

Stefano Besoli

Esercitare lo sguardo: intuizione categoriale e complessità del vedere nel mutare della fenomenologia da Husserl a Heidegger

Abstract: Exercising Sight: Categorical Intuition and the Complexity of Seeing from Husserl to Heidegger

This essay analyzes the topic of intuition starting from some internal problems of Aristotelian philosophy, related to the way in which the universal is grasped. It focuses, however, its observations on the identification of categorical intuition, developed by Husserl in *Sixth Logical Investigation*, in order to highlight how Heidegger intends to exploit this discovery of phenomenology to outline the program of his fundamental ontology. By taking into consideration above all the lecture courses held by Heidegger at Marburg University, it is possible to notice how his philosophy radicalizes the Husserlian approach to such an extent, directing his thought from phenomenology to the problem of being, thus realizing a significant overturning of the interpretation of Aristotle upon which Husserl had relied.

Keywords: Categorical Intuition, Phenomenology, Being, Husserl, Heidegger.

1. A tutta prima, si potrebbe convenire sul fatto che l'imporsi di una grammatica del vedere e il contestuale ricorso a una matrice di pensiero intuitiva sia qualcosa di così accreditato da non poter in alcun modo essere messo in discussione. Infatti, si è soliti prender atto che il senso attribuibile al sapere, a partire dalla declinazione maturata nella filosofia antica, indichi una stabile convergenza tra *noein* e *idein*, dal momento che entrambi i termini designano «l'essere-aperto per ciò che si dà da sé» (Heidegger 1962, p. 96), vale a dire per il fenomeno che si manifesta in quanto tale, nel contesto in cui diviene visibile la verità stessa, in un'originaria accezione antepredicativa sottratta ad ogni istanza coscienzialistica e rappresentazionale. Ma al di là delle difficoltà ancora presenti nel quadro della filosofia platonica, all'interno della quale una duplicità di significato del vedere aveva assunto un ruolo per molti versi dominante e in cui persisteva l'ostacolo costituito dalla dualità tra individuo e idea, è nelle pieghe delle riflessioni aristoteliche che, per Husserl e Heidegger, si radica il comune interesse volto al tema fondante dell'intuizione, segnatamente nella sua veste categoriale. A partire dall'*Etica nicomachea*, vi sono tracce di un richiamo a un intelletto di natura non discorsiva che – distinguendosi in maniera esclusiva da saggezza, scienza e sapienza – ha per «oggetto i principi» e i «termini immutabili e primi nel-

l'ordine delle dimostrazioni». In ciò esso funge da «apprensione immediata [*aisthesis*]» dei particolari da cui «si ricavano gli universali» (Aristotele 2021¹⁶, pp. 74 e 78, 1140b 31 e 1143b 5), in una sorta di *percezione* vocata a cogliere intuitivamente ciò di cui il percepire comune, pur riguardando «il tale e non questo qualcosa» (Aristotele 2007, p. 83, 87b 29), il *what* e non il *that*, non è in grado di restituire a pieno il rilievo cognitivo. Il riconoscimento che la percezione si attesta *in primis* su ciò che è singolare, intrattenendo però fin dall'inizio un perspicuo legame con l'universale, ovvero con una specie che alberga nella mente in forma non ancora esplicitamente articolata, comporta la tesi che essa sia determinata da una caratterizzazione qualitativa che trascende l'individuo nella quale è inglobata, essendo al contempo passibile di tradursi nel contenuto di un'eventuale e successiva espressione di universalità. Proprio perché è in qualche modo la percezione a «introdurre in noi l'universale» (Aristotele 2007, p. 141, 100a 15 sgg., trad. adattata), tale facoltà – essendo dotata tra l'altro di una capacità di discriminazione – è anche percezione dell'universale (cfr. Aristotele 2007, p. 141, 100a 15 sgg.), costituendo il luogo in cui si deposita quell'unità elementare di cui l'intelletto potrà articolare una conoscenza differenziata in varie forme. La peculiarità dell'apprendimento intellettuale che realizza l'acquisizione dei principi ha come condizione, perciò, la conoscenza percettiva e non un tipo ulteriore e maggiormente rifinito di conoscenza intellettuale. Nel succedersi dei diversi stati o stadi conoscitivi, che dalla percezione transitano attraverso la memoria e l'immaginazione per approdare al grado di conoscenza scientifica, è decisivo il modo in cui viene a costituirsi la permanenza di ciò che è sentito, vale a dire quell'arrestarsi dell'universale nell'anima che introduce al carattere strutturale dell'esperienza, la quale in tale sede esibisce il suo aspetto generativo (cfr. Aristotele 2007, p. 139, 100a 3 sgg.; 2017, p. 3, 980b 29 sgg.).

