

Vittorio De Palma  
Università di Urbino  
[vittdepalma@hotmail.com](mailto:vittdepalma@hotmail.com)

## LA RIPRESA BRENTANIANA DELLA TEORIA ARISTOTELICA DELLE CATEGORIE E IL SUO INFLUSSO SU HUSSERL\*

*Summary:* The paper moves from the distinction between being according to the figures of categories and being as true – which Brentano puts at the basis of his interpretation of Aristotle – and it tries to reconstruct the reception of the latter in the work of Husserl. It showed that the Husserlian dichotomies between formalization and generalization, formal categories and material categories, formal ontology and material ontologies, formal a priori and material a priori, correspond to the above-mentioned distinction. Contrary to Kant and to transcendental philosophy, indeed, for Husserl the sensuous objects have categorial determinations in the Aristotelian sense, i.e. determinations which belong to them as a consequence of their peculiarity, independently from the fact that they are thought by the subject. It is then dealt with Husserlian inquiry into the relation between logical forms and structure of experience, showing that the phenomenological distinction between substratum and determination, that Husserl puts at the basis of the structure of experience and judgement, is *de facto* an experiential foundation of the ontological distinction between substance and accident, which is put by Aristotle at the basis of logic and metaphysics. The paper ends by establishing that both Aristotle and Husserl think reality as an objective structure independent of the subject, but whereas Aristotle puts at the basis of the experience an unmoved substance, i.e. something which escapes from possible experience, for Husserl «real» is only what can be sensuously experienced and consequently something which escapes from experience is a nonsense.

---

\* Testo di una relazione tenuta il 18. XII. 2002 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, nell'ambito dei seminari aristotelici organizzati dal Prof. Enrico Berti e dalla Prof.ssa Cristina Rossitto, che ringrazio per avermi invitato.

I riferimenti alle opere di Husserl (le cui traduzioni italiane sono state spesso seguite) edite nella collana *Husserliana* (Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Nijhoff, Den Haag, poi Kluwer, Dordrecht, 1950 ss.) sono preceduti dal numero romano del volume da cui sono tratti. I R, II R ... VI R indicano le singole ricerche logiche contenute in XIX.

La realtà non è una serie  
slegata di episodi, come una  
cattiva tragedia.

Aristotele, *Metaph.*, XIV, 3,  
1090a 19-20.

Ciò che unifica veramente ogni  
cosa sono i rapporti di  
fondazione.

Husserl, *Terza ricerca logica*, §  
22.

1. Pubblicando nel 1862 la dissertazione *Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele*<sup>1</sup>, dedicata al maestro Adolf Trendelenburg, Franz Brentano si inserì nel dibattito sulla genesi e lo statuto delle categorie di Aristotele, che era stato aperto proprio da Trendelenburg ed era proseguito con i contributi di Bonitz, Prantl, Zeller e altri<sup>2</sup>.

Brentano difende Aristotele dai rimproveri di irregolarità e rapsodismo sollevati da Kant e da Hegel, elaborando – sulla scia di Tommaso – una vera e propria deduzione delle categorie a partire dall'ente, il cui principio di suddivisione è costituito dalla diversa possibilità del modo di esistenza del predicato nel soggetto<sup>3</sup>. Egli ritiene infatti l'omonimia dell'essere, che ne esclude l'univocità, e quindi la possibilità di trattarlo come un genere, compatibile con l'unità di analogia. A riprova della giustezza del suo procedimento, Brentano si appella al successo<sup>4</sup>, ma, come notò Zeller, la deduzione non riguarda affatto la strada percorsa da Aristotele per scoprire le categorie, bensì unicamente la disposizione logica della loro tavola<sup>5</sup>. Alla base di tale deduzione vi è una confusione tra l'omonimia *pros en*, che caratterizza secondo Aristotele la relazione delle categorie con la sostanza, e l'analogia di attribuzione. Quest'ultima, del tutto estranea al pensiero dello Stagirita (che conosce solo l'analogia di proporzionalità), è stata elaborata dal neoplatonismo e ripresa dalla scolastica medievale per descrivere il rapporto di derivazione o partecipazione tra Dio e le creature. Brentano opera quindi «una lettura platonizzante dell'ontologia aristotelica»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Brentano (1862). Su quest'opera e sul suo significato nel pensiero di Brentano, rimando a due lavori ai quali devo molto: Spinicci (1985a) e Antonelli (1996).

<sup>2</sup> Cfr. Trendelenburg (1833); Trendelenburg (1846); Bonitz (1853); Prantl (1855), pp. 182-210; Zeller (1879<sup>3</sup>), Bd. II/2, pp. 258-79.

Mentre Trendelenburg considerava le categorie come i concetti dei predicati più generali, ricavati utilizzando come filo conduttore le parti della proposizione e i tipi di termini grammaticali (al sostantivo corrisponde la sostanza, all'aggettivo attributivo la qualità, all'aggettivo numerale la quantità, al comparativo la relazione, agli avverbi di luogo e di tempo il dove e il quando, ai verbi attivi e passivi l'agire e il patire, al perfetto l'avere, all'intransitivo lo stare), per Bonitz le categorie sono state invece reperite con metodo empirico e rappresentano «i sommi generi dell'essere», nei quali si suddivide l'intero ambito dell'esperienza e a uno dei quali deve quindi appartenere ogni ente, ossia tutto ciò che compare nell'esperienza.

<sup>3</sup> Brentano (1862), pp. 135, 144 ss.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 148, 176, 178.

<sup>5</sup> Zeller (1879<sup>3</sup>), p. 265 nota.

<sup>6</sup> Antonelli (1996), p. 102.

Non a caso, del resto, egli si rifà a Plotino, che aveva notato l'incompletezza delle categorie aristoteliche, in quanto esse non si estendono all'intelligibile<sup>7</sup>.

La dissertazione di Brentano era destinata a fare epoca nel campo degli studi aristotelici<sup>8</sup>. Ma non devono sfuggire né il motivo teoretico che la anima, né gli stimoli che essa ha offerto al dibattito filosofico. Il suo influsso sulla formazione del pensiero di Heidegger, che l'ha più volte indicata come il proprio punto di partenza negli studi filosofici, è stato studiato da Franco Volpi<sup>9</sup>. Per il nostro scopo basterà soffermarsi sull'interpretazione brentaniana del rapporto tra l'essere come vero e l'essere nel senso delle categorie.

L'intento di Brentano è chiarire i differenti significati dell'essere, distinguendone gli usi propri da quelli impropri ed elaborando così una sorta di grammatica dell'essere. Egli si contrappone all'interpretazione moderna e in particolare kantiana delle categorie come determinazioni soggettive<sup>10</sup>, sostenendo che il significato ontologico delle categorie è primario rispetto a quello logico e linguistico<sup>11</sup>. In quanto «sommi generi dell'ente»<sup>12</sup> o «sommi predicati della sostanza prima»<sup>13</sup>, le categorie sono concetti reali, come voleva Bonitz<sup>14</sup>, e non un mero «reticolo (*Fachwerk*)» entro cui iscriverli, come ritenevano Brandis e Zeller<sup>15</sup>, perché attraverso di esse il pensiero esprime determinazioni che sono proprie delle cose indipendentemente dal loro essere pensate, cioè indipendentemente dal loro rapporto con la soggettività. Poiché le categorie manifestano i caratteri intrinseci dell'ente, e quindi la struttura della realtà, l'essere nel senso delle categorie ha un primato rispetto alle altre accezioni dell'essere: solo nel suo caso si può parlare di essere in senso proprio, di una modalità autentica di essere<sup>16</sup>. Perciò esso costituisce l'oggetto della metafisica.

All'essere in senso autentico si contrappone l'essere in quanto vero, che Brentano identifica con l'essere della copula. Dire che qualcosa è o non è non significa affermare o negare una determinazione intrinseca dell'oggetto, ma solo la verità o falsità del giudizio che lo pone. Poiché verità e falsità non sono nelle cose, ma solo nel soggetto che le esperisce, ovvero nel pensiero<sup>17</sup>, nel caso dell'essere in quanto vero non abbiamo a che fare

---

<sup>7</sup> Brentano (1862), p. 143; cfr. *Enneadi*, VI, 1, 1 e 3, 1.

<sup>8</sup> A quanto riferisce Kastil (1951), p. 10, lo stesso Trendelenburg dichiarò pubblicamente di aver modificato il proprio punto di vista riguardo alla teoria aristotelica delle categorie sulla base dei risultati conseguiti dal suo giovane allievo.

<sup>9</sup> Cfr. Volpi (1976).

<sup>10</sup> Brentano (1862), p. 75.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 84-5.

<sup>12</sup> Ivi, p. 98.

<sup>13</sup> Ivi, p. 102.

<sup>14</sup> Ivi, p. 82; cfr. Bonitz (1853), pp. 63, 91-3.

<sup>15</sup> Brentano (1862), p. 76.

<sup>16</sup> Sulla scorta di Aristotele, Brentano afferma che la relazione tra pensare e essere è asimmetrica: «Mentre la relazione del conoscere con il conosciuto ha una base reale nel conoscere, la relazione contraria del conosciuto con il conoscere è posta da una mera operazione dell'intelletto. Autentica base della relazione resta solo ciò che in questo caso si assume come suo termine. Il conosciuto non è un *pros ti* per il fatto che si trova in relazione con qualcos'altro, ma unicamente perché qualcos'altro è in relazione con esso» (ivi, p. 28; cfr. *Metaph.*, V, 15, 1021a 26-b 3; IV, 5, 1010b 30-1011a 2; X, 1, 1053a 32-35; X, 6, 1057a 7-12; *Cat.*, 7, 7b 15-8a 12).

<sup>17</sup> Brentano (1862), pp. 12, 34; cfr. *De an.*, III, 8, 432 a 11; *Metaph.*, IV, 8, 1012b 8; VI, 4, 1027b 20.

con proprietà reali degli oggetti, ma solo con i nostri modi di riferirci a essi. Infatti possiamo affermare qualcosa di vero anche delle negazioni e delle privazioni, delle relazioni puramente fittizie e di altre formazioni di pensiero del tutto arbitrarie, come avviene quando diciamo che i centauri sono creature mitologiche o che il non essere è non essere<sup>18</sup>: in questi casi la copula significa «è vero» e non afferma una realtà<sup>19</sup>. All'essere in quanto vero appartengono dunque non solo i giudizi, ma anche i concetti, e anche il non essere in quanto non essere essente<sup>20</sup> – in breve tutto ciò su cui possiamo affermare qualcosa. In esso, dice Brentano, rientra infatti

ogni oggetto di pensiero (*Gedankending*), cioè ogni cosa, nella misura in cui, esistendo obiettivamente nella nostra mente, può diventare oggetto di un'affermazione vera. Nulla di quanto formiamo nella nostra mente è così privo di realtà da essere completamente escluso dall'ambito dell'essere in quanto vero<sup>21</sup>.

L'essere in quanto vero consiste dunque nelle modalità in cui l'intelletto considera le cose, nelle «seconde intenzioni». Il pensiero si appropria degli oggetti reali trasformandoli in oggetti pensati o *entia rationis*, che non esistono realmente, ma solo obiettivamente, cioè nell'intelletto che li pensa, ed hanno quindi uno statuto ontologico alterato dal legame che intrattengono con l'attività del soggetto. L'essere in quanto vero non possiede quindi una realtà autentica, ma solo modificata o «sminuita» rispetto a quella dell'essere nel senso delle categorie, poiché non esiste «al di fuori della mente»<sup>22</sup>, ma si fonda sull'attività del soggetto giudicante, sulle operazioni di congiunzione e disgiunzione dell'intelletto umano<sup>23</sup>. Perciò la sua trattazione non spetta alla metafisica, bensì alla logica, che è appunto una scienza formale, e non reale, ossia scienza di ciò che non esiste al di fuori della mente<sup>24</sup>.

