

CLAUDE ROMANO
Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

LE LEZIONI SUL TEMPO DI HUSSERL
NELLA STORIA DELLA METAFISICA

Traduzione di Paolo Colonnetti rivista dall'autore

L'idea di una critica della metafisica possiede nel xx secolo tre significati principali. La prima è quella portata avanti dal Circolo di Vienna: si tratta, contro ogni teoria filosofica che pretenderebbe di entrare in concorrenza con le scienze empiriche, di restringere la competenza della filosofia alla sistemazione logica degli enunciati scientifici, i quali pongono in ultimo luogo su enunciati di osservazione. Questa affermazione riposa, beninteso, sulla postulazione di “dati osservabili” che sarebbero indipendenti da qualunque teoria, ovvero sulla ripresa di una metafisica empirista. La seconda è quella che dobbiamo a Wittgenstein e che si può riepilogare nella sua formula secondo la quale conviene «riportare le parole dal loro uso metafisico al loro uso quotidiano».¹ La metafisica consiste allora tipicamente nell'insieme degli pseudo-problemi generati dalla volontà filosofica di conferire una forma teorica a delle difficoltà puramente grammaticali. Infine, la terza è quella illustrata dall'opera di Heidegger. Si tratta di comprendere, questa volta *storicamente*, i limiti – dunque anche l'“impensato” – della filosofia occidentale, il che implica che quest'ultima si dispiega all'interno di limiti rigorosi che sono il frutto di schemi concettuali ricorrenti. Heidegger del resto non è il primo ad aver sollevato questa questione: Kant in una certa misura, e soprattutto Nietzsche e Bergson l'hanno preceduto in questa direzione. È sulla base di questo terzo tipo di approccio – storico – che si svilupperanno le riflessioni che seguono. Tuttavia, anziché pretendere di enunciare in qualche modo *ex cathedra* alcuni elementi di interpretazione di ciò che conferisce al pensiero occidentale la sua configurazione unitaria, proverò a farli

¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*, german text transl. by G.E.M. Ascombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953, § 116, p. 58: «Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück»; trad. it., *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1999, p. 57.

emergere *in concreto* su un esempio specifico: quello di Husserl e della sua concezione del tempo. Anche se la mia analisi differisce dalla loro, mi sembra che Bergson e Heidegger avevano buone ragioni per ricercare in una certa comprensione della temporalità una delle linee che collegano dei pensieri molto differenti, elaborati in epoche molto differenti. È ciò che vorrei provare, a mia volta, a illustrare.

Esaminando ciò che Husserl chiama «il più difficile di tutti i problemi fenomenologici, il problema appunto dell'analisi del tempo»,² vorrei interessarmi a ciò che c'è di più difficile e di più problematico in questo difficile problema, che mi sembra risiedere nell'affermazione dell'atemporalità (*Unzeitlichkeit*), della sopra-temporalità (*Überzeitlichkeit*), o della pre-temporalità (*Vorzeitlichkeit*) del flusso della coscienza assoluta, cioè dell'istanza ultima della costituzione del tempo. In sé, questa scelta non è affatto originale: numerosi sono i commentatori, infatti, da Gerd Brand a Rudolf Bernet, passando per Gerardo Granel, Klaus Held e Paul Ricoeur, che hanno sottolineato il carattere aporetico della terza sezione delle *Lezioni* del 1905, nelle quali viene posto il problema dell'autocostituzione del flusso assoluto, e che hanno mostrato come queste difficoltà abbiano condotto progressivamente Husserl ad abbandonare, in un primo tempo, lo schema 'contenuto dell'apprensione/apprensione' per rendere conto della costituzione pre-oggettiva del flusso stesso, per poi sviluppare la problematica del presente vivente (*Lebendige Gegenwart*), particolarmente nei suoi ultimi manoscritti della serie C. Capita tuttavia, spesso a quegli stessi commentatori – così come ad altri – di minimizzare la gravità dei problemi posti da questa terza sezione. Essi tentano allora di risolverli tramite quello che si potrebbe chiamare un lavoro di speleologia, che consiste nell'affinare la descrizione penetrando sempre più profondamente – guidati, è vero, dalla migliore delle guide speleologiche, Husserl stesso – negli strati più profondi e più oscuri della costituzione temporale. La tesi che vorrei difendere qui, al contrario, è che l'aporia della terza sezione è concettuale, e di conseguenza insuperabile, perché deriva da una formulazione inadeguata del problema del tempo. Se riesco a fissare questo punto, vorrei interrogarmi su ciò che ha condotto Husserl a considerare il problema del tempo sotto questo punto di vista, per poi proporre alcune riflessioni sul posto che occupano le *Lezioni* e i loro annessi e connessi nella storia della metafisica, secondo un approccio che differisce abbastanza sostanzialmente dall'approccio heideggeriano al problema.

² E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* = *Husserliana*, Bd. X, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 276; trad. it., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 1981, p. 280.

1. *Le aporie della terza sezione*

Partendo dalla terza sezione e proponendo per così dire una lettura alla rovescia delle *Lezioni*, prendo il rischio di forzare la mano, di semplificare un po' un buon numero delle analisi husserliane, di rinunciare al beneficio di questa strabiliante virtuosità fenomenologica, di questa pazienza e di questa finezza ineguagliata dell'“esercizio dello sguardo” che le caratterizza. Posso sperare solamente che questa perdita sia compensata da una formulazione più chiara di certi *problemi*, forte della convinzione che è prima di tutto l'esame dei problemi, e non quello delle risposte o delle teorie, che costituisce il cuore dell'attività filosofica.

L'ultima sezione delle *Lezioni* costituisce non solo un approfondimento, ma una ricapitolazione sistematica di tutte le analisi anteriori. Da cui il suo notevole interesse, sottolineato da Paul Ricœur: «il senso autentico dell'impresa husserliana – scrive – risulterà chiaro solo nella terza sezione».³ Per la prima volta, Husserl distingue chiaramente tre “gradi” o “livelli” di costituzione del tempo: «Sarà bene fissare ora nella loro struttura essenziale i diversi gradi della costituzione (*Konstitutionsstufen*) [del tempo] ed esaminarli sistematicamente. Abbiamo trovato:

1. Le cose dell'esperienza nel tempo oggettivo [...]
2. Le varietà d'apparizioni costituenti di diverso grado, le unità immanenti nel tempo pre-empirico;
3. L'assoluto flusso di coscienza, costitutivo del tempo».⁴

Una prima osservazione si impone a proposito di questa tipologia. Essa infatti non include la distinzione primaria tra ritenzione e rimemorazione, e ciò per una ragione semplice che autorizza anche me a lasciarla da parte: che la possibilità stessa del rimemorarsi si fonda sulla continuità ritenzionale della coscienza, così che, finché il problema della costituzione dell'unità del flusso delle ritenzioni non viene risolto, neppure quello della rimemorazione può essere formulato su basi sufficientemente solide, e di conseguenza, nemmeno il problema della costituzione del tempo uno e oggettivo, poiché questa costituzione fa intervenire in primo luogo il ricordo secondario (§ 32).

Il primo livello o grado della costituzione del tempo è dunque quello dell'oggetto temporale, con la sua durata oggettiva propria. Un suono risuona nel tempo oggettivo ad un dato momento, dura un tempo determinato, poi sparisce dalla coscienza. La durata che gli appartiene è una durata oggettiva nel tempo oggettivo e universale. Tuttavia, per poter

³ P. RICŒUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 62; trad. it., *Tempo e racconto*, vol. 3: *Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 63.

