

Schematizzare il tempo

Motivazione e costituzione del mondo intersoggettivo

FRANCESCA DELL'ORTO
Università di Torino e Paris IV - Sorbonne

ABSTRACT: This article examines the Husserlian notion of “motivation” by comparison with Kant’s doctrine of Schematism, so that its temporal frame, which is also, immediately, its intersubjective and worldly fold, could come to light. Such an insight will eventually lead to recast the dogmas of transcendental philosophy. We argue that motivations – as a third synthesis, dealing with imagination, in addition to primary memory (perception) and secondary memory (reproduction) – mediate and organize the flux of retentions and protentions by means of external supports, that Bernard Stiegler calls “tertiary retentions”. Their peculiarity lies in the fact that they do not belong to the ego’s lived experiences, since they rather set up a sort of transductive constitution between the subject and its intersubjective community, the intersubjective community and its cultural inherited milieu. Thus, motivations establish an order of non-deterministic and non-naturalistic sense-giving and sense-emerging.

KEYWORDS: Motivation, Schematism, Retentions, History, Intersubjective World.

Esamineremo in questa sede il concetto husserliano di *motivazione* (*Motivation*) alla luce della costituzione genetica della temporalità, nella convinzione che — malgrado l’attenzione, relativamente limitata, rivolta a questo tema da parte dei commentatori e dallo stesso Husserl — esso nasconda alcune implicazioni di grande spessore e di rilevanza cruciale per riflettere sullo statuto e sulla crisi del trascendentale, sancita nel momento stesso in cui si scopre l’impossibilità di resistere geneticamente alla sua contaminazione con l’empirico.

A nostro avviso, l’acquisizione principale dell’approccio trascendentale, nella storia della filosofia, è consistita nel comprendere che la

costituzione dell'“ego naturale” (psyche) non coincide affatto con la costituzione dell'“ego reale” (*reell*, in termini fenomenologici) e, di conseguenza, che il soggetto si sviluppa lasciando sempre un residuo. Si potrebbe, anzi, addirittura dire che il soggetto stesso è questo residuo, in quanto «trascendenza nell'immanenza» (cfr. Hua III/I: 138; 144). La critica rivolta da Husserl all'atteggiamento naturale fa infatti leva proprio sulla considerazione di una discrepanza, pur nella continuità, tra l'io che anima il corpo e l'io che presiede alle realizzazioni culturali e collettive degli esseri umani. Fra il *Leben* (la vita) e l'*Erlebnis* (il vissuto) dimora uno scarto — e precisamente uno scarto di natura temporale — che rende infine possibile il trascendentale come tale¹, cioè, più concretamente, la conoscenza e la sua trasmissione. Senza allontanarci da Husserl, ci sembra possibile suggerire l'idea secondo cui il residuo prodottosi dal processo di soggettivazione si stratifica fino a formare un “regno delle motivazioni”, a metà strada tra quello fisico e quello della coscienza, quello dell'individuo e quello della collettività, una sorta di terza sintesi, corrispondente a quel «terzo tempo» di cui parla Ricoeur (Ricoeur 1985: 354; 376)², fra il tempo del mondo e il tempo dell'anima. Ricoeur dà un nome a tale dimensione, la chiama “storia”, e lo scopo delle nostre riflessioni sarà anche quello di prendere in esame in quale misura il concetto husserliano di motivazione può guidarci nel ripercorrere la costituzione del fenomeno per così dire “opaco” della storicità (*Geschichtlichkeit*).

1. Come vedremo, questa condizione di possibilità si rivelerà allo stesso tempo anche la condizione sufficiente per la messa in crisi del trascendentale stesso. La discrepanza tra vita e vissuto, ovvero la condizione temporale dell'uomo, da un lato produce quel differimento generativo dell'origine che ne impedisce qualunque presentazione, assicurandone l'assoluta alterità rispetto a tutto ciò che è dato, ma, dall'altro lato, a tale alterità non corrisponde un'assoluta separatezza, poiché ciò che differisce è anzitutto la hyle temporale, cioè qualcosa di già costituito. Se il trascendentale è legato alla temporalità non può che differire, ma allora più che di un'origine si tratterà di una vera e propria “mancanza di origine” come origine.

2. Il “terzo tempo”, che si colloca tra il tempo cosmico e il tempo biologico, ha lo scopo di colmare il loro divario e di metterli in comunicazione nel tempo storico. Questo è possibile grazie a dei connettori che Ricoeur riunisce in tre grandi categorie: 1) I connettori calendari quali gli anni, i mesi e i giorni, fondamento astrologico per innestare il tempo storico nel tempo cosmico. Non si tratta solo di datare dei momenti, ma di marcare degli anniversari o dei rituali di commemorazione; 2) I connettori generazionali quali contemporanei, predecessori e successori. Assicurano il puntello biologico al tempo storico; 3) I connettori quali le tracce, i documenti, gli archivi etc.

Il dogma dominante della distinzione di principio tra il chiarimento (*Aufklärung*) gnoseologico e la spiegazione (*Erklärung*) storica nell'ordine della psicologia, oltre che della storia e delle scienze dello spirito, tra l'origine gnoseologica e l'origine genetica, risulta radicalmente errata se i termini "storiografia", "spiegazione storica" e "genesi" non vengono considerati nel solito modo limitato. O meglio: radicalmente errata è la limitazione stessa, la quale finisce per celare i problemi più profondi e più specifici della storia (Hua VI: 370; 397).