Come Brentano ribadisce ancora più chiaramente nel suo scritto di abilitazione sulla psicologia di Aristotele, l'attività intellettuale consiste nella «smaterializzazione» delle forme sensibili, poiché si fonda sulla percezione e si rivolge al suo stesso oggetto, ma opera una «formalizzazione» di quest'ultimo, cogliendo in modo immateriale la forma sensibile: l'essenza, da parte fisica dell'individuo, unita alla materia ed esistente realmente, ovvero da principio ontologico, si trasforma così in parte logica dell'individuo, separata dalla materia ed esistente solo come noema nel soggetto, ovvero in universale astratto<sup>25</sup>. Senso e intelletto colgono dunque la stessa realtà, ma in modi diversi: nella sua determinatezza individuale il primo, in termini astratti il secondo. Il rapporto tra oggetto sensibile e oggetto intellettuale è quello tra due stati della medesima cosa sensibile che si trova in due facoltà. Altrimenti, argomenta Brentano, bisognerebbe ammettere che qualcuno che voleva conoscere qualcosa ed ha colto nel suo intelletto qualcos'altro è pervenuto comunque alla

---

<sup>18</sup> *Metaph.*, IV, 2, 1003b 10.

<sup>19</sup> Brentano (1862), p. 36.

<sup>20</sup> Cfr. *Metaph.*, V, 7, 1017a 18; *De int.*, 13, 23b 16.

<sup>21</sup> Brentano (1862), p. 37.

<sup>22</sup> *Metaph.*, VI, 4, 1028a 1.

<sup>23</sup> Brentano (1862), p. 39; cfr. *Metaph.*, VI, 4, 1027b 34; XI, 8, 1065a 22.

<sup>24</sup> Brentano (1862), p. 39 e n. 44.

<sup>25</sup> Antonelli (1996), pp. 125, 128; cfr. Brentano (1862), p. 140.

conoscenza a cui aspirava. Il naturalista vuole imparare a conoscere corpi come piante e cristalli e se apprendesse i concetti di alberi e piante, tetraedro e ottaedro che appartengono a un altro mondo non raggiungerebbe il suo scopo. Quando l'intelletto conosce l'oggetto intelligibile «essenza della carne», conosce dunque l'oggetto sensibile «carne», e non un altro oggetto immateriale, ma lo conosce in modo astratto, cioè intellettuale. Nell'intelletto c'è qualcosa di materiale come qualcosa di immateriale, esso conosce le cose sensibili in modo non sensibile. L'oggetto intellettuale ha dunque con quello sensibile lo stesso rapporto che intercorre tra una linea spezzata e la stessa linea dopo essere stata raddrizzata: è la stessa linea, ma è diventata più semplice<sup>26</sup>. Conosciamo quindi le cose sensibili «in maniera tanto più chiara e le abbiamo in maniera tanto più intelligibile in noi, quanto più esse sono state estraniare dal loro modo di esistenza naturale». Perciò la metafisica è più intelligibile della matematica e questa lo è più della fisica. Perciò il concetto più generale è più intelligibile di quello più particolare:

tanto più incompleta è la conoscenza dell'oggetto, quanto più in maniera intelligibile esso è pensato; tutto ciò dimostra nel modo più chiaro che il corporeo è intelligibile nell'intelletto non in conseguenza di una qualità naturale, bensì mediante una modificazione che lo rende estraneo al suo proprio stato<sup>27</sup>.

2. Nei lavori aristotelici di Brentano emerge una questione su cui la filosofia non ha cessato di interrogarsi: qual è lo statuto degli oggetti ideali o intellettuali e qual è il loro rapporto con quelli reali o sensibili? in cosa consiste e a che livello va collocato il «contributo» della soggettività? Brentano distingue l'essere secondo le categorie dall'essere in quanto vero e riconduce la genesi degli oggetti ideali all'attività giudicativa che il soggetto esercita sugli oggetti dati sensibilmente, cioè a una *modificazione* operata da esso<sup>28</sup>.

Nella filosofia moderna l'idea che gli oggetti abbiano determinazioni categoriali, ossia indipendenti dalla soggettività, viene progressivamente abbandonata. Questo processo

---

<sup>26</sup> Brentano (1867), pp. 145 ss.; cfr. *De an.*, 429b 10-24, 431b 10-19.

<sup>27</sup> Brentano (1867), p. 150. Questo passo di Brentano ne ricorda uno di Jacobi, il quale ne *Le cose divine e la loro rivelazione* (1811) affermava: «Il nucleo della filosofia kantiana è la seguente verità, portata alla più perfetta evidenza dal suo profondo fondatore: noi comprendiamo un oggetto solo in quanto siamo in grado di trasformarlo in pensieri, di produrlo nell'intelletto. Ora, noi non siamo assolutamente in grado di produrre *sostanze*, né nel pensiero né realmente fuori di noi; ma siamo in grado di produrre, *fuori di noi*, solo movimenti e composizioni di movimenti, e attraverso di essi delle forme; *in noi*, invece, solo concetti e composizioni di concetti, i quali si riferiscono alle percezioni mediante il senso esterno o interno. Ne segue dunque che in senso proprio e rigoroso possono esserci due sole scienze: la matematica e la logica generale, e che tutte le altre conoscenze acquistano carattere scientifico solo nella misura in cui i loro oggetti possono trasformarsi, mediante una sorta di transustanziazione, in enti matematici e logici». Quest'interpretazione del pensiero kantiano e del suo compimento nello «spinozismo rovesciato» di Fichte viene esposta da Jacobi nella *Lettera a Fichte* (1799), dove egli afferma che «l'uomo comprende solo in quanto – trasformando l'oggetto in mera forma – fa della forma una cosa e della cosa un nulla», cioè solo in quanto «sopprime e annienta in pensieri [l'ente] come elemento oggettivo – come per sé sussistente – per renderlo completamente soggettivo, un nostro prodotto, un mero schema. [...] Voler comprendere l'essere vuol dire perciò distruggerlo come per sé sussistente e indipendente»

<sup>28</sup> Gli oggetti irreali sorgono dal collegamento degli oggetti reali con attributi modificanti (pensato, inteso ecc.) che derivano da attività psichiche. Cfr. Brentano (1924-28), Bd. III, p. 46; Werner (1931), pp. 109 ss.

culmina in Kant, che liquidava di fatto il concetto aristotelico di categoria. Egli fa «delle categorie dei trascendentali»<sup>29</sup>: infatti le sue categorie «non sono affatto *genera summa*, bensì, secondo la terminologia aristotelica, piuttosto dei *communia* o *transcendentalia*»<sup>30</sup>, «cioè concetti che si possono applicare a qualunque oggetto (e non solo ciascuno ad una certa categoria di oggetti che gli è subordinata, come nel caso dei *genera summa*)»<sup>31</sup>. Sopprimere le categorie nei trascendentali, dissolvendo le determinazioni contenutistiche in quelle formali e ascrivendo alla soggettività ogni proprietà non empirica degli oggetti, significa negare che l'esperienza abbia una struttura intrinseca e considerare oggettivo, cioè indipendente dalla soggettività, solo il materiale sensibile della conoscenza e la cosa in sé, da cui tale materiale deriva. Come dichiara lo stesso Kant, il concetto di trascendentale non indica «un rapporto della nostra conoscenza con le cose, ma soltanto con la facoltà conoscitiva»<sup>32</sup>: esso infatti riguarda non tanto gli oggetti, quanto il nostro modo di conoscerli nella misura in cui deve essere possibile a priori<sup>33</sup>, riguarda cioè tutti gli oggetti, a qualunque categoria essi appartengano, *in quanto* esperiti da noi nelle forme della nostra intuizione e del nostro intelletto.

Husserl riprende di fatto l'idea che gli oggetti abbiano determinazioni intrinseche, ossia indipendenti dalla soggettività, opponendosi al formalismo e al soggettivismo della filosofia trascendentale<sup>34</sup>.

Heidegger, nel suo ultimo seminario, tenuto a Zähringen nel 1973, ha notato che sia lui sia Husserl hanno preso le mosse da Brentano, sottolineando però che, mentre il proprio punto di partenza è stato il saggio *Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele*, quello di Husserl è stato invece la *Psicologia dal punto di vista empirico*, che è considerata l'opera maggiore del filosofo austriaco<sup>35</sup>. Tuttavia, poiché Husserl lesse i saggi aristotelici del maestro<sup>36</sup> e poiché inoltre la concezione dell'essere in quanto vero e del suo rapporto

---

<sup>29</sup> Tonelli (1958), p. 142.

<sup>30</sup> Tonelli (1964), p. 175.

<sup>31</sup> Tonelli (1958), p. 141. Probabilmente Kant era in certa misura consapevole di questi riferimenti, e quindi la sua scelta terminologica implica una polemica con l'aristotelismo. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 113; Tonelli (1958), p. 142; Tonelli (1964), p. 175.

<sup>32</sup> I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 13, oss. II.

<sup>33</sup> Cfr. Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B 25.

<sup>34</sup> Secondo Husserl, benché Kant respinga la fondazione psicologica della teoria della conoscenza, «nella sua dottrina delle forme sembra essere presente una specie di psicologia. Alla natura dell'intelletto umano – certamente non del singolo uomo, né del popolo, della razza, ma dell'uomo in generale appartengono certe forme funzionali, e la loro legalità è tale da possedere una validità universale, tale da appartenere appunto ad ogni uomo in quanto tale. Esattamente allo stesso modo direbbe anche Hume: all'essenza della natura umana appartengono le leggi dell'abitudine, e queste sono le fonti delle scienze dei dati di fatto. L'uomo sviluppa abitudini, necessarie ed universali, perché è uomo, e così sorge l'unità del mondo dell'esperienza e della scienza empirica. Se Kant introduce, al posto del principio dell'abitudine, altri principi di formazione dell'esperienza, però altrettanto soggettivi e universalmente umani – costituisce questo una differenza così fondamentale? Non è presente anche nella dottrina humiana il rivolgimento copernicano, ossia il fatto che ogni unità dell'esperienza si conformi al pensiero?» (VII, p. 354). Di questo tema ho trattato ampiamente in De Palma (2001), al quale rimando anche per un'argomentazione più precisa su tutti gli altri aspetti del pensiero husserliano qui toccati.

<sup>35</sup> Heidegger (1986), p. 162.

<sup>36</sup> Entrambi i testi facevano parte della biblioteca di Husserl, ora in possesso dell'Archivio Husserl di Lovanio, e recano leggere tracce di lettura. Il saggio sulla psicologia di Aristotele viene citato una volta nella *Filosofia dell'aritmetica* (XII, p. 85 n. 1).

con l'essere in senso proprio, elaborata in essi, segna il pensiero di Brentano in modo decisivo e determina anche l'impianto dell'opera da cui Husserl prese le mosse, è legittimo parlare di un influsso della ripresa brentaniana della teoria aristotelica delle categorie sul fondatore della fenomenologia.

