

MARKUS KRIENKE

L'INTERPRETAZIONE DI KANT IN ROSMINI E HUSSERL

The idea of a confrontation between Rosmini and phenomenology is not new, but it still lacks a systematic approach, which must start from a comparison between Rosmini and Husserl. Their common reaction to Kant is, in fact, the most suitable way to understand the exact distance of Rosmini from phenomenology. Similar, in fact, are both the criticism of the synthetic a priori judgments, and the attempt to give them the right theoretical position in a synthetic-intuitive moment. While Husserl identifies it with the eidetic character of the experience of the world, and thus cannot overcome the solipsism of the conscience inherited from Descartes, for Rosmini this synthesis reconnects originally the subject with the otherness of the world and of the transcendent absolute: in Rosmini, the a priori synthesis means that the subject knows this objective otherness, because the original otherness of the idea of being is a priori condition of all subjective knowledge and consciousness.

«Fa parte dell'essenza dell'essere la possibilità di esser-dato».¹

«In ultima analisi tutte le oscurità di principio della critica kantiana della ragione dipendono dal fatto che [...] a Kant è sfuggito [...] il concetto fenomenologicamente autentico dell'a priori».²

¹ E. HUSSERL, *Manoscritto*, cit. in I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* [Phaenomenologica, 16,108], Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, p. 121; tr. it. M.K.

² E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968, II, p. 504.

I. INTRODUZIONE: ROSMINI E HUSSERL LEGGONO KANT

Il confronto tra Rosmini e la fenomenologia suscita un interesse crescente nell'interpretazione rosminiana e favorisce l'attenzione filosofica per il pensatore di Rovereto. Risale ad Ashton Townsley e Rocco Montano la prima iniziativa di paragonare Rosmini a Merleau-Ponty per quanto riguarda un approccio fenomenologico alla corporeità,³ mentre con Cristian Vecchiet è stata messa al centro l'intuizione dell'idea dell'essere come base per una certa 'fenomenologia oggettiva', suggerita da Seifert.⁴ Entrambe le prospettive proposte possono essere interpretate come approcci senz'altro validi, ma a uno sguardo più profondo risultano periferiche se si intende davvero inquadrare in modo metodico il rapporto tra Rosmini e la fenomenologia. Sebbene Merleau-Ponty e Seifert costituiscano punti di riferimento importanti per la fenomenologia, bisogna tenere conto che con il termine 'fenomenologia' si riassume una 'famiglia' di approcci tra di loro molto variegati e per niente riassumibili «sotto una tesi, uno stile, un metodo o un compito comuni»,⁵ e per questo è prioritario mettere in relazione il pensiero di Rosmini con chi ha definito le basi del metodo fenomenologico, per poter poi indagare se esista una variante fenomenologica che più si presta per un

³ A. TOWNSLEY, *La corporeità dell'essere in Rosmini e la fenomenologia contemporanea*, in «Segni», Maggio 1976, pp. 19-25.

⁴ Infatti, per distinguersi da una comprensione husserliana della fenomenologia, Vecchiet legge Rosmini come «protofenomenologo» in quanto il suo metodo sarebbe «non inteso come riduzione trascendentale, così come suggeriscono le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, ma come ricerca delle essenze in sé assolutamente necessarie e assolutamente intelligibili» (C. VECCHIET, *Dall'essere alla persona. Contributo ad un'interpretazione fenomenologico-realistica dell'ontologia personalista di Antonio Rosmini* [«Divus Thomas» 114, n° 2], ESD, Bologna 2011, p. 243). Se Vecchiet, di seguito, paragona l'intuizione dell'idea dell'essere di Rosmini con la contemplazione delle essenze nella «fenomenologia realista», allora la domanda sarebbe se egli non *essenzializzi* l'idea dell'essere rosminiano. Se «partire dalla coscienza equivale partire dall'essenza intuita che è per sé oggetto» (ivi, p. 247), e «[l]a coscienza è donata nella donazione dell'apertura all'essere» (ivi, p. 249), allora viene sottovalutato che per Rosmini la coscienza è un risultato di *sin-tesi* non di *donazione*. Per questo preciso motivo, anche lo studio di F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 2014, non coglie la dimensione fenomenologica del pensiero rosminiano, e pertanto non sorprende il fatto che l'autore non riesca a riportare un solo luogo rosminiano preciso per sostenere tale tesi di una fenomenologia della *donazione* in Rosmini.

⁵ M. GIANNASI, *Il senso della realtà. Il progetto fenomenologico e la questione della verità*, Marietti, Milano 2011, p. 85.

confronto con il Roveretano.⁶ Ma l'unica possibilità di instaurare tra Rosmini e Husserl un tale dialogo, che sotto tutti i punti di vista è 'da lontano', sta nel fondarlo non su 'elementi comuni' del loro pensiero – questo tentativo non porterebbe mai ad alcun risultato valido e sistematico –, ma su una loro intenzione condivisa sotto un aspetto metodologico: la loro reazione a Kant, sebbene un tale raffronto esiga l'evidenziazione scrupolosa dei limiti e delle differenze emergenti. Differenze che tuttavia risultano funzionali a giovare alla precisazione di alcuni capisaldi teoretici del pensiero di Rosmini e forse anche di quello di Husserl. E a ben vedere, è proprio questo – la precisazione di due posizioni differenti attraverso un progetto comune – che significa 'dialogo' nel senso più autentico del termine, e pertanto sarà obiettivo privilegiato di questa indagine la dimostrazione che tale dialogo tra Rosmini e Husserl, mediato dalla loro interpretazione di Kant, è *possibile*.