⁴ *Husserliana*, X, cit., p. 73; trad. it. cit., p. 101.

analizzare la modalità di costituzione di questa durata oggettiva, bisogna prima metterla fuorigioco. Bisogna rivolgersi verso i modi di apparire modalità di dato di questo oggetto temporale prima di ogni apprensione oggettivante e di ogni posizione della sua esistenza. È dunque il suono visto come puro dato iletico nelle sue modalità di apparizione temporale, chiamate “fasi”, e che sono l'*analogon* degli adombramenti (*Abschattungen*) per l'oggetto spaziale, che conviene innanzitutto esaminare e descrivere. Passando dall'oggetto temporale nel tempo trascendente ai suoi modi di datità temporali nell'immanenza reale della coscienza, compiamo una riduzione di un tipo particolare – una riduzione pre-trascendentale – che ci permette, allo stesso tempo, di passare dal primo grado di costituzione distinto da Husserl al secondo.

Quali sono dunque, adesso, più precisamente, queste “fasi” di apparizione del suono afferrato nella sua pura materialità sensibile, nella sua pura *hylè*, in seno all'immanenza reale della coscienza? Bisogna sottolineare che queste fasi non si lasciano dissociare dall'oggetto di cui costituiscono le modalità dell'apparire: non c'è da un lato l'oggetto che appare e dall'altro le sue modalità dell'apparire, il processo dello svolgimento oggettivo del suono nel tempo oggettivo, da una parte, e il processo soggettivo dello svolgimento dei vissuti di coscienza, dall'altro, che scorre parallelamente. Tra il suono che dura e l'apparizione della sua durata, c'è solo, afferma Husserl, la differenza tra due possibili orientamenti dello sguardo: oppure fisso la mia attenzione sul suono che dura, oppure lo riporto sul come (*Wie*) della sua durata, vale a dire sulle sue fasi o i suoi momenti di apparizione. Ma cosa vedo secondo questo duplice orientamento? Dal lato dell'oggetto, *una permanenza*: è lo stesso oggetto che dapprima risuona, poi, pur conservando la sua situazione rispetto ad altri suoni all'interno di una melodia immutata, s'allontana e sprofonda progressivamente, dapprima nel passato prossimo, poi in un passato sempre più lontano. Dal lato delle sue modalità di apparizione, al contrario, *una modificazione continua*, un «eterno flusso eracliteo». ⁵ Come ha scritto Husserl, «il suono stesso è il medesimo, ma il suono 'nel modo come' appare sempre diverso». ⁶ È evidentemente in questo secondo aspetto che risiede tutta la difficoltà dell'impresa descrittiva. Come rendere conto, infatti, di questa modificazione continua? Il concetto di ritenzione entra in scena per rispondere a questo problema. La ritenzione è la modificazione intenzionale che subisce l'impressione originaria e in virtù della quale, mentre questa impressione sparisce oggettivamente e cede il posto ad altre impressioni, non sparisce però soggettivamente,

⁵ *Ivi*, p. 349; trad. it. cit., p. 339.

⁶ *Ivi*, p. 25; trad. it. cit., p. 61.

ma resta data in modo intuitivo, ovvero presentata in persona, *sebbene passata*, nel presente dilatato della coscienza. A questo punto si pone una domanda delicata sulla quale non mi attarderò: se il suono sotto riduzione è il suono ridotto all'immanenza reale, il solo che può costituire un dato assoluto, nel senso di assolutamente evidente, il suono che ha appena risuonato e che in questo momento viene ritenuto (trattenuto)⁷ ricade al di fuori di questa immanenza reale, non è più un dato assoluto, evidente per il fenomenologo – e allora, è l'intera descrizione che appare esposta al rischio dello scetticismo. È questa difficoltà che condurrà Husserl a concepire progressivamente la necessità di un'allargamento della sfera dei dati assoluti al di là dell'immanenza reale, all'immanenza intenzionale, che va di pari in passo con l'elaborazione della riduzione autenticamente trascendentale. È questo stesso problema che lo condurrà anche ad abbandonare lo schema contenuto dell'apprensione/apprensione, poiché è impossibile rendere conto della costituzione di un suono passato, vale a dire realmente trascendente, a partire dall'atto di apprensione presente, dato nell'immanenza reale, di un contenuto anch'esso presente e realmente immanente. Questi problemi, tuttavia, non costituiscono direttamente l'oggetto delle mie ricerche.

Al secondo grado della costituzione del tempo, quello delle molteplicità di apparizioni costituenti, abbiamo quindi la seguente struttura: ad ogni nuovo adesso del tempo oggettivo corrisponde una fase di adesso, vale a dire un'impressione originaria, ma anche una molteplicità di fasi di passato, vale a dire di ritenzioni di impressioni anteriori; così, nel momento in cui si produce una nuova impressione, tutte le impressioni anteriori ritenute sono sottomesse a una nuova modifica intenzionale, vengono come "respinte" nel passato, affondano nella profondità della coscienza, pur conservando la loro situazione rispettiva, secondo una "prospettiva temporale" analoga alla prospettiva spaziale. Così, ad ogni istante, non è solamente l'impressione precedente che è ritenuta, ma anche la ritenzione precedente, e, attraverso di essa, tutto il continuum delle ritenzioni anteriori, ogni ritenzione reagendo a catena sulla totalità delle ritenzioni, in modo tale che ciascuna di esse «per così dire, reca in sé nella forma di una serie di adombramenti il retaggio dell'intero sviluppo antecedente».⁸ Così, se si esamina ogni fase del continuum, si vedrà, in qualche modo incorporato in essa, un *continuum* di fasi con, ciascuna, il suo "punto-sorgente", vale a dire l'impressione che ha modificato e alla quale ha impresso, così facendo, il sigillo dell'intenzionalità; o ancora, ogni fase

⁷ Propongo di usare il verbo "ritenere", in questo contesto, come sinonimo di "trattenere", più corretto in italiano, per indicare il parallelismo con la ritenzione nel senso di Husserl.

⁸ *Husserliana*, X, cit., p. 327; trad. it. cit., p. 322.

del *continuum* ritenzionale che si modifica incessantemente è essa stessa un *continuum* di fasi in continua modificazione. Il flusso della coscienza, come mostra il diagramma del § 10, è dunque un *continuum* di *continua*. Non è una struttura inerte, una molteplicità di adesso/i incatolati gli uni negli altri, ma una struttura vivente che, simile a un fiume, si conserva solamente rinnovandosi senza tregua, vale a dire dove ogni nuova impressione ristrutturata la totalità delle ritenzioni anteriori, dove la permanenza di una forma immutabile è possibile solamente per il sorgere sempre nuovo del suo contenuto.

Una volta descritta questa struttura “mobile” che si autoristruttura senza tregua e, ad ogni nuova modifica, si modifica di parte in parte, la domanda che si pone è la seguente: le modalità di scorrimento di un oggetto temporale permettono di costituire la sua situazione nel tempo oggettivo, la sua anteriorità o la sua posteriorità rispetto ad altri suoni, dunque un ordine di successione tra i suoni; tuttavia, ha un senso dire che al livello di queste modalità temporali, vale a dire di queste “fasi” della coscienza del tempo, c’è posto per delle relazioni temporali come quelle che si incontrano nel tempo oggettivo? In altri termini, si può affermare di una fase che è *anteriore* o *posteriore* ad un’altra, per esempio della fase di adesso, l’impressione originaria, che è *anteriore* alla fase di passato, la ritenzione corrispondente, in quanto ritenzione di quella stessa impressione? Ed è qui che appare l’aporia. Infatti, è impossibile non considerare le fasi della durata nel suo modo di apparire come in successione; ed è anche impossibile considerarle come non in successione. Bisogna dire dunque insieme che si succedono e che non si succedono, che sono mutualmente legate da relazioni temporali di anteriorità e di posteriorità e che non sono legate da tali relazioni temporali.

