

La questione idealismo-realismo nel carteggio tra E. Stein e R. Ingarden.

All'interno della scuola fenomenologica la questione idealismo-realismo rappresenta uno dei momenti di svolta che segue immediatamente la pubblicazione del primo volume delle *Idee* di Husserl le quali, secondo alcuni allievi, come rileva la Stein «(...) presentavano alcune riflessioni le quali suscitavano l'impressione che il maestro volesse tornare all'idealismo. (...)era l'inizio di quella evoluzione che doveva portare Husserl sempre più nettamente verso la concezione da lui definita idealismo trascendentale, che però non era la stessa cosa dell'idealismo trascendentale della scuola kantiana»^[1]. Ciò che non convinse alcuni allievi, tra cui H. Conrad Martius e A. Reinach, era una conclusione sulla coscienza secondo la quale ogni essere deve necessariamente essere esperibile e dunque conoscibile, il che significa che ad esso deve corrispondere una coscienza per la quale si costituisce. Questa affermazione sembrò agli allievi di Husserl un ritorno al kantismo ed una rinuncia a quel rivolgersi all'oggetto a cui egli stesso aveva mirato nelle *Ricerche logiche*.

Anche E. Stein, in un primo momento, condivise l'accusa di idealismo mossa ad Husserl, infatti in una lettera ad Ingarden, datata 3/2/1917, la fenomenologa confessa all'amico:«Durante una passeggiata fatta insieme a lui [Husserl, n.d.R.] a Haslach, (...) ho ritrovato nuova fiducia. Inoltre in seguito a ciò, ho avuto un'improvvisa intuizione in base alla quale credo di sapere più o meno che cosa sia la costituzione, ma in rottura con l'idealismo. Le premesse perché si costituisca una natura evidente mi sembrano, da un lato, una natura fisica assolutamente esistente e dall'altro una soggettività dotata di strutture proprie. Non sono ancora riuscita a confessare queste eresie al maestro»^[2]. Tale visione, pur non ancora sviluppata in questi anni, avrà una sua rielaborazione soprattutto in *Introduzione alla filosofia* in cui si discute in maniera molto rigorosa il rapporto tra idealismo e realismo, e l'accusa di idealismo mossa al maestro sarà ridimensionata di molto.

La questione idealismo-realismo fu, tra l'altro, un

argomento molto caro anche a Roman Ingarden^[3], la cui posizione, però, è più vicina a quella della fenomenologa H. Conrad Martius che a quella di E. Stein. La Martius, infatti, si era diretta verso una posizione più realistica, in quanto sosteneva che avesse fatto coincidere nelle sue riflessioni noema e realtà, per cui non veniva affermata una realtà trascendente rispetto al momento noematico e perciò rispetto alla coscienza. La conseguenza più evidente ed immediata di una tale visione era la questione di dove rimanesse il mondo, se altro non era che un momento della coscienza. Anche Ingarden rispetto al maestro si muove su tali posizione e non è un caso che proprio nelle prime pagine di *Der Streit um die Existenz der Welt* (*Controversia sull'esistenza del mondo*) si ponga un problema simile, infatti scrive: «So ist notwendig, einerseits den Gehalt von der Seinsabhängigkeit der Idee des Realseins als einer besonderen Seinsweise zu klären (...). Erst nach der Klärung dieser Probleme kann die weitere Frage erwogen werden, ob und in welchem Sinne eine "reale" Welt (bzw. Gegeständlichkeit überhaupt) von dem reinen Bewußtsein "seinsabhängig bzw. "-unabhängig" sein kann»^[4]. Ingarden muove una serie di critiche al maestro anche in una lettera del luglio 1918 in cui si discute sia della sesta ricerca logica che dell'idealismo. Nella suddetta ricerca il giovane filosofo polacco rinviene la mancanza di un'indagine sull'essenza dell'oggetto cioè dell'essere e perciò in senso più stretto della realtà^[5]. Inoltre egli ritiene che per il maestro vi sia una comunanza essenziale tra essere (realtà) e coscienza pura. La cosa allora non avrebbe in fondo che un senso noematico, non sarebbe altro che un insieme di strati noematici perciò, secondo Ingarden, essa, per Husserl, equivarrebbe a coscienza noematica. In questo modo la realtà mancherebbe di indipendenza, per cui non vi sarebbe quella *eterogeneità essenziale tra coscienza e realtà*. Per il filosofo polacco, invece, la realtà, il mondo esiste solo nella misura in cui è in sé, e non un *per me*, come afferma Husserl nelle *Idee*. Ogni cosa reale può essere intenzionata, ma ciò non esaurisce la sua essenza, pertanto Ingarden non ritiene fondamentale il rapporto coscienza realtà, in quanto esse rappresentano due momenti distinti ed indipendenti. Egli, inoltre, proseguendo su questa