A ben vedere, i due studi fin ora esistenti che inquadrano il rapporto tra Rosmini e la fenomenologia, portano precisamente a questo punto: se da un lato il paragone tra Rosmini e Merleau-Ponty, in cui si coglieva il potenziale fenomenologico del *sentimento fondamentale* nel *Nuovo saggio* e nella *Psicologia*,⁷ lascia indeterminato l'elemento eidetico dell'intuizione dell'idea dell'essere, che costituisce principio razionale del soggetto, quello tra Rosmini e Seifert, che punta legittimamente al recupero del rimando oggettivo-metafisico di ogni soggettività, misconosce la funzione sintetica dell'apriori che è tale appunto soltanto attraverso il sentimento. In altre parole, proprio la *sintesi conoscitiva* del *Nuovo saggio*, che Rosmini elabora a confronto con Kant, non viene posta al centro sistematico da nessuna delle due analisi le quali scelgono di puntare o sul lato soggettivo del sentimento, o su quello oggettivo dell'idea. Così proprio la centralità della *sintesi* in Rosmini emerge in tutta la sua chiarezza attraverso un confronto con Edmund Husserl, e anticipa in qualche modo quel desiderato espresso dallo stesso Heidegger nei confronti del suo maestro, cioè che quest'ultimo proprio nella *determinazione della coscienza* sarebbe rimasto 'infenomenologico' perché non tratterebbe del «*problema dell'essere dell'intenzionale*»⁸ ossia delle *strutture ontologico-trascendentali* dell'intenzionalità che sono «l'essere della coscienza»: quale migliore definizione si potrebbe dare del significato dell'*intuizione dell'idea dell'essere* in Rosmini? Per il Roveretano, infatti, l'essere dell'intenzionale si rivela nell'intuizione la quale è «l'atto primo pel quale esiste il principio intelligente, è l'inesistenza d'un principio reale nell'idea come in suo termine»:⁹ per questo è «l'atto dello

⁶ Infatti, secondo Tilliet «[l']intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl» (X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. TOMASONI, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320).

⁷ Cfr. F. PIEMONTESE, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966, p. 36; P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999, p. 51.

⁸ M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. CRISTIN ed A. MARINI, il melangolo, Genova 1991, p. 142. E riassume: «[l]a questione stessa dell'essere resta non discussa» (*ibidem*; nell'orig. in corsivo).

⁹ A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO (*Ed. crit.*, 12-17), Città Nuova, Roma-Stresa 1998-2002 (d'ora in poi: *T*), 2541.

spirito che intende l'essenza»¹⁰ e quindi «l'ente inesiste in noi».¹¹ Come si evince da questa breve descrizione ontologica dell'atto intuitivo in Rosmini, egli concilia un momento *eidetico* («intende») e quello *sintetico* («inesistenza» reciproca) nell'apriori dell'essere. Se grazie all'analisi di Heidegger risulta quindi immediatamente questo momento sintetico in Rosmini come il suo elemento distintivo da Husserl, allora è proprio il confronto con Husserl che può aiutare a capire meglio la struttura dell'apriori rosminiano che sin dai tempi di Rosmini – cioè dalla 'I fase degli studi rosminiani' – ha impegnato l'interpretazione. Nella 'II fase' solo il neoidealismo italiano ha dimostrato interesse a tale nodo sistematico del pensiero rosminiano, ma questa proposta subì la condanna, propagata dal neotomismo, per cui nella 'III fase' prevalse l'interesse all'inserimento di Rosmini nella tradizione agostiniana e tomista. In questo senso, il confronto con la fenomenologia e in modo particolare con Husserl, è un tema caratterizzante per la 'IV fase' e promette di chiarire con la *sinteticità* della struttura conoscitiva uno dei nodi principali del pensiero rosminiano.

Con l'intenzione di andare con Kant oltre Kant,¹² leggendolo come inizio di un'idea alternativa di soggettività, Husserl presenta difatti una visione in qualche modo molto simile e vicina alle idee rosminiane: entrambi sottolineano con il concetto dell'*intuizione* l'imprescindibile passività del soggetto nei confronti delle essenze, proponendo il momento eidetico dell'oggetto come dimensione critica a ogni idealismo.¹³ In altre parole, il superamento del formalismo sintetico kantiano non avviene come nell'idealismo attraverso la coscienza trascendentale, ma tramite l'esplicitazione eidetica delle sintesi della sensibilità in Husserl da un lato, e per la sinteticità dell'intuizione intellettuale delle idee in Rosmini dall'altro: e se Kant stesso ha lasciato in qualche modo aperto questo bivio sistematico, ossia di collocare una sinteticità mai realizzata o nella sensibilità o nell'intelletto, allora sia Husserl che Rosmini ricavano dal loro confronto critico con Kant anche delle comprensioni significativamente *diverse* del soggetto, del mondo e dell'assoluto.