Il rimando, in qualità di vertice supremo del sapere, a un'intellezione di segno intuitivo e al relativo riscontro operante da principio di conoscenza scientifica, che regola l'unità funzionale di un insieme di disposizioni conoscitive racchiuse in un quadro gerarchico di stampo finitistico, appare qualcosa più di un mero contrassegno evocativo o di una resa in termini aforistici di tematiche appartenenti alla tradizione del razionalismo. Dietro all'invocata superiorità gnoseologica del *nous* non c'è infatti l'esigenza di accreditare una versione platonica del ruolo dell'intuizione, ma si affermano i tratti più dirimenti dell'empirismo aristotelico, per il quale l'esperienza non si risolve nelle funzioni della sensibilità, ma contempla anche il modo in cui l'intelletto, su base sensibile, può esercitare il proprio potere d'intuizione. Allo stesso modo, il primato e l'assoluta dignità della vita contemplativa, l'elogio di un'attività intellettuale che appare addirittura al di sopra della stessa condizione umana, non allude al tentativo di approssimarsi al divino tramite

il presunto possesso di un'intuizione di natura puramente intellettuale, né delinea l'ambizione smisurata di protendersi fuori di sé per partecipare di uno *status* che non spetta di fatto all'essenza umana, ma delinea il compito – in una sorta di passaggio al limite – di realizzarsi nella piena consapevolezza della propria identità, fidando su quanto di divino c'è nell'uomo (cfr. Aristotele 2021¹⁶, p. 130, 1177b 25 sgg.), e cioè di un intelletto che, con l'esibita capacità di guardare in maniera penetrante nelle cose, si pone a capo, nella sua immediatezza, di ogni conoscenza dimostrativa di ordine discorsivo, senza però che da tale intuitività intellettuale scaturisca un sapere autonomo divaricato rispetto all'andamento della conoscenza scientifica razionante.

L'intero assetto della teoria della conoscenza aristotelica rispecchia le coordinate di un apprendimento conoscitivo proveniente dal basso, nel quale si stagliano diversi livelli d'esercizio della facoltà intellettuale. In linea con la lezione del *De anima*, partendo dal supporto della sensazione la conoscenza si snoda tramite il ricorso all'immaginazione – definita da Aristotele nella *Retorica* come una «sensazione debole [*asthenes*]» – la quale, non richiedendo la presenza dell'oggetto sensibile, ha uno statuto per così dire immateriale. Tale percorso ascendente tende all'individuazione di un limite superiore in cui si colloca la conoscenza dei principi attuata tramite un'elaborazione dell'esperienza e un'intuizione di stampo intellettuale. Chiarito che l'immediatezza dei principi primi non può essere assicurata in maniera dimostrativa, né può scaturire da una fonte innata che ci lascerebbe all'oscuro circa la loro effettiva natura, in tale approccio Aristotele ricorre all'uso combinato d'induzione (*epagoge*) e intuizione (*nous*), optando così per una loro convergenza. Il connubio funzionale che emerge dai vari riscontri di tipo noetico determina la convinzione aristotelica che già sul piano della conoscenza sensibile la realtà ci è data per come essenzialmente è, giacché quando la sensazione coglie l'universale nel particolare (il necessario nel contingente), essa opera concretamente da *nous*, avendone quasi preso a prestito il nome. Per questo, l'occasione fornita dalla sensazione per cogliere i principi o elementi primi dà luogo a un'*induzione* che non è irragionevole definire *intuitiva*.

Con riferimento a tale nozione allargata d'induzione, in questo procedimento gli estremi sembrano dunque toccarsi fino all'esito di sovrapporsi, riattivando con ciò il legame spesso dimenticato tra intuizione ed esperienza. La matrice empirista del pensiero aristotelico contrasta dunque ogni deriva d'ispirazione platonica, non assestandosi però su un piano sensistico, dato che è proprio della sensazione farsi carico dell'universale nell'ambito della propria giurisdizione, con l'ulteriore clausola secondo cui la scienza, che scaturisce da tale cominciamento, in mancanza di una «qualche capacità percettiva» rischia di veder ridotto o addirittura inibito il rispettivo ambito di conoscenza (cfr. Aristotele 2007, p. 88, 81a 38 sgg.). Pur nell'approssi-

mazione descrittiva del modo in cui si registra la presenza dell'intuizione come correlato e veicolo cognitivo di un principio, oltre il quale dunque non è possibile risalire, resta che l'esigenza aristotelica di assicurare al sistema conoscitivo una stabilità affidabile non fa ricorso alla trascendenza delle idee ma a ciò che di universale l'esperienza è in grado direttamente di acquisire. Opponendo alla dottrina platonica delle idee una teoria dell'essere fondata sul senso comune, Aristotele riconosce che, stante la necessità di «percepire questo qualcosa qui ed ora» (Aristotele 2007, p. 118, 87b 30), il percorso di una conoscenza dai requisiti scientifici non può limitarsi a fruire di qualcosa d'«indifferenziato» (cfr. Aristotele 2007, p. 139, 99b 34 sgg.), ma deve approntarne un'elaborazione che rende di per sé sempre più improbabile assimilare, per mera trasposizione analogica, l'intuizione intellettuale di un universale, colto nella sua necessità non estensionale, con le competenze intuitive della sensazione *tout court*. Sotto questo profilo, il paradigma visivo dell'immediatezza sfuma infatti, progressivamente, in una dinamica processuale attraverso cui dalla sensazione ci si eleva alla conoscenza dell'universale.