strada, applica in modo alquanto improprio tale ragionamento anche a Dio: se Dio è un trascendente allora per il maestro Egli non sarebbe più un assoluto in senso proprio ma soltanto un correlato della coscienza. Su tale questione, tuttavia, Husserl mantiene una posizione più profonda, più seria e senza dubbio meno riduttiva. Infatti, nel §58 del primo libro delle *Idee* ritiene che il mondo può essere esaminato dalle scienze fisico-matematiche, solo per quel che concerne gli stadi inferiori materiali, «come *apparizione* di una natura fisica sottoposta a leggi esatte»^[6]. Tale limite è dovuto al fatto che in esso è possibile rintracciare una profonda teleologicità: lo sviluppo degli organismo fino all'uomo, il ruolo della cultura nello sviluppo dell'umanità etc., tutti argomenti che non si possono spiegare con le scienze matematiche. Allora è quasi naturale porsi il problema del fondamento che non può a questo punto essere una causa fisica. Tale questione, però, non interessa Husserl il quale non intende compiere un'analisi del modo in cui la coscienza religiosa possa arrivare al medesimo principio «Ciò che qui ci interessa - scrive - è che secondo quanto è accennato da diversi gruppi di simili fondamenti razionali per l'esistenza di un essere divino extramondano, questo sarebbe trascendente non solo rispetto al mondo, ma anche rispetto alla coscienza assoluta. Sarebbe un assoluto in un senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un trascendente in un senso diverso dalla trascendenza nel senso del mondo. A questo assoluto trascendente noi naturalmente estendiamo la riduzione fenomenologica. Esso rimane fuori dal nostro campo di ricerca, se questo ha da essere il campo della coscienza pura»^[7]. Ciò non vuol dire assolutamente che Husserl fosse un ateo, ma solo che rimandava a riflessioni e discussioni private e personali le questioni religiose. A conferma di ciò non solo esistono numerosi manoscritti^[8] ma anche E. Stein proprio nella lettera dell'8/6/1918 a Roman Ingarden parla di una passeggiata compiuta insieme a Husserl ed al *piccolo* Heidegger, in cui si discusse di problemi filosofico-religiosi^[9].

La posizione di E. Stein rispetto alla questione idealismo-realismo è molto complessa e articolata. La sua critica è diretta soprattutto contro H. Conrad-Martius e quindi,

implicitamente, anche contro Ingarden. La Stein, infatti, dopo un primo momento di adesione contro il presunto idealismo husserliano, nella lettera a Ingarden del 24/6/1918 afferma «N.B. io stessa mi sono convertita all'idealismo e credo che sia tanto comprensibile da essere soddisfacente sotto il profilo metafisico»^[10]. Queste affermazioni potrebbero creare qualche problema interpretativo che però si dilegua se si parte dalla critica che la Stein muove a H. Conrad-Martius, in quanto la giovane studiosa afferma che quella della fenomenologa di Monaco era da ritenersi solo una cattiva interpretazione della filosofia del maestro. Infatti, nella lettera del 9/4/1917 ella scrive «Inoltre, insieme a questo lavoro (la revisione della *Sesta Ricerca Logica*), ho intenzione di appuntare con chiarezza le mie considerazioni su alcuni punti delle *Idee*, in modo tale da preparare una discussione comune. Oggi ho iniziato con l'idealismo. Tra l'altro la signorina Gothe mi ha mostrato degli appunti di H. Conrad Martius su tale questione. Tuttavia, non si tratta di una confutazione di Husserl, perché mi sembra che l'argomentazione principale si basi su una errata interpretazione del pensiero del maestro»^[11].