Da queste considerazioni introduttive risulta che non esiste né un Kant di Husserl né un Kant di Rosmini, ma piuttosto una ripresa e rielaborazione fondamentale di motivi kantiani, in modo tale che nella luce sia di Husserl che di Rosmini viene ad apparire la «feconda immaturità della filosofia kantiana».¹⁴ Entrambi l'identificano in una caratteristica sottodeterminazione dell'oggetto come me-

¹⁰ A. ROSMINI, *Regolamenti scolastici*, in ID., *Scritti vari di metodo e di pedagogia di Antonio Rosmini-Serbati*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883, pp. 213-268, qui p. 242.

¹¹ T 2505.

¹² Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant*, cit., p. 59.

¹³ Con una formulazione che ricorda molto Husserl, Rosmini afferma: «il senziente non sente se non in quanto gli è dato il sentito, e [...] l'intelligente non intende se non in quanto gli è dato l'inteso» (A. ROSMINI, *Psicologia*, 4 voll., a cura di V. SALA [Ed. crit., 9-10A], Città Nuova, Roma-Stresa 1988-1989 [d'ora in poi: *Psicol*], 171); cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002, II, p. 102 [II, § 22].

¹⁴ L. BISIN, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006, p. 11.

ro concetto negativo o limite, che non consentirebbe di concepire l'oggettività come costituita nell'intenzionalità del soggetto. Se tale intenzionalità si può definire in entrambi i nostri autori come «la datità dell'oggetto nella pienezza della sua presenza nell'originale»,¹⁵ Rosmini l'interpreta ontologicamente nella struttura trascendentale dell'intelletto, cioè attraverso l'intuizione dell'idea dell'essere, mentre in Husserl ciò si realizza tramite la conoscenza che «riempie» tale intenzione con la realtà. In ogni caso si tratta di strutture di *sintesi*¹⁶ nella loro differenza già accennata tra intellettuale e sensitiva. A differenza del concetto kantiano, che entrambi considerano un punto imprescindibile di partenza,¹⁷ la concentrazione sulla dimensione identitaria dell'oggetto fa sì che Rosmini e Husserl insistano di più sul momento 'tetico' che non su quello congiuntivo ('sin') *della sintesi stessa* (intesa quindi come *posizione* o *affermazione*).

II. VERITÀ COME EVIDENZA NELL'INTUIZIONE INTELLETTUALE

Husserl e Rosmini convengono in maniera molto significativa nella critica secondo la quale Kant non si sarebbe liberato dal pregiudizio razionalistico, il che si evidenzia nel fatto che avrebbe determinato in maniera incoerente i *giudizi sintetici a priori* dimostrando di orientarsi al principio di evidenza razionalistico dei *giudizi analitici*.¹⁸ Per entrambi, «[l]'errore che Kant ha commesso [...] è stato credere che le sintesi di unificazione abbiano sempre natura intellettuale»,¹⁹ cioè formale e quindi di carattere determinante per ogni possibile esperienza. In questo modo - così Rosmini - Kant non spiegherebbe come avviene il «formarci l'idea del subietto stesso», e se si risponde a *questa domanda*, non posta ma presupposta da Kant, allora «il concetto del predicato [...] è contenuto già nel concetto del subietto».²⁰ Rosmini non vede in Kant una risposta a ciò che è per lui la domanda fondamentale, ossia «[c]ome si percepiscono gli enti in quanto sono forniti di una esistenza? Come

¹⁵ V. DE PALMA, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001, p. 68.

¹⁶ Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant*, cit., pp. 248s.

¹⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Hume e Kant. Obiezioni contro il problema kantiano dei giudizi sintetici a priori e contro lo schema della sua risoluzione*, in ID., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, tr. it. C. LA ROCCA, Mondadori, Milano 1990, pp. 3-12, qui p. 12.

¹⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Contro la teoria antropologica di Kant*, in ID., *Kant e il problema*, cit., pp. 61-73, qui p. 64.

¹⁹ «[P]er Husserl, il sintetico a priori, nell'accezione kantiana del termine, è un errore da cui occorre prendere semplicemente commiato» fino ad esprimere «un rifiuto esplicito del progetto che è all'origine della *Critica*» (P. SPINICCI, *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl, Quine*, CUEM, Milano 2007, pp. 151s.).

²⁰ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., a cura di G. MESSINA (*Ed. crit.*, 3-5), Città Nuova, Roma-Stresa 2003-2005 (d'ora in poi: *NS*), 350; cfr. 354.

si concepisce l'esistenza?», ricordandogli che «il difficile consiste appunto a formarci il concetto del subietto, a pensare le cose come esistenti, a fare che esse divengano oggetti della mente, e quindi subietti de' nostri giudizi». ²¹ Egli sottolinea ripetutamente di vedere il problema di Kant non nella sua idea di sintesi apriori, ma nel fatto che egli la concepisca puramente *concettuale*: per Rosmini un *concetto* è l'espressione di un'essenza quale risultato della sintesi conoscitiva che egli riesce a descrivere soltanto in *termini fenomenologici*. Se si concepisce il giudizio sintetico apriori in modo concettuale, come fa Kant, allora si riduce a un *giudizio analitico*, come Rosmini evidenzia attraverso un'analisi di quegli esempi concreti che Kant annovera nell'introduzione alla *Critica della ragion pura* per la sintesi matematica, geometrica, fisica e metafisica. ²² In tutti e quattro i casi Rosmini dimostra come il predicato sia già incluso nel soggetto e come quest'ultimo debba essere 'spiegato' non in modo concettuale ma fenomenologico.

