

Francesca Dell'Orto

# Vita e genesi del tempo

Ricerche di fenomenologia genetica e generativa



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2015

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884674116-5

ISSN 2420-9198

*A mio padre, che vive nel mio tempo,  
e a mia madre, che il tempo trattiene*



INTRODUZIONE  
IL SENSO DEL TEMPO,  
L'INDIFFERENZA DELLA VITA

*In the end, each life is irreducible to anything other than itself.  
Which is as much as to say:  
lives make no sense.*

Paul Auster

*L'éternité n'est guère plus longue que la vie.*  
René Char

Questo lavoro intende prendere in esame il rapporto che le nozioni di tempo e di vita intrattengono reciprocamente dal punto di vista fenomenologico e, di conseguenza, le implicazioni che esso comporta sul piano del trascendentale. A tal fine la nostra ricerca si presenta come l'approfondimento, tematico più che storiografico, e lo sviluppo di alcune questioni che insistono sul nucleo profondo dell'opera di Edmund Husserl, benché non sempre direttamente affrontate dall'autore. Se questo non è certo il caso della temporalità, a cui Husserl consacra un costante impegno teoretico, almeno a partire dal 1904-1905, lo stesso non si può infatti dire della nozione di vita che, pur onnipresente nel tessuto fenomenologico, non diventa mai oggetto di una vera e propria determinazione. Essa resta addirittura, da un certo punto di vista, il grande impensato della filosofia husserliana e del progetto fenomenologico in generale<sup>1</sup>. E tuttavia, una volta dissipate almeno alcune delle possibili contraddizioni cui la molteplicità delle prospettive husserliane può dare adito, proprio il tema della vita, e la tendenza alla sua trascendentalizzazione – che si accentua negli ultimi scritti attraverso il concetto di *Lebenswelt* e di *lebendige Gegenwart* – costituiscono un indizio essenziale per il compito che ci proponiamo: indagare lo statuto del trascendentale dal punto di vista dell'articolazione tra vita e tempo, ovvero tra

<sup>1</sup> Cfr. R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 9.

vita e morte, reinterpretando di conseguenza l'intera evoluzione della filosofia occidentale, sviluppatasi significativamente sotto il segno della morte socratica. Il movimento della filosofia in senso trascendentale, che trova in Husserl forse l'ultimo grande interprete, sarebbe così intrinsecamente motivato dall'esigenza di dirimere un vero e proprio paradosso – incarnato in maniera emblematica dalla figura di Socrate – tenendo insieme l'istanza di autenticità e il bisogno di fondare e legittimare una conoscenza imperitura e universale al di là della particolarità e della finitezza degli individui e dei saperi.

La vita per Husserl è fondamentalmente “vita trascendentale”<sup>2</sup> e la vita trascendentale si confonde con il flusso dei vissuti (*Erlebnisse*) noetico-noematici della coscienza. In una lettera del 1911 indirizzata a Wilhelm Dilthey, Husserl scrive:

La teoria fenomenologica [...] richiede anche, e anzi è per buona parte, esattamente ciò che Lei richiede sempre di nuovo, il regresso alla vita immanente, alle “forme di vita” che giungono per prime a una comprensione effettiva nel ripercorrere le motivazioni interne<sup>3</sup>.

La vita trascendentale di cui è preciso intento della fenomenologia rendere conto e che, secondo Husserl, fa tutt'uno con la vita immanente di una coscienza già sempre incarnata, sembra quindi dover essere intesa in modo transitivo, come un esperire – da leggersi non necessariamente in senso attuale, ma piuttosto come un essere-affetti – e un esperire sempre di nuovo se stessa nel proprio dispiegamento motivazionale.

Il flusso originario del presente vivente è la temporalizzazione originaria [...]. Tempi, oggetti, mondi di ogni senso hanno infine la loro origine nel flusso

<sup>2</sup> Cfr. per esempio HUA VIII: *Erste Philosophie* (1923/1924). Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 181; tr. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 230.

A questo proposito J.-F. LAVIGNE, nel suo libro *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Ideen I de Husserl*, Vrin, Paris 2009, mostra come il problema dell'accesso al trascendentale, divenuto centrale a partire dalle *Idee*, faccia tutt'uno con l'accesso riflessivo alle leggi, alla struttura, attraverso cui la vita si auto-organizza.