Prendendo le mosse da questa considerazione della *Krisis* proviamo a instaurare un parallelismo, la cui suggestione mutuiamo dal fenomenologo italiano Enzo Paci, fra motivazione e schematismo kantiano. Lo schematismo, e altrettanto la motivazione se il parallelismo si dimostrerà corretto, è, com'è noto, l'operazione che articola sensibilità e intelletto. Ora, il problema del rapporto tra queste due facoltà è al cuore della fenomenologia³, almeno a partire dalla scoperta dell'intuizione categoriale (Sesta ricerca logica; cfr. Hua XIX/2: 614 e ss.; 444 e ss), se non addirittura dall'introduzione del concetto di «momento figurale» risalente alla Filosofia dell'aritmetica (cfr. Hua XII: 216-217; 257-259). Entrambe le nozioni implicano quella di motivazione, che compare quindi fin dall'inizio nella riflessione riflessione husserliana, la attraversa (per lo più in modo non tematico) e regola, come emergerà in seguito, ogni costituzione, dai livelli più fondamentali della percezione e della costituzione dell'oggettività arrivando a quelli più elevati di istituzione del mondo spirituale, inter- e trans-soggettivamente condiviso. Se ciò è possibile è perché la motivazione tocca, proprio come lo schematismo, il nucleo più profondo della temporalità e quell'intreccio (*Verflechtung*; cfr. Hua XXXIII: 6-8; Hua I: 139; 130)⁴ di presentazioni e presentificazioni, ritenzioni e ricordi, ritenzioni e protenzioni, etc., che rappresenta una grande minaccia per il tenore trascendentale della soggettività e il cui problema, proprio per questo, era stato in ultima analisi eluso già da Kant (questa è anche la

3. Kant è stato il primo a mettere in discussione l'opposizione tra sensibilità e intelletto sostituendola con la distinzione tra ricettività e spontaneità: infatti, così come esiste una certa attività nella sensibilità (assicurata dalle sue forme a priori) esiste anche una certa passività dell'intelletto (le cui funzioni non sono tutte frutto della libertà del soggetto). In questo modo Kant finisce con l'istituire una nuova opposizione fra due sorgenti della conoscenza, cioè tra l'"immediatezza" dell'intuizione e la "mediatezza" del concetto.

4. Nella traduzione italiana, però, il termine non viene reso.

ragione per la quale Husserl dichiarava di apprezzare la dottrina dello schematismo, tanto da attribuire alla sua fenomenologia l'obiettivo di realizzarlo in modo compiuto, svolgendolo in senso autenticamente trascendentale e non semplicemente formale, come Kant si sarebbe invece limitato a fare).

Il dominio delle motivazioni si fonda essenzialmente sulla *Gesetzmässigkeit* derivante dalle stratificazioni di senso dell'essere dell'io: «Zu jede Monade gehört eine den Verlauf ihrer Erlebnisse beherrschende Gesetzmässigkeit»⁵ (Husserl 1907/08: Ms B II 2, 14a, 208). Esso si costituisce geneticamente nella forma del tempo e il flusso di ritenzioni e protenzioni, che forma un'unità sintetica, corrisponde alla sua struttura universale della motivazione.

Der Fluß des Bewußtsein in einer Monade. Ein Faktisches zunächst. Es könnte auch anders ablaufen. Kann man fragen: warum läuft er gerade so ab? Welcher Grund hat das? Alle Rede von Grund und Ergründung führt auf Motivationszusammenhänge im Bewußtsein zurück (ivi: 25a, 206)⁶.

Potremmo allora sostenere, con Enzo Paci, che «la motivazione è una specie di schema trascendentale pratico, economico ed etico. Si comprende che la prassi motivata e orientata è già presente nell'intenzionalità» (Paci 1971: 108). Essa è dunque una sorta di schema trascendentale pratico, economico ed etico, che traduce gli *Erlebnisse* in azione.

In questo senso si può dire che anche l'unità globale del flusso di coscienza è un'unità della motivazione. Dal punto di vista dell'atteggiamento personale, ciò significa: ogni atto nell'io sottostà a una costante apprensione per cui, in quanto atto "dell'io", si caratterizza come il "mio" vissuto (Hua IV: 228; 230-231).

Husserl parla per la prima volta di motivazione nella Prima ricerca logica (Hua XIX/1: 33, 35; 294, 296) a proposito della struttura di una relazione di cui si fa esperienza, e nello specifico del rapporto

5. «A ciascuna monade appartiene una legalità che governa il flusso dei suoi vissuti» (tr. nostra).