Husserl e Rosmini convergono quindi nella critica ai giudizi sintetici kantiani, ²³ e sostengono che una «teoria trascendentale della conoscenza può essere svolta soltanto nell'ambito di una teoria universale della conoscenza, e questa soltanto come pura scienza della conoscenza». ²⁴ Nella loro comune critica alle forme logiche nella struttura pre-logica dell'esperienza, l'husserliana «“messa in idea”» della «visione individuale», cioè il suo «essere trasformata in ideazione o meglio [...] in essenza o *eidos*» ²⁵ si evince quindi anche un'esigenza rosminiana. Per entrambi questo processo è apriori e rende possibile qualsiasi conoscenza individuale: ciò significa che nell'atto conoscitivo non è il soggetto a costruirsi l'oggetto della sua conoscenza, ma da questo si lascia determinare. In ogni attività soggettiva è pertanto insita una fondamentale passività: «[s]e è implicata un'attività del soggetto, essa è la risposta ad una richiesta, ad un appello. Il momento soggettivo e quello oggettivo divengono, in tal modo, inscindibili». ²⁶

Contrariamente a Fichte che *supera l'impasse* kantiana con la produttività del primo principio, Rosmini e Husserl salvano l'idea della *sinteticità* concependo il giudizio originale come *intuitivo*. Ma il modo in cui entrambi realizzano questo sviluppo dell'istanza kantiana oltre Kant, è significativamente diverso: mentre Husserl allarga la comprensione di ciò che è il *giudizio*, intendendone le leggi dell'attività originaria con cui il soggetto acquisisce la realtà, dalla sensazione alla comprensione, per Rosmini esso è il momento costitutivo della soggettività in quanto tale. *Sintetico* per Rosmini non è l'*eidos* ricevuto nell'intuizione, ma la struttura apriori del soggetto il quale può conoscere le essenze grazie al fatto che comprende le percezioni reali in un'*intuizione primordiale*

²¹ NS 352s.

²² Cfr. NS 346-349.

²³ Cfr. NS 364-367. «[P]er Husserl non si può parlare di una soggettività che organizza l'esperienza mediante categorie tratte dalla sua spontaneità» (V. DE PALMA, *Il soggetto*, cit., p. 17).

²⁴ E. HUSSERL, *Per una critica a Kant e Leibniz*, in ID., *Kant e l'idea*, cit., pp. 75-92, qui p. 81.

²⁵ A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius* (Incontri, 1), Pisa 2003, p. 18.

²⁶ ALES BELLO, *L'universo*, cit., p. 21.

dell'essere perché «non ci possiamo formare i concetti delle cose se non pensiamo in esse l'esistenza; il che suppone che noi abbiamo l'idea di esistenza; e quest'idea non ci può venire dalle mere sensazioni, perché particolari».²⁷

Entrambi criticano della sintesi apriori di Kant il fatto che la soggettività *non viene affezionata dall'esteriorità reale*.²⁸ Come Rosmini, Husserl ritiene che prima della conoscenza sintetica apriori (che il Roveretano chiamò *giudizio primitivo*) avviene una «conoscenza empirica», con la differenza però di assegnare a quest'ultima già funzione sintetica. In questo modo, però, la sinteticità non è più costitutiva ma rimane semplicemente esteriore ad una razionalità che viene concepita completamente *apriori*.

III. BILANCIO 'FENOMENOLOGICO' SU ROSMINI

Per spiegare meglio come la sintesi conoscitiva trasformi la percezione reale, Rosmini svolge una considerazione fenomenologica importante ossia che «il subietto, prima di questo giudizio, non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettivamente; quando anzi il giudizio stesso è l'atto della percezione intellettuale; il subietto dunque, se si vuol così chiamare anteriormente al giudizio, non è che il reale meramente appreso da' sensi: e perciò è una cosa di cui noi non abbiamo concetto, ma solo sensazione, è il sentito».²⁹ Di seguito, Rosmini svolge una deduzione fenomenologica del *giudizio sintetico apriori* e descrive come esso consista nel «percepire un rapporto»³⁰ tra l'ente percepito e l'idea di esistenza. Similmente a Husserl, egli analizza la relatività e imperfezione della percezione sensibile che non per questo impedisce al soggetto di cogliere la *sua* oggettività e quindi la convinzione che nella percezione si coglie «'a cosa stessa'».³¹ Se per Husserl il fenomeno non si lascia ridurre a un mero apparire di una 'cosa in sé' ma deve essere inteso come una concreta e sempre soltanto parziale rappresentazione nell'infinità delle concretizzazioni della sua essenza, allora Rosmini convergerebbe con Husserl esattamente in questa 'correzione' di Kant: nell'idea dell'essere, così il Roveretano, con cui viene 'messo in rapporto' il singolo reale percepito, si *intuisce* la dimensione di possibilità dello stesso. Ciò che Rosmini chiama *universalizzazione* è quindi il considerare il singolo reale nell'infinità delle possibilità dell'essenza. Tale universalizzazione è però per Rosmini frutto della sintesi apriori, mentre per Husserl questa sintesi avviene nella percezione stessa in cui la «necessità eidetic[a]» viene intuitivamente percepita dal soggetto.³²

²⁷ NS 353.

²⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Kant e la filosofia dell'idealismo tedesco*, in ID., *Kant e l'idea*, cit., pp. 41-60, qui p. 52.

²⁹ NS 355.

³⁰ NS 359.