<sup>3</sup> HUA-DOK III/6: *Philosophenbriefe*, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Den Haag 1994, p. 49 (ove non esista una traduzione italiana dei passi di Husserl citati, la traduzione proposta è sempre da intendersi come nostra).

Nella lettera in questione Husserl si riferisce in realtà alla teoria fenomenologica della religione, ma riteniamo che il concetto espresso possa valere per l'impostazione fenomenologica in generale.

originario del presente vivente – o, meglio, nell'io originario trascendentale, il quale vive la sua vita originaria come presentazione originariamente fluente e come presente, e così a suo modo ha essere, essere in una temporalizzazione originaria, che nel fluire costituisce un tempo originario e un mondo originario<sup>4</sup>.

In questo senso, originariamente, l'essenza della vita, anche nelle sue manifestazioni più semplici, coinciderebbe con il movimento stesso della fenomenalizzazione: non sarebbe, cioè, una mera forma intransitiva del vivere, del rimanere in vita, della sopravvivenza, ma implicherebbe necessariamente una qualche dimensione di “conoscenza”<sup>5</sup>, o almeno di esteriorizzazione e scostamento dal mondo, quello scostamento che apre appunto lo spazio dell'apparire come tale: «[...] la vita è e rimane certo finita»<sup>6</sup>.

La vita è già sempre vita interessata, originariamente presieduta dall'istinto nel suo sviluppo costitutivo, e dunque dagli interessi, i quali presuppongono già affezioni sorte dall'attività dell'interesse che investe gli *onta*<sup>7</sup>.

Due osservazioni si impongono ai nostri occhi: da un lato, Husserl ha senz'altro il merito di aver sottolineato, attraverso l'insistenza sul tenore trascendentale della vita, l'insufficienza di qualunque riduzionismo di impronta scientifica, ma anche spiritualistica. La trascendentalità della vita si manifesta nella propria auto-trascendenza: essa è sempre più che se stessa, secondo quel carattere di eccesso (*Überschuss*) che si ripercuote a tutte le varietà di *Erlebnisse*, dal pensiero categoriale<sup>8</sup> alla percezione e a qualunque appercezione in generale<sup>9</sup>. La vita è per Husserl il processo stabile e costante del farsi mondo, l'eterno presente vivente pre-egologico e trans-egologico<sup>10</sup> che nella sua massima trascen-

<sup>4</sup> HUA-MAT VIII: *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Springer, Dordrecht/Berlin/Heidelberg/New York 2006, p. 4.

<sup>5</sup> Cfr. R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 8.

<sup>6</sup> HUA-MAT VIII, p. 165.

<sup>7</sup> HUA-MAT VIII, p. 252.

<sup>8</sup> E esso, come dice Husserl nella sesta ricerca logica: «non trova nella manifestazione semplice della cosa qualcosa in cui possa confermarsi» (HUA XIX/2, p. 131; tr. it. p. 434).

<sup>9</sup> Cfr. HUA XIX/2, p. 384; tr. it. p. 174.

<sup>10</sup> In Husserl infatti la vita combina entrambi gli aspetti: si potrebbe anche dire che da un punto di vista genetico emerge il suo valore pre-egologico, molto accentuato per esempio negli *C-Manuskripte*, mentre da un punto di vista generativo assume una valenza anche trans-egologica, che si avvicina alla nozione di orizzonte e di *Lebenswelt*. La combinazione dei due aspetti non è casuale, e si presenta anzi come una complementa-

dentalità si confonde con la massima fatticità. La vita considerata dalla prospettiva dell'atteggiamento naturale non sarebbe altro che il punto in cui si cristallizza, individuandosi, l'anonimia della vita trascendentale in quanto movimento di *Verweltlichung* (mondanizzazione): «Il flusso originario del presente vivente è la temporalizzazione originaria, nella quale giace l'origine ultima del mondo spazio-temporale e la sua forma della spazio-temporalità»<sup>11</sup>. Il senso stesso della critica che Husserl rivolge a Brentano all'inizio delle sue lezioni sulla coscienza interna del tempo consiste nel rifiutare la deduzione del tempo da uno sguardo intemporale, dall'eternità immobile di un soggetto svincolato dal divenire.

