interpretazione lotzeana della teoria platonica delle idee e l'importanza del fatto che Lotze parlasse di verità in sé²⁵. È così possibile dire che idee, oggettualità ideali, così dette a differenza di quelle empiriche, sono «sostrati di predicazioni valide»²⁶.

der Philosophie», 85 (2003), p. 159, p. 161, pp. 164 sgg.; P.A. Varga, *The Missing Chapter from the Logical Investigations*, in «Husserl Studies», 29 (2013), pp. 181-209; C. Beyer, *Husserls Verhältnis zu Lotze im Lichte seines Göttinger Seminars über "Lotzes Erkenntnistheorie"*, in «Phenomenologische Forschungen», 2 (2021), pp. 114-115, pp. 117-118, pp. 129-135.

²¹ *Logica*, cit., pp. 513-516, pp. 989-995; p. 559, p. 1067; p. 569, p. 1083.

²² *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 9, pp. 15-16.

²³ *Ivi*, p. 18, pp. 25-26.

²⁴ *Ivi*, p. 40, p. 48. E proprio delle diverse accezioni di *Wirklichkeit* parla Lotze, *Logica*, cit., pp. 511-512, pp. 985-987.

²⁵ Zwei Fragmente zum Entwurf einer Vorrede zur zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* (September 1913), in *Logische Untersuchungen Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), hrsg. von U. Melle, in *Husserliana, Band XX/1*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 2002, p. 297; trad. it. Abbozzo di una prefazione alle *Ricerche logiche* (1913), in *Logica, psicologia e fenomenologia*, cit., p. 202 (traduzione basata sulla prima pubblicazione dell'Abbozzo, nel 1939). Husserl rivolge a Lotze molte critiche ma dichiara che «il proseguire e il portare a compimento il suo pensiero fece maturare, in tutte le direzioni, la formazione di idee nuove, sia nei particolari che nel complesso», *ivi*, p. 308, p. 210.

²⁶ *Ivi*, p. 299-300, p. 204.



2.2 Husserl, Kant e l'idea

Molte pagine dopo – non più all'inizio ma in un luogo altrettanto importante, perché verso la fine del primo libro delle *Idee* – risulta tuttavia che, per comprendere la funzione espressa dai termini *eidos* e *Wesen*, impiegati all'inizio per evitare impropri accostamenti con il pensiero kantiano, dobbiamo ricorrere proprio a come Kant intende il termine "idea". Il paragrafo 143 – intitolato *La datità adeguata di una cosa come idea nel senso kantiano* – dice infatti che «la perfetta datità» di qualcosa è predelineata²⁷, in quanto è determinata da un tipo eidetico, da una legalità eidetica a priori; ma è predelineata «come "idea" (in senso kantiano)», per cui non si realizza mai. Come è caratteristico della dottrina fenomenologica dell'intenzionalità il poter cogliere l'idea come essenza o struttura di tipologie di oggetti, così è caratteristico che il modo in cui tali oggetti si manifestano e perciò si danno a conoscere può sempre evolvere e perfezionarsi in gradi diversi. La «datità in forma di idea»²⁸ è quella per cui qualcosa ha senso o un'«essenza conoscitiva», ed essa è regolata da una legge o da una forma di unificazione; ma la conformità a tale legge di qualcosa si manifesta sempre in maniera inadeguata²⁹. Per questo, che le diverse tipologie di fenomeni siano conformate da idee, implica l'idea del loro adeguato conformarsi come idea regolativa, cioè come idea di un progredire che per principio non ha un limite ultimo.

Il contesto è quello della quarta sezione delle *Idee*, intitolata *Ragione e realtà*, in cui al § 131 l'oggetto, inteso come ciò che resta identico nella sua struttura, nella sua forma fondamentale, è considerato come il soggetto determinabile di possibili predicati, per cui si deve distinguere l'oggetto come punto di unità e l'«oggetto nel come delle sue determinazioni»³⁰, un come che rimane indeterminato, in quanto ulteriori determinazioni sono possibili. La datità adeguata di una cosa, in quanto idea in senso kantiano, è, da una parte, richiesta di procedere nella ricerca di determinazioni e nel rendere queste sempre più specifiche; dall'altra, è richiesta di rispettare lo specifico tipo di legalità che regola le determinazioni possibili, ma anche di procedere verso forme di legalità più comprensive.