6. «Il flusso della coscienza in una monade. Innanzitutto qualcosa di fattuale. Esso potrebbe anche scorrere diversamente. Si può domandare: perché scorre proprio così? Quale fondamento ha? Tutti i discorsi sul fondamento e sulla fondazione riportano indietro alle connessioni motivazionali nella coscienza» (tr. nostra).

tra espressione (*Ausdruck*) e indice (*Anzeichen*)⁷. Certo, quest'ultimo veicola sempre gli stati mentali di colui che li pronuncia, e motivano di conseguenza determinate credenze dell'uditore sui suoi vissuti; ma l'aspetto interessante è che, come insisterà poi Derrida, già Husserl — benché affermi che *Beweis* (la dimostrazione, in quanto significatività ideale dell'espressione) e *Hinweis* (la struttura di rimando propria dell'indice) «debbono [...] essere tenuti ben distinti l'uno dall'altro» (Hua XIX/1: 32; 293) — allo stesso tempo riconosce che la maniera (e dunque l'indice) in cui i contenuti sono espressi diventa parte essenziale, motivazione appunto, dei contenuti stessi. Il modo in cui un oggetto si presenta alla coscienza gli rimane impresso come un nuovo carattere fenomenologico. Per gli sviluppi successivi sarà importante tenere fermo questo punto, che è implicitamente alla base delle applicazioni più sofisticate del concetto di motivazione, quali si ritrovano nella terza parte di *Ideen II* (cfr. ivi: 220-236; 223-238), in relazione alla genesi delle costruzioni spirituali: scienze, ideologie, teorie, istituzioni etc. La nozione di spirito (*Geist*) è di per sé piuttosto problematica: essa, infatti, non si riconduce in alcun modo all'omologo empirico, concreto, obiettivo, della soggettività pura, ma piuttosto alla sua matrice intersoggettiva e culturale, che viene a rendere il quadro fenomenologico considerabilmente più complesso. Nello spirito si manifestano tanto i limiti della psicologia quanto quelli del coscienzialismo — che è una forma più sottile di atteggiamento naturale — poiché esso include in sé, attraverso le produzioni culturali, l'ombra di ciò che non è egologicamente e individualmente vissuto.

Quando Husserl, negli anni 1912-1915, elabora una fenomenologia della costituzione del mondo dello spirito a partire dal mondo materiale, conduce così il primo sforzo per rendere conto di un'esperienza totale ed esauriente della soggettività, in cui il ruolo del corpo e della passività non venga lasciato a una comprensione naturalistica, ma si trasmetta invece ai livelli più elevati della costituzione e venga in essi recuperato in quanto vissuto transduttivamente⁸. Nella terza parte

7. In *Esperienza e giudizio* Husserl riconoscerà retrospettivamente che, all'epoca delle *Ricerche logiche*, il fenomeno dell'indice, nella misura in cui implica la struttura della motivazione, aveva già gettato «il germe della fenomenologia genetica» («den Keim der genetischen Phänomenologie» [Husserl 1939: 78; 75], tr. italiana modificata).

8. "Transduzione" è un termine introdotto da Simondon (1964), e ripreso da Bernard Stiegler, per indicare l'individuazione reciproca dell'io e del noi in un milieu pre-individuale

di *Ideen II* (e soprattutto nel primo e nel secondo capitolo [cfr. ivi: 173-280; 179-279]) Husserl si propone di chiarificare il rapporto tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, ovvero di ricostruire allo stesso tempo il senso della loro opposizione e di quella, altrettanto poco originaria, fra natura e spirito. Per realizzare questo obiettivo egli si rivolge all'indagine del funzionamento profondo delle motivazioni, il cui concetto, apparso come abbiamo visto già nelle *Ricerche logiche*, veniva progressivamente connotandosi in termini di legge fondamentale dello spirito. La motivazione designa dunque la legge, che non corrisponde affatto a una causalità deterministica, secondo la quale la coscienza si dispiega temporalmente e riannoda sempre di nuovo i propri vissuti con se stessa e con il mondo.

Non è detto che nell'unità del mio flusso di vissuti ogni vissuto sia necessario, necessariamente condizionato dai vissuti precedenti e impliciti in quello attuale. Quando diciamo che ogni vissuto di un atto è motivato e sta in un intreccio di motivazioni, ciò non implica che ogni prendere di mira sia tale "in conseguenza di". Quando io percepisco una cosa, la tesi implicita nel percepire non sempre è una tesi "in conseguenza di"; così quando nel cielo notturno vedo improvvisamente brillare un meteorite, o quando sento d'un tratto schioccare un colpo di frusta. Eppure, anche qui si può dimostrare una specie di motivazione, che è inclusa nella forma della coscienza interna del tempo (ivi: 227; 230).

Nelle *Ideen*, ogni volta che Husserl propone delle applicazioni del concetto di motivazione sono coinvolti oggetti culturali animati dal senso. Questo significa che in qualche modo lo spirituale si iscrive nel fisico con il proprio senso in modo tale da annullare il netto dualismo tra il senso stesso e il suo veicolo. In altre parole si suppone che la motivazione generi una continuità reciproca e transduttiva (che nelle *Ricerche logiche* abbiamo osservato in senso contrario, come condizionamento del veicolo sul senso, ma torneremo su questo aspetto anche a proposito degli oggetti culturali) tra il mondo e la coscienza, l'oggetto e il senso, senza tuttavia risolvere completamente l'uno nell'altro. Al contrario, le motivazioni costituiscono una terza dimensione, come accennavamo all'inizio, che si configura nella forma di un equilibrio

dove si forma la significatività primitiva. Trasponendo tale nozione in gergo husserliano essa può essere considerata come espressione della «trascendenza nell'immanenza» (cfr. Hua III/I: 138; 144).

metastabile tra io e mondo. Invece di confermare lo schema ilemorfico aristotelico, fondato sulla separazione statica tra forma e materia, come se l'io fosse la *morphé* e il presunto mondo esterno la *hyle*, la motivazione descrive un processo di costituzione e individuazione ben più dinamico e complesso, con l'intento di prendere in conto il divenire dell'individuo e di mostrare che sussiste una relazione genetica e bidirezionale fra l'essente costituito (ovvero l'ego stesso) e il processo costituente.