³¹ Cfr. HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 92 [69s.].

³² HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 116 [I, 88]; cfr. NS 511.

L'aprioricità quindi empirica della sintesi in Husserl, che per questo motivo trova in Hume alcuni motivi fenomenologici *ante litteram*, non assegna alla soggettività un'attività propria in questa *sintesi*, per cui Heidegger critica che così si «prescinde dal fatto che gli atti siano i miei o quelli di un altro uomo individuale e li considera solo secondo il loro *che-cosa*». ³³ Rosmini, che in questo punto si orienta molto più verso Kant che verso a Husserl – il quale segue piuttosto la soggettività cartesiana – vede ogni giudizio conoscitivo che porta all'intuizione intellettuale dell'essenza come una realizzazione di tale *sintesi primitiva* e originaria che costituisce la coscienza. In questo modo, ogni atto intuitivo-sintetico della conoscenza è allo stesso momento realizzazione della costituzione ontologica della coscienza e quindi *eo ipso*, come indicato da Heidegger, una 'singolarizzazione reale' di essa. E se lo stesso Heidegger afferma che tale *singolarizzazione* significa la determinazione dell'essenza di ogni ente in riferimento alla sua *esistenza*, ciò spiega autenticamente la fenomenologia ontologica della sintesi conoscitiva di Rosmini. ³⁴ Significativamente, lo stesso Rosmini identifica l'universalizzazione della sintesi conoscitiva con la *particolarizzazione*. ³⁵

Per entrambi Kant vale il superamento di una comprensione ingenua di realtà oggettiva, ³⁶ ma poi diventa vittima dello scetticismo psicologico o soggettivo. ³⁷ Significativamente, Husserl legge Kant nella direzione dello scetticismo empirista di Hume, interpretando il trascendentale kantiano come leggi soggettive e al limite psicologiche e critica come esso non desuma l'oggettività eidetica direttamente dalla cosa data nella percezione. ³⁸ La strategia antiscettica di Husserl sta quindi nella «legalità oggettiva dell'esperienza». ³⁹ Per Rosmini, invece, Kant eredita dal razionalismo di Cartesio e di Leibniz quell'apriori soggettivo e pertanto scetticista che diventa poi la base per il problema razionalistico dell'idealismo in quanto riduce la questione dell'oggettività della realtà a quella della certezza del pensiero; ⁴⁰ la sua ricetta sarebbe quindi la 'legalità oggettiva dell'essere apriori'. Sotto questo punto di vista, i nostri due interpreti kantiani potrebbero certamente accusarsi di scetticismo a vicenda. Husserl potrebbe obiettare a Rosmini di costatare «[l]'evidenza dei giudizi che si fondano sull'intuizione [...] nella misura in cui essi vanno intenzionalmente al di là del contenuto del dato coscienziale fattuale». ⁴¹ Rosmini, al contrario, potrebbe rispondere: «[l]'errore degli scettici nac-

³³ HEIDEGGER, *Prolegomeni*, cit., p. 137.

³⁴ «L'unità dunque della cosa, che [...] s'identifica colla sua esistenza, precede la considerazione della sua universalità, e quindi si può dire a ragione, che cominciando dall'essere, si comincia da un singolare, poiché egli è singolare in se stesso», per cui l'«essere ideale» come ne desume Rosmini, è «il fonte d'ogni vera unità e singolarità» (NS 1474); cfr. 1026.

³⁵ Cfr. NS 197, nota 89.

³⁶ Cfr. KERN, *Husserl und Kant*, cit., p. 83s.

³⁷ Cfr. NS 384; HUSSERL, *Hume e Kant*, cit., pp. 9-11.

³⁸ Cfr. HUSSERL, *Hume e Kant*, cit., pp. 8s.

³⁹ DE PALMA, *Il soggetto*, cit., p. 58.

⁴⁰ Cfr. NS 1082, nota 1.

⁴¹ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, p. 136.

que altresì dal confondere ch'essi fanno l'*esistenza* coll'*essenza specifica* della cosa. Quand'io dico di percepire la cosa come *esiste in sè*, non vengo mica a dire di percepirla nella sua reale *essenza specifica*. L'oggettività perfetta sta solo nel percepire la prima di queste due cose, cioè l'*esistenza*, che è quanto dire, nell'applicare alle cose l'*idea dell'essere* in universale, che è il fonte dell'oggettività». ⁴²

Per entrambi i critici di Kant, l'evidenza «non è altro che il vissuto della verità», ⁴³ in quanto la verità significa la massima realizzazione dell'essenzialità di qualcosa, che è allo stesso momento il grado più alto del suo rispettivo esistere. La verità come evidenza cioè come 'verità vissuta' ⁴⁴ non si rivela, in altre parole, per *categorie* ma per *gradi* ⁴⁵ in cui l'oggetto stesso appare in modo *adeguato*. ⁴⁶ In entrambi i casi l'intuizione è quel «fatto ovvio e semplicissimo», ⁴⁷ quel «principio di tutti i principi», che non può essere dimostrato da nessun discorso teoretico, e ne sta alla base di tutti. ⁴⁸ Ma mentre la riforma del cartesianismo in Husserl porta ad una *coscienza assoluta* nel senso che «[l]'essere immanente è dunque indubitalmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla 're' indiget ad existendum», ⁴⁹ in Rosmini la coscienza non è atto originario, ma riflessivo che il soggetto esercita non sull'«oggetto del conoscere; ma ben anco sull'atto del proprio spirito, 'mezzo del conoscere'» e quindi è la «coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll'oggetto a cui si riferisce»: ⁵⁰ questo oggetto, come Rosmini specifica, è «ciò che passa in noi; ma non potremmo rifletterci né conoscerlo se prima non lo sentissimo». ⁵¹ Così per Rosmini ogni conoscenza particolare è nient'altro che una concretizzazione di quella struttura ontologico-sintetica della *coscienza* che quindi non è sostanza cartesiana, ma risultato di una struttura sintetica ontologica che si basa su *due intenzionalità* primordiali: quella sensibile nel sentimento soggettivo corporeo, e quella intellettuale