L'idea come *eidos* di qualcosa è indipendente dai modi nei quali essa si manifesta e attraverso i quali viene riconosciuta, modi che condiziona ma che non la esauriscono. Così, «ciò che ha luogo nell'*eidos* funge da norma assolutamente insormontabile per il fatto»³¹, ma questa fondamentale funzione è integrata dalla

²⁷ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 297, p. 354. Sull'importanza del ricorso da parte di Husserl al concetto kantiano di idea, cfr. R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004, pp. 157-161; Di Huang, *Normativity and Teleology in Husserl's Genetic Phenomenology*, in «Husserl Studies», 39 (2022), pp. 24-27.

²⁸ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, p. 298, p. 355.

²⁹ *Ivi*, p. 298, p. 356.

³⁰ *Ivi*, p. 272, p. 326.

³¹ *Ivi*, p. 301, p. 358. Come dice R. Sowa, *Eidetics and its Methodology*, in the *Routledge Companion to Phenomenology*, ed. by S. Luft, S. Overgaard, Routledge, London and New York 2012, pp. 254-265, *eidos* è l'universale che determina un oggetto, è ciò senza cui un oggetto non può essere



funzione regolativa dell'idea, delineata da Kant, che promuove la ricerca dei diversi 'come essere'. Il concetto kantiano di idea ha la funzione metodologico-regolativa³² del guardare oltre ma anche del prefigurare l'oltre, riportando ad unità fenomeni diversi³³, unificando delle specie sotto generi superiori, e individuando ulteriori specie. È impossibile considerare come assoluto un determinato livello della conoscenza ed è invece necessario comprendere l'indeterminata possibilità di incrementare determinazioni rispetto a quanto di volta in volta conosciuto, di spostare in avanti il limite della conoscibilità³⁴.

Il concetto kantiano di idea, che Husserl all'inizio delle *Idee* distingue nettamente da quello di essenza, considerato proprio della fenomenologia, è invece funzionale, nella parte finale delle *Idee*, al completamento dell'introduzione generale alla fenomenologia stessa, perché consente di chiarire la relazione tra la capacità degli oggetti ideali, delle diverse tipologie di oggetti, di anticipare ciò che può essere conosciuto e la capacità di ciò che è oggetto di conoscenza di anticipare il superamento dei livelli di conoscenza di volta in volta raggiunti. Ricorrere all'idea in senso kantiano significa risalire la «serie delle condizioni fino all'incondizionato, vale a dire fino ai principi»³⁵, seguire la regola della ragione «che nella serie delle condizioni di fenomeni dati impone un regresso»³⁶ verso l'incondizionato, il quale non può mai arrestarsi.

Il confronto storico-critico con Kant e Lotze sul tema dell'idea continuerà a essere presente nel pensiero di Husserl. Infatti, molti anni dopo, in *Logica formale e trascendentale* (1929), Husserl rinvia³⁷ alla *Sesta ricerca logica*, per rimarcare come anche in essa avesse preso le distanze da Lotze, con particolare riguardo agli aspetti metafisici del suo pensiero³⁸. E proprio nel prosieguo di questa pagina della *Sesta ricerca* veniva già messa in luce la tematica dell'incremento di determinazioni nella conoscenza, e dichiarato che ciò che è vero «è sempre per noi soltanto un'unità del tutto inadeguata dell'indagine teorica [...]. Quanto più

pensato come un oggetto del tipo ad esso ascritto; è dunque la condizione per la quale l'oggetto può appartenere al tipo di oggetto cui è giudicato appartenere e che è espressa da leggi eidetiche, pp. 261-264.

³² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band III, Berlin 1904/11, B 537; *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 757; e B 699, p. 963.

³³ *Ivi*, B 676-677, pp. 933-935; B 680-682, pp. 939-941.

³⁴ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 311-312, pp. 370-71.

³⁵ *Ivi*, B 394, p. 581. E B 436-7, pp. 633-635; B 675, p. 931.

³⁶ *Ivi*, B 536-537, p. 755.

³⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, *Husserliana Band XVII*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, p. 130 nota; *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. di G. D. Neri, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 155, nota 8.

³⁸ E. Husserl, VI. *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, in *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, zweiter Teil*, hrsg. von U. Panzer, *Husserliana Band XIX/2*, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, Lancaster 1984, pp. 199-200, *Sesta ricerca. Elementi di una chiarificazione fenomenologica della conoscenza*, trad. it. a cura di G. Piana, volume secondo, il Saggiatore, Milano 1988, pp. 500-501.



avanza il nostro sapere, tanto più si definisce e si arricchisce l'idea del mondo, tanto più da essa vengono escluse le incompatibilità»³⁹. Impossibile dunque dubitare che il decorso reale del mondo possa entrare in contrasto con le forme del pensiero – dubbio che secondo Husserl era proprio di Lotze –, cioè con le leggi che ne consentono il darsi e l'assumere determinati significati, leggi pure che non variano mentre varia ciò che viene presentato dalla sensibilità.⁴⁰ Ora, in *Logica formale e trascendentale*, Husserl chiarisce che, in quanto esseri che conoscono e giudicano, «non abbiamo altra oggettualità che quelle categorialmente elaborate». Per questo la natura, la socialità, la cultura, in quanto veramente sono «non hanno altro significato che quello di una certa oggettualità categoriale, penetrare la quale con metodo scientifico, produrla metodicamente, costituisce tutto l'intento della scienza»⁴¹, mentre è proprio del metodo della fenomenologia trovare le leggi costitutive e le forme anche di altre oggettualità.

Non può sorprendere allora che in *Logica formale e trascendentale* Husserl dichiari una cosa molto importante per la fenomenologia e cioè che la stessa «evidenza perfetta dell'esperienza esterna è un'idea regolativa nel senso kantiano. L'esperienza esterna, a priori, non è mai tale da darsi perfettamente in sé», ma «porta in sé [...] l'idea di un sistema infinito, in sé chiuso, di possibili esperienze, che noi, a partire dall'esperienza fattuale, avremmo potuto percorrere o che potremmo percorrere, ora o in futuro». Quale correlato di questa «anticipazione infinita da chiarire fenomenologicamente [...] la cosa esistente (*seiende*) in sé è, a sua volta, un'idea che guida legittimamente il pensiero delle scienze naturali e gli rende possibile un procedere in una approssimazione graduata, con le evidenze volta a volta relative. [...] (per il concetto della cosa come idea nel senso kantiano, cfr. *Ideen*, pp. 309 sgg., pp. 331 sgg.)»⁴². Il rinvio di questa nota è alle pagine delle *Idee* in cui Husserl affronta i problemi della costituzione fenomenologica della cosa in generale. Infatti, attraverso esempi, possiamo afferrare «l'essenza “cosa”» in quanto soggetto di possibili determinazioni e tale essenza è data in maniera che per principio non è adeguata⁴³. Non si tratta affatto dell'impossibilità di conoscere, ma della comprensione maturata dalla fenomenologia che la conoscenza è fondata nel ruolo delle idee, per la loro peculiare modalità di essere e per la loro indipendenza dall'essere pensate dalla mente umana; e nel ruolo dell'idea in senso kantiano, che regola il loro rapporto con i fenomeni. Infatti

³⁹ *Ivi*, p. 200, p. 501. E infatti Husserl ricorre al concetto kantiano di idea anche nei testi di revisione della *Sesta ricerca logica*, cfr. R. Bernet, op. cit., p. 158, con il rinvio a E. Husserl, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), cit., p. 197. E cfr. U. Melle, *Einleitung des Herausgebers*, in *ivi*, p. XL, p. XLIV.

⁴⁰ *Sesta ricerca*, cit., p. 200, p. 501.

⁴¹ *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 130, p. 152.

⁴² *Ivi*, p. 54 nota, p. 77, nota 6.

⁴³ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 310, p. 369. Cfr. V. Costa, *Husserl*. Roma, Carocci 2009, pp. 80-81.