Cercherò di mostrare come Husserl distingua le determinazioni che sono proprie degli oggetti indipendentemente dal rapporto con la soggettività, poiché spettano loro in quanto appartenenti a una certa categoria e variano quindi a seconda di quest'ultima; e le determinazioni che sorgono dall'attività soggettiva, sono proprie cioè degli oggetti in quanto pensati e spettano quindi a ogni oggetto possibile. Egli contrappone categorie materiali, che sono pre-date alla soggettività e conferiscono all'esperienza una struttura oggettiva (cosa materiale, suono, qualità sensibile, figura spaziale, psiche), e categorie formali, che sono invece prodotte dalla soggettività sulla base dell'esperienza, ma non sono date in quest'ultima (oggetto in generale, stato di cose, proposizione, soggetto, oggetto, predicato, relazione ecc.)<sup>37</sup>. Le prime vengono colte mediante generalizzazione e corrispondono all'essere nel senso delle categorie, ossia alla sfera reale, le seconde vengono colte mediante formalizzazione e corrispondono all'essere in quanto vero, ossia alla sfera logica<sup>38</sup>.

La formalizzazione consiste nel sostituire i contenuti con variabili indeterminate o «qualcosa in generale». Essa conduce quindi dal pieno al vuoto, dal materiale al formale, da oggetti contenutisticamente determinati a oggetti indeterminati, poiché opera una «neutralizzazione intellettuale del materiale» (XXIV, p. 109), astraendo dalla peculiarità dell'oggetto per cogliere le determinazioni che sono proprie di ogni oggetto in quanto pensato. Gli oggetti diventano così «oggetti di pensiero»<sup>39</sup>, cioè oggetti caratterizzati unicamente dalle forme intellettuali mediante le quali sono pensati<sup>40</sup>. La formalizzazione perviene quindi al medesimo risultato qualunque sia il contenuto di partenza: ogni contenuto è infatti un «qualcosa» in quanto oggetto di pensiero e sostrato di giudizio, proprio come per Brentano tutto ciò che può diventare oggetto di un'affermazione vera rientra nella sfera dell'essere in quanto vero.

---

<sup>37</sup> Husserl suddivide le categorie formali in categorie di significato o apofantico-formali (proposizione, soggetto, oggetto, predicato, attributo) e categorie oggettuali o ontologico-formali (oggetto in generale e sue forme derivate: stato di cose, proprietà, relazione, intero, parte, unità, pluralità, aggregato) (XVIII, § 67; III R, § 11; VI R, § 60; III, §§ 10 ss., 119, 148; XVII, capp. II e IV, in part. §§ 25, 27, 38, 41 ss.).

<sup>38</sup> Sulla dicotomia formalizzazione/generalizzazione, cfr. III R, §§ 11-2, 24; XXIV, § 23; III, § 13 e «Appendice 29»; XVII, § 87; Husserl (1939), §§ 62, 85, 92. Essa è anticipata nella *Filosofia dell'aritmetica*, dove Husserl contrappone la «riflessione» all'«astrazione», affermando che dalla prima – la quale *produce* l'uguaglianza tra i contenuti, svuotandoli di ogni determinazione qualitativa e ponendoli come «qualcosa» – sorgono i «concetti formali o categorie», cioè i «concetti di relazione» (universali), dalla seconda – la quale *presuppone* l'uguaglianza tra i contenuti, comparandoli sulla base di essa – sorgono invece i concetti generici, cioè contenutisticamente determinati (generali) (XII, pp. 81 ss., 141 ss.).

Alla generalizzazione corrisponde in Aristotele il *chorizein*, che gli scolastici definiranno *abstractio simplex* o *totalis*, e che indica il procedimento di afferramento delle idee platoniche; alla formalizzazione corrisponde invece l'*aphairesis*, che gli scolastici definiranno *abstractio formalis*, e che indica il processo mediante cui dall'oggetto fisico si passa a quello geometrico (punto), astraendo dal movimento, e quindi a quello matematico (numero), astraendo dallo spazio (*Phys.*, II, 2; *Metaph.*, VI, 1).

<sup>39</sup> XVIII, p. 250; XVII, pp. 95, 105; VII, pp. 27, 28, 42.

<sup>40</sup> XVIII, § 69; XXIV, § 19; III, § 72; XVII, §§ 28 ss.

La generalizzazione consiste invece nel variare i contenuti individuali in modo da far emergere come invariante il loro genere materiale supremo. Essa conduce dal singolare al generale, dall'individuo alla sua essenza materiale, poiché astrae dalle determinazioni accidentali e individuali dell'oggetto per cogliere «la particolarità del contenuto, la sua qualità, il suo essere determinato in un certo modo» (XXIV, p. 109), cioè la struttura e le determinazioni a priori che gli sono proprie in virtù della sua peculiarità, indipendentemente dal fatto che è esperito dalla soggettività. Poiché a oggetti contenutisticamente diversi corrispondono strutture e determinazioni diverse, la generalizzazione giunge a un diverso risultato a seconda del contenuto da cui prende le mosse, ed è quindi vincolata a esso: non si può cogliere l'*eidos* colore partendo da un suono.

Mentre dunque la formalizzazione si radica nelle operazioni della soggettività ed esplicita quanto è prodotto da esse, ossia le categorie formali-universali, la generalizzazione si radica invece nella determinatezza contenutistica degli oggetti sensibili ed esplicita le categorie materiali-generalì che conferiscono all'esperienza una struttura oggettiva prima di ogni intervento soggettivo. Il problema kantiano della deduzione si trasforma così in quello della chiarificazione intuitiva delle categorie materiali, che non va intesa «nel senso di una “deduzione trascendentale” da un postulato o da un sistema di pensiero non dato attraverso l'intuizione (come il sistema delle forme di giudizio nella deduzione, in Kant, di quelle che egli chiama categorie)», poiché avviene «secondo un “filo conduttore trascendentale” apoditticamente evidente, seguendo il quale noi non le deduciamo, ma le troviamo e le cogliamo passo per passo intuitivamente» (V, p. 25). Si tratta di un procedimento che non desume le categorie da un principio, ma le descrive così come si offrono nell'esperienza, proprio come quello di Aristotele secondo Bonitz. Non a caso Husserl riprende l'idea lockiana di una «deduzione empirica» delle categorie (VII, pp. 97-9; V, p. 129), rigettata da Kant.

3. Nella *Filosofia dell'aritmetica*, Husserl rimprovera a Kant di aver ricondotto ogni collegamento all'attività dell'intelletto, ignorando il fatto che «ci sono dati numerosi collegamenti contenutistici nei quali non si può notare alcuna traccia di un'attività sintetica che crea il legame» (XII, p. 41). Questo passo ne ricorda uno di Tommaso, che certamente Husserl non conosceva: «alcuni hanno sostenuto che le relazioni non sono una cosa naturale, ma solo intellettuale, il che è falso, poiché le cose stesse hanno un ordine e un rapporto naturali l'una con l'altra»<sup>41</sup>.

Alla concezione kantiana della sintesi come prodotto dell'intelletto, Husserl contrappone la distinzione tra nessi sensibili e nessi categoriali. I primi sono fondati sulla peculiarità dei contenuti che fungono da fondamenti, per cui si danno insieme e allo stesso modo di questi ultimi, prima e indipendentemente da ogni atto soggettivo. I secondi sono

---

<sup>41</sup> *Sum. theol.*, I, 13, 7.

invece indipendenti dalla peculiarità contenutistica dei fondamenti e vengono istituiti dalla soggettività mediante forme logiche, per cui non sono dati nell'esperienza<sup>42</sup>.

Le relazioni sensibili si fondano sulla «natura» dei contenuti che esse connettono e producono unità che sono date nell'esperienza prima di ogni atto di unificazione in quanto

non sono unificate in modo meramente categoriale, non si costituiscono unicamente perché vengono considerate insieme attraverso il collegare, il disgiungere, il relazionare, ecc.; ma sono unitarie «in sé», hanno una forma di unità che è percepibile nell'intero secondo la modalità di un momento reale di unità, quindi di una determinazione reale; e sono percepibili nello stesso senso in cui lo sono uno qualsiasi dei membri connessi e le *loro* determinazioni interne (XIX, p. 715).

Husserl cita a tal proposito la somiglianza, l'uguaglianza, l'incremento, la continuità, la fusione, le configurazioni percettive costituite in virtù dei «momenti figurali»: in questi casi la percezione del contenuto è *eo ipso* percezione della sua connessione con altri contenuti, e quindi la relazione è data insieme e allo stesso modo dei contenuti primari. «La nostra attività non crea (*macht*) le relazioni; esse sono semplicemente presenti e, con un'appropriata direzione dell'interesse, vengono notate altrettanto bene come qualsiasi altro contenuto» (XII, p. 42). Percepiamo infatti una somiglianza tra oggetti che hanno lo stesso colore o la stessa forma, una fila di alberi, una configurazione di punti, una successione di suoni, non solo i singoli oggetti, alberi, punti e suoni.

Rispetto a quelle sensibili, le relazioni formali – che vengono istituite da significati sincategorematici (non-indipendenti) privi di correlato oggettuale nella percezione sensibile<sup>43</sup> – appaiono «come un caso di assenza di relazione» (XII, p. 72), cioè come un

---

<sup>42</sup> Nella *Filosofia dell'aritmetica*, Husserl distingue le «relazioni primarie» o «contenutistiche» dalle «relazioni psichiche» o «formali». In seguito parla invece «relazioni contenutistiche» (*sachliche*) e di «relazioni formali» o «sintattiche» oppure di «forme sensibili» (o «ontologiche») e di forme categoriali (o «logiche», o «intellettuali») di unità. Cfr. III R, §§ 22-3; VI R, §§ 43, 48, 50-1, 60-2; XXIV, § 46; Husserl (1939), §§ 43d, 61-2. L'impostazione del problema rimane però sostanzialmente identica, al di là delle differenze terminologiche, e del fatto che a partire dalle *Ricerche logiche* egli rifiuta la sua precedente tesi – derivante da Brentano (1924-28), Bd. II, pp. 52, 89 – dell'origine delle categorie dalla percezione interna (XII, pp. 20, 45, 58, 69-70, 74, 77, 80, 85), affermando che esse sorgono dalla percezione delle oggettualità categoriali, e non dalla riflessione sugli atti in cui esse sono date (VI R, § 44; III, § 108).