La conoscenza aristotelica in senso proprio va dunque oltre la sensazione, dando luogo a immagini o tracce depositate nella memoria, dalla ripetizione delle quali – attraverso primi labili aspetti di differenziazione – prende corpo l'esperienza, su cui s'innesta una procedura ragionata dalla quale emerge il concetto di universale come principio dell'«abilità tecnica e della conoscenza scientifica» (Aristotele 2007, p. 174, 100a 7 sgg.). Il percorso di ascesa verso l'universale segue una traiettoria lungo cui l'intelletto può invariabilmente esercitarsi sui dati di senso, e in particolare sulla persistenza d'immagini che spesso si sovrappongono. Al riguardo, non solo l'intelligenza discorsiva, ma lo stesso intelletto intuitivo coglie «le forme nelle immagini» (Aristotele 1979, p. 187, 431b 2), poiché le forme intelligibili sono sempre contenute in quelle sensibili, che costituiscono il terreno da cui si diparte ogni tipo di astrazione, anche di ordine matematico. In assenza di percezioni «non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla» (Aristotele 1979, p. 189, 432a 7 sgg.), per cui l'analogia istituibile tra sensazione e intellesione trova il suo punto di equilibrio, o il suo medio proporzionale, in un riconoscimento intuitivo che, per la sua fissità, sfugge alle oscillazioni cui è destinato il pensiero discorsivo. Al di là di alcuni luoghi del primo libro della *Metafisica*, è nella chiusa degli *Analitici secondi* che si affronta, in un passo parallelo, la questione della genesi dell'esperienza e del modo in cui si costituisce la scientificità del sapere tramite la messa a nudo dell'universale che, consegnatoci dalle varie esperienze particolari, è per così dire depositato nell'anima in un involucro ancora largamente indeterminato. La risoluzione di questo tema è affidato da Aristotele all'esame di una sintesi metaforica di carattere militare in cui il passaggio dal particolare all'universale riveste il

senso di una determinata progressione costitutiva della scienza. Non potendo risultare il frutto di una mera sommatoria esperienziale, l'universale – come principio qualificato dall'appartenenza a una dimensione antepredicativa – rappresenta il limite o punto di approdo intuitivo verso cui l'esperienza tende nel suo guadagnare stabilità. Il formarsi dell'universale corrisponde al succedersi dei diversi stati conoscitivi, che procedono dalla percezione, allo stesso modo di come «in una battaglia, verificatasi una rotta, se un solo soldato si ferma, un altro si ferma pure e un altro ancora, finché non si arrivi alla prima fila» (Aristotele 2007, p. 139, 100a 13 sg.).

In quest'incremento di generalizzazione, plasticamente restituito dal paragone militare, si registra il formarsi di nozioni di grado sempre più elevato fino ai generi sommi, alle «cose senza parti» (Aristotele 2007, p. 141, 100b 2) e agli universali nel loro senso più autentico e generale, delineandosi da un lato il modo in cui si consolidano le *hexeis* di derivazione percettiva, dall'altro l'attività che, prendendo spunto da tali disposizioni cognitive, rende possibile la costituzione della scienza e della tecnica. In questo quadro di natura fondazionale, «è necessario conoscere le cose prime con l'induzione» (Aristotele 2007, p. 141, 100b 2), anche perché – pur procedendo l'induzione dai particolare e dunque dalla capacità percettiva – «è impossibile considerare gli universali se non per induzione» (Aristotele 2007, p. 88, 81b 1 sg.), compreso anche ciò che si dice per astrazione. Nell'ambito della stretta parentela che Aristotele mantiene tra il piano della discorsività e quello dell'intuizione, emerge il ruolo di una particolare forma d'induzione che, come si dice nei *Topici*, rappresenta la via che dai particolari conduce all'universale, ma che – sebbene presupponga la percezione sensibile – non può ridursi ad essa, giacché non si attua per enumerazione, ma è addirittura deputata a essere «principio del principio» (Aristotele 2007, p. 141, 100b 16). In questa chiave, la condotta che porta a distinguere, all'interno del dominio sensibile, tra singolarità del soggetto individuale e universalità del principio non è l'*epagoge* come particolare procedimento dimostrativo, ma un autonomo principio intellettuale che opera in senso inverso rispetto alla dimostrazione. La natura intellettuale, di cui essa partecipa, le consente di oltrepassare la mera elaborazione induttiva, indicando all'intelletto il processo che può condurlo al culmine della propria attività conoscitiva, coronandola nel segno dell'intuizione. Come apprensione designata di ogni tipo di principio, l'esercizio svolto da questa peculiare induzione appannaggio del *nous* decreta la stretta vicinanza che Aristotele stabilisce tra intellesione e sensazione, all'insegna del modo in cui entrambe le facoltà si tengono l'un l'altra.