«ogni datità imperfetta [...] include in sé una regola che governa la possibilità ideale del suo perfezionamento»⁴⁴. Nel cercare di rendere una cosa sempre più intuitiva e determinata ci sono margini di libertà, limitati però dalla circostanza per cui il soggetto determinabile è il medesimo, e noi, in quanto intesi a conoscere, siamo «vincolati da uno spazio conforme a una legge come da una cornice che ci è imperiosamente prescritta dall'idea di una cosa possibile in generale»⁴⁵. Vi sono «possibilità ideali della "illimitatezza nel progresso" delle intuizioni concordanti e precisamente secondo direzioni predelineate in maniera tipica»⁴⁶. L'idea in senso kantiano, con la sua funzione regolativa, esprime il concetto di caso limite ideale e cioè chiarifica come intendere l'*eidōs*, perché «le essenze ideali come "limiti" ideali non possono per principio essere reperiti in nessuna intuizione sensibile»⁴⁷.

Per la fenomenologia husserliana le idee, intese come *eidōs* o *Wesen*, sono dotate di una specifica modalità di essere, in quanto sono le leggi di formazione di molteplici tipologie di oggetti, le forme di oggettualità ideali, che il metodo fenomenologico consente di cogliere, mentre i campi e le regioni che tali idee demarcano sono gli ambiti di indagine delle scienze della natura, dello spirito, della cultura. La nozione lotzeana di validità e quella kantiana di idea convergono nel modo in cui Husserl affronta il problema della giustificazione della conoscenza.

E Husserl non teme di riconoscere dei debiti nei confronti della storia della filosofia. Come diceva infatti sempre nella notazione terminologica, è impossibile «ricorrere a espressioni artificiose ed estranee al linguaggio filosofico storico». Husserl dice qui di dover rinunciare «a confronti critici circostanziati con la tradizione filosofica, se non altro a causa dell'ampiezza del presente lavoro»⁴⁸. Ma a tali confronti Husserl si è comunque dedicato, come abbiamo visto, e lo ha fatto in particolare nelle lezioni raccolte nella *Kritische Ideengeschichte*, appunto così denominata, mostrando il fecondo intreccio tra la conoscenza della storia della filosofia e l'elaborazione teorica. Come osserva Giovanni Piana, la storia critica delle idee consente di ripensare le problematiche fenomenologiche alla luce dello sviluppo storico della filosofia europea – da Platone a Kant⁴⁹ – nei momenti di esso che possono essere ritenuti esemplari. In questo senso il suo metodo è a mio avviso genetico, in quanto ricostruisce la formazione di idee fondamentali della fenomenologia. Esse vengono conside-

⁴⁴ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 311, p. 369.

⁴⁵ *Ivi*, p. 311, p. 370.

⁴⁶ *Ibidem*. Proprio al termine progresso, una nota rinvia a Kant, al quinto argomento sullo spazio, rispetto al quale, in quanto intuizione, Kant precisa che l'intuizione progredisce in maniera illimitata, con riferimento alla prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., *Band IV*, Berlin 1903/11, A 25; trad. it. cit., p. 121.

⁴⁷ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 138, p. 177.

⁴⁸ *Ivi*, p. 6, p. 8.

⁴⁹ Sull'importanza e la continuità del confronto con Kant, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, *Husserliana Band VII*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956, pp. XXX-XXXIII.

rate, come dice sempre Piana, «nel modo del loro primo sorgere e poi nelle varie forme del loro presentarsi e ripresentarsi, nelle posizioni e nelle opposizioni che esse generano»⁵⁰. La storia critica riscontra discontinuità e nuove forme di continuità; e scopre cecità come quella «nei confronti delle idee e delle leggi ideali nel senso *platonico* correttamente inteso»⁵¹.

La storia critica delle idee ne studia lo specifico configurarsi attraverso complesse genealogie. Conoscerle richiede teoria e storia, ed esse vanno conosciute, per evitare semplificazioni e stereotipi acriticamente assunti, che impoveriscono ed ostacolano la stessa riflessione teorica.

⁵⁰ G. Piana, *Presentazione* a E. Husserl, *Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 15; e sulla comprensione di sé della filosofia attraverso la storia e in una prospettiva genetica, E. Angehrn, op.cit., p. 57.

⁵¹ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil Kritische Ideengeschichte*, cit. p. 142; *Storia critica delle idee*, cit., p. 127; e *ivi*, p. 143, p. 129.