<sup>43</sup> I significati non-indipendenti («e», «o», «è», «il», «un» ecc.) rappresentano un'«eccedenza» rispetto al contenuto sensibile della proposizione, che si esprime nei momenti sostanziali del significato (XIX, p. 660). Infatti, al contrario di ciò che corrisponde ai significati indipendenti, ciò che corrisponde a quelli non-indipendenti non è percepibile o raffigurabile sensibilmente: posso ad esempio vedere o dipingere due oggetti uno accanto all'altro, ma non l'«entrambi», il «questo» e il «quello», la congiunzione che li collega in un aggregato conferendo loro una forma sintattica e che si esprime nel connettivo «e» (XIX, pp. 167, 172-3, 177, 688-9; XXIV, pp. 108-9). «Nell'oggetto l'essere non è nulla, non è una sua parte, non è un momento insito in esso; non è una qualità o un carattere di intensità, e neppure una figura, una forma interna in generale, una proprietà costitutiva comunque intesa. Ma l'essere non è nemmeno qualcosa che si aggiunga all'oggetto, come non è una proprietà reale interna, così non è nemmeno una proprietà reale esterna: per questo, in senso reale, non è in generale una "proprietà". [...] *l'essere non è assolutamente nulla di percepibile*» (XIX, p. 666). «io vedo che questa rosa è rossa, ma è chiaro che ciò che è indicato nelle articolazioni e strutturazioni dell'espressione, la forma dell'aggettivo, il momento concettuale che è presente in esso, la forma dell'«è» e simili non può essere visto nello stesso senso in cui è vista la rosa o [...] il momento di rosso presente nell'apparizione della rosa. [...] la semplice appercezione e l'atto semplice della datità della rosa vengono oltrepassati dalla forma intellettuale, dalla specifica forma logica, nella quale soltanto si costituisce lo stato di cose: l'obbiettivo (*das Objektive*) dell'espressione «questa rosa è rossa»» (XXIV, pp. 318-9). «È puramente esperito solo ciò che ci è o può esserci pre-dato passivamente e ciò di cui possiamo appropriarci nella mera attività dell'afferrare, della «ricettività». È dunque esclusa ogni attività specifica di pensiero che crea nelle formazioni logiche, benché sulla base dell'esperienza, nuove oggettualità che non sono più mere oggettualità d'esperienza. Ad esempio, una formazione predicativa [come] «l'oro è giallo» non è esperita, ma

caso di relazione «debole ed esteriore» (XII, p. 20), che non è «presente nei fenomeni, ma è in certo modo esterna a essi» (XII, p. 73). Esse sono infatti indipendenti dalla peculiarità dei fondamenti e possono sussistere tra ogni contenuto possibile, mentre il campo di applicazione delle relazioni sensibili è limitato dalla natura dei contenuti che fungono da fondamenti: posso collegare in un aggregato tutti i contenuti possibili, ma non posso cogliere ogni contenuto come simile o contiguo a ogni altro. Poiché l'aggregato non è un'«unità intrinseca (*sachlich*)», ma un'«unità “categoriale”, corrispondente alla mera “forma” del pensiero», ossia «il correlato di una certa *unità dell'intentio* che si riferisce a tutti gli oggetti eventuali», i suoi membri hanno in comune solo il fatto di essere collegati intellettualmente (XIX, p. 289; cfr. XII, p. 73). Il nesso tra oggetti che non hanno nulla in comune e non formano quindi alcun intero sensibilmente esperibile, come la luna, il rosso e Napoleone, è posto dalla soggettività unificandoli nella forma «A e B e C», dove il connettivo «e» che funge da costante indica la forma di collegamento e le lettere che fungono da variabili stanno per contenuti qualsiasi (XII, p. 73). I contenuti sono dunque intesi come dei «qualcosa» – un'espressione modificante che non indica un contenuto determinato, ma una *denominatio extrinseca*, una «determinazione relativa» e puramente formale, che «si addice a ogni contenuto pensabile», benché «solo in modo esteriore e inautentico» (XII, p. 80). Ogni contenuto determinato viene posto attraverso la mediazione del concetto di «qualcosa», cioè considerandolo *come contenuto qualsiasi*. Il concetto di «qualcosa» è quindi la *forma logica* sotto la quale ogni oggetto, indipendentemente dalla sua peculiarità, è sussunto *in quanto pensato*<sup>44</sup>.

La strutturazione categoriale «intellettualizza l'intuizione sensibile» (XIX, p. 731), facendo sì che l'oggetto sia «colto intellettivamente dall'intelletto» (XIX, p. 715). Essa può prescindere dalla determinatezza dei contenuti, in quanto, al contrario della strutturazione sensibile, appartiene alla «nostra attività meramente soggettiva», e quindi non crea nuovi oggetti «in senso primario ed originario», cioè percepibili sensibilmente, né modifica gli oggetti su cui si esercita nel loro «statuto sensibile», ma si limita a conferire loro una forma non sensibile, ossia un senso logico, senza «intaccarli o modificarli nel loro essere proprio»: l'oggetto «non si manifesta con determinazioni reali nuove», ma «sussiste come il medesimo», benché «in un modo nuovo»; esso, quindi, «è dato, come lo era in precedenza, solo che ora viene posto in relazione», e ciò gli conferisce «il ruolo di un *membro relazionale*, [...] di un *membro-oggetto* o *membro-soggetto*» (XIX, pp. 686-7, 715; cfr. XII, p. 46).

Al contrario di quelle sensibili, le forme categoriali non ineriscono dunque all'esperienza e ai suoi contenuti, non sono date con essi, ma costituiscono delle aggiunte soggettive, e precisamente delle «aggiunte (*Zutaten*) dell'attività di giudizio e delle sintesi che ne scaturiscono» (XVII, p. 398; XXIV, p. 292)<sup>45</sup>. Solo le oggettualità prodotte dalla messa in forma categoriale dell'oggetto sensibile, e quindi gli stessi oggetti sensibili *in*

---

eventualmente è esperito l'oro e così pure il giallo. Non di più: giallo come predicato del soggetto oro, la messa in forma di soggetto e quella di predicato sono compiute dal pensiero giudicativo, relazionante, nel quale soltanto scaturisce lo “è”, il rapporto copulativo, lo stato di cose» (IX, pp. 95-6).

<sup>44</sup> Cfr. Spinicci (1987), pp. 524 ss.

<sup>45</sup> Cfr. anche XVII, pp. 112, 119 e IX, p. 25 («attività di giudizio»); XVIII, p. 245 e XIX, pp. 657, 685 («funzioni sintetiche del pensiero»).

*quanto pensati mediante forme non sensibili*, in quanto cioè oggetti di pensiero e sostrati di giudizio (XVII, pp. 405-6), sono dotati di determinazioni intellettuali, non certo gli oggetti sensibili come tali e i loro nessi contenutistici, che sono dati nell'esperienza prima e indipendentemente da ogni attività intellettuale. Mentre le determinazioni intellettuali, essendo formali, spettano a ogni contenuto possibile in quanto pensato, le determinazioni sensibili, essendo materiali, spettano di volta in volta a certi contenuti in quanto dotati di una peculiarità qualitativa.

Husserl definisce «più fondamentale di tutte» questa differenza tra oggetti sensibili o reali, che sono «pre-dati passivamente al soggetto esperiente» ed «esperibili solo mediante pre-datità», in quanto vengono originariamente incontrati nell'esperienza prima e indipendentemente dall'intervento dell'io, e oggettualità categoriali o intellettuali, «che sono esperibili solo in virtù del fatto che l'io le ha create attivamente nei suoi atti egologici tematici» e la cui datità presuppone la pre-datità degli oggetti sensibili, nonché la loro messa in forma logica operata dal soggetto (XI, p. 291)<sup>46</sup>. La questione della «modificazione» dell'oggetto nel processo conoscitivo, cioè della distinzione tra ciò che è indipendente dalla soggettività e ciò che è «aggiunto» da essa, coincide per Husserl con la distinzione tra ciò che è «estraneo all'io», dato cioè «senza partecipazione dell'io e della sua attività», e ciò che è invece «prodotto dall'io», «sorto dagli atti dell'io» (XIII, p. 427)<sup>47</sup>; tra le determinazioni sensibili o materiali, che gli oggetti hanno in virtù della loro peculiarità contenutistica, e quelle intellettuali o formali, che gli oggetti hanno in quanto pensati. Al contrario di quanto riteneva Kant, l'aggiunta soggettiva non caratterizza ogni oggetto in quanto tale, come se la soggettività stendesse un velo impenetrabile su tutto ciò che le è dato, ma solo gli oggetti prodotti o comunque pensati mediante forme intellettuali. La sensibilità non è un «*medium* ingannevole» che ci dà fenomeni invece di cose in sé<sup>48</sup>.

Di qui il senso e i limiti del «platonismo» di Husserl. L'estensione del concetto di «oggetto» alle entità ideali e l'equiparazione degli oggetti ideali a quelli reali, che ha provocato numerosi fraintendimenti, si basa sulla sussunzione dei primi sotto il concetto formale di oggetto o «qualcosa in generale», inteso come «soggetto di possibili predicati»<sup>49</sup>, ed è legittima solo in questo senso esteriore. «La realtà ha una priorità ontologica su qualsiasi irrealtà, in quanto ogni irrealtà è per essenza riferita a una realtà reale o possibile» (XVII, p. 177; cfr. VIII, p. 408).

---

<sup>46</sup> Poiché gli oggetti intellettuali sorgono dagli atti soggettivi di articolazione intellettuale del materiale sensibile attraverso forme logico-categoriali (XVII, pp. 314, 406; XIX, pp. 674-5), hanno una datità originaria solo «a partire da un'azione dell'io attivo sulla base di pre-datità passive» (IX, p. 210) e «non appartengono senz'altro a ogni *ego* concreto come tale (come mostra già il ricordo della nostra infanzia)» (I, p. 112).

<sup>47</sup> Naturalmente, anche le forme categoriali hanno una legalità eidetica, ma, al contrario di quelle sensibili, non derivano dal materiale percettivo, e quindi possono applicarsi a ogni contenuto possibile.

<sup>48</sup> Husserl (2001), p. 172.

<sup>49</sup> XIX, pp. 117, 130-1, 145; III, §§ 3, 22; VII, p. 129.

4. Per Husserl le leggi a priori sono *relations of ideas* in senso humiano, ossia leggi intuibili con evidenza apodittica che esprimono i rapporti necessari tra le essenze e che valgono in virtù del loro senso, indipendentemente dalla soggettività<sup>50</sup>. Ciò significa che le «relazioni [...] sono poste necessariamente con le “idee”» (VII, p. 359), e quindi «laddove sono date le idee, sono date anche, in modo eternamente immutabile, le relazioni» (XXIV, p. 341). A seconda che le essenze o categorie su cui vertono siano formali o materiali, le leggi a priori sono analitiche o sintetiche. L'a priori non è solo formale, ma anche materiale perché ci sono verità a priori che «si fondano su rappresentazioni sensibili» ed «hanno un valore e una validità analoghi alle verità puramente analitiche» (XXVIII, p. 403). Ad esempio, non c'è movimento senza velocità, non c'è colore senza estensione, non c'è suono senza intensità.

Le leggi analitiche esprimono la *legalità formale del pensiero* e valgono per ogni oggetto possibile in quanto pensato mediante forme categoriali, cioè in modo universale. Poiché sono vere in virtù della forma logica, indipendentemente «materia della conoscenza» o «particolarità delle sostanze», cioè «dalla natura intrinseca (*sachliche Eigenart*) delle loro oggettualità» (XIX, p. 259), possono essere completamente formalizzate *salva veritate*, sostituendo i termini descrittivi con variabili indeterminate, ossia con la forma vuota del «qualcosa» o «oggetto in generale»<sup>51</sup>. Si tratta pertanto di «leggi degli oggetti in generale, in quanto pensati come determinati da pure e semplici categorie» (XIX, p. 101). Tali leggi «non possono essere violate se non si vuole ottenere il falso, prima ancora di aver preso in considerazione l'oggettualità nella sua peculiarità materiale», appunto perché esprimono

che cosa valga in rapporto all'oggettualità come tale in forza della pura «forma del pensiero», cioè che cosa si possa enunciare a priori, in rapporto alla validità obbiettiva dei significati, prescindendo da qualsiasi materia dell'oggettualità significata, sulla base della forma pura di significato in cui essi sono pensati» (XIX, p. 344)<sup>52</sup>.