D'altra parte, in luoghi diversi, come nel testo n° 33 di Husserliana XV, ove si approfondisce il concetto di *Ur-Ich*, la vita è presentata come infinita, intemporale e, a rigor di termini, pre-egologica<sup>12</sup>. «La vita non muore, perché vivere è solo in un'universalità e nell'unità interna della vita»<sup>13</sup>, si legge anche in un testo del 1936. Le categorie che normalmente la costituzione applica agli oggetti, presupponendo inevitabilmente la temporalità, non possono essere applicate alla vita, che si suppone prescindere da qualunque determinazione temporale e, quindi, da qualunque sfalsamento interno. Da questo punto di vista, la vita, malgrado la sua intemporalità, che potrebbe far pensare all'*Allzeitlichkeit* delle essenze, non può neppure essere considerata un *eidōs* e non può essere elaborata un'eidetica della vita, che presupporrebbe un preliminare procedimento costitutivo per variazione, impensabile al di fuori di una certa esperienza della negazione<sup>14</sup>. La variazione è infatti definita da Husserl come «coincidenza nel contrasto» (*Deckung im Widerstreit*)<sup>15</sup>, ovvero come «[...] il fenomeno del conflitto, della negazione in quanto

rietà: l'aspetto pre-egologico rimanda infatti alla temporalità (e da qui discendono perciò tutti i discorsi sulla *Vor-Zeitigung*), mentre quello trans-egologico insiste maggiormente sulla dimensione spaziale, come mostra la sua costellazione semantica (mondo, orizzonte). L'essere pre-egologico della vita è sempre già un essere trans-egologico.

<sup>11</sup> HUA-MAT VIII, p. 4.

<sup>12</sup> Cfr. HUA XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1929-1935)*, hrsg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 585.

<sup>13</sup> HUA XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, hrsg. von R. N. Smid, Kluwer, Den Haag 1992, p. 334.

<sup>14</sup> Cfr. HUA-MAT VIII, p. 275, nota n° 1: «Come giungo all'*eidōs* del mondo e dell'io attraverso le libere variazioni?».

<sup>15</sup> HUA XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. von P. Janssen, Den Haag, M. Nijhoff 1974, p. 255; tr. it. di G.D. NERI, *Logica formale e logica trascendentale. Saggio di critica della Ragione Logica*, Laterza, Bari 2009, p. 306. Cfr. anche HUA XIV, p. 147.



cancellazione di ciò che confligge»<sup>16</sup>, e questo rende l'essenza esito di una sintesi, di una temporalità già in atto, laddove:

La vita assoluta trascendentale, che è implicitamente presupposta o coposta alla posizione apodittica dell'ego, è l'incessante pre-temporalizzazione, nella quale anche il tempo originario, il pre-tempo nella costituzione vivente, è incessante (nella misura in cui esso significa l'ego cogito). In questo pre-tempo sono costituite nel "flusso" di questa vita non solo le unità pre-temporali (i vissuti nella temporalità del vissuto) – ovvero la "costituzione" in senso originario, appartenente alla coscienza in senso originario pre-temporalizzante – bensì pure, e questa volta in un senso nuovo, tutti i livelli dell'essente per l'io, e anche correlativamente l'io stesso<sup>17</sup>.

Se la riduzione trascendentale – che, all'opposto del riduzionismo, non conduce a nulla di naturalisticamente dato – viene spinta, come essa stessa richiede, al punto di sospendere ogni validità empirica, riesce difficile comprendere cosa resti della vita nel trascendentale al di là di un senso meramente astratto e inessenziale alla comprensione delle sue espressioni effettive. Husserl sembra quindi oscillare tra la necessità di distinguere la vita, in quanto determinazione trascendentale, dalla temporalità, relativa all'ambito del costituito, e la loro assimilazione, nella misura in cui alla temporalità viene riconosciuta un'originarietà costituente e assoluta. In altre parole, la definizione dello statuto della vita presenta la stessa ambiguità già emersa nelle *Zeitvorlesungen* a proposito della coscienza assoluta<sup>18</sup>. Così come il confine tra temporalità co-

<sup>16</sup> HUA XLI: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, hrsg. von D. Fonfara, Springer, New York 2012, p. 187.