Il processo d'iterazione con cui Aristotele, in maniera a dire il vero non priva di qualche ambiguità e coloritura psicologica, descrive il continuo formarsi dei diversi livelli di concettualità, non fa che sancire il carattere non dimostrativo di ciò che deve vigere da principio dell'*episteme* come co-

noscenza mediata, la quale trova realizzazione solo cogliendo l'universale nella sua indipendenza dalle singolarità cui deve riferirsi, essendo l'universale «ciò che conviene ad ogni e inoltre per sé e in quanto tale» (Aristotele 2007, p. 15, 73b 26). Nella sua connotazione antiplatonica di *universale in re*, l'universale aristotelico si configura come l'«uno oltre i molti», come «ciò che di uno e identico è presente in tutti quelli» (Aristotele 2007, p. 139, 100a 7 sg.), non nel senso dell'esteriorità che sembra spettare alle forme platoniche, ma come ciò che costituisce l'unità nei molti in cui questi convergono senza differenziarsi, giacché le distinzioni che intercorrono tra loro restano appunto «*al di fuori*» di ciò che «*si dice dei*» molti (Aristotele 2007, p. 68, 77a 7). Il progredire cognitivo che porta da ciò che è generale a ciò che lo è in misura ancora maggiore mette anzitutto in luce che la conoscenza dell'uno che è di molti riguarda la conoscenza di un'unità riferibile ai molti in qualità di predicato. Come uno di molti, l'universale rappresenta ciò che vi è d'intelligibile in essi, realizzando in tal modo il coglimento dell'aspetto unitario riguardante una molteplicità di particolari corrispondenti, con il risultato di attribuire così al *nous*, per l'immediatezza con la quale opera, il ruolo di principio della scienza.

Essendo in qualche modo dato nella sensazione, in virtù di una determinata caratterizzazione formale (un «tale-essere») riguardante il singolare percepito, l'universale viene dunque fornito, nella sua concretezza, dal materiale su cui l'intelletto si esercita, abolendo alla fonte ogni pregiudiziale distinzione tra sensazione e intellesione, tra intuizione e simbolizzazione, poiché ciò che smarca questi due tipi di conoscenza è solo il modo distinto in cui viene colto in essi il principio della forma che, nel caso dell'intellessione, si riserva – come unico principio d'intelligibilità del reale – una propria relativa autonomia dai molti. Sia le forme specifiche, sia quelle generiche, sono dunque già mutualmente implicate nella totalità indifferenziata di ciò che è sentito, per cui la condizione di possibilità della conoscenza intellettuale risiede nel fatto che l'anima abbia la «capacità di subire» (Aristotele 2007, p. 139, 100a 14), seppure in maniera distinta, il momento di singolarità e quello di universalità degli oggetti particolari, salvaguardando perciò la concezione aristotelica dell'apprendimento dei principi da ogni scadimento materiale o sensistico. Nel regredire ai principi, l'analitica aristotelica esplicita che non si tratta di attribuire dall'esterno alle singolarità composite quei tratti che da ultimo li rendono intelligibili, giacché nella datità materiale è presente non solo la sua determinazione, ma è dato al tempo stesso il principio di conoscenza sensibile e intellettuale. Lungo la direttrice in cui si formano gli universali e i concetti, vale a dire ciò che è *to en epi pollon* («l'uno sui molti»), Aristotele 2017, p. 43, 991a 3, ma cfr. anche pp. 565 sgg.), si appalesa, in senso fenomenologico, la datità di un *Wesen* la cui operatività si traduce descrittivamente in *eidōs*, dando luogo, nel passaggio continuo

dagli individui all'universale, a una successione che comprende le specie infime, come prime unità intelligibili, fino alle cose senza parti (*amere*), ai generi sommi e agli universali più generali (cfr. Aristotele 2017, p. 191). In tale crescendo, si manifesta l'impossibilità di approdare a un universale unico che estingua la pluralità di generi indivisibili, oltre i quali non è concesso infatti avventurarsi. Anche partendo da qui, si comprende bene come chi intenda richiamarsi all'intuizionismo aristotelico, e al relativo afferramento dei principi, non possa tralasciare il fatto che l'essere non è un genere e che la sua omonimia si traduce necessariamente in una pluralità o dispersione categoriale, non potendo tale condizione omonimica reggersi su un fondamento ontologico o ricomprendere l'essere nell'orizzonte di un'ontologia fondamentale. Dato per certo che l'essere non sia e che non sia unitario o univoco nel modo di dirne, è chiaro che ciò non può che rinviare alla molteplicità dei suoi significati. Come modalità in cui l'essere significa l'ente, le categorie hanno alle spalle la segreta presenza di un essere che non si lascia ricondurre a genere, contrastando con la sua irriducibile omonimia l'esigenza di attribuirgli il carattere dell'univocità, poiché il fatto di essere comune a tutte le cose non fa peraltro dell'essere un universale. Posto sempre al di là dei suoi molteplici significati, e cioè delle categorie che non possono mai restituirne la totalità, l'essere – al pari dell'uno – non aggiunge propriamente nulla a ciascuna cosa, non ponendosi cioè, come una sorta di puro trascendente, «oltre al che cosa, o al quale, o al quanto» (Aristotele 2017, p. 415, 1054a 18 sg.), per cui è assai difficile, su queste basi, disambiguare la questione del senso dell'essere in quanto tale o, detto altrimenti, rivendicare l'esistenza di una scienza dell'essere *überhaupt*.