Le leggi sintetiche esprimono la *legalità materiale dell'esperienza*. Fondandosi nella «particolarità (*Besonderheit*) eidetica» o «natura propria (*Eigenart*)» (XIX, pp. 255, 257) dei contenuti, esse «variano con il variare delle specie pure» (XIX, p. 254) di questi ultimi, per cui non sono completamente formalizzabili *salva veritate*. In quanto fondata *a parte obiecti*, ogni legge sintetica a priori vale per ogni soggettività possibile, ma relativamente a contenuti determinati, ossia in modo generale, non universale. Per valere in modo universale, cioè per tutti i contenuti possibili, e non solo in modo generale, cioè per tutti i contenuti possibili di un determinato tipo, l'a priori sintetico non dovrebbe fondarsi nel

---

<sup>50</sup> Cfr. VII, pp. 235, 350 ss., 358 ss., 402 ss.; XXIV, p. 235.

<sup>51</sup> Cfr. XVIII, § 68; III R, § 11-2; IV R, § 14; VI R, §§ 62 ss.; III, 358; XVII, §§ 27, 40 ss., 52 ss.; VII, pp. 17 ss. Per cogliere le leggi analitiche non è dunque necessario rendere intuitive le sostanze, che possono rimanere indeterminate (XIX, pp. 718; III, 290; XVII, p. 221).

<sup>52</sup> Le leggi logiche sono in tal senso leggi della possibile verità formale (XIX, p. 728; XVII, pp. 125, 144-5, 149), cioè condizioni negative di possibilità (*conditiones sine qua non*) della verità, poiché ciò che è in contrasto con esse è impossibile, ma ciò che non lo è non per questo è vero o reale (VII, pp. 22-3; XXIV, p. 331; VI R, §§ 62-3).

contenuto *in specie*, bensì, come in Kant e nell'idealismo, nell'essenza della soggettività, che conferisce a tutti i dati empirici un'unica forma trascendentale, traendola da se stessa<sup>53</sup>.

La struttura dell'esperienza si fonda dunque *a parte obiecti*, poiché non deriva da forme soggettive, ma dalla legalità intrinseca dei contenuti sensibili. Husserl opera così un rovesciamento della rivoluzione copernicana, secondo la quale la connessione necessaria tra i fenomeni è «nostra aggiunta»<sup>54</sup>, e quindi l'intelletto è il «legislatore della natura»<sup>55</sup>, in quanto «non attinge le sue leggi (a priori) dalla natura, ma le prescrive ad essa»<sup>56</sup>. Egli rifiuta la tesi kantiana che non solo quelli logico-formali, ma tutti i concetti a priori non siano dati come «proprietà nei fenomeni come fenomeni», «poiché non contengono nulla che stia nei fenomeni, ma ciò che l'intelletto soltanto deve pensare»<sup>57</sup> e che esso «aggiunge» alla percezione<sup>58</sup>, e di conseguenza che «i fenomeni non obbediscono ad altra legge di connessione all'infuori di quella loro prescritta dalla facoltà connettiva», poiché «le leggi non esistono nei fenomeni come fenomeni, ma solo relativamente al soggetto a cui i fenomeni ineriscono, in quanto possiede un intelletto»<sup>59</sup>. Le leggi a cui i fenomeni obbediscono sono invece immanenti ai fenomeni stessi prima di ogni attività intellettuale, variano a seconda della peculiarità dei contenuti fenomenici e valgono indipendentemente dalla soggettività (o, che è lo stesso, per ogni possibile soggettività in grado di recepire i rispettivi contenuti).

5. Anche la concezione husserliana delle scienze come ontologie materiali e della logica come ontologia formale<sup>60</sup> si fonda sulla distinzione tra la sfera delle essenze o categorie contenutisticamente determinate e la sfera delle essenze o categorie prive di contenuto. Emerge così una concezione della scienza simile a quella «dipartimentale» di Aristotele<sup>61</sup>, che si fonda sul primato dell'oggetto sul metodo, al contrario di quella moderna, nella quale l'oggetto, essendo fin dall'inizio il prodotto di un'idealizzazione, viene individuato a partire dal metodo.

Per Aristotele la classificazione delle scienze consiste nella suddivisione della realtà in categorie o generi supremi, a ognuno dei quali corrisponde una scienza e tra i quali vige

---

<sup>53</sup> Sulla relatività dell'a priori materiale ai contenuti *in specie*, e non alla soggettività che li esperisce, e sul contrasto tra la fenomenologia e l'idealismo kantiano e postkantiano riguardo a questo punto, cfr. Tugendhat (1967), pp. 163 ss., 181, 219.

<sup>54</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1.

<sup>55</sup> Ivi, A 126; cfr. A 127.

<sup>56</sup> Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 36.

<sup>57</sup> Ivi, § 28.

<sup>58</sup> Ivi, §§ 21a, 22 nota.

<sup>59</sup> Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B 164.

<sup>60</sup> Per la concezione husserliana della scienza e del rapporto tra la logica intesa come ontologia formale e le singole scienze intese come ontologie materiali, cfr. III R, § 11; III, §§ 1 ss., 146 ss.; V, *passim*; XXV, 130 ss. Per la logica come ontologia formale, cfr. soprattutto XVIII, §§ 42, 62 ss.; XXIV, §§ 14 ss.; XVII, §§ 1 ss.

<sup>61</sup> Per il «dipartimentalismo» che caratterizza la concezione aristotelica della scienza, cfr. Mignucci (1965), in part. pp. 257 ss.; Berti (1965), in part. pp. 18 ss., 149 ss.

il divieto di *metabasis*. Ogni scienza si riferisce a un genere ed ha principi differenti e indeducibili da quelli di ogni altra, sicché non si può dimostrare in una scienza usando i principi di un'altra, né ci sono principi comuni a tutte le scienze. I principi logici valgono per gli oggetti di ogni categoria, ma fungono da norme estrinseche per le singole scienze, i cui principi non possono contraddire tali norme, ma neppure essere dedotti da esse, poiché sono radicati nel rispettivo genere ed hanno quindi uno statuto categoriale. Per questo i principi di tutti i sillogismi veri non possono essere gli stessi<sup>62</sup>. Aristotele distingue dunque tre tipi di principi, di cui solo gli ultimi due possono fungere da premesse della dimostrazione: 1) assiomi o principi comuni trascendentali, che sono comuni a ogni oggetto, a qualunque categoria esso appartenga, e quindi a ogni scienza, ma che non fungono da premesse della dimostrazione in nessuna scienza; 2) principi comuni categoriali, che sono propri di più generi e quindi di più scienze aventi un ambito comune; 3) principi propri di un solo genere, e quindi di una sola scienza.

Per Husserl la classificazione delle scienze consiste nella distinzione delle regioni, cioè nella suddivisione del sapere in categorie materiali o classi di conoscenze a priori irriducibili le une alle altre<sup>63</sup>. Le «regioni» sono i «generi supremi» dei contenuti, cioè quelle «generalità che non possono averne altre sopra di loro»<sup>64</sup> e che si distinguono «a seconda del tipo di contenuto e della sua struttura interna» (IX, p. 67). A ogni regione corrisponde un'ontologia materiale che ne studia la struttura a priori. Tale struttura si fonda sulla peculiarità della rispettiva categoria ed è diversa quindi da quella degli oggetti di ogni altra regione. La demarcazione fondamentale tra le diverse scienze e tra i loro metodi è prefigurata appunto dall'originaria suddivisione dell'esperienza e dei suoi contenuti in regioni strutturalmente diverse<sup>65</sup>. La struttura sensibile del mondo fornisce così il «filo conduttore per articolare anticipatamente le possibili scienze del mondo, fondarle sulla struttura eidetica dell'esperienza, dotarle di concetti ricavati originariamente» (IX, p. 90). Ogni distinzione tra le scienze si radica nel mondo dell'esperienza, il quale costituisce la «fonte originaria di ogni scienza riferita al mondo» e il «luogo originario di una partizione o suddivisione radicalmente fondata delle possibili scienze mondane» (IX, p. 64).

Alle essenze e alle ontologie materiali, si contrappongono le essenze formali e la logica o ontologia formale. La logica, in quanto «dottrina della scienza» o *mathesis universalis*, studia i concetti e le leggi validi per ogni oggetto possibile, a qualunque regione esso appartenga, che nessuna scienza può violare, ma che proprio in virtù della loro universalità non hanno una funzione costitutiva (che spetta solo ai concetti e alle leggi materiali, diversi da regione a regione), bensì solo regolativa. Il rapporto tra questi due tipi di leggi è quindi analogo a quello che sussiste in Aristotele tra principi propri e principi comuni. Husserl infatti suddivide i concetti scientifici in modo corrispondente ai principi aristotelici: 1) concetti logico-formali, comuni a tutte le scienze possibili (oggetto, proprietà, relazione); 2) concetti regionali, comuni a tutte le scienze che si occupano degli

---

<sup>62</sup> Cfr. *Anal. post.*, I, 32, 88a 31 ss.

<sup>63</sup> Cfr. III, §§ 16-7; V, p. 25. «Un concetto fondamentale di una regione non può essere trasposto in un altro mediante variazione» (Husserl (1939), p. 435).

<sup>64</sup> Husserl (1939), p. 435.

<sup>65</sup> Cfr. XXXII, §§ 4-5 e «Appendice XVIII».

oggetti di una regione (cosa, psiche); 3) concetti propri di una singola scienza in quanto particolarizzazioni dei concetti regionali (suono, colore, figura) (V, § 19).

Poiché gli oggetti di ogni regione sono strutturalmente diversi da quelli di ogni altra, essi prescrivono alla rispettiva scienza un metodo diverso da quello di ogni altra. Il metodo non è infatti «qualcosa che si applichi o sia applicabile dall'esterno a un territorio», bensì «una norma che scaturisce dalla caratteristica regionale del territorio e delle sue strutture generali, quindi il suo afferramento conoscitivo dipende per essenza dalla conoscenza di queste strutture» (III, p. 161). È la peculiarità dell'oggetto a determinare il metodo per la sua conoscenza.

Non ciò che si chiama «scienza moderna» e non coloro che si chiamano «specialisti» fanno il metodo; soltanto l'essenza degli oggetti e l'essenza inerente dell'esperienza possibile degli oggetti della categoria in questione [...] prescrivono i principi del metodo (V, p. 22).

Poiché «alle diverse categorie di oggetti» corrispondono «per essenza [...] diverse apprensioni costitutive, e quindi anche diverse forme fondamentali di atti originariamente offerenti» (V, p. 23), ogni scienza avrà un metodo diverso a seconda dell'oggetto di cui si occupa. E poiché i concetti e il metodo di una scienza devono essere adeguati al territorio a cui si riferiscono, cioè alla peculiarità dei rispettivi oggetti, essi non potranno essere esatti se tali oggetti non lo sono. Di qui la rivalutazione dell'idea aristotelica di una scienza morfologico-descrittiva. Contro il pregiudizio che l'esattezza matematica debba essere il modello di tutte scienze eidetiche e che quindi l'a priori sia una caratteristica esclusiva del metodo matematico-deduttivo<sup>66</sup>, Husserl difende la legittimità di una scienza a priori puramente descrittiva dell'esperienza, rivendicando «la possibilità di cogliere i fenomeni anzitutto in concetti vaghi, benché del tutto chiari (in quanto direttamente formati sulla base dell'intuizione)», e di effettuare sulla base di essi «giudizi *puramente* descrittivi», la cui «evidenza [...] non viene soppressa da una certa oscillazione, da una certa fluidità dei contenuti, dall'incertezza, anzi dall'impossibilità di mantenerli nella loro piena identità» (XIX, p. 209; cfr. V, p. 55). In un passo che ricorda quelli in cui Aristotele caratterizza la definizione fisica in contrapposizione a quella matematica, esemplificandola attraverso la distinzione tra camuso e concavo<sup>67</sup>, egli afferma che «l'esattezza della "formazione dei concetti" [...] non è per nulla affare del nostro libero arbitrio e della tecnica logica, ma [...] presuppone [...] l'esattezza nelle stesse essenze afferrate», e quindi «in che misura [...] in un territorio eidetico siano reperibili delle essenze "esatte" [...] dipende completamente dalla peculiarità del territorio» (III, p. 154).

