

Domandare della forma. Genesi e metodo fenomenologico tra Husserl e il primo Heidegger Federico Tosca

The foundation of the categorial forms is the main aim of the phenomenological effort. From the publication of the *Logical Investigations* to the last works that have been recollected in *Experience and Judgment*, it appears that the sensible origin of judgment has always been Husserl's main concern. Despite the depth of genetic phenomenological themes – i.e. temporal self-constitutive flow, passive syntheses and transcendental logic –, the search for a genesis of higher intellectual forms from real ones fails in taking account of the isomorphism, by preventing itself from obtaining a criterion for the assessment of the origin. The issue of the genesis leads to a critique which focuses on the transcendental reduction. Derrida's reading of husserlian phenomenology and early Heidegger's courses on method should, therefore, contribute to hint a reappraisal of the transcendental, which, nevertheless, can be traced in Husserl's works as well.

Dal fenomeno all'*eidós*?

Se mai possa avere senso segnare l'inizio della filosofia, di *una* filosofia o, meglio ancora, di un *filosofare*, un affidabile candidato al titolo di "inizio del filosofare fenomenologico" sarebbe a buon diritto il problema della forma. I *Prolegomeni* husserliani insistono non poco sull'esigenza di fondare l'operare scientifico delineando una «teoria delle teorie» (Hua XVIII, 244/247), tentando quindi di mettere in luce l'*eidós*, la *forma* essenziale delle scienze. Quale procedimento seguire per un'impresa tanto vasta? Ovviamente, come le stesse scienze prescrivono, il campo di studio dev'essere parcellizzato, suddiviso in unità funzionali sempre più piccole, al fine di poterne analizzare le singole proprietà e passare poi allo studio dell'interazione tra esse. Nel caso di una meta-teoria, ecco dunque fare capolino le forme categoriali, l'*ossatura* della teoria. Ogni teoria, infatti, ha a che fare con i concetti di *verità* e *proposizione* e con le forme connettive quali *congiunzione*, *disgiunzione*, *implicazione*. A queste categorie di significato sono correlative le categorie oggettuali di *oggetto*, *proprietà*, *relazione*, *evento*, *singularità* e *molteplicità* (Hua XVIII, § 67). Sono queste, quindi, le forme generalissime con cui una teoria si trova a operare. L'ambizione husserliana è di «fissare tutti questi concetti ed indagare singolarmente la loro "origine"» (Hua XVIII, 246/249), per valutarne la legittimità.

Prima di trattare della persistente centralità della questione della forma nella fenomenologia, dobbiamo preliminarmente comprendere cosa si voglia intendere, in generale, con questo concetto. Canonicamente, la forma si dà all'intuizione eidetica, non è indotta attraverso procedimenti razionali. È l'aspetto essenziale che balza all'occhio una volta posto a tema il *quid* che permette di riconoscere qualcosa come "esattamente quello". Qui sta il fulcro della questione: la forma, per essere tale, dev'essere *ri*-conosciuta, deve ripetersi o, quantomeno, mostrarsi come ripetibile. Una teoria scientifica, d'altronde, ha proprio lo scopo di rispecchiare la natura, permettendo di prevedere il ripresentarsi di determinati eventi. Ma per quanto ci interessa, è bene tenere a mente la distinzione proposta in *Idee I* tra formalizzazione e generalizzazione (Hua III/1, § 13). Per forma intendiamo non tanto la specie o il genere materiale (*sachhaltig*) cui appartiene un oggetto, bensì gli elementi logico-formali, ai quali peraltro appartengono le stesse nozioni di *essenza* e *oggetto*.

Se le categorie sono l'armamentario proprio del filosofo, ma al tempo stesso ne rappresentano l'oggetto della ricerca, notiamo allora che la forma, nel suo senso più generale, pare qualcosa di inafferrabile, in quanto sembra sovrastare e dirigere la stessa ricerca filosofica. L'isomorfismo tra il reale e l'ideale è, per le grandi correnti del pensiero moderno quali l'empirismo e il razionalismo, la preoccupazione fondamentale della filosofia: ogni dottrina cerca di spiegare il rapporto nei termini di una derivazione dell'uno dall'altro. La fenomenologia, invece, non vuole tanto chiarire la genesi di un ordine di forme da uno più fondamentale, ma, ponendo al centro della riflessione la relazione intenzionale, tenta di spiegare la genesi stessa dell'isomorfismo. In altre parole, la fondazione del categoriale non si innesta semplicemente sul reale, bensì sull'esperienza nel suo complesso. Eppure, il rischio di ricadere in una concezione unilaterale della genesi è difficile da eliminare.

Le forme *nel* vissuto

L'intuizione categoriale di Husserl ha sicuramente avuto il merito di proporre un nuovo modo di concepire il rapporto tra reale e ideale. Più che altro, si può parlare in tal senso di un tentativo, ma la "Sesta ricerca logica" ha preso sul serio la possibilità di radicare le forme della logica, il *categoriale*, nel terreno del reale, vale a dire nel campo dell'esperienza effettiva. Husserl, difatti, afferma senza mezzi termini che l'atto fondato, il giudizio, «appartiene alle componenti reali della percezione» (Hua XIX/1, 706/479).