2. Nel corso del Novecento, occorre rivolgersi alla tradizione di pensiero fenomenologica per veder riaffiorare un privilegio accordato all'intuizione, che possa dirsi all'altezza della filosofia greca. Tale indicazione fenomenologica è contraddistinta da un impegno che oltrepassa sia il grado di riflessione bergsoniano, in cui l'intuizione era ancora considerata alla stregua di un'illuminazione proveniente da profondità insondabili, e dunque concepita come fonte di conoscenza inattuabile con mezzi puramente razionali, sia l'idea schopenhaueriana d'intuizione che funge da modalità conoscitiva abilitata ad accedere al piano metafisico del reale, rilanciando l'ideale razionalistico di un impianto della metafisica del tutto comprensibile, proprio perché reso trasparente, nella sua trama abissali spesso avvolte da oscurità, da un tragitto filosofico che non percorre più le vie traverse dell'argomentare logico. Al contrario di tali modelli, l'adozione di un metodo intuitivo da parte della fenomenologia interrompe, con il richiamo discriminante alla riduzione fenomenologico-trascendentale, ogni legame con la metafisica, non rispondendo più all'esigenza di chiarire ciò che altrimenti rimarrebbe

confuso in profondità. Il disegno fenomenologico è infatti quello di sondare il terreno dell'esperienza percettiva, lasciando all'ente la prerogativa di manifestarsi per come è, prima cioè che intervenga il tentativo di far presa su di esso e d'imporgli i tratti di un'autorità estranea.

Al di fuori dei contorni della riflessione propriamente fenomenologica, il tema dell'intuizione risuona per lo più nelle posizioni contrastive all'indirizzo metodico assunto dalla fenomenologia, allorché si è tentato di elevare una rigida contrapposizione tra la vaghezza e l'ambiguità, che spetterebbe di diritto all'intuizione, e la chiarezza acquisibile invece solo per via concettuale. La ricerca di approfondire con ciò il divario tra intuizione e pensiero, distinguendo in maniera netta tra un'autentica razionalità di ordine argomentativo e una sorta d'illuminazione interiore che prenderebbe forma in maniera privata e con ciò difficilmente comunicabile, trascura il fatto che anche sul piano logico e matematico non si può prescindere da una certa configurazione intuitiva, ovvero da un residuo d'intuizione che sopravvive perfino nel formalismo più strenuo. Al riguardo, vale su tutte la testimonianza di Gödel che, a prescindere dall'indubbia ascendenza leibniziana, ha promosso con particolare insistenza lo studio dell'intuizione categoriale husserliana, pur essendo convinto che le *Idee* e le *Meditazioni cartesiane* rappresentassero le opere più significative di Husserl. È alla dottrina messa a punto nelle *Ricerche logiche* che Gödel, a partire dagli studi condotti all'incirca dal 1960, attribuiva grande importanza per affrontare le questioni del realismo concettuale, confidando nel fatto che il richiamo a un'intuizione di stampo categoriale potesse ampliare il campo dell'esperienza al di là delle restrizioni empiristiche e di certe considerazioni del positivismo logico, in modo da far scorgere l'analogia tra gli oggetti fisici e l'ambito dei concetti e oggetti matematici (cfr. Wang 1996, pp. 80 sg., 154 sg., 164 sg.).

Su un altro fronte, è noto invece che una vocazione analitica della filosofia ha accentuato i sospetti su un termine, come quello d'intuizione, che è apparso godere di cattiva fama, quando non risultare addirittura una parola d'abominio, dato il contrasto all'analisi e alla chiarificazione concettuale che un atto, all'apparenza privo di una ravvisabile struttura, sembrava in grado di apportare, caricando così tale funzione cognitiva di un inevitabile esito psicologico-soggettivo. Non riuscendo a cogliere a pieno quell'esperienza dell'intuizione che, dal punto di vista husserliano, non rappresenta un mero e fuggevole atto mentale, ma la manifestazione strutturata dei modi in cui il soggetto umano si rapporta alle cose e agli altri individui, una certa impronta filosofica ha decretato l'oscurità dell'uso di tale termine, non riuscendo a fornire un'analisi soddisfacente del suo significato, anche di quello più generico, né a esplicitare concettualmente la tematica cui per lo più esso si applica. L'omologia tra percezione e pensiero, che i vari richiami all'intuizione sembrano sempre comportare, introduce il passaggio da un versante all'al-

tro come una sorta di processo continuo, che – pur essendo scandito da una sottile soglia di discriminazione – impedisce di rendere l'intuizione equivalente a una conoscenza priva di costrutto procedurale e perciò in debito di efficacia dimostrativa.

Qualche incertezza in più sull'ostracismo decretato al ruolo dell'intuizione da parte della filosofia analitica può però subentrare rammentando le parole di Wittgenstein che, di fronte alla molteplicità dei processi chiamati «giochi», e all'esigenza di dover rintracciare forzatamente qualcosa di comune a tutti, sostiene che tra essi si può più modestamente rintracciare solo una serie di parentele o «somialtanze di famiglia», e ciò in ossequio al principio: «non pensare, ma guarda!» (Wittgenstein 1967, § 66, p. 46, trad. modif.: *denk nicht, sondern schau!*). La traduzione in lingua italiana, che rende «*schau*» con «osserva», non restituisce per intero il significato del termine, sfumando infatti – con una certa ritrosia – la pretesa contrapposizione al pensiero dell'intuizione. L'offensiva di Wittgenstein ha però qui solo l'obiettivo di negare la possibilità di rinchiudere i giochi all'interno di una definizione che li confinerebbe al pari di ogni altro concetto, mentre le somialtanze o il presentarsi di determinate analogie tra i giochi non corrispondono a proprietà che potrebbero farli rientrare nell'estensione di un concetto. Ciò non significa, tuttavia, che l'intento wittgensteiniano sia quello di esporre la nozione di somialtanza di famiglia al vuoto dell'indeterminatezza e all'assoluta mancanza di rigore, giacché esso invita solo a non rinunciare all'impiego di tale espressione, riservandosi però di tracciare caso per caso quei confini che non possono derivare da un ideale prestabilito o da un'esattezza consegnataci per definizione.