⁴² NS 1095, nota 1. E aggiunge: «nel percepire l'*essenza* delle cose si può mescolare del *soggettivo*; e si mescola» (*ibidem*).

⁴³ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, p. 193.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, I, pp. 195s.

⁴⁵ Rosmini specifica questi gradi in «idea universalissima», «essenza generica» ed «essenza specifica» (NS 647; nell'orig. in corsivo; cfr. *ivi*. 1386s.).

⁴⁶ Per Rosmini l'adeguazione nella conoscenza avviene «tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione» ed è un problema ontologico (T 53, titolo; nell'orig. in corsivo); cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, pp. 193s.

⁴⁷ NS 398.

⁴⁸ HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 52 [I, 43]; nell'orig. in corsivo.

⁴⁹ *Ivi*, I, p. 121 [I, 92]; il corsivo è nell'originale.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di G. MATTAI (*Ediz. naz.*, 26), Bocca, Roma-Milano 1954, 10.

⁵¹ T 2285.

nell'idea dell'essere.⁵² Rosmini sviluppa quindi in un certo senso l'*intelletto agente* di Tommaso verso una sinteticità razionale di due intenzionalità che in forma di *sentimento fondamentale* sintetizzano in un'intenzionalità razionale primordiale come struttura apriori rispetto a qualsiasi possibile 'riempimento' dalle sensazioni percettive: la coscienza, in altre parole, è nient'altro che la consapevolizzazione di questa sintesi primordiale. In questo senso, vale anche per Rosmini che «[l']intenzionalità costituisce la soggettività stessa del soggetto»,⁵³ specificando che per il Roveretano tale intenzionalità, tramite la sintesi apriori nell'*idea dell'essere* costituisce l'orizzonte ontologico di possibilità di qualsiasi esperienza possibile,⁵⁴ e pertanto un'eideticità a cui non corrisponde nessuna fenomenicità. Al contrario, per Husserl ogni intenzionalità è sempre già coscienza del mondo,⁵⁵ rispetto a cui la coscienza pura assume «la funzionale polarità costitutiva».⁵⁶ Per questo, Rosmini rivolgerebbe a Husserl la critica di anteporre «l'idea dell'*Io* all'idea dell'*essere* in universale, [per cui] sembra che [...] confond[a] la percezione intellettiva dell'*Io*, onde poi si trae l'idea dell'*Io* in genere, col sentimento che trovasi nell'*Io*».⁵⁷ Questa dimensione riflessiva della soggettività non può avere luogo in un pensiero che come quello husserliano trasforma l'io penso kantiano in un *io sento*.⁵⁸ Significativamente, Rosmini concepisce al suo posto la «consapevolezza» o «*cognizione riflessa*».⁵⁹ Mentre per entrambi la soggettività «si limita quindi a esplicitare verso un livello superiore la struttura dell'esperienza, che le è pre-data e che quindi essa non istituisce né produce, poiché si fonda sulla legalità contenutistica dei dati sensibili»,⁶⁰ Rosmini direbbe che tale attività è già *espressione* di una sintesi primordiale (trascendentale-metafisica) che la stessa coscienza pre-riflessivamente è e con cui dà le «condizioni dell'*esistenza* delle cose esterne».⁶¹

⁵² Cfr. *Psicol* 138.

⁵³ E. LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. V. PEREGO, Jaca Book, Milano 2002, p. 55; nell'orig. in corsivo.

⁵⁴ Questa attualizzazione dell'Aquinata viene realizzata da Rosmini attraverso l'equazione secondo cui «l'astrazione dunque è il medesimo che l'universalità, secondo il santo Dottore», universalità che non può che essere *intuita* (NS 1174, nota 115; cfr. 511).

⁵⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Kant e l'idea*, cit., pp. 140s., 167 [249, 271s.].

⁵⁶ V. COSTA - E. FRANZINI - P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 147.

⁵⁷ NS 441-443.

⁵⁸ Cfr. P. LUZI, *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e Heidegger*, Carocci, Roma 2010, p. 17.

⁵⁹ A. ROSMINI, *Trattato*, 10, 15.

⁶⁰ DE PALMA, *Il soggetto*, cit., p. 82.

⁶¹ NS 335.