Perché è impossibile non dire che le fasi del tempo si succedono le une alle altre, vale a dire che sono rette da rapporti temporali, che cadono esse stesse *nel* tempo? Semplicemente perché tutta la concettualità di Husserl lo suppone: che vorrebbe dire, infatti, che una ritenzione “modifica” un’impressione, se questa ritenzione non si producesse dopo l’impressione che modifica? Cosa potrebbe essere una modifica che non supponesse uno stato *anteriore* non modificato di ciò di cui essa è la modifica? Parimenti, come potrebbe ogni ritenzione respingere di una tacca tutte le ritenzioni anteriori se non si producesse *in seguito ad esse* o – in termini equivalenti – se queste non l’avessero preceduta?⁹ Leggiamo un testo, tra

⁹ Non soltanto si tratta in questo caso di una palese necessità concettuale, ma Husserl, nel § 13 delle *Lezioni*, mette questa «precedenza (*Vorangeben*)» espressamente in conto delle leggi *a priori* del tempo: «noi professiamo la necessità *a priori* che la ritenzione sia preceduta da una corrispondente percezione, o impressione originaria» (*Husserliana*, X, cit., p. 33; trad. it. cit., p. 68).

molti altri, dove Husserl descrive le trasformazioni del flusso ritenzionale: «“Durante” tutto questo flusso di coscienza, quell’unico e medesimo suono è consaputo come suono che dura, che dura ora. “Prima” (a meno che non fosse aspettato) non è consaputo. “Dopo”, esso è “per un certo tempo”, “ancora” consaputo nella “ritenzione” come suono che è stato, può essere tenuto fermo e stare, o restare, nello sguardo che lo fissa».¹⁰ Questo testo è estremamente interessante non tanto per ciò che dice quanto per la necessità che urge Husserl di esprimere i rapporti che intercorrono tra la protensione, l’impressione originaria, e la ritenzione, tramite una molteplicità di locuzioni temporali (*während, vorher, nachher, eine Zeitlang, noch*) che fa figurare tra virgolette – come per neutralizzarne il potere malefico. Ma le virgolette non cambiano niente al problema concettuale, poiché i concetti utilizzati da Husserl per rendere conto del flusso della coscienza del suono presuppongono, per avere un senso, che i fenomeni ai quali si applicano intrattengono gli uni rispetto agli altri delle relazioni temporali: così, la ritenzione deve succedere all’impressione di cui è la ritenzione, e l’impressione succedere alla protensione che viene eventualmente a colmare. Allo stesso tempo, risulta molto chiaro fin dall’inizio per Husserl che tali relazioni di tempo non possono esistere tra le differenti modalità della coscienza del tempo.

Perché è impossibile dire che le fasi della coscienza del tempo si succedono, o sono anteriori le une alle altre? La risposta, anche in questo caso, è semplicissima. Perché una tale affermazione condurrebbe a un paradosso. Le fasi della coscienza del tempo attraverso cui il tempo oggettivo si deve costituire sarebbero esse stesse rette da relazioni di tempo. Assurdità manifesta. Quando Husserl si pone la domanda, ovviamente risponde negativamente: «ci si chiede tuttavia, *se ha un senso dire*, in senso reale e proprio, *che le apparizioni costitutive della coscienza del tempo* (della coscienza interna del tempo) *cadono esse stesse nel tempo* (immanente)».¹¹ Se le fasi della coscienza del tempo cadessero esse stesse nel tempo, ci sarebbero due conseguenze possibili, entrambe altrettanto assurde, ma che Husserl non distingue sempre chiaramente: o – prima possibilità – il tempo nel quale “cadono” le fasi della coscienza del tempo sarebbe semplicemente il tempo oggettivo che si trattava in un primo momento di mettere fuori gioco e, in un secondo momento, di costituire; in questo caso, ciò implicherebbe che quello che si tratta di costituire (il tempo oggettivo) sarebbe necessario alla descrizione di ciò che permette di costituirlo (la coscienza del tempo), dunque che l’idea stessa di una costituzione, per definizione *unilaterale*, del primo ad opera del secondo sarebbe

¹⁰ *Husserliana*, X, cit., p. 24; trad. it. cit., p. 61.

¹¹ *Ivi*, p. 369; trad. it. cit., p. 355.

puramente e semplicemente distrutta; oppure – seconda possibilità – il tempo nel quale “cadono” le fasi della coscienza del tempo sarebbe un tempo anch’esso “immanente”, come sembra suggerire la frase che ho appena citato; in questo caso, occorrerebbe che questo tempo fosse costituito a sua volta da un’istanza più profonda; ma, allora, come sarebbe costituito? Non è forse necessario che l’istanza costituente ultima abbia a sua volta delle “fasi” che bisognerebbe chiamare per omonimia “protenzione”, “impressione”, “ritenzione”? E allora, queste fasi non potrebbero essere descritte senza “cadere”, a loro volta, nel tempo, il che ci trascina inevitabilmente in una regressione all’infinito.

L’aporia che incontra Husserl può essere dunque riassunta nel seguente modo: è altrettanto impossibile dire: (1) che le fasi della coscienza del tempo non cadono nel tempo; (2) che cadono nel tempo. È impossibile affermare (1) perché i concetti stessi che Husserl elabora (protenzione, impressione, ritenzione) si applicano a dei fenomeni che sono retti necessariamente da relazioni temporali determinate: una ritenzione deve succedere necessariamente all’impressione di cui è la ritenzione, ecc. È impossibile affermare (2) perché (2) conduce a un’alternativa di cui ciascuno dei membri è assurdo: a) o le fasi della coscienza del tempo cadono nel tempo oggettivo e non permettono dunque di costituirlo, cioè di mostrare come appare, poiché le medesime non appaiono che sotto la condizione di questo; b) o le fasi del tempo soggettivo cadono in un tempo anch’esso soggettivo e si pone la questione di sapere come questo tempo, a sua volta, è costituito, ciò che ci rinvia ad un terzo grado di costituzione, quello della coscienza assoluta, che tuttavia non può essere descritta che come avendo anch’essa delle “fasi” in scorrimento continuo, dei modi temporali come la ritenzione o l’impressione, dunque come ricadendo a sua volta nel tempo, e così via all’infinito.