L'intuizione sensibile, nel quadro delle *Ricerche logiche*, è un atto «fondante», vale a dire non la mera presentazione di un molteplice su cui l'intelletto deve intervenire perché si produca conoscenza. La relazione che si instaura tra percezione semplice e categoriale non è accidentale, ma necessaria e non unilaterale. La presunta *applicazione* dei concetti al materiale sensibile, quindi, è fondata da quest'ultimo: «Nell'intero sensibile le parti A e B sono unificate dal momento della contiguità che li connette sensibilmente» (Hua XIX/1, 684/457) e la congiunzione, l'*e* dei collettivi, assume un senso in virtù di tale contiguità sensibilmente percepita. La coscienza della molteplicità non consiste semplicemente nella coesistenza di più atti nominali nella coscienza – cioè lo psicologismo –, ma nell'afferrare un momento figurale «quasi-qualitativo».

L'apprensione del momento quasi-qualitativo non è permessa da un'attività conseguente all'apprensione di una o più unità. Nella percezione di più oggetti come vicini, infatti, la relazione della contiguità non è derivata dalla riflessione interiore, che riunirebbe *ex post* due o più atti monoradiali in uno pluriradiale. Le relazioni, per Husserl, non sono derivate dall'atto, ma «sono già lì e appartengono [*gehören mit zur*] senza dubbio all'unità della figura» (Hua XII, 206/248).

È attraverso un'azione di esplicazione, tuttavia, che i momenti relazionali parziali di una rappresentazione possono essere intenzionati. In un primo momento ha luogo una *Gesamtwahrnehmung*, una percezione complessiva che ha di mira un oggetto o uno stato di cose in modo "semplicemente" unitario; il secondo momento è quello della *Sonderwahrnehmung*, la percezione particolare in cui gli atti parziali (tra i quali rientrano quelli propriamente signitivi, le attese anticipanti, le ritenzioni) che sono venuti a costituire quell'unità primaria vengono esplicitati; infine, tramite la *Deckungssynthesis* tra i primi due momenti, prende forma una vera e propria identificazione tra l'oggettualità complessa e i suoi momenti parziali non indipendenti. Il giudizio, l'atto categoriale intuitivamente riempito, scaturisce solo ora, da un momento, per così dire, *analitico* dell'esperienza, in cui un atto complessivo viene sezionato nelle proprie componenti di senso e immediatamente ricondotto all'unità originaria presentatasi nella percezione semplice (Hua XIX/1, § 48). L'evidenza come esperienza della verità consiste in questa coscienza tematica di identificazione, avvenuta per tramite della sintesi di coincidenza.

Non solo, dunque, a livello semplicemente intuitivo «le singole percezioni del decorso percettivo si unificano in modo continuo» (Hua XIX/1, 678/451), ma anche la stessa *coscienza* di una *Selbigkeit* sintetica emerge in un modo che non può più essere riguardato come una pura spontaneità intellettuale. A tal proposito non si è infatti mancato di notare come questa particolare identificazione si presenti come configurazione *passiva* di senso, con un particolare riferimento alle riflessioni sul ruolo delle *tipicità* (l'*allgemeinste Typus* di *Esperienza e giudi-*

zio) nella genesi dell'atto predicativo (Buongiorno 2014, 169-180, Lohmar 2002, 1998, 189-216).

Se la forma categoriale non è applicazione di un materiale intellettuale su una materia grezza, tuttavia non può nemmeno essere un dato assolutamente autoevidente e immediato, oggetto di un'intuizione intellettuale definita come assolutamente certa da nient'altro che se stessa. Le *Ricerche logiche* hanno spianato la strada del pensiero fenomenologico mettendo in evidenza il carattere *progressivo* dell'evidenza. Ma, almeno fino alle lezioni del 1904-1905, questa peculiarità della dottrina dell'intenzionalità non è apertamente trattata.

Con *Idee I*, in particolare con la dottrina della riduzione e con la nozione di "costituzione", la fenomenologia conclude la propria "conversione" trascendentale. Il senso viene indagato come *costituito*, come composizione stratificata di momenti mai conclusi in sé e che rispondono a una legalità *ibrida*, non solamente sintattica, logica o spazio-temporale: ogni unilateralità deve essere eliminata. Eppure è proprio con l'idea di coscienza assoluta che fanno capolino le maggiori difficoltà con cui si dovrà scontrare un pensiero il quale, ormai consapevolmente, non è più soltanto *Wissenschaftslehre*, ma teoria dell'esperienza.

La riduzione dischiude la sfera della coscienza pura, nella quale lo statuto dei vissuti è quello dell'indubitabilità assoluta. Stesso statuto non hanno invece le diverse componenti dell'*Erlebnis*. La spiegazione non è del tutto chiara né dirimente, ¹ ma il filosofo non ignora i problemi che si presentano allo studio del rapporto tra dati iletici (o materie, *Stoffe*), momenti noetici immanenti e noema intenzionale (Hua III/1, §§ 85-88). Le sfere del reale (non ancora chiarito, questo, nel suo rapporto con i dati sensoriali) e dell'immanente sembrano essere legate da un rapporto di simmetria. Tale rapporto, però, pone difficoltà in merito alla priorità accordata ora a una, ora all'altra dimensione. È per evitare sterili opposizioni che viene elaborata la nozione di "noema", un'entità che non corrisponde a un'idealità costituita, ma possiede invece uno statuto ambiguo, in virtù del quale, pur valendo come unità di senso, «prescrive delle regole che governano il corso delle intuizioni possibili» (Hua III/1, 346/370). ² Se quindi è concesso parlare di isomorfismo tra sensibilità e spontaneità nella teoria della conoscenza fenomenologica, è bene essere consapevoli del fatto che tale rapporto non è né univoco, né descrivibile secondo qualche dogmatico parallelismo, bensì riguardato come una determinazione reciproca che nulla concede a idealismo o obiettivismo.