Le apprensioni di cose e di connessioni di cose sono "intrecci motivazionali": esse sono edificate su raggi intenzionali i quali, per lo statuto del loro senso e del loro plenum, rimandano, in avanti e indietro, ad altre cose, e che si esplicitano quando il soggetto che li attua entra in quei contesti (ivi: 224-225; 228).

Un'analisi statica si può svolgere sul piano trascendentale nel senso kantiano del termine: una certa nozione, un certo dato, si può elevare a condizione di possibilità per un'altra nozione. Così, per esempio, l'esperienza di unità spazio-temporali è la condizione di possibilità perché un corpo vivente (*Leib*) possa essere percepito come tale. La connessione analitica parte da alcuni dati a posteriori e di qui risale alle loro condizioni di possibilità a priori, in modo che tale connessioni risulti necessaria (seguendo il nostro esempio, è impossibile che io possa percepire un qualsiasi animale senza la facoltà di percepire dei corpi nello spazio e nel tempo). Ciò che può forse sorprendere è che la prospettiva genetica scopre questo legame come non più necessario, ma "motivazionale". Da un punto di vista genetico, infatti, percepire delle unità spazio-temporali non mi stimola in maniera vincolante, ma mi motiva genericamente a percepire anche dei corpi viventi, che hanno qualità specifiche supplementari a quelle delle semplici unità spazio-temporali. Il termine motivazione può riferirsi allora a tutte quelle connessioni (riconducibili in ultima analisi a connessioni temporali) che si instaurano tra i contenuti di coscienza: un contenuto meno specifico motiva l'emergere di un contenuto più specifico, ossia dal primo scaturisce un canale privilegiato per apprendere il secondo. Questa non è una relazione causale: il legame motivazionale guida le nostre esperienze nel tempo e dunque la costituzione temporale (genetica) dei concetti, dando luogo a un sistema di "possibilizzazioni"

(*Ermöglichkeiten*)⁹: un'esperienza passata apre la possibilità per un'esperienza successiva, senza che questo comporti che la seconda debba darsi a priori. In nessun caso, quindi, il progresso nella comprensione delle relazioni causali procede parallelamente a un progresso nella comprensione delle motivazioni che spingono a un'azione o a un comportamento dato. Diversamente dalle cause fisiche, le motivazioni non richiedono un'esistenza reale o fattuale per essere effettive, e neppure è loro necessaria una completa, trasparente, coscienza di esse: una motivazione esercita il proprio effetto anche, e forse soprattutto, a livello pre-conscio. È sufficiente che coinvolga la coscienza, vale a dire si inserisca in essa a livello di costituzione temporale, mentre questo è del tutto superfluo nelle cause fisiche. Il "perché" che segnala l'occorrenza di una motivazione ha perciò un significato sostanzialmente diverso da quello che segnala una causazione naturale: «Il "poiché-dunque" della motivazione ha un senso completamente diverso da quello della causazione naturale» (ivi: 229; 232). L'unità delle motivazioni è un groviglio di senso radicato negli atti intenzionali e non nella mera realtà come tale. A rigor di termini i processi fisiologici non mi motivano affatto.

Se consideriamo la struttura della coscienza che costituisce cose, vediamo che la natura, con lo spazio, il tempo, la causalità, ecc., si risolve in un ordito di motivazioni immanenti. Nell'unità di quel vissuto complessivo che è coscienza di una cosa esistente e di un io esistente qui insieme col suo corpo vivo, sono distinguibili svariate oggettualità, si trovano dipendenze della cosa reale dal corpo vivo reale e dall'io reale nel mondo, in breve, che non sono dipendenze psichiche e psicofisiche di ordine naturalistico, ma nemmeno dipendenze dalle manifestazioni soggettive (dalle manifestazioni che il soggetto del vissuto ha) di oggettualità reali, poste o accolte come reali (ivi: 226-227; 229-230).

Da questa prospettiva possiamo anche apprezzare il tentativo husserliano di correggere la sua prima formulazione del concetto di "animazione" (*Beseelung*)¹⁰, fino ad allora sviluppata in senso ancora marcatamente naturalistico, nel quadro di una comprensione culturale, sotto

9. Evochiamo con questa espressione l'Heidegger de *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Cfr. GA 24: 463; 312: «die Zeit als Quelle aller Ermöglichkeiten».