Bisogna qui insistere su un punto trascurato dai commentatori. È perfettamente esatto che Husserl abbia “visto” questa difficoltà; infatti, sottolinea a varie riprese il pericolo di una regressione all’infinito. Ma che abbia visto la difficoltà non vuole dire che l’abbia superata, o perlomeno, che non l’abbia superata soltanto *verbalmente*. Infatti, allo stesso modo in cui – come abbiamo detto poco fa – non bastava collocare le locuzioni di tempo tra virgolette per descrivere il rapporto esistente tra le differenti modalità della coscienza del tempo, adesso non basta scongiurare la necessità di una regressione all’infinito affermando che questa regressione non ha luogo e che bisogna pur fermarsi da qualche parte! È vero che non c’è, agli occhi di Husserl, dietro la coscienza assoluta che corrisponde al terzo grado di costituzione, una nuova coscienza nella quale essa si costituirebbe, e così via. Ma la questione non è di sapere se ci sia o non ci sia una tale coscienza agli occhi di Husserl, la domanda, che è qui una

domanda *logica* (e la fenomenologia non può assolutamente fare a meno della logica), è quella di sapere se, conformemente ai presupposti della descrizione, deve o no essercene una. E per sfuggire a questa domanda, non basta affermare che ci sarebbe qui un'assurdità, perché ciò che chiede la domanda è se una tale assurdità non sia contenuta implicitamente nei principi stessi della descrizione, che sono quelli del fenomenologo.

Un secondo punto merita di essere sottolineato, perché dà adito a confusioni nei commenti – almeno in quelli che conosco. Tra l'assurdità (2a) e l'assurdità (2b), Husserl, in realtà, ha già scelto. Infatti, ciò che *soprattutto* Husserl vuole mantenere è l'idea stessa di una *costituzione* del tempo, o per dirlo con altre parole, è il rapporto di anteriorità logica e di subordinazione gerarchica tra un'origine e quello che ne deriva. La questione dell'essenza del tempo, afferma all'inizio delle *Lezioni*, è un'unica cosa con quella dell'origine del tempo, o riconduce in ogni caso necessariamente ad essa.¹² Ora, l'idea di “costituzione” suppone che il rapporto tra l'origine e ciò che è derivato da questa origine giustamente non sia *reversibile*: deve essere possibile, idealmente, mostrare in che modo appare il tempo oggettivo a partire da una descrizione del flusso delle fasi della coscienza del tempo, ma questa descrizione, a sua volta, deve essere perfettamente autonoma, vale a dire non deve già ricorrere, per poter essere formulata, al tempo oggettivo di cui ha per scopo di rendere conto. Non potendo ammettere nessun “retroreferimento” del costituito sul costituente, Husserl deve dunque rifiutare (2a), che finirebbe per distruggere l'idea stessa di costituzione, e adottare implicitamente (2b). Così, si può dire che Husserl ha optato fin dall'inizio per la “soluzione” – se si può chiamarla una soluzione – che conduce alla regressione all'infinito. “Fin dall'inizio” vuol dire, nella fattispecie, fin dal *secondo grado* di costituzione del tempo. Poiché, fin da questo secondo livello, egli ammette che le fasi della coscienza del tempo, in quanto molteplicità di apparizioni, se devono possedere una funzione costituente, non possono detenerla a meno di essere, a loro volta, più profondamente costituite. La regressione all'infinito è così, già *in nuce*, nel fatto stesso di ammettere un terzo livello di costituzione, più profondo dei primi due. Nel momento stesso in cui Husserl rifiuta espressamente ogni regressione all'infinito, bisogna ben comprendere che questa regressione ha già cominciato.

Ciò che lo mostra senza ambiguità, è il fatto che al livello dei fenomeni costituenti in flusso continuo, vale a dire al secondo grado della costituzione temporale, Husserl deve ben ammettere una forma di successività, cioè delle relazioni determinate di tempo: «il flusso di coscienza è bensì

¹² *Ivi*, p. 9; trad. it. cit., p. 48: «Anche il problema dell'essenza del tempo ci riporta indietro al problema dell'“origine” del tempo».

dal canto suo *successione*, ma adempie da sé le condizioni di possibilità della *coscienza di successione*»¹³ Ma allora, ne consegue che il flusso della coscienza del tempo è un vero e proprio processo di cambiamento – per quanto sottile e complesso lo si voglia – e, in quanto processo di cambiamento continuo, deve anche possedere una certa velocità. È davvero stupefacente constatare che nel momento in cui Husserl rifiuta *per principio* di dire che le fasi costituenti cadono nel tempo, afferma che fluiscono ad una velocità determinata. Invece di sostenere che non ha assolutamente nessun senso parlare di velocità a proposito delle fasi d'apparizione del tempo, attribuisce loro una vera e propria velocità, ma una velocità assolutamente invariabile – e in questo senso, notevolmente “assurda”, poiché non può essere misurata in termini di tempo, ma – se posso dire così – è una sola cosa col ritmo stesso del tempo: «noi troviamo, di principio e necessariamente, un flusso di costante “mutamento” (*Veränderung*), e tale mutamento a questo di assurdo, che scorre esattamente come scorre, e non può scorrere “più veloce” né “più lento”». ¹⁴ Ma come potrebbero le modalità di apparizione del tempo possedere una velocità, (anche costante), se la velocità presuppone, per poter essere misurata, il fattore tempo? Se il flusso dei fenomeni costituenti è un mutamento continuo, cade nel tempo e presuppone una nuova coscienza, un nuovo flusso, una nuova molteplicità di fenomeni costituenti per poter essere costituito, e la regressione all'infinito è inevitabile.

Ci sono dunque dei fenomeni assurdi? No, ci sono soltanto descrizioni assurde di fenomeni. L'assurdità non è nel fenomeno, ma nella sua descrizione. E questa assurdità consiste nel fatto di fare del tempo in sé un fenomeno, mentre è piuttosto un principio di descrizione dei fenomeni. Dal momento che il tempo è concepito come un fenomeno, un cambiamento immanente tanto sottile e complesso quanto si voglia, qualche cosa che trascorre e accade, qualche cosa che, ad immagine del cambiamento, possiede una direzione, possiede una continuità, ecc., ci si trova presi nel paradosso secondo cui tutti questi fenomeni e tutte queste determinazioni fenomeniche presuppongono il tempo, dunque secondo cui *il tempo è qualche cosa di temporale*. Lo stesso Husserl non può sfuggire a questo paradosso in virtù dei presupposti che comandano le sue analisi.

Se ho ragione, ciò mi autorizza a non dilungarmi troppo sul terzo grado di costituzione – tuttavia il più essenziale agli occhi di Husserl, quello in cui si tocca l'«assoluto fenomenologico» ultimo. Ben si conosce l'imbarazzo del § 36 e la sua conclusione disperata, che scivola verso una specie di fenomenologia apofatica: «Per tutto ciò i nomi ci mancano». In

¹³ *Ivi*, p. 332; trad. it. cit., p. 326.

¹⁴ *Ivi*, p. 74; trad. it. cit., p. 102.

quel paragrafo, Husserl si sforza di stabilire che il flusso costitutivo ultimo non è né un oggetto né un processo temporale, e che, di conseguenza, i predicati che permettono di descrivere i processi e gli oggetti temporali non possono essere attribuitigli senza contraddizione. Dei fenomeni del flusso assoluto (o del flusso stesso in quanto fenomeno), in nessun modo è possibile sostenere, per esempio, «che essi siano nell' "ora" e siano stati prima, che si siano susseguiti cronologicamente o siano simultanei, ecc.».¹⁵ Husserl lo ribadirà in numerosi manoscritti: «Per ragioni assai gravi noi *non* parliamo di un *tempo della coscienza*».¹⁶ O ancora: «le fasi e le continuità di coscienza in se stesse non devono esser viste a loro volta come oggetti temporali. Dunque la *sensazione* [...] e così la *ritenzione*, la *rimemorazione*, la *percezione*, ecc., sono *atemporali* (*unzeitlich*), ossia nulla che sia nel tempo immanente».¹⁷ Ma non basta affermare ciò per poterlo pensare effettivamente. Infatti, è molto evidente, come ho provato a mostrarlo, che la sensazione e la ritenzione intrattengono dei rapporti temporali, che la ritenzione sorge dopo l'impressione di cui è la ritenzione, e l'impressione prima di questa, altrimenti non potrebbe assolutamente venire "modificata" da lei. Husserl lo riconosce implicitamente quando distingue l'«uno-dopo-l'altro (*Nacheinander*)» della coscienza del tempo dalla «successione (*Zeitfolge*)» – termine che riserva agli oggetti temporali.¹⁸ Ma questa distinzione, tutta verbale, non ci fa progredire. Se ci mancano le parole, non è solamente per nominare il flusso assoluto, proprio alla fine dell'impresa, ma, per così dire, fin dalle prime parole della descrizione.