¹ In *Idee I*, i dati sensibili sono riguardati solo come «materie per messe in forma categoriali o conferimenti di senso di diverso grado» (Hua III/1, 193/214). Ma negare loro il carattere intenzionale e, allo stesso tempo, mantenerli come componenti immanenti del vissuto significa attribuirgli uno statuto ambiguo non ulteriormente indagato. In tale contesto, inoltre, risuona l'eco del vecchio schema statico di *apprensione – contenuto apprensionale* adottato nelle *Ricerche logiche*.

² Questa illimitatezza delle intuizioni possibili ha a che fare con quel «momento figurale» citato poco sopra. Infatti: «L'«ecc.» è nel noema di cosa un momento evidente e assolutamente indispensabile» (Hua III/1, 347/371), ed è ciò che permette di riguardare un oggetto percepito come trascendente.

Genesi e cosa individuale

Trattare la costituzione, nel senso statico, richiede un'unità minima di senso che permanga laddove si tenti di svelare un mutamento. Perciò il progetto esposto in *Idee I* deve fare perno sull'«idea generale della cosa» (Hua III/1, 349/372) quale *Leitfaden* dell'indagine costitutiva. Per poter studiare le diverse ontologie regionali, così come per rendere conto del senso di una data oggettualità

rispetto ai suoi atti costitutivi, l'unità fondamentale cui il fenomenologo si può affidare è soltanto la cosa nella sua individualità.

Anche nel quadro dell'analisi genetica, cui Husserl dal 1918 riservò sempre maggior attenzione, la cosa individuale occupa un posto privilegiato.³ Ma, si potrebbe obiettare, l'individuo dovrebbe consistere nel termine *ad quem* delle funzioni genetico-costitutive. La legge dell'associazione originaria (Hua XI, 117/169 sg.) sembra invece rintracciata considerando unità percettive già formate, tralasciando una esaustiva considerazione della dinamica propria dei dati iletici. Da questo punto di vista la concezione fenomenologica della strutturazione sensoriale incorre in un esito molto simile a quello per cui la teoria della forma è stata criticata.⁴ Un'irrisolvibile circolarità sembra stringere la pura sfera della passività, dove i contenuti sensibili che motivano l'associazione originaria finiscono col dover fungere sia da risultato che da fondamento della sintesi associativa, mettendo in dubbio il carattere genuinamente trascendentale di questa (De Palma 2011).

Non è diversa la situazione per quanto riguarda la genesi del giudizio. Per comprenderla, è indispensabile isolare la forma base, la forma più *rozza* dell'enunciazione predicativa. Così Husserl (1999, 20/51) identifica gli "*individuelle Gegenstände*" come sostrati ultimi del giudizio. Trovando nell'individuale il terreno fondamentale per la funzione predicativa, però, non è chiaro se quello possa a buon diritto rappresentare il principio antepredicativo, poiché la sua priorità può appartenere tanto alla percezione sensibile quanto alla logica formale. Nel discorso husserliano, insomma, si crea una confusione nel rapporto tra apofantica e ontologia formale (Dodd 2006).

L'individuale sembra di nuovo essere tenuto fermo da una considerazione tematica viziata dalla stessa forma che vuole legittimare. L'impostazione metodologica della ricerca, in altre parole, comprometterebbe il proprio fine. Lo stesso Husserl ammette la necessità di avviare l'indagine a partire dal già formato per giungere alla «soggettività nascosta [*verhüllte*]», della quale non si può «attualmente mostrare nella riflessione l'operazione intenzionale, ma se ne può solo dare un indizio attraverso le sedimentazioni di questa nel mondo già dato» (1990, 47/105).

Il sedimento permette al fenomenologo di scoprire un regno di pre-dati di senso. Il costituito, quindi, tradisce per essenza la propria origine, eppure sono ancora i sedimenti a presentarsi come qualcosa di invalicabile. È prerogativa della forma di annunciarsi quale nucleo di opacità finale, impossibile da svelare nel processo di stratificazione che l'ha prodotto; ma quale criterio permetterebbe di distinguere tra semplice sedimento di senso e forma originaria?

³ Con un percorso molto vicino agli studi della psicologia della forma, Husserl procede a un'analisi del campo sensoriale in cui i dati sono presi in una dialettica di contrasto e somiglianza. A partire da uno sfondo così costituito, i dati verrebbero a comporsi in unità oggettuali o in insiemi di simili. L'oggetto di studio della riflessione sulla sintesi passiva che informa il materiale sensibile è quindi molto ampio, ma l'attenzione riservata alla modalizzazione (Hua XI, 25/59 sgg.) e alla funzione della rimemorazione e della temporalità come «forma degli oggetti che in quanto tali pretendono di avere il loro in sé» (Hua XI, 110/159) mostra il vero fine delle *Lezioni sulla sintesi passiva*: l'elaborazione dei presupposti necessari a una spiegazione della genesi dell'atto giudicativo. È quest'ultimo tema ad avere la priorità rispetto a problematiche come quelle relative alla *hyle* e alla temporalità assoluta.