La *vaghezza* dei concetti, il fatto che le loro sfere di applicazione sono fluenti, non è una macchia che bisogna imputar loro, poiché, nella sfera conoscitiva all'interno della quale vengono utilizzati, sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici legittimi. Se dobbiamo dare un'espressione concettuale conveniente alle datità intuitive delle cose con i loro caratteri essenziali intuitivamente dati, le dobbiamo assumere come esse si danno. Esse si danno appunto come fluenti, e le essenze tipiche possono essere afferrate in esse solo attraverso l'intuizione eidetica che procede attraverso analisi immediate. La geometria più perfetta e il suo più perfetto dominio pratico non possono aiutare lo scienziato che vuole descrivere la natura a esprimere (in concetti geometrici esatti) ciò che egli esprime in maniera semplice,

---

<sup>66</sup> Cfr. III, p. 158, Husserl (1939), p. 428; V, pp. 142-3.

<sup>67</sup> Cfr. *Metaph.*, V, 1; *Phys.*, II, 2.

comprensibile e del tutto appropriata con le parole: frastagliato, dentellato, lenticolare, ombrelliforme, ecc. — importanti concetti, che sono *non casualmente, ma essenzialmente inesatti*, e quindi non matematici (III, p. 155).

6. L'indagine husserliana sul rapporto tra forme logiche e struttura dell'esperienza ha un esito che è oggettivamente più vicino all'impostazione aristotelica che a quella moderna.

In *Logica formale e trascendentale* Husserl dimostra che l'a priori formale si fonda su quello materiale, poiché, per essere dotati di senso unitario, i giudizi devono soddisfare non solo la legalità formale della sintassi logica, ma anche la legalità contenutistica dell'esperienza sensibile.

La logica formale è la scienza di ciò che è proprio di ogni oggetto possibile, in quanto pensato mediante forme logiche. Tali forme emergono mediante la trasformazione delle sostanze sintattiche o «nuclei materiali», che conferiscono al giudizio un riferimento oggettuale determinato, in variabili indeterminate, che devono solo rimanere identiche e possono essere saturate da ogni oggetto possibile. In tal modo, il «contenuto materiale» del giudizio si dissolve «nella variabilità di ciò che è identificabile arbitrariamente» (XVII, p. 124). La scoperta della forma logica e con essa la nascita della logica formale avviene con Aristotele, che sostituisce per primo i termini del giudizio con lettere alfabetiche. Ma, a differenza di quella moderna, la logica aristotelica si riferisce al mondo e non esclude quindi le categorie reali, limitando così la variabilità dei termini e la purezza della forma<sup>68</sup>.

Dal punto di vista formale la determinatezza contenutistica della sostanza è irrilevante: si può dire solo che c'è una sostanza qualsiasi in quanto presupposto necessario della forma, ma non come la sostanza è determinata<sup>69</sup>. Ma se i principi logici hanno, come pretendono, una validità universale «per ogni ente pensabile», devono essere applicabili anche a individui contenutisticamente determinati.

La logica afferma che la condizione dell'effettività unitaria o esistenza ideale del contenuto di giudizio è che esso sia non-contraddittorio e che ciò presuppone a sua volta la sensatezza del giudizio, la cui condizione è che esso sia conforme alle leggi della grammatica puramente logica. Ogni giudizio grammaticalmente corretto è sensato e ogni giudizio sensato è contraddittorio o coerente. Ora, «ciò non è così universalmente giusto»: la sensatezza grammaticale è infatti condizione necessaria ma non sufficiente, affinché esso dia luogo a un significato unitario. Per avere un senso unitario ed essere sottoposto ai principi logici, il giudizio non deve soddisfare solo le leggi della grammatica pura, che riguardano le forme, ma anche le leggi dell'esperienza possibile, che riguardano le sostanze. Affinché una proposizione della forma  $S$  è  $p$  abbia senso unitario, non basta rispettare le categorie di significato, ossia sostituire a  $S$  una sostanza nominale e a  $p$  una sostanza aggettivale, ma è necessario anche che tali sostanze abbiano contenutisticamente a che fare l'una con l'altra. Altrimenti si producono giudizi come «questo suono è verde»

---

<sup>68</sup> Sulla formalizzazione come origine della logica e sulla forma sintattica come suo concetto-guida, cfr. IV R, §§ 10, 14; VI R, § 60; XVII, §§ 23, 41, 43, 55, 82, 89b. Sulla scoperta della forma logica, cfr. XVII, §§ 12, 26a.

<sup>69</sup> Cfr. XVII, §§ 23a, 82, 87, 89b, nonché «Appendice I», § 15 e «Appendice III», § 3.

che, pur essendo grammaticalmente corretti, trasgrediscono l'unità dell'esperienza possibile, la quale esclude a priori la possibilità degli stati di cose corrispondenti. In questi casi, la mancanza di senso non dipende, come nel caso di «intensivo è rotondo», dalla violazione di una legge *formale* della grammatica pura, di una legge, cioè, che si fonda nelle forme sintattiche, ma di una legge *materiale* dell'esperienza, di una legge, cioè, che si fonda nelle sostanze sintattiche. Pertanto, anche nel caso dei giudizi puramente formali, «i nuclei sintattici, che nella considerazione formale sono apparentemente privi di funzione» (XVII, pp. 225-6), «non sono completamente irrilevanti» (XVII, p. 222), in quanto «la possibilità dell'effettuazione vera e propria della possibilità di un giudizio [...] ha le sue radici *non solo* nelle *forme* sintattiche, ma anche nelle *sostanze* sintattiche» (XVII, p. 226). Queste ultime «*non possono variare in modo del tutto libero*», poiché «hanno a priori un riferimento intenzionale all'unità di un'esperienza possibile, cioè di un contenuto unitariamente esperibile»: ogni giudizio e ogni forma logica contengono «*il presupposto occulto*» che le sostanze sintattiche o variabili «*abbiano contenutisticamente (sachlich) a che fare l'una con l'altra*» (XVII, pp. 227-8), altrimenti tra esse non potrebbe neanche sussistere una contraddizione. La variabilità arbitraria delle sostanze ha un limite contenutistico. I giudizi presuppongono sempre «l'unità concordante dell'esperienza possibile» (XVII, p. 226). Pertanto, i principi logici «sono incondizionatamente validi» solo per «*giudizi i cui nuclei abbiano un'omogeneità di senso*, e che dunque soddisfino le condizioni della sensatezza unitaria» (XVII, p. 228), non per i giudizi «contenutisticamente [...] privi di senso» (XVII, pp. 229, 224), che «si elevano, nella loro mancanza di senso, al di sopra della verità e della falsità», «della concordanza e della contraddizione» (XVII, pp. 229, 224).

Le condizioni di possibilità della sensatezza del giudizio sono legate dunque alle condizioni di possibilità dell'unità dell'esperienza: «*ogni giudizio originario nel suo contenuto [...] ha una connessione in virtù della connessione delle cose nell'unità sintetica dell'esperienza*, sul cui terreno si colloca» (XVII, pp. 226-7). Ciò significa che la congruenza formale del giudizio presuppone la congruenza contenutistica dell'esperienza: «ogni giudizio pensabile [...] si riferisce da ultimo a un oggetto individuale, [...] e quindi a un universo reale, [...] “per cui vale”» (XVII, p. 212)<sup>70</sup>. Non si può quindi escludere completamente dalla logica la «materia della conoscenza», cioè il «riferimento *determinato* alle sfere materiali dell'essere» (XIX, p. 337). La logica formale ha presupposti non formali. Di qui la superiorità della posizione aristotelica rispetto a quella moderna: le categorie reali limitano la variabilità dei termini e la purezza della forma.

In *Esperienza e giudizio*, Husserl dimostra che le forme logiche si fondano nella struttura dell'esperienza, la quale si articola originariamente in sostrati e determinazioni.

Ogni giudizio presuppone la datità di contenuti privi di forma sintattica, ma dotati di una forma nucleare<sup>71</sup>. Nel giudizio copulativo, il soggetto ha la forma nucleare sostantivale,

<sup>70</sup> Sui presupposti mondano-obiettivi della logica, cfr. XVII, §§ 89b, 92a, 102; Husserl (1939), §§ 4, 9.

<sup>71</sup> Husserl (1939), pp. 4-5, 11, 160, 249-50, 299; XVII, p. 332. La distinzione tra forma sintattica e forma nucleare viene compiuta da Husserl nell'ambito del suo progetto di una «grammatica puramente logica» come grado inferiore della logica, per il quale rinvio a De Palma (1997).

che indica l'«essere per sé», ossia l'indipendenza, e il predicato quella aggettivale, che indica invece l'«essere in altro», ossia la non-indipendenza<sup>72</sup>.

Nel processo di esplicitazione che si sviluppa in conseguenza dell'interesse conoscitivo e che si compie prima di ogni attività giudicativa, l'oggetto sensibile diventa *sostrato* delle proprietà e queste si costituiscono come sue *determinazioni*. L'effettuazione *attiva* della sintesi tra sostrato e determinazioni trasforma il sostrato di determinazioni in *soggetto di predicati*: *S* è colto ora *come p*, è determinato *attivamente*, e questo si esprime appunto nella messa in forma sintattica prodotta dalla copula. L'origine della predicazione (e del giudizio) sta quindi nei processi di esplicitazione<sup>73</sup>.

Qualunque cosa può fungere da sostrato, ossia da oggetto dell'interesse. Un sostrato può sorgere infatti dalla «sostratizzazione» di una determinazione, come avviene nel caso in cui osservando una foglia siamo attratti dalle sfumature del suo colore e quest'ultimo diventa tema del nostro interesse. Poiché ogni contenuto sensibile può fungere tanto da sostrato quanto da determinazione a seconda dell'interesse soggettivo, la differenza tra sostrato e determinazione è relativa. Alla relatività della nozione di sostrato come tema dell'interesse esplicitabile in determinazioni corrisponde la formalità della nozione di oggetto come soggetto di possibili predicati o «qualcosa in generale»: come tutto può fungere da sostrato nell'esperienza, così tutto può fungere da soggetto nel giudizio<sup>74</sup>. Ma dietro questa differenza relativa c'è «una differenza assoluta» (XXXI, p. 42): quella tra ciò che *per sua natura* è esperito originariamente come sostrato, e a cui la forma di determinazione – che pure può assumere nel corso di un processo di esplicitazione, se l'interesse si dirige all'intero di cui esso è parte o a una parte di cui è intero – è extraessenziale; e ciò che invece *per sua natura* è esperito originariamente come determinazione, e a cui la forma di sostrato – che pure può assumere, se l'interesse si dirige ad esso e lo «sostratizza» – è extraessenziale. «Ci sono oggetti che possono presentarsi sotto forma di sostrato solo per il fatto che si sono presentati in precedenza come determinazioni. E oggetti per i quali ciò non accade» (XXXI, p. 41). La forma o il colore di un oggetto possono essere sostratizzati in modo da poter fungere da soggetto o da oggetto del giudizio, ma in quanto contenuti non-indipendenti sono dati come determinazioni (ossia come qualcosa che non è in sé, ma in altro) prima di poter diventare sostrati (XXXI, p. 41; IX, p. 100). Ogni contenuto può essere sostratizzato, ma non ogni sostrato può sorgere dalla sostratizzazione.