Ci si obietterà forse che le sottili analisi dell'intenzionalità longitudinale (§ 39) in virtù della quale il flusso assoluto si costituisce esso stesso e costituisce la sua propria unità ci fanno uscire dal vicolo cieco. L'intenzionalità longitudinale si differenzia dall'intenzionalità trasversale per il fatto che ritiene non degli oggetti temporali, ma le fasi di apparizione di questi oggetti, è «ritenzione continua delle fasi che sono state, via via, precedenti».¹⁹ Ma come può essere ritenuto, a sua volta, il flusso delle fasi? La risposta può essere solo questa: da un flusso di fasi che possiede una struttura analoga, omogenea al flusso delle fasi che ritiene. Detto in altri termini, ogni fase del tempo immanente, pre-empirico, deve annunciarsi mediante una molteplicità continua di fasi nel flusso della coscienza assoluta. Il problema è spostato ad un altro livello, ma non è affatto risolto. Certo, le due intenzionalità, longitudinale e trasversale, sono «unite

¹⁵ *Ivi*, p. 75; trad. it. cit., p. 102.

¹⁶ *Ivi*, p. 375; trad. it. cit., p. 360.

¹⁷ *Ivi*, pp. 333-334; trad. it. cit., p. 327.

¹⁸ *Ivi*, p. 78; trad. it. cit., p. 105.

¹⁹ *Ivi*, p. 81; trad. it. cit., p. 107.

inscindibilmente»,²⁰ sono intrecciate (*verflochten*) l'una all'altra in modo tale che l'intenzionalità longitudinale non si realizza parallelamente all'intenzionalità trasversale, dunque che «l'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso».²¹ Ma il problema, qui, non è tanto di sapere se ci sono uno o molteplici flussi, quanto di sapere se ha un qualsiasi senso ricercare l'origine del tempo in qualcosa di simile a un «flusso». Perché è chiaro che un «flusso», in qualsiasi modo lo si descriva, presuppone il tempo e non può assolutamente esserne la fonte.

Perché Husserl non riesce a uscire da queste difficoltà? Perché ricerca l'*origine* del tempo in una soggettività costituente. La mia tesi è che questa ricerca di un'origine del tempo, nel senso dell'origine per la *costituzione* del tempo, è puramente e semplicemente un falso problema. Il tempo non ha bisogno di "essere costituito"; il che non vieta che una fenomenologia del tempo sia possibile – una fenomenologia *indiretta* nella quale il tempo non viene più considerato come un semplice "fenomeno" – ma ci troviamo a quel punto al di fuori della problematica husserliana.

La domanda diventa allora quella di sapere cosa abbia potuto condurre Husserl ad adottare una concettualità tale che poteva finire solamente con le aporie precedentemente menzionate. Questa è sia una domanda storica che filosofica. Se non comprendiamo le ragioni propriamente "fenomenologiche" per le quali un certo numero di dottrine storiche sono state sostenute a proposito del tempo, la storia non può affatto fornire una risposta alla domanda che ci occupa. Vorrei dunque proporre una lettura fenomenologica – anche molto superficiale – di un certo numero di motivi che hanno condotto filosofi estremamente diversi, riflettendo in contesti estremamente diversi, e ciò lungo tutta la storia della metafisica, ad adottare delle tesi che si collocano nelle immediate vicinanze di quella di Husserl.

2. *Le radici metafisiche delle Lezioni del 1905*

Generalmente, le aporie dell'autocostituzione del flusso assoluto sono considerate come qualcosa che tocca solamente il livello più profondo delle analisi di Husserl. Orbene, esse mettono in pericolo – almeno questo è ciò che ho tentato di stabilire – l'insieme della concettualità delle *Lezioni*. Che cosa conferisce alle *Lezioni* la loro coerenza e la loro unità? È l'idea di una costituzione del tempo ad opera della coscienza, non di una costituzione attiva, ma di una costituzione passiva che si svolge negli arcani della coscienza 'impressionale', sul piano di un'intenzionalità

²⁰ *Ivi*, p. 83; trad. it. cit., p. 109.

²¹ *Ivi*, p. 83; trad. it. cit., p. 109.

pre-egoica e pre-oggettiva. In questa misura, le *Lezioni* vanno certo più lontano rispetto a molte opere metafisiche tradizionali, perché vanno a ricercare l'origine del tempo al di qua della distinzione *ego/oggetto*. Ma il problema principale rimane, e la maggior parte delle letture – almeno tutte quelle che conosco – non stabiliscono il legame concettuale *necessario* tra le aporie della terza sezione e l'idea stessa di una costituzione del tempo. Ora, mi sembra che sia *l'idea stessa di una costituzione del tempo* che queste aporie devono portare a rimettere in questione.

La mia idea è la seguente: non c'è “spiritualizzazione” del tempo senza una disconoscenza radicale della sua “essenza”. Per potersi chiedere dove il tempo risieda a titolo *originario* (e per poter rispondere: nell'anima, nell'*ego*, nello spirito, nella coscienza), bisogna aver concepito già implicitamente il tempo come una specie di processo – un archi-movimento, un flusso, uno scorrimento, un allungamento, una dilatazione, una distensione – e, di conseguenza, averla compresa secondo la misura di determinazioni che non possono essere date per principio a dei cambiamenti o degli oggetti che si trovano *nel* tempo. In breve, per concepire il tempo come originariamente soggettivo, bisogna concepirlo come un fenomeno temporale o, meglio, intratemporale, il che è evidentemente una contraddizione in termini.

Pochi autori nella storia della filosofia sfuggono a questa difficoltà. Forse Platone nei passaggi dedicati all'ἑξαιφνης del *Parmenide*. Aristotele, almeno in larga parte, in quanto afferma, giustamente, che il tempo non può essere pensato in alcun modo come un qualsiasi movimento (κίνησις) o un cambiamento (μεταβολή), in virtù del fatto che «ogni cambiamento è più veloce e più lento, ma non il tempo, perché il lento e il veloce sono definiti dal tempo, essendo il veloce ciò che è mosso molto in poco tempo, e il lento ciò che è mosso poco in molto tempo; ma il tempo non è definito dal tempo». ²² Del resto, questo rifiuto di fare del tempo un processo qualsiasi ha per rigoroso corollario il rifiuto di fare dell'anima il sito originario del tempo; certo, senza l'anima che numera e che conta, il tempo – il numero del movimento – non sarebbe; il che equivale a dire che il tempo, per essere, ha bisogno del contributo dell'anima; ma senza l'anima, il tempo continuerebbe a esistere *in potenza*, perché ha la sua origine nei movimenti in quanto sono *numerabili*. ²³ È qualche cosa del movimento e non qualche cosa dell'anima. In breve, l'anima è condizione necessaria, ma non affatto sufficiente, del tempo. E se Aristotele riconosce bene l'esistenza di qualche cosa come un “movimento” interno all'anima, ²⁴ questo movimento, ai suoi occhi, non ha niente di privilegia-

²² ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 10, 218 b 13-17.