<sup>17</sup> Ms C 17, pp. 65a-b (1930), in HUA XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. von S. Luft, Kluwer, Dordrecht 2002, pp. 180-181.

Cfr. anche Ms C 17, pp. 63a-b, 1930, in *ivi*, pp. 179-180: «Cosa ne è del flusso e della sua "intenzionalità passiva", della "temporalizzazione" passiva di un pre-tempo e di un pre-essere, di ciò che in questo pre-tempo, con il prefisso "pre.", deve essere inteso come essere-insieme ("coesistenza"), di un essere-uno-dopo-l'altro, dell'«essere-passato, presente e futuro»? "Passivo" significa qui privo di agire dell'io, se anche l'io è desto, e questo significa essere un io agente, il flusso avviene, il flusso non deriva da un agire dell'io, come se esso fosse diretto a realizzarlo, come se si realizzasse per mezzo di un agire. Non è neanche alcunché di agito, alcun fatto (nel senso più ampio). Ogni agire è esso stesso contenuto nel flusso universale, quello della vita, che qui significa "vita dell'io».

<sup>18</sup> Il problema di riflette anche sul piano della distinzione degli ego: Husserl dissente infatti dalla triplice distinzione operata da Fink in io umano, io trascendentale costituente, e io fenomenologizzante (E. FINK, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*, *Phaenomenologica* 21, Nijhoff, Den Haag 1966, p. 122), proprio in virtù di una maggiore

stituente e temporalità costituita diventa labile, allo stesso modo quello tra vita e temporalità sfuma in ciò che Husserl chiama *Vor-Zeitigung* e per la quale, di fatto, mancano i nomi<sup>19</sup>. La presenza della coscienza a se stessa poggia su un fondo di assenza<sup>20</sup> che è quello della vita, e anzi la coscienza è in virtù di tale assenza: se la vita non sfuggisse, per eccesso, la coscienza non troverebbe il terreno su cui istituirsi. L'oscillazione di Husserl si riflette così inevitabilmente sulla sua difficoltà a definire la vita senza partire dalla temporalità, come egli sembra voler fare soprattutto nei testi degli anni Trenta<sup>21</sup>. Ciò che è in gioco è la possibilità non solo di pensare la vita senza ridurla a una determinazione fisica o biologica, evitando, com'è proprio della fenomenologia, qualunque naturalismo riluttante a cogliere la dimensione del senso, ma anche – operazione più delicata – senza connetterla a una determinazione psicologista, quale un legame con la temporalità inevitabilmente comporterebbe pur tenendo salva, invece, la dimensione del senso.

Come comprendere, allora, affermazioni come: «*Io sono. Il tempo è costituito a partire da me. L'auto-temporalizzazione trascendentale dell'io nel pre-presente stabile originario (stehend-urwürmlichen Vor-Gegenwart)*»<sup>22</sup>, in cui l'io compare nel medesimo tempo come origine costitutiva del tempo e della propria auto-temporalizzazione, ma esso stesso originariamente estraneo alla temporalità?<sup>23</sup> Husserl si sforza di mostrare quello che noi definiremmo un rapporto transduttivo tra vita

continuità tra gli ultimi due (cfr. HUA-DOK II/1: *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*, hrsg. von G. van Kerckhoven, H. Ebeling und J. Holl, Kluwer, Den Haag 1988, p. 183).

<sup>19</sup> Cfr. HUA X, p. 75; tr. it. p. 102.

<sup>20</sup> Cfr. R. BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris 1994, p. 235.

<sup>21</sup> A tale difficoltà Michel Henry risponderà proponendo il percorso inverso – a sua volta non scevro di incongruenze – che concepisce il tempo a partire dalla vita: la vita si auto-rivelerebbe in quanto passione di sé, negli affetti e nel desiderio, producendo quella forza che rende possibile la temporalità in generale (cfr. M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Puf, Paris 1990, p. 55; tr. it. a cura di P. D'ORIANO, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 102). Marc Richir fa giustamente notare come in questi termini (una vita che fa prova di se stessa e si rivela a se stessa, che si sente attraverso il proprio sentire) non resti in realtà lo spazio per alcuna evidenza della vita al di fuori del soffocante e “monologico” auto-riferimento, escludendo qualunque forma di alterità e di differenza (cfr. M. RICHIR, “Monadologie transcendante et temporalisation”, in Ijsseling, S. (éd.), *Husserl-Aufgabe und Husserl-Forschung*, Phaenomenologica 115, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1992, pp. 151-172: 152).