Una casa è originariamente data, ma non come una determinazione nominalizzata. È data in modo indipendente. Il suo colore è dato mediante determinazione nel giudizio. Se però viene sostratizzato, è sì d'ora in poi un sostrato, ma può diventare sostrato solo mediante sostratizzazione, e non è pensabile altrimenti.

La casa può in certo modo emergere anche mediante un'operazione di determinazione. Ad es., vediamo la strada come intero, e solo nell'esplicitazione la casa emerge per sé: l'immagine della strada si è imposta unitariamente ancora prima che si imponesse la casa. Ora, la strada si determina nelle sue case afferrate singolarmente. Ma per quanto i singoli afferramenti abbiano

---

<sup>72</sup> XIX, pp. 579-80; Husserl (1939), §§ 50b, 52.

<sup>73</sup> Sulla struttura della predicazione come esplicitazione di quella dell'esperienza, cfr. VI R, § 48; XXIV, § 45; Husserl (1939), §§ 24, 50.

<sup>74</sup> Husserl (1939), pp. 249-50, 263.

qui la forma di determinazioni, la forma di determinazione è tuttavia qualcosa di extraessenziale, in quanto la casa avrebbe potuto appunto esser data fin dall'inizio anche in modo indipendente, e d'altro lato, anche se prima era data come determinazione, potrebbe completamente disfarsi della forma di determinazione, cancellare per così dire ogni ricordo di essa. Al contrario, nel caso della sostratizzazione del colore quest'origine non è cancellabile; l'interesse per il sostrato è divenuto solo secondario, ma non può sparire del tutto dalla coscienza, poiché il colore è originariamente racchiuso nell'oggetto concreto e deve la sua peculiarità per la coscienza solo all'estrazione tematica mediante determinazione.

Qui impariamo che ci sono oggetti originari che sono indipendenti e oggetti originari che sono non-indipendenti. Quelli non-indipendenti possono diventare sostrati tematici [...] solo per il fatto che altri oggetti, in cui essi si presentano come determinazioni, sono dati anzitutto così [come sostrati]. La loro prima forma di datità è quella di determinazione, e alla forma di sostrato pervengono a priori solo mediante sostratizzazione, che è un'attività peculiare.

[...] A parti e membri di insiemi la forma di determinazione è extraessenziale, ai momenti lo è la forma di sostrato. Questi ultimi hanno assunto la forma nominale solo mediante la peculiare attività fondata della sostratizzazione. La differenza tra ciò che è indipendente e ciò che è non-indipendente è una differenza radicale nelle loro sostanze sintattiche, e questa condiziona le differenze essenziali riguardo ai giudizi. [...] non si tratta di una differenza tra sostanze sintattiche contingenti, bensì di una differenza del tipo universale, che appartiene a priori all'idea di un possibile giudizio in generale e di una possibile oggettualità in generale (XXXI, pp. 94-5).

Fondandosi sul diverso modo in cui essi sono dati prima della messa in forma sintattica<sup>75</sup>, la distinzione tra sostrato e determinazione è «qualcosa che si radica nella natura stessa degli oggetti in questione»<sup>76</sup>. Essa coincide infatti con quella tra ciò che è in sé e per sé e ciò che è in altro (XIX, pp. 579-80), tra contenuti indipendenti e non-indipendenti, ossia con una distinzione che è «oggettiva» o «intrinseca» (*sachlich*), in quanto fondata nella «peculiarità» o «essenza» dei contenuti sensibili, e non nel modo in cui essi vengono appresi dal soggetto<sup>77</sup>. Benché sia possibile sostantivare i significati che si riferiscono a contenuti non-indipendenti, in modo che essi possano fungere da soggetto o da oggetto del giudizio (ad esempio trasformare la determinazione «rosso» nel sostrato «il rosso»), i sostantivi prodotti da quest'operazione rinviano alla loro forma originaria e tradiscono quindi la loro diversa origine rispetto ai significati che si riferiscono a contenuti indipendenti. Il giudizio «la mela ha il rosso» o «il rosso è nella mela» si danno come «modificazioni» del giudizio «la mela è rossa»<sup>78</sup>.

La struttura del giudizio si fonda dunque su quella dell'esperienza, che è articolata in sostrati (contenuti indipendenti) e determinazioni (contenuti non-indipendenti). Anche l'esperienza sensibile, «che precede le funzioni specificamente categoriali», ha dunque una sua «sintassi», su cui la sintassi vera e propria del giudizio si edifica, ha cioè la sua legalità e i suoi modi di articolazione, «che tuttavia sono ancora privi di tutte le strutturazioni concettuali e grammaticali che caratterizzano il categoriale nel senso del giudizio predicativo e dell'enunciato» (XVII, pp. 219-20).

---

<sup>75</sup> Husserl (1939), pp. 161, 163, 249.

<sup>76</sup> Spinicci (1985), p. 101.

<sup>77</sup> Sulla distinzione tra contenuti indipendenti e non-indipendenti, cfr. III R, §§ 1 ss. Sulle nozioni di sostrato e determinazione, cfr. Husserl (1939), §§ 28 ss.

<sup>78</sup> Husserl (1939), pp. 264, 268.

La distinzione tra sostrato e determinazione, che Husserl pone alla base della struttura dell'esperienza e del giudizio, rappresenta una fondazione esperienziale della distinzione ontologica tra sostanza e accidente, che è alla base della metafisica e della logica aristoteliche. Fin dalla sua prima elaborazione della dottrina delle regioni oggettuali, egli accenna alla teoria aristotelica delle categorie, nella quale

il primo membro ha una posizione del tutto diversa e un diverso carattere rispetto agli altri, che sono tutti predicabili effettivi, mentre sostanza indica solo la cosa identica, in quanto portatore di tali predicabili. Aristotele stesso contrappone in un passo degli *Analitici primi* all'*ousia* tutte le altre categorie e definisce queste *symbebekota* (XXX, pp. 370-1)<sup>79</sup>.

Husserl riconduce infatti tutto ciò che è esperibile alla distinzione tra ciò che è indipendente (in sé) e ciò che è non-indipendente (in altro) e definisce il reale, oltre che attraverso la categoria kantiana di causalità, attraverso la categoria aristotelica di sostanza.

L'ente reale è in sé e per sé ciò che è, cioè è anzitutto qualcosa di individuale, di temporalmente unico, che è sostrato (soggetto predicativo) di possibili predicati validi, [...] ma non è esso stesso predicato. L'individuo concreto è un ente individuale nelle sue determinazioni individuali, nella totalità delle sue determinazioni individuali. Anche la determinazione è un individuo, ma come tale è appunto solo nel sostrato, che non è più determinazione ma determinabile (IX, p. 101 nota).

Pertanto, benché gli oggetti possano anche essere determinazioni di altri oggetti, «alla fine devono esserci oggetti che hanno sì determinazioni, ma non sono più a loro volta determinazioni», e quindi «non possono fungere da predicati»: gli «individui» (XXXII, p. 37).

Il modo in cui Husserl distingue i sostrati originari da quelli prodotti dalla sostratizzazione e i rispettivi giudizi rammenta del resto il modo in cui Aristotele differenzia la predicazione in senso proprio, in cui un accidente è predicato di una sostanza (il legno è bianco) dalla predicazione accidentale, in cui una sostanza è predicata di un accidente (il bianco è legno):

quando asserisco che il bianco è legno, dico che ciò a cui sopravviene di essere bianco è legno, ma non che il bianco è il sostrato del legno: e infatti non è essendo identico col bianco o con una sua specie che il bianco è divenuto legno; di conseguenza, il bianco non è legno se non accidentalmente. Invece, quando asserisco che il legno è bianco, non dico che è bianco qualcos'altro a cui sopravviene di esser legno, [...] ma il legno è il sostrato, il quale anche risultava tale nell'asserzione, non essendo nient'altro che ciò che è identico al legno o ad un qualche tipo di legno.

Perciò, solo quest'ultimo tipo di asserzione è una predicazione in senso proprio, mentre il primo tipo di asserzione è una predicazione solo accidentalmente.

Il predicato è un termine come «bianco» e ciò di cui si predica un termine come «legno». [...] quei predicati che non significano una sostanza [...] sono accidenti [...] [e] bisogna che si

---

<sup>79</sup> Husserl potrebbe riferirsi a *Anal. pr.*, I, 27, 43a 25 ss. dove però non compaiono i termini *ousia* e *symbebekota*. Il riferimento più plausibile mi sembra quindi a *Anal. post.*, I, 22, 83b 19 («Accidente, infatti, è tutto ciò che non è essenza») oppure 83a 25 (da noi riportato più avanti nel testo). Entrambi i passi vengono citati anche da Brentano (1862), p. 148 n. 220.

predichino di un qualche soggetto e non può esservi qualcosa di bianco che sia bianco senza essere anche qualcos'altro<sup>80</sup>.

Per Husserl come per Aristotele, la legalità di ciò che è dato sensibilmente dipende dalla sua peculiarità contenutistica, e non da giochi linguistici, abitudini o forme soggettive. Per entrambi la chiarificazione terminologico-concettuale è funzionale a cogliere la struttura oggettiva che la realtà possiede prima e indipendentemente dal linguaggio e dall'attività intellettuale del soggetto. Essi si differenziano tuttavia nel modo di intendere la nozione di realtà. Vorrei perciò concludere con un breve accenno a questo punto.

7. Aristotele dice che senso e sensibile si identificano solo qualora si trovino in atto e non in potenza, e che i fisiologi sono caduti nel relativismo e nel soggettivismo proprio perché non hanno compiuto questa distinzione<sup>81</sup>. Dunque, come egli ribadisce spesso<sup>82</sup>, c'è una priorità dell'oggetto sensibile rispetto alla sensazione. Quest'impostazione è compatibile con l'idealismo husserliano, il quale considera «reale» ciò che è per principio un *possibile* oggetto di esperienza, quindi non solo ciò che è attualmente percepito, bensì ciò che può essere attualmente percepito. Ma Aristotele va oltre e contesta ai sensisti di aver «considerato come esseri solo le cose sensibili»<sup>83</sup>, mentre c'è «una natura immobile»<sup>84</sup>.

Qui si può misurare la distanza tra Aristotele e Husserl. Per Husserl, reale è ciò che può essere dato sensibilmente: «l'idea di cose in sé per principio sovrasensibili è un nonsenso»<sup>85</sup>. L'oggetto è ciò che è indipendentemente dalla sua relazione con la soggettività appunto perché ha

il senso di un oggetto che è ed è quello che è indipendentemente dal fatto di essere conosciuto o meno, e che tuttavia in quanto oggetto è oggetto di una conoscenza possibile: per principio conoscibile, anche se di fatto non è mai stato conosciuto e non diventerà mai conoscibile (II, p. 25).