²³ *Ivi*, IV, 14, 223 a 25-29.

²⁴ *Ivi*, IV, 11, 219 a 6.

to, non può in alcun modo essere identificato col tempo stesso e ancora meno concepito come la sua origine, ma, come tutti gli altri movimenti del mondo, si svolge *nel* tempo.

Insomma, con tutte le sue analisi, Aristotele rifiuta di parlare di qualche cosa come lo svolgimento del tempo – ciò che diventerà al contrario la regola dopo di lui. Non c'è forse migliore commento di Aristotele sul tempo della proposizione 6.3611 del *Tractatus* di Wittgenstein: «Non possiamo confrontare alcun processo con lo “scorrer del tempo” – esso non v'è –, ma solo con un altro processo (ad esempio, con il movimento del cronometro). Quindi la descrizione del decorso temporale è possibile solo se ci basiamo su un altro processo» (trad. it. di A.G. Conte).

È il rifiuto della definizione aristotelica del tempo per mezzo del numero, compresa abusivamente come una riduzione del tempo alla sua misura, che spianerà la strada, a partire da Plotino, all'identificazione del tempo con un movimento o un archi-movimento da cui dipenderebbero tutti gli altri. In apparenza, Plotino riprende anche lui la messa in guardia di Aristotele affermando che «il tempo non può essere il movimento», perché «il movimento è sempre nel tempo (ἐν χρόνῳ)»;²⁵ ma è per restringere subito la portata di questa affermazione. Infatti, Plotino considera che si applica solamente al movimento sensibile, il che apre la possibilità di un'identificazione del tempo con «il movimento più vero (τῆς δ' ἀληθεστέρως κινήσεως)»;²⁶ ovvero quello dell'anima, intesa come anima del mondo.²⁷ Identificando le nozioni – ben distinte in Aristotele – di “numero” e di “misura”, Plotino così conclude che il tempo non può essere *essenzialmente* la misura del movimento, ma che «esso è innanzitutto un'altra cosa e [che], per accidente, fa conoscere la quantità del movimento».²⁸ Ma allora, che cosa è il tempo? Non è niente altro che il movimento dell'anima i cui atti si succedono gli uni agli altri e passano gli uni negli altri, secondo una successione che non si produce nel tempo, ma da' nascita al tempo, lo genera a partire dall'eternità immobile: il tempo è dunque qualche cosa di «questo movimento da cui provengono originariamente l'anteriore ed il posteriore; perché questo movimento è spontaneo; ciascuno dei suoi propri atti, li produce uno di seguito all'altro e, producendo la loro successione (τὸ ἐφεξῆς), genera il passaggio (τὴν

²⁵ PLOTINO, *Enneade* III 7, 8, 3-4.

²⁶ *Ivi*, III 7, 13, 32-33.

²⁷ Questa comprensione psicologica del tempo non si oppone, in Plotino, alla sua comprensione cosmologica, dal momento che affermare che «il tempo è nell'anima» (χρόνος δὲ περὶ ψυχῆν) (IV 5, 15, 2), intesa come anima del mondo, non significa assolutamente negare – al contrario – che il mondo sia nel tempo, che tutti i movimenti intramondani siano sottomessi al tempo e si compiano conformemente ad esso.

²⁸ PLOTINO, *Enneade* III 7, 12, 41-42.

μετάβασιν) dall'uno all'altro».²⁹ Qualche cosa di questo movimento privilegiato, o più esattamente, questo movimento stesso, poiché Plotino sostiene, contro Aristotele, che l'anima non è “nel tempo”, ma che essa “lo genera” tramite la sua attività spontanea *sub specie aeterni*: «Così l'anima è la prima ad andare fino al tempo, essa genera il tempo (χρόνον ἐγέννησε) e lo possiede coi suoi propri atti».³⁰ Questo movimento dell'anima che dà nascita al tempo è un movimento intelligibile e non sensibile. L'anima *temporalizza* il tempo – e del resto, Plotino è il primo a forgiare questo verbo, *chronôô*, temporalizzare, promesso al destino che conosciamo.³¹ Il tempo diventa così in Plotino la vita stessa dell'anima: «dire che il tempo è la vita dell'anima che consiste nel movimento tramite il quale l'anima passa da uno stato di vita ad un altro stato di vita, questo non sarebbe forse dire qualche cosa?»³² O ancora, il tempo è la distensione della vita dell'anima (διάστασις ζωῆς).³³

Si vede molto bene sull'esempio di Plotino – e lasciando da parte gli aspetti più originali della sua dottrina – quanto la ricerca di un'origine del tempo nell'anima del mondo conduce inevitabilmente a fare del tempo, in qualche modo, un processo “successivo”, dunque temporale (un “passaggio” che ha il suo “corso”, il suo sviluppo), e per questa stessa ragione, generato intemporalmente o supratemporalmente: non si può evitare di essere colpiti, a dispetto delle differenze, dalla prossimità di queste analisi con quelle di Husserl. Certamente, l'*Überzeitlichkeit* o l'*Unzeitlichkeit* del flusso della coscienza assoluta non è l'eternità di Plotino, ma ciò che emerge è l'analogia strutturale tra queste imprese.

La vicinanza è ancora più impressionante con Agostino, al punto che Rudolf Bernet ha potuto scrivere a buon diritto che «si potrebbe parlare addirittura [a proposito delle *Lezioni*] di *note di lettura* agostiniane».³⁴ Agostino non parla di un “flusso” del tempo nelle *Confessioni* (sebbene ne parli altrove);³⁵ non è dunque un'immagine o una metafora che sarebbero comuni ai due autori. Ma è, più profondamente, una stessa apprensione del tempo come processo compreso e determinato dalla mi-

²⁹ *Ivi*, III 7, 13, 37-41.

³⁰ *Ivi*, III 7 13, 45-47.

³¹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Über Ewigkeit und Zeit: Plotin, Enneade 3, 7, übers., eingel. und kommentiert*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981², p. 260; trad. it., *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III, 7. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario*, introd. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 276.

³² PLOTINO, *Enneade III 7*, 11, 43-45.

³³ *Ivi*, III 7, 11, 41.

³⁴ R. BERNET, *Introduction*, in E. HUSSERL, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. di J.-F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2003, p. 23.