⁴ Per Gilbert Simondon, a una comprensione genuina della genesi, la *Gestaltpsychologie* sostituirebbe una "spiegazione innatista" per la quale la forma, lungi dal prodursi nello svolgimento della stessa percezione, si presenterebbe quale equilibrio *stabile* di una struttura che di fatto, nella ricostruzione teorica, dirige, viziandolo, il presunto processo genetico. A questo bilanciamento Simondon (2001) sostituisce l'idea di un equilibrio metastabile, che ha in sé le condizioni del proprio passaggio da un livello di individuazione a uno superiore. Con tale spirito, riferendosi a Husserl, Gilles Deleuze si chiede che cosa dire di una filosofia «che si accontenta di elevare al trascendentale un esercizio meramente empirico, in un'immagine del pensiero presentata come "originaria"»? (1975, 92).

Dentro e fuori del trascendentale

Il problema della genesi e della sua analisi tematica attraverso il metodo fenomenologico è preso in seria considerazione da Jacques Derrida. Nella trattazione che Derrida (1992) conduce, l'isomorfismo tra le forme del giudizio e quelle dell'esperienza non è più soltanto il titolo di un problema, ma il punto debole su cui si radica l'intera decostruzione della fenomenologia.

Nella fenomenologia trascendentale non si può dare niente per acquisito una volta per tutte. Husserl sa che, come nell'atteggiamento naturale, ogni conoscenza porta con sé un *già saputo* e che «quest'universo di determinatezze in sé, in cui la scienza esatta coglie [*erfaßt*] l'universo dell'essere, non è altro che un rivestimento di idee sopra il mondo dell'intuizione e dell'esperienza immediata» (Husserl 1999, 42/95). Ma sebbene, da un lato, Husserl sia ben conscio di ciò, dall'altro, secondo Derrida, non si avvede del fatto che il suo stesso metodo fenomenologico non fa che condurre alla medesima sorte, poiché «la pretesa genesi trascendentale della logica non sarebbe che la confezione di artifici che dissimulano la nudità dell'esistenza antepredicativa» (Derrida 1992, 209). Dunque la pretesa fondazione delle forme categoriali in una logica e, addirittura, in un'estetica trascendentali non può che portare a un'arbitraria ripetizione delle stesse configurazioni categoriali risultanti dalla genesi. La genesi unitaria della forma si risolve in un nulla di fatto, riportando al punto di partenza del mero parallelismo ingiustificato tra forme sensibili e forme concettuali.

Il medesimo problema mina la trattazione della temporalità assoluta. Husserl stesso ammette che «questo flusso [costitutivo] è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito*» (Hua X, 75/102). La forma originaria della temporalità, quindi, conserva la forma del tempo obiettivo. Così Derrida si domanda: «se il tempo fenomenologico implica nella sua essenza stessa tempo preobiettivo e tempo obiettivo, come può esso “ridursi” alla sua purezza e “manifestarsi” in essa»? (1992, 160).

Derrida, in sostanza, denuncia la stessa tematizzazione fenomenologica in quanto atteggiamento teoretico inavvertito, velato dal richiamo al principio dell'intuizione fenomenologica. Nel filosofare fenomenologico, inaugurato con l'epoché, «il movimento che ha condotto la coscienza da un interesse non contemplativo a un interesse teoretico resta ancora dissimulato ai nostri sguardi» (Derrida 1992, 220). Se Husserl intende far emergere l'evidenza antepredicativa che fonda ogni evidenza categoriale formata, si ritrova in realtà ad avere a che fare con la sfera delle più complesse sedimentazioni storiche e logiche. La cosiddetta evidenza *originaria* non sarebbe che una mera parvenza, frutto della compromissione di una ricerca teleologicamente orientata verso la cosa costituita che si ha davanti agli occhi.

Contro quale metodo?

A ben vedere, quella del filosofo decostruzionista è una forma più raffinata della critica mossa da Martin Heidegger nei suoi *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* alla riduzione trascendentale delle *Idee I*. Poiché lo stesso atteggiamento naturale predelinea per contrasto a sé un atteggiamento teoretico supposto puro, quest'ultimo, per l'allievo di Husserl, non sarà che lo stesso atteggiamento naturale *camuffato*. Ma già la nozione di *natürliche Einstellung* è per lui priva di senso poiché, circolarmente, è «questo atteggiamento che designa se stes-

so come naturale» (Heidegger 1998, 141). La fenomenologia husserliana peccerebbe di un'assunzione diretta teleologicamente quando pretenda di risalire al di là della forma. Ma la forma rimasta quale presupposto di una ricerca viziata – non pura – non proviene tanto da un residuo dell'atteggiamento naturale (come Husserl, secondo Heidegger, sembra credere), quanto dal metodo stesso che tenta di lasciarla emergere.

Lo stesso scoprimento dell'ambito della coscienza pura affida a questa il medesimo essere degli oggetti intenzionali. Inevitabilmente, Husserl non riesce a svincolarsi da quella specularità delle forme che vige tra vissuti immanenti e oggetti trascendenti. A tal proposito, criticamente, Heidegger si esprime in maniera molto netta: «L'esistenza di una natura *non può* condizionare l'esistenza della coscienza, poiché la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole» (1998, 127).