Pertanto, se la filosofia deve intendersi esclusivamente come analisi logica, essa non può naturalizzarsi al punto di «*guardare attraverso i fenomeni*» (Wittgenstein 1967, § 90, p. 60) per «vedere le cose nella loro ragion d'essere» (Wittgenstein 1967, § 89, p. 59), ma impone una ricerca dell'essenza di stampo grammaticale, poiché «l'essenza è espressa nella grammatica» (Wittgenstein 1967, § 371, p. 154), la cui perspicuità non si offre però con immediatezza allo sguardo, cosicché i fraintendimenti relativi ad esempio alle forme linguistiche sono l'esito di non *abbracciarle con la vista* e di non *vederle* conseguentemente *con chiarezza* (cfr. Wittgenstein 1967, § 122, p. 69). La filosofia non si avventura dunque, per Wittgenstein, nei meandri della metafisica, in una realtà in cui dovrebbe annidarsi ciò che è ideale (cfr. Wittgenstein 1967, § 101, p. 64), come se l'essenza, nella sua veste recondita, fosse «qualcosa che sta *sotto* la superficie. Qualcosa che sta all'interno, che possiamo vedere se penetriamo la cosa con lo sguardo, e che un'analisi deve portare alla superficie» (Wittgenstein 1967, § 92, p. 61). Ma se le cose stanno così, l'analisi – a dispetto del fatto che per statuto richiede di applicarsi a una struttura unitaria, sinteticamente articolata, colta tramite intuizione,

così come il ricorso a quest'ultima necessita di esser complementato da un pensiero razionalmente discorsivo (cfr. Rosen 1980, pp. 6 sgg.) – non sembra richiedere di essere affiancata da un'attività cognitiva di ordine intuitivo, che nella sua natura ineffabile non sarebbe in grado di dissipare alcun dubbio, giacché «se è una voce interna, come faccio a sapere *in che modo* debbo obbedirle? E come faccio a sapere che non m'inganna? [...] ((L'intuizione: una scappatoia superflua.))» (Wittgenstein 1967, § 213, p. 112). Fermo restando, dunque, che non è la comprensione intuitiva della regola a determinare la correttezza delle applicazioni o delle risposte, lungo il filo dell'anti-psicologismo wittgensteiniano si profila però – non potendo l'analisi logica farsi carico di scandire i diversi gradi d'intuizione – l'evenienza di arrestare il piano della spiegazione indietreggiando, un po' come nella ritirata dei soldati di Aristotele, fino a ripiegare in un «veder vedendo (*Sehen durch Sehen*)» (Wittgenstein 1986, § 436, p. 94) che, nelle sue fattezze, somiglia molto a un'intuizione.

Ben prima che il tema dell'intuizione trovasse una riproposizione in grande stile nel quadro di pensiero fenomenologico, in cui esso non venne più però declinato nei termini richiesti dall'idealismo classico, il valore conoscitivo dell'intuizione, con particolare riferimento alla ricerca della verità, era già stato oggetto di critiche radicali da parte di Peirce. Il fondatore del metodo pragmatista riteneva infatti che non fosse attuabile dar conto del carattere peculiare dell'intuizione, non essendovi la possibilità di distinguere, tramite mera contemplazione, tra una cosiddetta intuizione e una forma di conoscenza determinata da altri. Peirce negava, altresì, che il concetto d'intuizione potesse garantire il riferimento immediato della conoscenza al proprio oggetto, per cui l'intuizione non sarebbe in grado, da ultimo, di fornire né l'evidenza conoscitiva che l'io ha di sé, né avrebbe la capacità di distinguere tra gli elementi soggettivi di differenti generi di conoscenza. La mancata possibilità di riconoscere un'intuizione, ovvero di poter cogliere in cosa consista un'intuizione come tale, si affianca in Peirce alla messa in discussione di una metafisica che presuppone, come dato insondabile, la presenza di assurde cose in sé – come le definisce Husserl – che sembrano non poter fruire di alcuna rappresentazione segnica. Viceversa, nella concezione peirciana ogni presunta conoscenza istantanea di stampo intuitivo dev'essere soppiantata da un pensiero suscettibile di mediazione da pensieri che lo precedono, poiché la sola capacità di pensiero ravvisabile non può prescindere da segni e la stessa modalità d'inferire o ragionare a partire da segni è l'unica condizione che ci metta paradossalmente al riparo dalla concezione di qualcosa di assolutamente inconoscibile o inesplicabile (cfr. Peirce 1984a e 1984b).