³⁵ AGOSTINO IPP., *Enarrationes in psalmos*, 38, 7: «momentis transvolantibus omnia rapiuntur, torrens rerum fluit».

sura della intratemporalità che permette, nell'uno come nell'altro, la sua riconduzione agli atti dello spirito o della coscienza. Basta partire dalla formulazione iniziale del problema nel libro XI delle *Confessioni*. Agostino vi afferma che il tempo è impensabile al di fuori di ciò che accade o diviene in esso (9, 14, 17), ma passa subito da questa tesi moderata ad una tesi molto più radicale – sebbene largamente implicita – quella secondo la quale le tre dimensioni del tempo (*futurum, praesens, praeteritum*) potrebbero ricevere esse stesse i caratteri temporali delle cose che sono nel tempo: «Questi due tempi, dunque, il passato e il futuro, come sono? Poiché, se si tratta del passato, non è più, se si tratta del futuro non è ancora. In quanto al presente, se fosse stato sempre presente e non se ne fosse andato nel passato (*nec in praeteritum transiret*) non sarebbe il tempo ma l'eternità» (9, 14, 17). Ciò che era già stato largamente descritto in abbozzo da Plotino, la possibilità di applicare al tempo stesso le determinazioni di ciò che è nel tempo, si avvera qui senza riserva: il passato è concepito come *ciò che* è passato, e di conseguenza, si può dire che non è già più (*jam*); il futuro si identifica con le cose future, e di conseguenza, non è ancora (*nondum*); quanto al presente, è compreso anch'esso, alla maniera delle cose che passano (*transeunt*), come un passaggio, un transito continuo. Diventa quindi legittimo, agli occhi di Agostino, sostituire a *futurum* (il futuro), *futura* (le cose future), e a *praeteritum, praeterita*, riformulando la sua domanda iniziale: *quomodo sunt praeteritum et futurum?* (come sono il passato ed il futuro?) sotto la forma: *ubicumque sunt [futura et praeterita]?* (dove sono le cose passate e future?) (9, 18, 23). È solamente a condizione di ammettere queste premesse che la soggettivazione-spiritualizzazione del tempo diventa possibile. Infatti, è necessario che il tempo sia compreso esso stesso come un certo passaggio o un certo cambiamento che si realizza dal futuro verso il passato (il futuro *che diventa* presente e il presente *che diventa* passato), perché possa essere posta la domanda di ciò che rende possibile un tale passaggio, di quello che, versando il futuro nel passato attraverso il varco del presente, assicura al tempo la sua coesione e la sua struttura: e questo “qualcosa” non potrà essere altro che lo spirito stesso (*ipsum animus*). Il tempo è spirituale, è soltanto lo spirito stesso nell'unità dei suoi tre atti: l'attesa, l'attenzione, la memoria che, tendendosi verso il loro oggetto, provocano nello spirito una distensione corrispondente; il tempo si definisce dunque come *distensio animi*. Se bisognasse descrivere precisamente questa temporalizzazione del tempo ad opera dello spirito, occorrerebbe insistere sulla duplice dimensione di attività e di passività di questo processo, sulla complementarità dell'*intentio* tramite la quale lo spirito si tende verso..., e della *distensio* che ne risulta, la quale, per molti aspetti, ricorda la “sintesi passiva” husserliana.

Si potrebbe ritrovare in numerosi altri autori questa stessa *metabasis* tra il tempo e ciò che è nel tempo, tra il tempo e l'intratemoralità. Persino in Kant che rifiuta tuttavia espressamente di pensare il tempo in termini di passaggio o di cambiamento, rimane un'ambiguità profonda; certo, Kant distingue il tempo come forma pura dell'intuizione dei contenuti sensibili e degli oggetti empirici che passano in esso, ma conclude per la sua permanenza: «Quindi il tempo – nel quale deve essere pensata ogni variazione delle apparenze – rimane, e non muta (*bleibt und wechselt nicht*), poiché esso è ciò in cui la successione e la simultaneità possono essere rappresentate soltanto come sue determinazioni».³⁶ Kant si rifiuta di dire che il tempo passa, ma non rifiuta l'alternativa stessa del cambiamento e della permanenza, poiché attribuisce al tempo proprio quest'ultima. Anziché dire che non ha senso accordare al tempo la permanenza e il passaggio, afferma che il tempo non passa, dunque rimane. Pur sforzandosi di distinguere la forma pura del tempo dalla intratemoralità dai suoi contenuti fenomenici, continua in conseguenza a pensare il tempo nell'orizzonte della intratemoralità: poiché può solo “rimanere” ciò che è suscettibile di cambiare, e viceversa.

Bergson, neppure lui, sfugge a questa difficoltà di principio. Allo stesso momento in cui oppone la durata al tempo spazializzato, continua a concepire la prima come una specie di flusso, di cambiamento continuo e indivisibile. Se «l'essenza della durata è il trascorrere»,³⁷ se la durata è «la mobilità nella sua essenza»³⁸ come stupirsi allora che occorra accordare un ritmo e una velocità a questa durata, «velocità che, agli occhi della mia coscienza, è un autentico assoluto»,³⁹ e affermare di essa, esattamente come Husserl a proposito del flusso della coscienza, che si svolge esattamente al ritmo con cui si svolge, a differenza del tempo del matematico che «potrebbe accelerarsi enormemente, e persino infinitamente»?⁴⁰ Questo trascorrere della durata, di nuovo, sarà lo spirito stesso – affermazione che apre la strada a tutti i paradossi già incontrati.

Perfino Heidegger, nonostante tutte le innovazioni della sua fenomenologia e la sua coscienza acuta delle limitazioni intrinseche di ciò che chiama “metafisica”, si è trovato invischiato almeno in parte nelle stesse

³⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. III, 162; A 182; B 224-225; trad. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, terza edizione, 2001, p. 257. Esiste un problema interno a Kant, che è quello dell'applicazione della permanenza, vale a dire dello schema della categoria della sostanza, alla forma stessa del tempo; ma questo problema è solo una variante del problema più generale che formuliamo.

³⁷ H. BERGSON, *La Pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, textes annotés par A. Robinet, introd. par H. Gouhier, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1991⁵, p. 1254.

³⁸ *Ivi*, p. 1257.

³⁹ BERGSON, *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, cit., p. 782.

⁴⁰ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cit., p. 1255.

difficoltà. Difatti, a prima vista, l'elaborazione del concetto di temporalità estatica, in *Sein und Zeit*, esclude precisamente qualche cosa come una successione delle estasi, una transizione del futuro verso il presente o del presente verso il passato: «La temporalizzazione non significa una “successione” (*Nacheinander*) delle estasi. L'avvenire *non è posteriore* all'essere-stato, e questo *non è anteriore* al presente. La temporalità si temporalizza come avvenire essendo-stato-presentificante (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*)». ⁴¹ Per dirla diversamente, «il tempo non passa né dimora, ma si temporalizza». ⁴² La costituzione estatico-orizzontale della temporalità in Heidegger, tuttavia, non dà affatto il suo congedo alla domanda husserliana sull'origine del tempo, le dà soltanto una diversa forma. Ciò che c'è di più innovativo nella concettualità heideggeriana, l'opposizione tra la temporalità autentica e inautentica, non deve mascherare ciò che rimane in essa estremamente vicino a quella di Husserl: l'opposizione tra una temporalità originaria che appartiene al *Dasein*, e un tempo derivato, quello degli orologi e dei cronometri. Questa temporalità originaria è radicata nei tre atteggiamenti temporalizzanti del *Dasein* che sono l'attesa, la presentificazione e la ritenzione: «essere-in-attesa, ritenere e presentificare non sono soltanto i modi in cui afferriamo l'una volta, il presto e l'adesso, delle modalità della coscienza di questi, ma sono proprio la loro origine; essere-in-attesa non è una modalità della coscienza del tempo, ma il tempo stesso nel suo senso originario ed autentico». ⁴³ È proprio nella misura in cui il tempo è pensato ancora da Heidegger, secondo una tradizione che risale ad Agostino e che trova la sua piena realizzazione nella fenomenologia husserliana, come una determinazione originaria della soggettività (nel senso della “soggettività” ontologicamente ben compresa, il *Dasein*), che il problema dell'origine del tempo nel *Dasein* non è per niente abbandonato, ma si ritrova sotto un'altra forma. Difatti, come dicono i *Problemi fondamentali della fenomenologia*, è il *Dasein* che “dà il tempo” agli orologi e ai cronometri. ⁴⁴ Ma come potrebbero l'attesa, la ritenzione, la presentificazione temporalizzare il tempo, se questi atteggiamenti o comportamenti (*Veraltungen*) del *Dasein* devono proprio succedersi nel tempo? Questa domanda, che immergeva Husserl in una profonda perplessità, Heidegger non la pone neppure. Inoltre, se, come afferma *Sein und Zeit*, «l'aspettarsi-scordante-presentificante dell'esistenza inautentica

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986¹⁶, p. 350.