10. La nozione di *Beseelung* è infatti tradizionalmente legata al contesto del dualismo materia/forma, apprensione/contenuto: cfr. Hua XIX/1: 75; 342; Hua IV: 96; 100; Hua X: 110; 134.

l'etichetta di "espressione" (è anche interessante notare che Husserl impieghi lo stesso termine delle *Ricerche logiche*). La nuova descrizione insiste sul fatto che interpretare la coscienza a partire dalle sensazioni localizzate non può che condurre a una spiegazione naturalistica. Il problema, secondo noi, è che questo tentativo è destinato alla scacco nella misura in cui Husserl non si rende conto del fatto che la terza, e più profonda, sintesi operata dalla motivazione corrisponde a una terza sintesi temporale (che permette la comunicazione tra sintesi passiva e sintesi attiva, la causalità e la libertà), a integrazione di quella ritenzionale e di quella riproduttiva. È proprio cogliendo questo aspetto che Enzo Paci, nell'appendice all'edizione italiana del testo di J.-T. Desanti, *Fenomenologia e prassi*, afferma, come abbiamo ricordato poco sopra, che la motivazione è una specie di schema trascendentale capace di trasformare i vissuti in veri e propri atti di coscienza. Husserl non è disposto a varcare il confine dell'immanenza degli *Erlebnisse*, cosa che significherebbe uscire dalla regione pura della soggettività, ma un'adeguata esplicitazione del processo motivazionale richiede proprio un tale eccesso, l'eccesso di ciò che non è mai stato propriamente vissuto dal soggetto, e che nondimeno è stato ereditato.

Lo studio della motivazione permette a questo punto di ricollegarsi da una parte alle analisi husserliane su ritenzioni e protenzioni e, dall'altra, a quelle kantiane sullo schematismo, offrendo a entrambi un nuovo terreno di articolazione e un originale prolungamento. È possibile ripercorrere lo sviluppo della teoria kantiana dello schematismo a partire da una iniziale (prima edizione della prima Critica) distinzione in tre tipi di sintesi — di apprensione, di riproduzione e di ricognizione — che abbiamo accostato, seguendo Bernard Stiegler, rispettivamente alla ritenzione (*ricordo primario*), alla riproduzione (*ricordo secondario*), e alla coscienza d'immagine, rinominata «ricordo terziario». Il nodo della questione sta tutto nel comprendere in che misura tali sintesi possono rimanere distinte senza tuttavia essere impermeabili l'una all'altra come vorrebbe Husserl. il primo dato da considerare è che tale corrispondenza non è univoca: le sintesi kantiane spesso sembrano combinare e scambiare quelle operazioni svolte, secondo Husserl in maniera costitutivamente distinta, da ritenzioni e protenzioni, ricordi e immaginazione. Innanzitutto per Kant la riproduzione è una prerogativa dell'immaginazione (*Einbildungskraft*), che si insinua dunque nella memoria; allo stesso tempo, ritenzione e ricordo non vengono

affatto considerati autonomamente (è in effetti uno dei grandi meriti di Husserl l'aver attribuito alla percezione un'ampiezza ritenzionale, irriducibilmente diversa dal ricordo vero e proprio). Entrambi i punti sono cruciali e delicatissimi.

Per quanto riguarda il ricordo, esso non è, in queste pagine di Kant, essenzialmente diverso dall'immaginazione: sua è infatti la capacità di ripresentare i dati precedentemente appresi. Questa idea è di fatto confermata da Brentano, mentre sarà squalificata come "irrealismo temporale" e avversata con vigore da Husserl, il quale si rende conto del pericolo che essa cela: non distinguere tra ricordo ed immaginazione implica non poter distinguere tra ricordo e ritenzione e, di conseguenza, minare le fondamenta del trascendentale. Scrive infatti Kant:

Ora, se col pensiero io traccio una linea, o se voglio pensare il tempo che intercorre fra un mezzogiorno e l'altro, oppure se voglio semplicemente rappresentarmi un certo numero, è evidente che anzitutto io devo necessariamente afferrare nel pensiero queste molteplici rappresentazioni una dopo l'altra. Se invece il mio pensiero perdesse sempre le rappresentazioni precedenti (le prime parti della linea, le parti precedenti del tempo, oppure le unità rappresentate successivamente), e se io non le riproducessi mentre procedo verso le rappresentazioni presenti, in tal caso non potrebbe mai sorgere una rappresentazione completa, né alcuno dei pensieri prima menzionati, anzi, neppure potrebbero costituirsi le prime e massimamente pure rappresentazioni fondamentali dello spazio e del tempo (AK IV: 102; 164-165).

Queste parole potrebbero essere state scritte da Husserl a proposito della ritenzione, mentre Kant le impiega per descrivere la sintesi di riproduzione. In effetti Kant per primo sostiene senza esitazioni che «la sintesi dell'apprensione è [...] inscindibilmente congiunta con la sintesi della riproduzione» (ivi: 102; 165-166), tanto che nel 1787 le due sintesi verranno associate in una funzione sintetica unica, che prenderà significativamente il nome di sintesi "speciosa" o figurativa. La confusione di Kant rispetto alle prime due sintesi — risolta nella seconda edizione della Critica all'insegna di un regresso, relegando cioè l'immaginazione a un ruolo subordinato rispetto all'unità trascendentale dell'appercezione e sottomettendo il senso interno all'unità dell'appercezione — rivela allo stesso tempo una verità e uno scacco: la verità di non poter opporre apprensione e riproduzione (o riten-

zione e ricordo secondario, in termini husserliani), lo scacco di non riuscire pertanto a distinguerli. Potremmo dire che Husserl incorrerà nella difficoltà contraria, estendendo l'ampiezza del presente e distinguendo molto acutamente tra due tipi di ricordi, ma finendo di fatto per opporli nel tentativo di salvare l'assolutezza della *Selbstgegebenheit*.