IV. ALTERITÀ E TRASCENDENZA

Con una considerazione fenomenologica, che potrebbe essere fatta emergere dalla penna dello stesso Husserl, Rosmini afferma che «niuna comunicazione adunque della realtà a noi è possibile, se non è fatta in noi; ma se è fatta in noi, è fatta nel sentimento, perché noi siamo sentimento».⁶² Affrontando il problema post-kantiano della trascendenza del mondo reale rispetto al soggetto,⁶³ Rosmini concepisce il sentimento fondamentale corporeo, in cui *appare* il mondo fenomenicamente, sempre già in sintesi con l'intuizione dell'essere che significativamente può chiamare anche *sentimento fondamentale intellettuale*,⁶⁴ cioè lo pensa a sua volta *fenomenologicamente* – nel senso heideggeriano di un'analisi delle *strutture ontologico-trascedentali dell'intenzionalità*. Certamente Rosmini ritiene, come Husserl e Kant, che «l'oggetto, come 'unità di senso', implichi gli atti costitutivi della coscienza, che conferisce il senso»⁶⁵ per risolvere il problema «come sia possibile [...] prescrivere una legge alla natura o meglio, come sia possibile la natura stessa».⁶⁶ Ma, contrariamente a Kant e Husserl, questa dimensione costitutiva del soggetto, che gli permette soltanto di recuperare la realtà come soggetto libero e quindi senza sopprimere le sue qualità soggettive, si raggiunge soltanto attraverso il metodo, secondo l'espressione di La Via, di un «realismo assoluto»⁶⁷ che *non* «lascia il soggetto fuori dalla messa in questione»⁶⁸ come accade in Kant e in Husserl.

Tutti e tre i pensatori convergono quindi nell'affermazione che «ciò che è essenzialmente conoscibile [...] trae [...] il suo senso dalla conoscenza, dalla sua essenza propria, che è in tutti i suoi gradi coscienza, 'vivere' soggettivo»,⁶⁹ in modo tale che quest'ultima diventa la base per l'affermazione della datità del mondo e della sua oggettività. In altre parole, sia in Husserl che in Rosmini, l'intenzionalità ha preso il posto sistematico che in Cartesio aveva la prova dell'esistenza di Dio: la garanzia apriori dell'esistenza della realtà. Dopo che Kant ha confutato la prova ontologica, affermando che né all'idea il mondo né quella di Dio «corrisponde al riconoscimento d'una esistenza in sé necessaria»,⁷⁰ Rosmini e Husserl deducono l'oggettività del mondo dalla stessa intenzionalità del soggetto.

Dalle considerazioni precedenti risulta però che per Husserl «in una considerazione puramente trascendentale *il mondo*, così come esso è in sé e secondo verità logica, è in ultima analisi *soltanto una idea posta nell'infinito*, che trae il suo senso come obiettivo dalla *attualità* della vita della

⁶² T 1667.

⁶³ Cfr COSTA - FRANZINI - SPINICCI, *La fenomenologia*, cit., p. 123.

⁶⁴ Cfr. *Psicol* 137-139, 205.

⁶⁵ R. RAGGIUNTI, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2000⁹, p. 49.

⁶⁶ *KrV B* 159s.

⁶⁷ Cfr. V. LA VIA, *Dall'idealismo al realismo assoluto*, Sansoni, Firenze 1941.

⁶⁸ ALES BELLO, *L'universo*, cit., p. 23.

⁶⁹ HUSSERL, *Kant e l'idea*, cit., pp. 138s. [247].

⁷⁰ *KrV B* 647.

coscienza».⁷¹ In questo modo, però, il mondo si riduce semplicemente all'*Erlebnis* immanente al soggetto.⁷² Per Husserl l'individualità non è affermata nella sua realtà, ma soltanto nell'essenza eidetica; il vissuto si tematizza soltanto tramite il generale,⁷³ e afferma proprio in questo modo la sua dimensione radicalmente immanente alla coscienza.⁷⁴ Per Husserl, infatti, l'intuizione scopre nella realtà le strutture eidetico-infinite: «[I]a riflessione ripercorre dunque ciò che nella finitezza è già sempre infinità, la finitezza stessa attraverso la sua oscura orizzontalità è una forma dell'infinità, essendo l'infinità solo nella forma della temporalità come successione temporale di momenti finiti, ma racchiusa nel *nunc stans*».⁷⁵ In altre parole, Husserl fonda l'apriori logico su quello del *mondo-della-vita* prelogico, in modo tale che «se percepisco ho un corpo e sono in correlazione con oggetti fisici, e tutto ciò è diverso dal fantasticare; e la dimensione in cui mi rendo conto di questo è la dimensione riflessiva del pensare».⁷⁶

Per Rosmini la dimensione dell'infinità sta al contrario in quell'ideale di totalità che non consiste semplicemente nell'infinità delle forme temporali, ma nell'esistenzialità che solo riesce a conferire oggettività al mondo, che allo stesso momento è *alterità costitutiva* del soggetto. In altre parole, in ogni percezione reale, il soggetto incontra un'alterità *necessaria* alla stessa soggettività, perché senza la struttura dell'intuizione dell'alterità esistenziale-oggettiva nessun soggetto sarebbe costituito.⁷⁷ Da questa struttura rosminiana segue, quindi, che l'alterità del mondo e dell'essere assoluto divino fa parte della struttura costitutiva di ogni coscienza soggettiva.