Nei *Prolegomeni* Heidegger stendeva il piano esteso della propria correzione alla fenomenologia husserliana, in vista della prossima pubblicazione di *Essere e tempo*. Riflessioni più approfondite sul senso del metodo nella filosofia, tuttavia, erano state condotte già nei primi anni all'università di Friburgo, proprio quando Husserl iniziava a occuparsi in modo sistematico di fenomenologia genetica e logica trascendentale.

Certo, Heidegger non intendeva procedere a una giustificazione delle scienze. La dottrina dell'intuizione categoriale, tuttavia, ha suscitato in lui un entusiastico interesse fin dal 1915, anno della dissertazione per la libera docenza, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*: l'idea che il categoriale sia radicato nell'esperienza, secondo il filosofo, segna una svolta per tutta la storia della filosofia. Ma è bene evidenziare da subito ciò che distanzia l'impostazione di Heidegger da quella del suo maestro: il problema non è l'oggettività della conoscenza scientifica, bensì la storicità dell'esperienza. È difficile individuare un vero e proprio concetto di "forma" nella filosofia heideggeriana, e ancor meno un qualsiasi rapporto di isomorfismo. Nondimeno anche in essa la preoccupazione fondamentale è l'origine dei concetti che le teorie usano. Ancor più evidentemente che in Husserl, inoltre, la teoria dell'esperienza è motivata da una riflessione sulla conoscenza scientifica e sulla filosofia, quindi secondaria – ma non accessoria – rispetto a quest'ultima.

Negli anni tra il 1919 e il 1923, la riflessione fenomenologica di Heidegger è guidata da quella che sarebbe diventata l'*ermeneutica della fatticità*. Lungo il percorso verso questa nuova impostazione metodologica, precisamente nel corso del semestre estivo del 1920, Heidegger è interessato a trovare il senso univoco della storia, considerando questa – in modo assolutamente fenomenologico – a partire dai modi con cui gli individui si relazionano a essa. Secondo questi modi, la storia può essere vista come attitudine teorica di ricerca, tradizione, passato proprio di un individuo o come *Ereignischarakter* della vita fattuale (Heidegger 1993a, 59). In quest'ultimo senso della storia Heidegger indica il carattere più proprio dell'*Erlebnis*. La filosofia contemporanea risulta però incapace di individuare un nucleo unitario di senso, comune alle diverse determinazioni. Il carattere a priori dell'ideale ha tradizionalmente guidato, nell'atteggiamento teoretico, la considerazione della storicità e della fatticità della vita, dalle quali nondimeno sorge come problema. I due caratteri sono sempre stati indagati a partire dall'idea di una loro partecipazione all'intemporale, perciò il senso che la filosofia cerca di dare alla storicità del vivere non può che presentarsi quale replica dell'antitesi tra la validità e il transeunte.

Ravvisando il carattere più proprio – la forma – del vissuto nella storicità, l'obiettivo di un nuovo metodo filosofico diventa il superamento dell'«opposizione tra l'esperienza vivente (in senso stretto) come non teoretica e la conoscenza di essa (come comprensione teoretica del non teoretico)» (Heidegger 1993a, 39). Se l'atteggiamento teoretico divide l'esperienza, la fenomenologia del primo Heidegger (1993a) vuole tentare una via differente per comprendere il vissuto, che non si configura più quale polo di un atto oggettivante, né la conoscenza di esso si presenta quale semplice apprensione: «una conoscenza come formazione [*Formung*] di questa esperienza vissuta in quanto esperienza vissuta significa una modellazione teoretica, una mediazione logicamente guidata dell'immediato [*eine Vermittlung des unvermittelten Unmittelbaren*]» (26).

Il filosofare non veste l'abito di teoria della scienza, ma di esplicazione del fenomeno della *vita*, la cui peculiarità è di essere un *fluire* e al tempo stesso un'attività che *fissa*, che comprende e determina ciò che è vissuto tramite significati. Poiché in altra sede, sempre nel periodo friburghese, Heidegger sostiene che «il formale è qualcosa di relazionale [*Bezugsmäßiges*]» (1995, 63), la storicità, come forma peculiare del vissuto, ha il senso di una relazione. Dunque non può essere ridotta a concetto cosale dalla riflessione, pena l'evanescenza del proprio carattere relazionale.

Per evitare la reificazione viene introdotto lo strumento della «distruzione fenomenologica». Grazie a essa i concetti di cui la filosofia si serve tradizionalmente dovrebbero dischiudere un sostrato di senso inespresso, decaduto ma disponibile (Heidegger 1993a, 37). Le parole racchiudono un grande numero di esperienze che convergono in un senso ambiguo. La distruzione fenomenologica, definita non solo come «Destruction» ma anche come «gerichteter Abbau», «decostruzione guidata» (Heidegger 1993a, 181), deve svelare il nucleo originario di senso di ognuna di quelle differenti esperienze. L'intuizione fenomenologica – lo strumento fondamentale del metodo, distinto quindi tanto dall'intuizione sensibile quanto da quella categoriale – non mira più a delle oggettualità, ma a una modalità dell'esperire.