3. Un deciso cambiamento di passo in ordine al ruolo dell'intuizione si ha con l'imporsi dell'analisi fenomenologica husserliana. Su questo piano, la

fenomenologia ha preso le mosse dall'obiettivo di dischiudere le fonti da cui scaturiscono i concetti fondamentali e le leggi ideali della logica pura, attuando una fondazione di tale logica che doveva condurre a una chiarificazione gnoseologica delle sue strutture concettuali. In tale direzione, stante che i concetti logici vanno considerati come «unità valide del pensiero», la loro origine dev'essere necessariamente ricercata nell'intuizione, in ossequio al principio invalso fin dalla *Filosofia dell'aritmetica* (1891), secondo cui i concetti risultano accettabili solo potendone mostrare, per astrazione, la genesi empirica da intuizioni sensibili. In altri termini, come si esprime Husserl, «non vogliamo affatto accontentarci di “pure e semplici parole”, cioè di una comprensione puramente simbolica delle parole [...] Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette – quando sono almeno intuizioni. Noi vogliamo tornare alle “cose stesse”» (Husserl 1968, vol. 1, p. 271), regredendo cioè in qualche modo, in chiave archeologica, ai «*rizomata panton*» (Husserl 2005, p. 105) e all'operatività originaria da cui sorge ogni senso di realtà.

In tale impostazione, emerge il progetto fenomenologico di una filosofia dell'esperienza che resta saldamente ancorata al terreno da cui trae il fondamento, contrapponendosi a quelle forme di pensiero che preferiscono occuparsi di funzioni conoscitive, di condizioni di conoscenza e principi ontologici di fatto non esperibili. Rivendicare l'analisi dell'esperienza nella sua autonomia significa in primo luogo, per Husserl, opporsi al metodo costruttivistico-deduttivo nel quale domina il postulato di una razionalità di ordine logico. Nella sua configurazione fenomenologico-trascendentale, l'incedere della filosofia husserliana assume da un lato un carattere descrittivo che lo preserva dalle postulazioni idealistico-razionali di dati inaccessibili, e nella fattispecie dall'ipostatizzare condizioni di possibilità dovute alla mera pensabilità analitica, dall'altro il risvolto eidetico della sua indagine impedisce all'analisi genetica di dissolvere in chiave psicologico-empirica le oggettualità di volta in volta considerate.

Da quest'attenzione per le datità di ogni genere e dal rispetto di accogliere, *iuxta propria principia*, gli enti che si fanno incontro, matura per la fenomenologia il compito di avere una visione intuitiva di ciò che ci circonda, scrutando l'orizzonte nella sua infinità, al fine di contemplare le cose nella loro natura essenziale, nel nodo in cui effettivamente sono, nel loro essere-così. Alla maniera del *Linkeus der Türmer*, personaggio del *Faust* di Goethe, che dalla specola del castello era destinato a scorgere in lontananza per cogliere in ogni cosa il suo «eterno ornamento», Husserl persegue il disegno di estendere il campo della percezione in maniera indefinita, evitando di fare dell'intuizione l'appannaggio esclusivo della sensibilità, anche perché questa – sulla base di una comprensione intuitiva che esplora il dominio dell'esperienza di grado in grado – si manifesta già come «uno strato di ra-

gione latente» (Husserl 2002b, p. 275), con le sue regole intellettuali di concordanza e discordanza. Senza operare una netta distinzione tra il piano intuitivo e quello della discorsività, che avrebbe avuto il difetto di rilanciare l'opposizione tra fatti ed essenze, nel segno di una distanza che Husserl vede invece contraddetta da una complessa strutturazione figurale in cui il momento logico inerisce implicitamente alla stessa dimensione estetica, si evidenzia la profonda parentela tra un versante sensibile e uno intellettuale dell'intuizione, entrambi ugualmente sottomessi a una sintassi dell'esperienza di matrice intenzionale.

Da subito appare chiaro, però, che Husserl non ha concepito l'intuizione in maniera tradizionale, e cioè come contrapposta al pensiero, ma l'ha intesa in opposizione a intenzione, con la differenziazione che ne consegue tra intuizione sensibile e intuizione categoriale. Con l'ampliamento del concetto d'intuizione Husserl scioglie dunque l'intreccio tra l'intuizione e l'attività di pensiero, così come elimina le ristrettezze che vedevano ancorata tale nozione all'intuizione sensibile, e dunque all'essere di natura individuale e temporale. A prescindere che si sia trattato di un'idea felice quella di fare dell'intuizione il riempimento delle intenzioni significanti, con il bisogno di caratterizzare di volta in volta il grado d'intuitività di un atto ricorrendo alle corrispondenti intenzioni significative, è chiaro che Husserl richiede una perfetta correlatività tra i due momenti (quello dell'anticipazione e quello della verifica) che sono costitutivi dell'esperienza, e dai quali discende la peculiarità e il tipo di evidenza di cui ogni riscontro esperienziale si carica. In contrasto con Brentano, che si sforzava di attribuire all'essere un significato univoco, con il risultato di conferire agli universali un ruolo meramente finzionale, equiparabile al tenore sinsemantico di tutti i termini impropri, Husserl parteggia per una dottrina equivocistica dell'essere, che contempla uno spettro non certo ristretto di modi di datità e di rispettive evidenze, cosicché l'intuizione categoriale – nella sua specifica attualità – travalica l'intuizione di base – realizzandosi quando l'intenzione dell'atto conoscitivo è diretta in maniera non più naturalisticamente pregiudicata ai soli dati sensibili, ma prendendo segnatamente di mira la struttura categoriale di ciò a cui si riferisce. In questo caso, infatti, l'interesse non coinvolge in linea diretta la percezione pura e semplice, ma riguarda l'intero sistema di relazioni del quale ogni oggettualità si nutre.