La posizione della Stein rispetto al problema in questione è sicuramente più complessa ma anche più equilibrata, in quanto se da un lato non trascura le ragioni del realismo, dall'altro non tralascia neppure le questioni poste dall'idealismo, per le quali la fenomenologa mostra una maggiore attenzione in quanto le ritiene, a mio avviso, di maggiore spessore teorico. Edith Stein, dopo il 1918, non ha mai più considerato idealista la posizione di Husserl. Ciò avrà modo di esprimerlo non solo in *Introduzione alla filosofia*, ma ancora più esplicitamente in un articolo dal titolo *Che cos'è la fenomenologia* in cui si legge che «la fenomenologia non è e non sfocia nell'idealismo. L'idealismo è (...) una concezione fondamentalmente personale e metafisica, non il risultato di ricerche fenomenologiche inconfutabili(...). Riguardo agli scritti di Husserl si deve sottolineare che quella convinzione metafisica emerge in pochi capitoli e non concerne il nucleo essenziale della sua opera»^[12]. Siffatta posizione viene ripresa anche in *Potenz und Akt* in cui la fenomenologa dedica un intero paragrafo alla questione dell'idealismo trascendentale e alla problema

idealismo-realismo. Ella ritiene che l'idealismo trascendentale non faccia dipendere il mondo da un determinato soggetto individuale ma soltanto la relatività di un siffatto mondo da individui con una determinata struttura, attraverso la cui vita intenzionale tale mondo può essere costituito^[13]. In altre parole per E. Stein esiste una natura con una propria struttura che l'essere umano riesce a cogliere attraverso le proprie modalità conoscitive. Questo è il motivo per cui la fenomenologa sostiene che ontologia e critica della ragione dovrebbero procedere parallelamente. In altre parole sono da tenere in presenti tanto le esigenze poste dal realismo quanto quelle dell'idealismo. Per tale motivo risulta estremamente interessante l'analisi del testo steiniano *Introduzione alla filosofia*, in cui ella partendo dall'analisi della conoscenza motiva questa sua posizione. La conoscenza non può che muovere dai dati della sensazione che sono fondamentali per la costituzione dell'esperienza perché rendono la percezione tale e occupano una posizione particolare: ai confini tra la soggettività e l'oggettività. Essi, per la Stein, da un lato sono assolutamente soggettivi, in quanto appartengono soltanto al soggetto, dall'altro, ciò che esse rappresentano è un bene comune a tutti coloro che ne fanno esperienza e patrimonio della conoscenza. Ed è su quest'ultimo aspetto che la Stein si sofferma, sostenendo che si conosce qualcosa perché lo abbiamo conosciuto; la percezione, ad esempio è conoscenza perché conosciamo la realtà, per cui in ogni conoscenza ci si apre a qualcosa. Ma, ovviamente la filosofia della conoscenza non poteva accontentarsi soltanto di queste scarse indicazioni. In fondo tutte le conoscenze che si ritengono valide necessitano di un giudizio. Allora bisogna fare un'ulteriore distinzione. Prima di un giudizio è necessario qualcos'altro, una *presa d'atto conoscitiva*, all'interno della quale una oggettualità, dotata di un patrimonio di senso, si apre ad un soggetto e rispetto al quale ci si pone nell'atteggiamento del credere. Non stabilisco ancora se quanto percepisco sia vero o falso, ma ci credo. Certamente quanto afferro può in un secondo momento mostrarsi erroneo, fallace, illusorio, allora modifico il mio atteggiamento. Ma non siamo ancora a livello di una conoscenza che *osserva ed analizza* e dunque che giudica. Ci muoviamo ancora ad un livello percettivo in cui l'ente si accetta in quanto