<sup>22</sup> HUA XV, p. 667.

<sup>23</sup> In maniera ancora più perentoria Husserl scrive in un manoscritto del 1931: «L'io nella sua originarietà più originaria non è nel tempo» (HUA-MAT VIII, p. 197).

e tempo, ovvero, tra livello biologico e livello tecnico dell'esistenza. È infatti legittimo affermare che il tempo è costituito dall'io e che l'io si costituisce temporalmente attraverso il movimento fluente stabile di un primitivo pre-presente a condizione che si tenga conto della differenza, pur minimale, che già si inserisce tra i referenti della proposizione: l'io individuale interpretato come sorgente originaria del tempo può apparire come tale in virtù di una pre-temporalizzazione, che è ridicibile a sua volta alla sfera egologica solo da un punto di vista trascendentale. A meno di non ridurre la temporalità a un fatto di psicologia empirica, bisogna ammettere che la singola coscienza egologica auto-temporalizzantesi deve essere preceduta da quello che Husserl talvolta chiama «Übersein» – «il “sovra-essere” dell'io è esso stesso nient'altro che un costituire continuo primordiale fluente, e un costituire di diversi livelli di esistenti (“mondi”) [...]» –<sup>24</sup> ovvero da quella temporalità assoluta e originaria che è ancora egologica soltanto nella misura in cui è *trans*-egologica, costituente le soggettività individuali in un'unica comunità universale, in un'unica e continua “vita”<sup>25</sup>, che si unifica però a ogni istante attraverso le temporalizzazioni individuali. Evidentemente viene a crearsi un circolo tra a priori e a posteriori, trascendentale ed empirico, in cui «L'assoluto [...] è fatto assoluto (*absolute Tatsache*)»<sup>26</sup>: l'a priori, nella sua pretesa presupposizione assoluta, è soggetto a un costante differimento, poiché viene riconosciuto come a priori soltanto dal punto di vista dell'a posteriori. In tal modo lo stesso a priori si scopre dipendente dall'a posteriori, condizione di possibilità della sua manifestazione genetica, come un *hysteron proteron* dell'origine in cui quest'ultima si auto-ripiega e auto-contiene<sup>27</sup>. Il mio rapporto con l'assoluto pre-individuale è una questione di *übersein* nel senso di un auto-trascendimento, di carattere temporale, della vita. «Perciò, l'assoluta totalità delle monadi (*Monadennall*), ovvero la primordialità della totalità monadica è tale solo in virtù della temporalizzazione»<sup>28</sup>. L'assoluto cioè

<sup>24</sup> HUA XV, p. 590.

<sup>25</sup> «L'uomo vive nell'“infinità” che è il suo orizzonte stabile della vita [...]» (*ivi*, p. 405).

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 403.

<sup>27</sup> Così, affermazioni di Husserl, ricorrenti e sottoscrivibili dal punto di vista statico, quali «Ogni ragione nell'a posteriori ha i suoi principi a priori, e questi principi sono i fondamenti di diritto della validità oggettiva e incondizionata» (Ms F I 10, p. 95a [1906]) risultano, da un punto di vista genetico, contraddette o quantomeno insoddisfacenti.

<sup>28</sup> HUA XV, p. 670. Anticipiamo intanto che il concetto di monade fa il suo ingresso nella fenomenologia, in stretto rapporto con la questione dell'unità del flusso di

– e su questo ci verranno in aiuto le riflessioni di Bernard Stiegler sulla tendenza all’infinitizzazione che, a suo avviso, caratterizza la ragione occidentale – si costituisce esso stesso come epifenomeno scaturente dalla natura intrinseca della temporalità (si veda su questo punto soprattutto i §§ 4.3 e 7.3). D’altra parte, l’orizzonte eterno e immobile della vita, che per Husserl rappresenta lo sfondo assoluto pre-trascendentale di ogni operazione costitutiva, sia attiva che passiva, è concepito come indifferenziato e indifferenziante.