Da questa struttura, Rosmini deriva significativamente una prova dell'esistenza di Dio: siccome nell'orizzonte infinito dell'*idea dell'essere* la coscienza finita non è in grado di intenzionare un solo ente che coincida con questa dimensione, ma l'*idea deve* «*sussistere* in una mente», si deve necessariamente concludere verso un primo intelletto infinito che *intenziona* questa idea nella sua propria intelligibilità di sussistenza infinita.⁷⁸ Ma ciò anche significa che un soggetto può pensare un'alterità *reale* e fuori dall'*idea* soltanto se questo ente può essere intenzionato nella sua *esistenzialità*, e appunto ciò esige necessariamente un intelletto assoluto (divino). Per Rosmini, quindi, la

⁷¹ HUSSERL, *Kant e l'idea*, cit., pp. 169s. [274]; cfr. ID., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. COSTA, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 230; ID., *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di P. VOLONTÉ, Bompiani, Milano 2015⁴, p. 191.

⁷² Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 113 [I, 86].

⁷³ Cfr. V. DE PALMA, *Il soggetto*, pp. 30s.; cfr. p. 38.

⁷⁴ Cfr. P. LUZI, *Intenzionalità*, cit., p. 11.

⁷⁵ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, tr. it. in A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, p. 93; cfr. A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio* (Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea, 32), Messaggero, Padova 2005, p. 73.

⁷⁶ ALES BELLO, *L'universo*, cit., pp. 39s.

⁷⁷ Cfr. NS 1225, nota 155; T 736.

⁷⁸ Cfr. NS 1459; T 2157.

prova dell'esistenza dell'assoluto non è una questione dell'estensione infinita dell'*ideale trascendentale* (come in Kant) oppure dell'infinità della serie temporale come in Husserl, ma dello statuto ontologico dell'alterità. È quindi Rosmini che, contrariamente a Husserl, ha ristabilito la prova ontologica dopo Kant come cardine di ogni filosofia anti-scettica.

Non è di poca importanza notare come anche Husserl avverta l'esigenza di un'estensione universale dell'intenzionalità nei confronti di un'infinità della realtà, e afferma infatti che «[l]a cosa è più delle manifestazioni, ma non si trova dietro le manifestazioni»,⁷⁹ perché la sua verità sta proprio nella razionalità della conoscenza. Laddove Rosmini rimanda a Dio, Husserl concepisce l'universalità dell'umanità come espressione intersoggettiva assoluta:⁸⁰ egli teorizza in questo modo un'intersoggettività che non uccide la soggettività ma non supera neanche la radicale «solitudine filosofica» che accompagna la sua fenomenologia e che consiste nel fatto che «[l]'oggetto, infatti, non è nulla al di fuori della propria presenza intenzionale nel vissuto di coscienza».⁸¹ In questa «solitudine», però, risiede in ultima analisi l'impossibilità di vincere lo scetticismo.

V. CONCLUSIONE

«[R]esta[] il fatto che *al centro della fenomenologia di Husserl stava l'io puro e non l'esistenza delle cose*»:⁸² anche se ciò non conferma la critica del presunto solipsismo gnoseologico e metafisico del pensiero husserliano,⁸³ rosminianamente si condivide l'impressione di Levinas secondo cui Husserl, con l'intenzione di trattare fenomenologicamente la vita, è «bruscamente» finito con il pensiero sulla vita,⁸⁴ non raggiungendo un'esistenza veramente «extra-soggettiva»,⁸⁵ oltre qualsiasi (inter-)soggettività. Con il termine del «extra-soggettivo» si lascia riassumere la prospet-

⁷⁹ V. COSTA, *Introduzione. Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, in E. HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910–1911)*, a cura di V. COSTA, Quodlibet, Macertata 2008, pp. XI-XXXIV, qui p. XXXI; nell'orig. in corsivo.

⁸⁰ Cfr. HUSSERL, *La crisi*, cit., p. 195.

⁸¹ P. VOLONTÉ, *Introduzione. La fenomenologia tra psicologia e critica della ragione*, in E. HUSSERL, *Fenomenologia e teoria*, cit., pp. 5-48, qui p. 39; E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. COSTA, Bompiani, Milano 2009⁵, p. 58 [§ 11].

⁸² L. MESSINESE, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, ETS, Pisa 2015, p. 69.

⁸³ Cfr. HUSSERL, *Filosofia prima*, cit., p. 225; ma nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl insiste che «io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri» in cui gli altri «costituiscono un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*» (ID., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 115 [§ 43]).

⁸⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *La teoria*, cit., pp. 158s.

⁸⁵ *Psicol* 421.

va rosminiana pienamente *post-husserliana*, che soltanto qualora si comprende l'alterità come momento costitutivo dell'atto intenzionale del soggetto stesso, si riesce a superare i limiti di un mondo puramente (inter-)soggettivo in chiave anti-scettica. In ultima analisi, sta qui il senso gnoseologico e metafisico della tanto discussa *idea dell'essere*: per Husserl, la domanda ontologica concerne la costituzione dell'ente nella (inter-)soggettività, mentre la domanda di Rosmini è la costituzione della soggettività nell'essere. Ossia, mentre Husserl reclama nei confronti di Kant la «precedenza della noetica sulla logica»,⁸⁶ Rosmini l'identifica come una noetica ontologica. Tale differenza apre una nuova prospettiva d'interpretazione su un nodo centrale del pensiero moderno, e in quanto tale rimanda necessariamente oltre i limiti di questo saggio.

krienke@rosmini.de

(Istituto di Studi Filosofici, Facoltà di Teologia di Lugano)

⁸⁶ A. ALES BELLO, *Il trascendentale nella fenomenologia di Edmund Husserl*, in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (eds.), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2002, II, pp. 999-1010, qui p. 1002.