tale. Il giudizio, invece, è sempre giudizio su un oggetto; infatti, mentre nella percezione l'oggetto rimane tale, nel giudizio esso diventa soggetto. Ciò vuol dire che si considera l'oggetto con un significato generale, e che la stessa individualità che ci era dinanzi nella percezione, diventa sul piano logico un riferimento generale. Per cui «scomponendo lo stato di fatto unitario, che la percezione semplicemente accetta, ed essendo colto nella forma di significati generali, tale stato mantiene una *espressione valida* e proprio questo è un *giudizio vero*»^[14]. Alla Stein, tuttavia, non interessa una logica formale che ricerca le leggi formali dei giudizi, ma soltanto continuare per la strada della teoria della conoscenza, che la porti ad una dottrina della struttura formale del mondo oggettivo, cioè ad un'ontologia formale. Non può, però, negare che la possibilità di una conoscenza valida non può prescindere dalla correttezza formale del giudizio e dall'esistenza dello stato di cose che è supposto nel giudizio e che «queste due condizioni non esistono l'una accanto all'altra senza relazioni, piuttosto (...) lo stato di cose deve avere una struttura generale che prende la misura per la forma generale del giudizio. Questa struttura dello stato di cose in quanto tale è connesso con la struttura dell'oggetto in quanto tale, con il fatto che quest'ultimo non è mai qualcosa di semplice o di isolato. Allo stesso modo la qualità semplice, la cui essenza non si può più analizzare, piuttosto si può soltanto semplicemente intuire, porta con sé una ripartizione, in quanto la sua essenza va distinta dal suo essere. Quindi a questo oggetto corrisponde uno stato di cose, che contiene come componenti l'essenza stessa ed il suo essere»^[15]. Queste qualità semplici possono confluire in un oggetto dalle struttura complesse e questo suo esser parte è di nuovo uno stato di cose che può essere conosciuto. Ma seppure oggetto e stato di cose sono forme che necessitano di un riempimento materiale, vanno completati in modo concreto, rimangono comunque forme, categorie ontologico-formali che possiedono un essere non vincolato al loro possibile riempimento. Tali categorie, e qui si inserisce la polemica con Kant, non sono *leges mentis* bensì *leges entis*. L'essere di queste categorie non possiede esistenza reale ma è il presupposto di un'esistenza reale: ciò che è reale possiede forma d'essere. Esse non vanno

considerate come contenuti della coscienza, certamente suo patrimonio, costituendone il flusso. E se le categorie formali sono *leges entis*, allora vuol dire che «*Reali* sono soltanto gli oggetti individuali, ma il nostro sguardo attento trae da essi momenti singoli e li *ipostatizza* in essenzialità autonome»^[16]. È qui, a mio avviso, il nucleo del rapporto idealismo-realismo della Stein. Gli stati di cose rimangono tali se conosciuti o meno, tuttavia sono conoscibili proprio perché c'è una coscienza cosciente che è in grado di renderli propri contenuti, anche se la Stein sul termine contenuto (*Gehalt*) ha qualche riserva. «L'idea dello stato di cose - scrive - e l'idea della conoscenza sono correlati al punto che l'idea della conoscenza *presuppone* quella dello stato di cose: se esistono stati di cose, allora esiste al possibilità di una conoscenza; ma se c'è conoscenza, allora l'esistenza quello di stato di cose ontologico è garantito senz'altro da questa conoscenza, poiché senza di essa non è affatto possibile»^[17].

Concludendo si può certamente affermare che nel tormentato rapporto idealismo-realismo che provocò uno strappo mai più ricucito all'interno della fenomenologia, la posizione della Stein si pone a metà tra il realismo della H. Conrad Martius e di R. Ingarden e il tanto contestato idealismo del maestro, il cui errore fu probabilmente quello di aver dato maggiore rilievo nelle sue analisi alla coscienza senza per questo voler rinnegare il mondo. Ciò fu perfettamente compreso dalla Stein la quale mostra una via d'uscita estremamente interessante a questa disputa che tanto costò a Husserl ed ai suoi allievi del circolo di Gottinga.

Anna Maria Pezzella

^[1] E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova Editrice, Roma p. 228

^[2] E. Stein, *Lettere a Roiman Ingarden, 1917-1938*, tr. it. E. Costantini ed

E. Schulze, rev. ed int. Di A. M. Pezzella, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p.34

[3] Per un ulteriore approfondimento in merito al rapporto Stein-Ingarden, cfr., *Il respiro della filosofia in E. Stein* di L. Di Pinto e Ida Rodriguez, Giuseppe Laterza, Bari 1999.

[4] R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, M. Niemeyer, 1964/65, p. 65.

[5] Cfr., R. Ingarden, *La lettera a Husserl sulla Sesta ricerca e l'idealismo*, in AA.VV., *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 137-152.

[6] E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi editore, Torino 1969, p. 127.

[7] *Ivi*, p. 128.

[8] Cfr. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985.

[9] Cfr., E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, cit. p.100.

[10] *Ivi*, p. 102.

[11] *Ivi*, p. 52.

[12] E. Stein, *he cos'è la fenomenologia*, in *La ricerca della verità*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1993, p.60.

[13] Cfr., E. Stein, *Potenz und Akt*, vol. XIX, Herder, Freiburg/Basel/Wien, pp. 246 e ss.

[14] *Ivi*, p. 122.

[15] *Ivi*, p. 130.

[16] *Ivi*, p. 131.

[17] *Ivi*, p. 132.