Il “vivere” è dunque il nome di ciò che precede la riduzione e sfugge in ultima istanza a tutte le divisioni che quest’ultima fa apparire<sup>29</sup>.

Di qui la difficoltà, da cui il nostro lavoro prende le mosse, di spiegare il passaggio e il rapporto fra la vita e il tempo, che in Husserl compare già nelle *Zeitvorlesungen*, o meglio nelle loro successive revisioni fra gli anni 1909-1911, come difficoltà di definire lo statuto della coscienza assoluta (cfr. Capitolo primo). La nostra risposta – o almeno il nostro tentativo – argomentata lungo nove capitoli, passa attraverso una riconsiderazione, quanto più ampia e comprensiva possibile, della genesi temporale, certo al fine di mostrare, seguendo Heidegger e Derrida, come sia proprio quest’ultima a sancire il collasso generativo di trascendentalità e fatticità (cfr. Capitolo terzo), ma anche come essa sia, nella sua complessità trasduttiva<sup>30</sup>, l’unica via possibile verso l’istituzione di circuiti costitutivi assolutamente lunghi (cfr. Capitolo quarto e settimo), capaci di garantire un equilibrio, seppur metastabile, alla soggettività.

Malgrado l’assoluta preponderanza occupata dall’opera di Husserl e il richiamo costante alla sua lettera, il nostro non intende essere un lavoro ricostruttivo su Husserl, ma un tentativo di riflessione che,

coscienza, come strumento per superare una concezione formalistica della soggettività, cui Husserl accenna nelle *Zeitvorlesungen*, e svelare il versante concreto dell’io trascendentale. La monade non è un io puro, ma “il campo di un Io”, del quale sono parte integrante anche i vissuti incompiuti

<sup>29</sup> J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris 1967, p. 14; tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968, p. 44.

<sup>30</sup> Il concetto di trasduzione, formulato da Gilbert Simondon e brillantemente sfruttato da Bernard Stiegler, tornerà frequentemente nel corso delle nostre analisi e ne rimandiamo dunque, per il momento, un’esautiva chiarificazione, limitandoci qui a suggerire che si tratta di una reciprocità costitutiva di a priori formale e a priori materiale. Essa rende ogni origine complessa ovvero, a rigore, mancante.

prendendo le mosse dagli inesauribili stimoli teoretici offerti dalla sua sterminata produzione, talvolta giungerà a esiti dissonanti e perseguirà intenti estranei a quelli husserliani. Più che di fornire una lettura interna all'esegesi husserliana, ci siamo infatti preoccupati di sviluppare alcuni temi che – in quanto dirimenti per la definizione e il significato in prima istanza, certo, della fenomenologia, ma, di qui, della filosofia tutta – riteniamo meritevoli di essere messi a confronto, ed eventualmente criticati o integrati, con altre prospettive e altri quadri di pensiero. Sforando in alcuni punti la psicologia e l'antropologia evolutiva, nonché le scienze cognitive, approcci evidentemente lontani per sensibilità, impostazione, o anche solo per periodo storico, dalla seppur ampia cornice fenomenologica husserliana, ci si renderà conto di come quest'ultima, per un verso, si offra a sviluppi tanto svariati quanto affatto incoerenti e, allo stesso tempo, come possa prestarsi a supporto concettuale critico verso le rinnovate tendenze al naturalismo e al positivismo che dominano la filosofia odierna. Conformemente a quella che, secondo noi, è una delle maggiori lezioni della fenomenologia, ovvero la sanzione della permeabilità fra metodo e verità, prassi riduttivo-costitutiva e approdo trascendentale, e della conseguente impossibilità di ridurre la conoscenza a semplice descrizione, teniamo a mettere in luce innanzitutto, da un punto di vista strettamente filosofico e teoretico, come ciò sia intrinsecamente motivato, in ultima istanza, da una determinata comprensione della natura della temporalità e, dal punto di vista della storia della filosofia, come la fenomenologia occupi l'estremità di una parabola trascendentale<sup>31</sup> la cui discesa era già inscritta nello schematismo kantiano.