Ma dal momento che la gnoseologia kantiana si fonda sull'impossibilità dell'intuizione intellettuale per quell'essere vivente, l'uomo, la cui conoscenza è esito dell'azione combinata di sensibilità e intelletto, mediata attraverso lo schematismo trascendentale. D'altra parte, proprio la mediazione dello schematismo deve presupporre una distinzione. Lo schema è, in Kant, allo stesso tempo la condizione formale della sensibilità e la condizione materiale della pensabilità: esso costituisce quindi un elemento di comunicazione tra la sensibilità (il molteplice dato dall'intuizione) e l'intelletto (le categorie). La ripetizione, quella che in Kant, nel 1781, compare a titolo di sintesi di ricognizione, passando per la schematizzazione, è dunque già sempre più di un'innocua, e per lo più sbiadita, copia dell'oggetto; vi aggiunge anzi qualcosa che è essa stessa a produrre, qualcosa come la sincronizzazione della differenza, l'adeguamento di senso interno e senso esterno. La finitezza ritenzionale produce un supplemento: un terzo genere di ricordo oltre a quello primario (che è la ritenzione stessa) e quello secondario, ovvero una terza sintesi, avente a che fare con la "figura" (sintesi figurata). Questa esigenza di messa in relazione — che consiste nel rendere, per così dire, sensibili i concetti dell'intelletto e concettualizzabili i dati sensibili — è la stessa che motiva l'introduzione, da parte di Husserl, di un'intuizione categoriale in Husserl, che a dire il vero riduce al limite, almeno da un punto di vista genetico, il confine tra sensibilità e intelletto, mette in crisi il fondamento stesso dell'idealismo kantiano e comporta una significativa riformulazione delle facoltà umane, quali le aveva concepite Kant. Tuttavia, anche Husserl ha esitato nel trarre quella che avrebbe potuto essere la conseguenza delle sue prime acquisizioni, ovvero una diversa articolazione tra percezione e rappresentazione, presentazione e presentificazione. Husserl non sembra riconoscere il fatto che, così come il ricordo secondario non è possibile senza ricordo primario, allo stesso modo il ricordo primario non può non essere accompagnato da un ricordo secondario che ne orienta il raggio di apprensione. Anche in questo caso lo scacco è dovuto all'incapacità di pensare l'intervento di un

supporto esterno alla coscienza come costitutivo della coscienza temporale stessa. In altri termini, quando Husserl descrive la costituzione della temporalità prendendo a modello l'ascolto di una melodia, egli parla dei vissuti, dell'oggetto temporale (la melodia stessa), ma non parla mai del fonogramma. Husserl non sviluppa infatti uno schematismo temporale poiché la sua coscienza del tempo non vuole essere, per principio, schematizzabile. In questo modo, però, viene meno la possibilità di comprendere gli effetti, a priori esclusi, della riproducibilità tecnica sull'attività temporalizzante della coscienza e, di qui, sulla soggettività in generale.

Il nucleo dell'intuizione categoriale può essere riconosciuta, com'è stato accennato, nel "momento figurale", la cui struttura è descritta attraverso le tre modalità di formazione dei concetti: innanzitutto la formalizzazione, che trasforma l'oggetto in un esemplare astratto; poi la variazione eidetica, che fa dell'esemplare un modello per la produzione di una molteplicità; infine l'identificazione, che coglie l'unità quasi-intuitiva dell'oggettualità astratta, attraversando tutta la serie prodotta. Com'è noto, il carattere intuitivo del dato astratto implica almeno un'analogia con il dato sensibile: infatti, fin dalla teoria degli atti fondati della quinta ricerca logica (cfr. Hua XIX/1: 403-405; 190-191), sappiamo che ogni atto categoriale (e ogni oggetto corrispondente) si basa indirettamente su degli atti dell'intuizione sensibile. Così, noi siamo obbligati a utilizzare dei simboli, perché le nostre ritenzioni non riescono ad abbracciare una figurazione più complessa di quella dei primissimi numeri interi. Il momento figurale è il "luogo" al di là del quale l'autentico è irrimediabilmente perduto e non può essere riguadagnato, a posteriori, che facendo ricorso al simbolico. Lo "schema" trascendentale husserliano è quindi animato da un doppio movimento: la riduzione dell'analitico all'estetico e, allo stesso tempo, la sua ricostruzione analitica. Un vero schematismo trascendentale deve riuscire a tematizzare l'elemento extra-formale implicito in ogni spiegazione analitica, e questo elemento è la figura. Schematizzare vuol dire ricondurre il senso interno alle immagini che concorrono alla sua genesi rendendolo così applicabile al senso esterno. Che ci sia un tempo dello spazio vuol dire anche che lo spazio deve acquisire costitutività rispetto al tempo; vuol dire, cioè, che il tempo o è schematizzato o non è. Una qualche forma di schematizzazione è sempre necessaria alla conoscenza dal momento che la coscienza non

è simultanea a se stessa, così come Platone, a suo modo, ha mostrato con la teoria della reminiscenza. In maniera complementare, il ricorso agli schemata fa sì che il cerchio della coscienza non sia mai chiuso e non possa mai chiudersi, poiché la reminiscenza comporta sempre l'oblio. Questo spiega anche perché le tre sintesi non sono mai legate in maniera causale né deterministica.