⁴² ID., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928) (Gesamtausgabe [= GA] Bd. 26), hrsg. von K. Held, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990², p. 256.

⁴³ *Ivi*, p. 263. La sottolineatura è mia.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927) (GA Bd. 24), hrsg. von F.-W. Hermann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997³, pp. 347-348.

è la condizione di possibilità dell'esperienza volgare di un passaggio del tempo (*eines Vergehens der Zeit*),⁴⁵ ciò non implica forse che il "passaggio del tempo" sia un modo legittimo – sebbene derivato – di apprendere il fenomeno temporale?

Non solo i problemi che incontra qui Heidegger sono analoghi a quelli di Husserl; ma la sua concettualità esistenziale solleva anche dei problemi esattamente simmetrici che non esistevano per il suo predecessore. Per Husserl, si trattava di comprendere come, in una coscienza in scorrimento continuo, in un flusso eracliteo, poteva costituirsi un tempo rigido, immutabile, oggettivo («Il tempo è rigido eppure il tempo fluisce [...] Questo è il problema»⁴⁶). Per Heidegger, si tratterà di comprendere come da una temporalità formale ed immutabile – poiché la temporalità estatica non conosce successione –, si potrà derivare qualche cosa come il fenomeno del passaggio delle cose nel tempo, o *piuttosto* il fenomeno del passaggio del tempo stesso, il tempo appreso come «successione di adesso sussistenti (*vorhanden*)», nel suo concetto "volgare" e metafisico. Non solo Heidegger sembra dare per acquisito che c'è ben un senso nel dire che l'adesso "passa", "succede a se stesso", ciò che è aporetico; ma, inoltre, non dice veramente come la derivazione del «carattere di transizione (*Übergangscharakter*)» dell'adesso a partire dalle determinazioni della temporalità originaria, e particolarmente del suo «dilagamento (*Gespanntheit*)»⁴⁷ è possibile. Infine, crede di trovare nel trattato aristotelico sul tempo la prima formulazione del «concetto volgare di tempo» come successione di 'adesso/i' sussistenti (*vorhanden*), quando in effetti Aristotele non adopera mai in quel trattato il termine "adesso" (*vōv*), se non al singolare, né descrive niente che potrebbe avvicinarsi a una successione degli adesso/i, o a un passaggio dall'uno all'altro.⁴⁸

Questo mi porta a tre serie di osservazioni conclusive.

La prima riguarda l'uso stesso che ho fatto della parola "metafisica", termine che fin qui non ho tentato di definire con precisione. In che cosa le *Lezioni* di Husserl rientrano ancora nell'ambito della metafisica – e quale metafisica? Deve essere ormai chiaro che la caratterizzazione heideggeriana del concetto metafisico di tempo (o, come dice nel periodo di *Sein und Zeit*, del tempo concepito alla luce dell'«ontologia tradizionale») come

⁴⁵ ID., *Sein und Zeit*, cit., p. 425.

⁴⁶ *Husserliana*, X, cit., p. 64; trad. it. cit., p. 94.

⁴⁷ HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 387-388: «Il carattere di transizione di ogni 'adesso' non è nient'altro che ciò che abbiamo descritto come il dilagamento del tempo».

⁴⁸ Su questo punto, mi permetto di rinviare alla mia analisi in *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, pp. 49-90.

successione di ‘adesso/i’ sussistenti (*vorhanden*) non mi sembra atta ad afferrare nella loro complessità concezioni come quelle che mi sono accontentato di evocare, e ancora meno, aggiungo, quella di Husserl. Queste concezioni, tuttavia, non hanno qualche cosa in comune? Non si muovono in un orizzonte di problemi simili? Ho tentato di rispondere positivamente a questa domanda. Ciò che costituisce l’anello di congiunzione delle concezioni metafisiche tradizionali del tempo, come ho provato a mostrare in *L'événement et le temps*, è che tendono a concepire quest’ultimo sul modello dell’intratemporalità. Da cui l’immagine ricorrente del “flusso”, che si trova già in Simplicio e nel neoplatonismo, e che rimane un *leitmotiv* in Husserl.

Il mio secondo punto concerne il legame tra questa concezione intratemporale del tempo e la sua soggettivazione-spiritualizzazione. L’assegnazione del tempo allo spirito o all’anima o – il che non è esattamente la stessa cosa – la ricerca della sua origine nella coscienza, hanno un senso solo se il tempo è compreso come un certo processo, per quanto sottile, impalpabile, etereo possa essere. È questo presupposto fondamentale che conduce alle difficoltà che ho tentato di mettere in evidenza nelle Lezioni e nei manoscritti connessi.

Infine, queste aporie sono di natura tale da screditare nel suo principio ogni impresa di una fenomenologia del tempo? Credo di no. Se da un lato non ha senso pretendere di descrivere la soggettività come un’origine non-temporale o pre-temporale del tempo, dall’altro lato mi sembra possibile, prendendo come filo conduttore diversi tipi di cambiamento, descrivere le modalità esperienziali che vi corrispondono, cioè descrivere la strutturazione temporale dell’esperienza dell’uomo nella sua costituzione storica, senza per questo ricercare in questa esperienza e nelle sue strutture qualcosa come l’origine del tempo.

Mi sembra che Merleau-Ponty, che per alcuni aspetti resta tributario delle analisi husserliane e del progetto stesso di “costituzione” (trascendentale o meno), abbia intravisto quello che mi sembra essere il punto di partenza adeguato per una tale fenomenologia: «Il tempo – scrive – non è quindi un processo reale, una successione effettiva che mi limiterò a registrare [e, bisognerebbe aggiungere, neanche una successione in me, un seguito di vissuti di coscienza], nasce dal mio rapporto con le cose». ⁴⁹ Il tempo nasce e si dispiega proprio nel “*entre-deux*” fra “soggetto” e mondo, e questo è il motivo per cui non ha senso ricercarvi un’unica origine: è la struttura che si verifica nel loro incontro. «Non sono l’autore del tempo, neanche dei battiti del mio cuore, non sono io che prendo l’inizia-

⁴⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 471; trad. it., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003, p. 480.

tiva della temporalizzazione; non ho scelto io di nascere e, una volta che sono nato, il tempo scaturisce attraverso di me, qualunque cosa faccia». ⁵⁰ Ma il modo in cui il tempo scaturisce attraverso me dipende da ciò che sperimento; così la mia esperienza del tempo è diversa, e deve essere descritta nella sua diversità, senza per questo poter essere elevata al rango di un'origine.

⁵⁰ *Ivi*, p. 488.