Poiché alla cosa appartiene per essenza l'esperibilità, essa fa parte dell'ambiente circostante del soggetto anche se non è attualmente percepita: la percezione attuale è membro di una continuità ideale di campi percettivi che conducono a quello in cui la cosa sarebbe percepita. Non ogni cosa reale è attualmente esperita da me, ma se devo poter razionalmente affermare che esiste, essa dev'essere nell'ambito della mia esperienza possibile<sup>86</sup>. Proprio in quanto reale, la cosa è «per principio percepibile» anche se di fatto non percepita, è «presente» in quanto oggetto di possibili percezioni motivate da quelle attuali anche se di fatto irrealizzabili: una trascendenza priva di questo nesso di principio

---

<sup>80</sup> *Anal. post.*, I, 22, 83a 1-32 (trad. Mignucci); cfr. *ivi*, I, 19, 81b 24 ss. e *Anal. pr.*, I, 27, 43a 25 ss.

<sup>81</sup> *De an.*, III, 2, 426a 15-26; cfr. *Metaph.*, IX, 3, 1047a 1 ss.

<sup>82</sup> Cfr. *supra*, nota 16.

<sup>83</sup> *Metaph.*, IV, 5, 1010a 3.

<sup>84</sup> *Ivi*, 1009a 36, 1010a 33, 1012b 31.

<sup>85</sup> Husserl (2001), p. 171.

<sup>86</sup> Ms. F I 31/84a = Husserl (in corso di stampa), «Testo 6, § 10».

con la percezione attuale è un controsenso (III, § 45). Affermare l'esistenza di qualcosa equivale perciò ad affermare la possibilità di esperire il qualcosa in questione<sup>87</sup>. È possibile un oggetto che non sia esperito, ma non un oggetto che non possa essere esperito, ovvero che si sottragga per principio alla possibilità dell'esperienza<sup>88</sup>, come la sostanza immobile, che Aristotele postula in base alla mera necessità di pensiero, senza alcun fondamento sensibile, ossia solo in quanto essa è richiesta «dall'esperienza come l'unica condizione capace di renderla intelligibile»<sup>89</sup>. Alla sostanza immobile di Aristotele calza dunque senz'altro la definizione che Fichte dà della cosa in sé nella *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*: «una perfetta chimera», «un prodotto del libero pensiero», «una mera invenzione», poiché «non compare nell'esperienza», e quindi «non possiede alcuna realtà al di fuori di quella che le deriva dal fatto che solo per mezzo di essa è possibile spiegare l'esperienza». In linguaggio kantiano, si può dire che la sostanza immobile è un'«idea», ossia un concetto il cui oggetto non può essere dato nell'esperienza, ma che tuttavia è necessario a spiegare l'ordine, l'unità e la connessione dell'esperienza. La parvenza dialettica sorge appunto «dal considerare condizioni oggettive delle cose le condizioni soggettive del nostro pensiero, e quindi a trasformare in dogma un'ipotesi necessaria ad appagare la ragione»<sup>90</sup>.

Non ci sono oggetti reali oltre a quelli sensibili, cioè oltre a quelli che appaiono o possono apparire nell'esperienza, al di là dei quali non ha senso porre qualcosa che li sostanzii ontologicamente. Ciò significherebbe infatti porre l'inesperibile alla base dell'esperienza, considerare reale ciò che è posto dal pensiero per spiegare l'esperienza, ma non può darsi nell'esperienza. Il mondo fenomenico è l'unico che sia dato, e quindi l'unico reale (VIII, pp. 402, 462). Al di là di esso non c'è una «vera e propria tartaruga» – per riprendere la metafora usata da Jacobi e da Hegel. Postulare una realtà al di là dell'esperienza possibile significa infatti postulare «entità che si distinguono dagli spettri [...] solo per il fatto che gli spettri sono datità dell'esperienza, ma in quanto realtà empiriche possono essere smentiti dall'esperienza ulteriore, mentre le entità metafisiche non possono darsi mediante l'esperienza, e quindi neanche essere smentite da essa», per cui «sono vuote sustruzioni di un pensiero privo di terreno» (XXXII, p. 216). Poiché l'esperienza è l'unica fonte di legittimazione di ogni posizione di esistenza e di realtà<sup>91</sup>, postulare qualcosa che si sottragga per principio all'esperienza è un controsenso.

*Ciò che le cose sono*, le cose su cui soltanto possiamo compiere enunciati, sul cui essere o non-essere, essere-così o essere-diversamente soltanto possiamo disputare e decidere razionalmente, *lo sono in quanto cose dell'esperienza*. È questa soltanto che prescrive a esse il loro *sensu* (III, p. 101).

<sup>87</sup> Mss. F I 31/4a = Husserl (in corso di stampa), «Appendice IV» e B IV 6/8b = Husserl (in corso di stampa), «Testo 5».

<sup>88</sup> Ms. B IV 6/31a = Husserl (in corso di stampa), «Testo 7».

<sup>89</sup> Berti (1975), p. 154.

<sup>90</sup> I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 55. Naturalmente, Aristotele non concepisce la sostanza immobile come l'«interno delle cose», di cui conosciamo solo le rappresentazioni che produce in noi affettando i nostri sensi (ivi, §§ 13, oss. II, 32, 57; *Kritik der reinen Vernunft*, B XXV-XXVI, A 251). Tuttavia, essa ha in comune con la cosa in sé di Kant il fatto che funge da fondamento dell'esperienza, ma si sottrae per principio a quest'ultima.

<sup>91</sup> Cfr. XVII, §§ 61, 94; De Palma (2001), pp. 71-2 e 221-3.

Qualcosa è reale solo nella misura in cui può essere esperito, almeno in linea di principio. Ciò non significa che un mondo privo di soggetti che lo esperiscono non sia pensabile, ma che esso ha senso solo in quanto possibile oggetto di esperienza. Dire che è esistito un mondo anche prima della comparsa di soggetti e che esisterà un mondo anche dopo la loro scomparsa non può significare altro che il mondo è stato e continuerà a essere un possibile oggetto di esperienza, ovvero che se ci fossero stati o ci fossero soggetti, esso sarebbe stato o sarebbe esperito da essi<sup>92</sup>.

Alla base dell'idealismo husserliano vi è dunque un principio di sensatezza o significanza, analogo al principio kantiano che l'uso dei concetti è legittimo solo se si può esibire l'ambito della loro applicazione empirica. Per Kant, «la rappresentazione di un oggetto come cosa in generale, in mancanza di una sua determinazione sensibile e fuori delle condizioni empiriche, è in se stessa contraddittoria», poiché «o bisogna astrarre da ogni oggetto (nella logica) o, in caso contrario, pensare l'oggetto secondo le condizioni dell'intuizione sensibile»<sup>93</sup>. In Husserl la critica alla «mitologia» del pensiero puro e all'ontologia come ipostatizzazione dei concetti indipendentemente dall'esperienza viene radicalizzata al punto da coinvolgere lo stesso Kant. Non c'è alcun pensiero «puro» in grado di condurci a verità diverse da quelle logico-formali.

Il pensiero «puro» è privo di valore, non solo privo di oggetto dal punto di vista mondano, come riteneva Kant, come se esso lasciasse aperte possibilità intellettuali che solo per il mondo fenomenico non permettono un'applicazione. *Per principio tutti i concetti provengono dall'intuizione* ed hanno un senso che si riferisce all'intuizione<sup>94</sup>.

La metafisica di Aristotele «muove dall'esperienza e giunge a porre delle sostanze immobili, cioè che trascendono l'esperienza, solo in quanto la loro esistenza è necessaria per spiegare l'esperienza stessa»<sup>95</sup>. Proprio per questo Hegel apprezza l'empiria di Aristotele, che a suo parere «è totale perché riconduce sempre di nuovo alla speculazione». Aristotele pone come esistente un'entità teorica, cioè per principio inesperibile, al fine di spiegare l'esperienza. Ma l'inferenza verso la miglior spiegazione è fallace, come hanno dimostrato gli epistemologi antirealisti contemporanei<sup>96</sup>. Il nucleo del pensiero husserliano sta proprio nell'esclusione di ogni istanza ontologico-esplicativa, che spiega ciò che è dato mediante ciò che non può essere dato, utilizzando presupposti privi di statuto intuitivo: «la spiegazione è un metodo che travalica l'ambito descrittivo, realizzabile solo attraverso una visione realmente esperiente» (VI, pp. 226-7). Le entità teoriche non esistono, ma esiste solo ciò che è per principio percepibile, ossia la sostanza sensibile.

---

<sup>92</sup> Cfr. Ms. B IV 6/4a = Husserl (in corso di stampa), «Testo 5».

<sup>93</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 335. Per il principio di significanza kantiano, cfr. Strawson (1966), 6 ss., 22 ss., 229 ss., 250 ss.

<sup>94</sup> Ms. A VII 20/20a-21a, cit. in De Palma (2001), p. 199 n. 17.

<sup>95</sup> Berti (1979), p. 197.

<sup>96</sup> Mi riferisco soprattutto a Larry Laudan e a Bas van Fraassen.

## Bibliografia

Antonelli M. (1996), *Alle origini del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora, Bologna.

Berti E. (1965), *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova.

Berti E. (1975), *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila.

Berti E. (1979), *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma.

Bonitz H. (1853), *Sulle categorie di Aristotele*, trad. it. di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Brentano F. (1862), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i.B.

Brentano F. (1867), *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, trad. it. di B. Maj e R. Sega, a cura di S. Besoli, Pitagora, Bologna 1989.

Brentano F. (1924-28), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hrsg. von O. Kraus, 3 Bde., Meiner, Hamburg 1968-73.

De Palma V. (1997), «Sintassi e struttura dell'esperienza. Saggio sulla concezione husserliana della logica e sull'origine dello "stato di cose"», in *Discipline filosofiche*, VII, 2, pp. 91-125.

De Palma V. (2001), *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata.

Heidegger M. (1986), *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992.

Husserl E. (1939), *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von L. Landgrebe, Meiner, Hamburg, 1985.

Husserl E. (2001), *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.

Husserl E. (in corso di stampa), *Transzendentaler Idealismus (1908-1921)*, hrsg. von R.D. Rollinger, in corso di stampa nell'*Husserliana*.

Kastil A. (1951), *Die Philosophie Franz Brentanos*, Lehnen, München.

Mignucci M. (1965), *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze.

- Prantl C. (1855), *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I, Hirzel, Leipzig.
- Spinicci P. (1985a), «Realtà e rappresentazione. Saggio sulla genesi della filosofia dell'esperienza nel pensiero di Franz Brentano», in *Rivista di storia della filosofia*, XL, 2, pp. 229-54.
- Spinicci P. (1985), *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di «Esperienza e giudizio» di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze.
- Spinicci P. (1987), «Astrazione e riflessione nella “Filosofia dell'aritmetica” di Edmund Husserl», in *Rivista di storia della filosofia*, XLII, 3, pp. 519-37.
- Strawson P.F. (1966), *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, trad. it. di M. Palumbo, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Tonelli G. (1958), «La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna fino a Kant», in *Studi urbinati*, XXXII, Serie B, pp. 121-43.
- Tonelli G. (1964), «La ricomparsa della terminologia dell'aristotelismo tedesco in Kant», ora in Id., *Da Leibniz a Kant*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli 1987, pp. 171-80 .
- Trendelenburg A. (1833), *De Aristotelis categoriis*, Berolini.
- Trendelenburg A. (1846), *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994 (contiene in appendice anche il titolo precedente nell'originale latino).
- Tugendhat E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin.
- Volpi F. (1976), *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova.
- Werner A. (1931), *Die psychologisch-erkenntnistheoretische Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos*, Borgmeyer, Hildesheim.
- Zeller E. (1879<sup>3</sup>), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 Bde., Reisland, Leipzig.