A questo punto possiamo entrare nel merito del parallelismo tra motivazione e schema trascendentale. Husserl sostiene che l'ego si costituisca nell'unità di una storia (cfr. Hua I: 109; 124), vale a dire in un certa forma del tempo: il continuum temporale, nella sua unità di ritenzioni e protenzioni, si struttura nella forma universale della motivazione: nei *Bernauer Manuskripte* Husserl afferma anche che la protenzione è una ritenzione capovolta («[...] die Protention umgestülpte Retention ist» [Hua XXXIII: 17]) e che la ritenzione costituisca la "motivazione" della protenzione («[...] und dadurch motiviert eine Protention auf "Fortsetzung"»; ivi: 18). Il soggetto incarnato è l'incrocio di un complesso temporale di ritenzioni e protenzioni (che a loro volta rimandano a ritenzioni e protenzioni collettive) all'interno del quale, in mancanza di origine, nessuna sintesi sussiste senza le altre. Ritenzioni e protenzioni si dispiegano senza soluzione di continuità grazie alla terza memoria, la ritenzione terziaria, che pone farmacologicamente rimedio alla finitezza della coscienza: da una parte essa recupera gli eventi passati che non sono mai stati vissuti nel senso dell'«erleben» (è l'orizzonte dell'ereditarietà), dall'altra costituisce un'estasi empirica, un'esposizione della coscienza che si progetta e si anticipa fuori da se stessa. Lo sfondo culturale e trans-individuale emerge nella sua costitutività per l'individuazione soggettiva. Tornando allo schematismo possiamo allora osservare che esso permette di pensare il tempo come storicità proprio perché ne incorpora gli schemi, cioè le ritenzioni terziarie, cioè infine il mondo e il suo movimento, il mondo e la sua manipolabilità semantica e tecnica. La terza sintesi kantiana, la ricognizione unificante il flusso nella sua totalità, è una sintesi della sintesi, una memoria della sintesi che anticipa in unità l'intero sintetizzato. Si comprende allora perché Heidegger abbia potuto interpretarla come il luogo del progetto e rinominarla «sintesi di precognizione», del *Vorgreifen*, ovvero una sintesi dell'anticipare (GA 25: 388-389; 228-229): «[...] il terzo modo della sintesi deve "formare" (bilden) il futuro» (GA 3: 177; 158). Intendere la ricognizione come aper-

tura verso l'avvenire è possibile solo alla condizione di riconoscere l'intrinseca schematizzabilità del passato: il fatto che esso si terziarizzi, che le ritenzioni si obiettivino sovvenendo alla propria finitezza con mezzi esterni alla coscienza, rende il passato stesso sintetizzabile come protesi, poiché la figura, nella sua unitarietà, è il materiale su cui si proietta il flusso temporale e il suo compimento; essa lo tiene insieme, rende compatibili e coerenti passato e futuro. Il passato in quanto passato, ovvero in quanto costituito come passato, è già di per sé prova dell'esteriorizzazione originaria del soggetto, della sua dipendenza da altro (gli oggetti in cui si sedimenta la memoria), che è sempre transduttivamente anche una dipendenza da altri (la comunità intersoggettiva all'interno nella quale tali oggetti diventano strumenti di trasmissione del sapere). Se la motivazione è una specie di schematismo che media le sintesi del "non più" e del "non ancora", allora avrà in comune con esso la necessità del supporto esteriore, della stiegleriana "protesi"^{II} e, di conseguenza, una genesi irrimediabilmente opaca, poiché non individualmente e attualmente vissuta.

Par prothèse, nous entendrons toujours à la fois: posé devant, ou spatialisation (é-loignement), posé d'avance, déjà là (passé) et anticipation (prévision), c'est-à-dire temporalisation. La prothèse n'est pas un simple prolongement du corps humain, elle est la constitution de ce corps en tant "qu'humain". Elle n'est pas un "moyen" pour l'homme, mais sa fin [...]. C'est le processus de l'anticipation lui-même qui s'affine et se complique avec la technique qui est ici le miroir de l'anticipation, lieu de son enregistrement et de son inscription en même temps que surface de son réfléchissement, de la réflexion qu'est le temps, comme si l'homme lisait et liait son avenir dans la technique (Stiegler 1994: 162-163).