Lungi dal riproporre alcuna distinzione tra psichico e reale, o tra senso noematico-intenzionale e sua controparte noetico-immanente, il corso del *Kriegsnotsemester* del 1919 marca nettamente l'accezione con cui è intesa l'intuizione. Così afferma Heidegger: «comprendo [*l'Erlebnis*] comunque non come un processo, una cosa, un oggetto, ma come qualcosa di assolutamente nuovo, un evento. E non vedo nemmeno una sfera oggettuale, un essere, né fisico, né psichico» (Heidegger 1993b, 73, *trad. mia*). In questa frase si condensa la critica all'isomorfismo di Husserl: l'attribuzione ai vissuti di coscienza della stessa struttura formale degli stati di cose rimane nell'ambito dell'atteggiamento naturalistico. Nessuna possibilità di riduzione fenomenologica dall'intenzionale all'immanente è data: l'intuizione è *ermeneutica*. Ciò vale a dire che non vi è alcun contenuto rappresentato ma, piuttosto, la presentazione di una situazione *nel cuore della situazione stessa*. Il vissuto non richiede una considerazione tematica: si manifesta insieme a ciò che in esso è oggettualmente esperito.

La soggettività, invece che riguadagnarsi riflessivamente e, quindi, soltanto parzialmente, ha un accesso immediato alla forma della propria esperienza. Non vi è traccia di specularità, né di un'equivalenza tra psichico e intenzionale bisognosa di una giustificazione che rimarrebbe sempre, irrimediabilmente, *a venire*. Il formale è relazionale, ma ciò che l'atteggiamento teoretico non può per principio fare è precisamente instaurare una «relazione alla relazione» (Heidegger 1993a, 61). L'azione della distruzione fenomenologica si esplica allora nella *formale Anzeige*.

La forma *del* vissuto

L'*indicazione formale* – momento saliente dell'*ermeneuein* di *Essere e tempo*, benché ancora *in nuce* – riporta il filosofo che opera con i concetti tradizionali all'attimo – diremmo fenomenologico, per non confonderlo con il senso cronologico – in cui si instaura la relazione, senza pregiudicare il contenuto oggettuale, che rimane secondario rispetto al senso dell'instaurarsi della relazione. Grazie al suo carattere indicativo-formale, il concetto filosofico può riportare al senso profondo dell'esperienza nella sua relazionalità, alla forma dell'intenzionalità. Ogni comprensione formale dei concetti rimanda quindi al ruolo assunto rispetto alla direzione intenzionale. Per esempio, l'oggetto non è più la *x* indeterminata, ma il *worauf*, il *verso cui* del movimento intenzionale; la rappresentazione è il porre davanti o, per così dire, il tenere *sotto tiro*, invece che un semplice contenuto mentale. Ciò che è indicato, nella *formale Anzeige*, non è un supposto grado zero scevro da ogni determinazione, poiché rappresenta invece la pura possibilità del determinare. L'oggetto, nella sua forma primordiale, sebbene indeterminato, «contiene in sé la tendenza alla differenziazione e determinazione e ha così un intrinseco senso direzionale» (Kisiel 1993, 53). La fatticità originaria, la storicità dell'esperire, non è né un oggetto vuoto né una coscienza assoluta; è un carattere peculiare del vissuto non acquisibile tramite cognizione o riconoscimento, ma da esperire attraverso «la partecipazione vitale in esso» (Kisiel 1993, 136).

Per Heidegger non è più lecito distinguere tra il conoscere e il conosciuto. La forma dell'*Erlebnis* è relazione, e questa relazione (*Bezug*) è inscindibile dalla propria attuazione (*Vollzug*). Se non è un contenuto, come va interpretato tale *Vollzug*? Heidegger (1993a) è chiaro: ogni *Vollzug* porta con sé la possibilità della sua ri-attuazione, della "Erneuerung". Esso è intrinseco al *Bezug* e costitutivo di ogni *Erlebnis*: i tre termini coincidono. Poiché la forma dell'esperienza vissuta deriva non dal suo oggetto, ma dal *come* che la caratterizza, esso può darsi per Heidegger solo quale *attuazione*. Così ad Aristotele, che pure detiene il merito di aver posto la domanda sull'essere in quanto essere, viene criticata la predilezione per la nozione di "οὐσία", a scapito di quelle di φρόνησις e di τέχνη, in cui si rivela non il senso quale cosalità posseduta, ma la direzionalità di un *a-che*, di un «come ermeneutico» del vivere fattuale prioritario rispetto alla cosa determinata in quanto 'cosa' (Pöggeler 1992).

Il «come» non è altro che la relazione intenzionale stessa. Lo Heidegger più maturo dei *Prolegomeni* contesta al suo maestro proprio l'abbandono di questa fondamentale nozione nel momento della svolta trascendentale. Dopo aver scoperto la centralità dell'intenzionalità, Husserl sarebbe cioè ricaduto nella distinzione cosale e sclerotizzante tra ideale e reale in seguito alla messa a punto dell'*epoché* e della riduzione trascendentale. La fenomenologia di Heidegger vorrebbe invece comprendere l'*intentio* in quanto tale: il senso del vissuto non dipende dalla distinzione tra forme reali e immanenti, poiché il vissuto è intenzionale in quanto movimento di trascendenza (Bernet 1988). Ma perché l'*intentio* non venga un'altra volta oggettivata, Heidegger ricorre al metodo della sua ri-attualizzazione, lasciando che l'impresa gnoseologica sconfini nella dimensione performativa della concettualità indicativo-formale (Cimino 2013).