Il nostro ultimo obiettivo sarà dunque quello di far emergere,

<sup>31</sup> A questo proposito ricordiamo l'icastica affermazione, che suona anche un po' come il rassegnato bilancio del proprio percorso filosofico, con cui Husserl conclude *La crisi delle scienze europee*: «La filosofia come scienza, come una scienza seria, rigorosa, anzi apodittica – il sogno è finito» (HUA VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 508; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 20083, p. 535). Come ricordano Vincenzo Costa, Elio Franzini e Paolo Spinicci nella loro bella introduzione alla fenomenologia (cfr. V. COSTA - E. FRANZINI - P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 278 e segg.) queste parole hanno dato adito soprattutto in Francia, complice la mediazione heideggeriana, a numerosi sviluppi in senso esistenzialistico e psicologistico, inclini a ridimensionare la coloritura trascendentale del progetto husserliano. È nostra intenzione, invece, dare massimo risalto e prendere sul serio la pretesa trascendentale della fenomenologia, quantomeno per individuare quella soglia critica varcata la quale essa inizia ad apparire come irrealizzabile e, possibilmente, anche per testare l'ultimatività di un tale fallimento.

da un lato, il senso della fenomenologia all'interno dello svolgimento storico della filosofia e, dall'altro, l'idea della filosofia – prima ancora dell'husserliana «idea della fenomenologia» – che, secondo noi, la fenomenologia, in gran parte inconsapevolmente (com'è inevitabile), persegue e perseguendo contribuisce a costruire.

## INDICE

<i>Introduzione.</i> Il senso del tempo, l'indifferenza della vita	9
<i>Capitolo Primo</i>	
L'eredità di Brentano	19
1.1. La coscienza assoluta	26
<i>Capitolo Secondo</i>	
L'individuazione dell'io	39
2.1. Dalla costituzione all'individuazione	39
2.2. Individuazione e temporalità	44
2.3. L'individuazione nei <i>Bernauer Manuskripte</i>	48
2.4. Ulteriori sviluppi. Gli <i>C-Manuskripte</i>	63
<i>Capitolo Terzo</i>	
Sull'ontologia. La convergenza di fatticità e trascendentalità	69
3.1. Gli statuti fenomenologici dell'ontologia	69
3.2. Sul crinale dell'intenzionalità	72
3.3. Il fondamento fattuale della genesi	84
3.4. Lo sfondamento genetico del fatto	100
<i>Capitolo Quarto</i>	
Sulla ritenzione: il supplemento temporale	109
4.1. I due significati della ritenzione. La costituzione dell'oblio	114
4.2. <i>Anamnesis</i> e passato non vissuto. <i>Hypomnesis</i> e associazione originaria	122
4.3. Ricordo e intersoggettività	135
<i>Capitolo Quinto</i>	
Sulla protenzione: il défaut temporale	143
5.1. I contenuti della protenzione	143

5.2. Protenzione e anticipazione	148
5.3. L'orizzonte protenzionale come orizzonte intersoggettivo	153
<i>Capitolo Sesto</i>	
Sull'unità della coscienza	169
6.1. Ritenzione e riflessione	174
6.2. L'inscindibilità di tempo e spazio	182
<i>Capitolo Settimo</i>	
L'inconscio fenomenologico e l'infinito ritenzionale	187
7.1. L'inconscio fenomenologico: dalla temporalità alla vita	190
7.2. Desiderio e circuiti temporali	198
7.3. Un'alternativa a Cartesio	205
<i>Capitolo Ottavo</i>	
Lo schematismo temporale	215
8.1. Kant e la spazializzazione del tempo	220
8.2. Immagini e schemi	228
8.3. Schematismo e motivazione	236
<i>Capitolo Nono</i>	
Ritenzionalità e storicità	247
9.1. Ritenzioni lontane e <i>Weltzeit</i>	249
9.2. Ritenzioni terziarie e <i>Lebenswelt</i>	254
9.3. La costituzione storica come complementarità tecnica	261
<i>Conclusione</i>	
La trascendenza del tempo, la differenza della vita	265
A ritroso	268
<i>Ringraziamenti</i>	275
<i>Bibliografia</i>	277
<i>Index nominum</i>	297



Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di aprile 2015