Come abbiamo sottolineato fin dall'inizio, il fatto che Husserl colleghi sempre il discorso sulle motivazioni a quello sul dominio culturale e tecnico è di per sé eloquente rispetto al tipo di temporalità che è

II. «Per protesi noi intenderemo sempre, insieme: ciò che è posto innanzi, o spazializzazione (al-lontanamento); ciò che è posto prima, già-là (passato), e anticipazione (previsione), cioè temporalizzazione. La protesi non è un semplice prolungamento del corpo umano, essa è la costituzione di questo corpo in quanto "umano". Non è un "mezzo" per l'uomo, ma la sua fine [...]. È il processo dell'anticipazione stesso che si affina e si complica con la tecnica, che è qui lo specchio dell'anticipazione, luogo della sua registrazione e della sua iscrizione allo stesso tempo che superficie del suo rispecchiamento, della riflessione che è il tempo, come se l'uomo leggesse e legasse il proprio avvenire nella tecnica» (tr. nostra).

loro specifica e che esse stesse istituiscono. Tutti gli oggetti d'arte e di cultura, fino ai più semplici utensili della vita quotidiana vengono trasformati e trasposti, lungo un decorso motivazionale — diventando cioè ritenzioni terziarie — nel mondo dello spirito. Le motivazioni impediscono che lo spirito si parcellizzi in soggettivo e oggettivo, individuale e collettivo: se possiamo cogliere il senso del mondo nella sua unità è proprio perché senza costituzione del mondo non ci sarebbe nemmeno la costituzione di noi stessi: l'individuazione soggettiva è sempre una co-individuazione intersoggettiva, e quest'ultima, a sua volta, è sempre una trans-individuazione storica, che passa per dispositivi, tecnici in senso lato, di conservazione della memoria. L'unità del mondo è l'unità sintetica e temporale di noi stessi. La nostra prima esperienza vissuta, quella del nostro corpo, è già sempre l'esperienza di un oggetto mondano, e dunque anche in certa misura intersoggettivo e tecnico. Nella misura in cui rappresenta la nostra prima ritenzione terziaria, esso è fin da principio marchiato dal senso, proprio come un libro o un tempio.

Descrivere le motivazioni come uno schema significa descriverle come un meccanismo di transduzione che individua l'io attraverso ritenzioni e protenzioni, passando ipso facto attraverso artefatti culturali che eccedono la coscienza in direzione di un mondo intersoggettivamente, e trans-soggettivamente, costituito. Ritornando al quesito iniziale possiamo quindi finalmente comprendere come le motivazioni, in quanto terza forma di sintesi, diano vita a una temporalità loro peculiare che corrisponde a quella della storia. Il regno delle motivazioni può dunque ora essere legittimamente considerato come il regno della storia.

Bibliografia

I testi di Husserl inclusi nell'*Husserliana* (abbr. Hua) sono stati citati col numero romano del volume in cui sono contenuti. Per quanto riguarda Kant si è fatto riferimento all'*Akademieausgabe* (abbr. AK) e per Heidegger alla *Gesamtausgabe* (abbr. GA).

HEIDEGGER M., *Gesamtausgabe 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1991; tr. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della*

metafisica, Roma, Laterza, 1989.

- , *Gesamtausgabe 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977; tr. it. a cura di A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Milano, Mursia, 2002.
- HUSSERL E., *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag, Nijhoff, 1973; tr. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Milano, Bompiani, 2009.
- , *Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1. Halbband), hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1977; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 2002.
- , *Husserliana IV: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution [1912-1928]*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1952; tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 3-376.
- , *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1976; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2008.
- , *Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, Nijhoff, 1966; tr. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- , *Husserliana XII: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, hrsg. von L. Eley, Den Haag, Nijhoff, 1970; tr. it. a cura di G. Leghissa, *Filosofia dell'aritmetica*, Milano, Bompiani, 2002.
- , *Husserliana XVI: Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Claesges, Den Haag, Nijhoff, 1973; tr. it. a cura di V. Costa, *La cosa e lo spazio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.
- , *Husserliana XIX/1: Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1. Halbband), hrsg.

- sg. von U. Panzer, Den Haag, Nijhoff, 1984; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche* (1. vol.), Milano, Il Saggiatore, 2005³.
- , *Husserliana XIX/2: Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (2. Halbband), hrsg. von U. Panzer, Den Haag, Nijhoff, 1984; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2. vol., Milano, Il Saggiatore, 2005³.
- , *Husserliana XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar, Dordrecht, Kluwer, 2001.
- IDEM, 1999: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* [1939], hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Meiner; tr. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Bompiani, 1995.
- IDEM, 1907/08: Ms B II 2 (inedito).
- KANT I., *Akademieausgabe III: Kritik der reinen Vernunft* [1787], 2. Auflage, hrsg. von G. Reimer, Berlin, de Gruyter, 1911; tr. it. a cura di Colli, G., *Critica della ragione pura*, Milano, Adelphi, 2007.
- PACI E., «Sui rapporti tra fenomenologia e marxismo», in Desanti J.-T., *Fenomenologia e prassi. Marxismo e filosofia di Husserl*, Milano, Lampugnani, 1971, pp. 105-122.
- RICOEUR P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988.
- SIMONDON G., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Millon, 1964.
- STIEGLER B., *La technique et le temps I. La faute d'Épimé*, Galilée, 1994.

francesca.dellorto@gmail.com