Vista la difficoltà di Heidegger nel determinare positivamente la dinamica di «rinnovamento» dell'esperienza vissuta, è lecito dubitare del fatto che egli riesca effettivamente a svincolarsi dalla tradizionale impostazione riflessiva, per la quale l'atto giunge a coscienza attraverso una tematizzazione pur sempre

oggettuale (Zahavi 2003). Un'alternativa a questa conclusione è la resa di fronte al fatto che la performatività del concetto filosofico, secondo l'indicazione formale, implica l'incapacità di produrre un concetto con un nucleo unitario di senso. Invece che fornire la conoscenza stabile del fenomeno della vita, la filosofia si configurerebbe così come un esperire puro, immemore e, in definitiva, contingente. La forma – il nucleo originario di senso – e la sua genesi sarebbero solo un inconoscibile *in sé* o, addirittura, una chimera.

Possibilità di manifestazione della genesi

Il problema della genesi di un ordine di forme da un altro, si è detto, dovrebbe rimandare alla più fondamentale questione della genesi dell'isomorfismo. Questa si presenta come dato fenomenologico, ma all'interno della fondazione della razionalità scientifica il rischio della sua mondanizzazione è costante. Può il presente obiettivo ospitare la manifestazione della genesi trascendentale del senso? L'intuizione originalmente offerente non sembra possibile, poiché la genesi dell'isomorfismo chiama in causa l'avvento dell'intenzionalità stessa. Allora, dove una domanda sembra arrestarsi, nuovi concetti potrebbero indicare vie alternative per una nuova comprensione dei problemi. La categoria di "evento" (*Ereignis*) vorrebbe avere ragione di quella che appare come una resa del pensiero di fronte alla propria auto-justificazione.

Irriducibile a qualsiasi discorso causale, l'evento si presenta come l'anteriorità non databile del pensiero; non si mostra nell'intuizione, ma in un ritardo del proprio darsi, che esige un impegno ermeneutico, quindi al confine dell'auto-manifestazione. Esso è «cambiamento di nulla al presente, cambiamento nel quale nulla cambia e tutto è già cambiato, cambiamento che non è accessibile come tale che *après coup*, in modo tale che l'evento è allo stesso tempo assolutamente a venire» (Romano 1999, 181, *trad. e corsivo miei*). L'evento è ciò che pone in essere la distinzione ideale-reale (o, il che è lo stesso, pensiero-essere), ma proprio per questo, lungi dal mostrarsi come *dato*, ha senso solo nel suo eventuarsì e, per il filosofo, solo *dopo* tale accadere. A questo punto, ogni perentorio accostamento al concetto di "origine" richiede accortezza: «*Ursprung* designa... il salto originario e privo d'appoggio, che inaugura il suo stesso spazio operativo, esattamente come accade nel caso della decisione» (Maldiney 2004, 68). Si giunge così all'*Entscheidung* che pone, chiedendone conto, l'*Unterscheidung*, ovvero alla decisione che distingue e *recide*, domandando delle forme. Ma, allora, nel campo evenemenziale perde forse significato l'ipotesi della genesi? Si tratta di un interrogativo troppo grande, ma crediamo di no, nella misura in cui ciò che si manifesta si mostra come altro da ciò che è ritenuto in prima battuta. Dove la *cosa* tradisce il proprio essere un sedimento, c'è spazio non solo per un'interpretazione, ma anche per una fenomenologia; e, ancora, dove il processo di sedimentazione si rivela come condizione del pensiero, c'è spazio per una genesi e una fenomenologia trascendentali. Piuttosto, insieme alla genesi delle forme urge considerare una genesi delle domande che la filosofia ha posto in merito alle forme del reale, a quelle dell'intelletto e all'isomorfismo che le *in*-trattiene. Qui crediamo di scorgere la profonda motivazione che ha condotto Husserl alla *scienza della Lebenswelt* nella *Crisi delle scienze europee*, ma dobbiamo tenere questo spunto, a nostra volta, come motivazione per ulteriori studi.

Segnare i contorni

Il concetto di “forma” resiste a una definizione, poiché di questa costituisce la base, sfuggendo così alla presa del discorso razionale. Tale è il motivo per cui si è visto contestare al *Rückfragen* husserliano l’incapacità di uscire dalla forma costituita e la consecutiva circolarità di quel gesto fondativo capace solo di ripetere la forma di cui già è in possesso. Forma che, lo abbiamo visto, come sapere categoriale quel gesto è. L’isomorfismo è, sì, un dato fenomenologico, ma proprio perciò soltanto una *traccia* della genesi trascendentale; forse Husserl rischia di dimenticarlo quando si dirige a un’origine per la quale manca di un criterio di verifica. A ogni modo, una simile critica – che è anche quella di Derrida – tende ad attribuire al padre della fenomenologia l’idea di un trascendentale autosufficiente, che riposa in se stesso. Il trascendentale di Husserl, invece, non ha senso di per sé, senza le particolarizzazioni empiriche di cui è condizione: la coscienza è un nulla senza il suo *-di*; la temporalità assoluta perde la propria azione costituente se lo stesso tempo oggettivo che deve fondare non le è reciprocamente necessario (Brough 2010). Da ciò traiamo un’importante indicazione: la genesi non deriva un ordine di forme da un altro, ma genera entrambi. Il processo genetico dà vita al fatto stesso della divisione fra due ordini di forme: fra ciò che comunemente diciamo *reale* e *ideale*, tra l’intuizione e il *begreifen* che di quella si appropria.

Ora, per quanto riguarda Heidegger, la questione si presenta in modo diverso. Per evitare l’*impasse* del supposto teoreticismo di Husserl, la primigenia fenomenologia ermeneutica, che ancora ricerca una *forma* del vissuto, rinuncia a ciò che è proprio della forma: la sua possibilità di essere identificata e riconosciuta. L’importanza data alla riattualizzazione dell’*Erlebnis* sembra perdere la capacità di fissare la forma in una conoscenza. La concettualità indicativo-formale, annullando la distanza tra il giudizio e lo stato di cose, rimanda per necessità a una forma che è relazione e che chiede di essere *ri-vissuta*, più che *ri-conosciuta*. Nonostante il richiamo alla formalizzazione husserliana, Heidegger propone un metodo che pare mancare di un proprio oggetto. Ammettendo l’assoluta parzialità dell’analisi sopra svolta, intendiamo tuttavia lasciare emergere un’indicazione positiva dall’intento del giovane fenomenologo. Il richiamo al vissuto effettivo intende demolire l’illusione di un punto di vista privilegiato permesso da un atteggiamento che pretende d’essere puro; eppure non rimanda a una sorta di filosofia della vita che si appaga del proprio fluire. Il problema della forma rimanda alla consapevolezza del suo acquisire senso *nel* metodo, che a differenza di quanto Husserl talvolta sostiene, non pone il fenomenologo di fronte a uno scenario *asettico* di forme dell’esperienza. È l’interesse metodologico per ciò che appare, più che quest’ultimo, a tracciare i confini di quella forma universale che è la conoscenza stessa, sorgente di ogni conseguente isomorfismo.

Nel pensiero fenomenologico, la simmetria delle strutture svela una genesi che precede l’intero rapporto. Non può quindi che essere unica, ma non lineare, poiché si accompagna sempre al metodo che eleva tale genesi a problema. Ciò richiede una considerazione sistematica della riduzione trascendentale, delle sue motivazioni e dell’orizzonte temporale entro cui viene attuata. La domanda sulla fondazione e sull’origine dell’isomorfismo, allora, rimanda non tanto a un inizio senza vincoli, ma a un trascendentale che trova il proprio senso nel suo farsi empirico e nel suo chiedere sempre di sé.

Bibliografia

- Bernet, R. (1988). Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica. *aut aut*, 223-224, 145-164.
- Brough, J.B. (2010). Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness. In Lohmar, D. & Yamaguchi, I. (Eds.), *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (21-49). Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
- Buongiorno, F. (2014). *Logica delle forme sensibili*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Cimino, A. (2013). *Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Costa, V. (1996). *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*. Milano: Jaca Book.
- Deleuze, G. (1975). *Logica del senso*. Trad. it. di M. de Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- De Palma, V. (2011). Ist Husserls Assoziationstheorie transzendental?. *Phänomenologische Forschungen*, 87-110.
- Derrida, J. (1987). *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*. Trad. a cura di C. Di Martino. Milano: Jaca Book.
- Id. (1992). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. Trad. it. di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- Dodd, J. (2006). The Passivity of Logic. In Ferrarin, A. (a cura di), *Passive Synthesis and Life-world. Sintesi passiva e mondo della vita* (291-312). Pisa: ETS.
- Heidegger, M. (1993a). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. GA 59. Hrsg. von C. Strube. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Id. (1993b). *Per la determinazione della filosofia*. Trad. it. di G. Auletta & G. Cantillo. Napoli: Guida. [(1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Hrsg. von B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann.]
- Id. (1995). *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. GA 60. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Id. (1998). *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Trad. it. di A. Cristin & A. Marini. Genova: Il Nuovo Melangolo [(1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.]
- Hua III/1: Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hrsg. von K. Schuhmann. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague: Nijho . Trad. it.: Husserl, E. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: Angeli.
- Hua XI: Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hrsg. von M. Fleischer. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva*. A cura di V. Costa – P. Spinicci. Milano: Guerini e associati.
- Hua XII: Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Hrsg. von L. Eley. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E.

- (2001). *Filosofia dell'aritmetica*. A cura di G. Leghissa. Milano: Bompiani.
- Hua XVIII: Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von E. Holenstein. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1968). *Ricerche logiche*. Vol. I. A cura di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Hua XIX/1: Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1968). *Ricerche logiche*. Vol. II. A cura di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Husserl, E. (1999). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Meiner. Trad. it. di L. Samonà & F. Costa (2007). *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*. Milano: Bompiani.
- Kisiel, Th. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Lohmar, D. (1998). *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Dordrecht: Springer.
- Id. (2002). Husserl's Concept of Categorical Intuition. In Zahavi, D. & Stjernfelt, F. (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations revisited (125-145)*. Dordrecht: Springer.
- Maldiney, H. (2004). *Della transpassibilità*. Trad. it. di F. Leoni, Milano: Mimesis.
- Pöggeler, O. (1992). Svolta o continuità nel pensiero di Heidegger?. *Rivista di filosofia*, 83 (1), 25-49.
- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps*. Paris: Puf.
- Simondon, G. (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. Trad. it. di P. Virno. Roma: DeriveApprodi.
- Zahavi, D. (2003). How to investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection. *Continental Philosophy Review*, 36/2, 155-176.