Il problema fondamentale che l'estetica fenomenologica affronta, al fine di poter fruire di un adeguato schematismo trascendentale, è quella di conferire una certa materialità e concretezza alla stessa visione degli universali, assicurando una modalità di apprensione anche per quelle entità oggettuali che non si configurano come individuali né come propriamente reali, ma che per analogia con la percezione sensibile si mostrano partecipi di una certa *specie*, che si qualifica come *essente* pur senza *esistere* in senso stretto.

Limitare l'esercizio dell'intuizione a ciò che è oggetto di percezione sensibile significherebbe dover necessariamente surrogare, con rappresentazioni concettuali, la conoscenza intuitiva allorché essa risulti impossibilitata ad operare, decretando con ciò una duplicità di funzioni divaricate che rispondono all'analitica e all'estetica, per cui alla finitezza dell'intuizione come espressione dei limiti della mente farebbe da *pendant* l'impossibilità che il pensiero oltrepassi l'ambito della discorsività.

Al riguardo, l'obiettivo della chiarificazione fenomenologica della conoscenza messa in atto da Husserl non è quello di sottostare, però, alle ipoteche della filosofia kantiana, anche se il titolo della seconda sezione (*Sensibilità e intelletto*) della *VI Ricerca logica* (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 429 sgg.) lascerebbe intravedere il contrario, e cioè una sostanziale aderenza a un punto di vista critico che aveva ritenuto vietato oltre che illegittimo qualsiasi richiamo a un'intuizione che eccedesse l'ambito del sensibile. Ma sotto questo profilo, la caratterizzazione fenomenologica di termini come significazione, intuizione e riempimento, nonché la necessità di delineare una fenomenologia dei gradi di conoscenza non poteva che attuarsi attraverso il rimando a diverse specie d'intuizione (*Anschauung*) e al presupposto di una «necessaria estensione del concetto di percezione al di là dei limiti della sensibilità» (Husserl 1968, vol. 2, p. 302), complice anche il fatto che quest'ultima sia già suscettibile di ragione.

Per Husserl, così come l'esperienza non è un evento che accade nello spazio chiuso della soggettività, ovvero «non è un buco in uno spazio della coscienza, in cui manda luce un mondo esistente prima di ogni esperienza, e neppure un mero accogliere nella coscienza qualcosa che le sia estraneo» (Husserl 1966, p. 288, trad. modif.), allo stesso modo la sensazione non costituisce un *medium* ingannevole che ci restituisce meri fenomeni invece di cose nella loro veste più autentica. Del resto, è dall'articolazione dell'esperienza, dai nessi e dalle sintesi già operanti a livello dei materiali iletici che deriva, in termini fondazionali, la stessa struttura del giudizio, per cui il compito di esplicitare l'esperienza sensibile come ciò che precede le specifiche funzioni categoriali diventa prioritario, essendo che tale esperienza fondante presenta già una sua forma di legalità, ha cioè i «suoi modi di operazioni sintattiche, che tuttavia sono ancora privi di tutte le conformazioni concettuali e grammaticali che caratterizzano il categoriale nel senso del giudizio predicativo e dell'enunciato» (Husserl 1966, p. 263, trad. modif.). Sulla scorta dell'empirismo aristotelico, Husserl ritiene che i materiali sensibili mostrino una legalità che dipende dalla loro peculiarità contenutistica e non da attività intellettuali di ordine superiore, che rientrerebbero nell'assoluta disponibilità del soggetto. Come unica fonte di legittimazione di ogni posizione di realtà ed esistenza, vige il principio che all'esperienza non possa sottrarsi alcun tipo di presupposto, giacché «*ciò che le cose sono*, le cose

sulle quali soltanto possiamo compiere enunciati, sul cui essere o non-essere, essere-così o essere-diversamente solo possiamo disputare e decidere razionalmente, lo *sono in quanto cose dell'esperienza*. È solo questa che prescrive ad esse il loro *senso* [...]» (Husserl 2002a, vol. 1, p. 116, trad. modif.), dal momento che il pensiero non può dettare all'intuizione le proprie leggi, come se fosse possibile proiettare determinate forme su un materiale amorfo, capace di accogliere un po' servilmente qualsiasi concettualità o categorizzazione.

A distanza di tempo, Husserl ammette che il concetto di categoriale era stato introdotto nelle *Ricerche logiche* solo con riferimento all'aspetto sintattico nel giudizio, non essendosi cioè ancora distinto tra il sintattico che attiene a tale sfera specifica e il «sintattico in generale» che compare già nella sfera antepredicativa, avendo tra l'altro i suoi *analoghi* anche nell'ambito affettivo ed emozionale (cfr. Husserl 1966, p. 263 n. 23). Sebbene per Husserl il tema dell'intuizione resti propriamente legato all'afferramento di ciò che è individuale e alle cosiddette essenze sensibili o materiali, non potendosi cioè equiparare l'intuizione categoriale a qualcosa di intuitivo a tutti gli effetti, è indubbio che il solco in cui si situa la riflessione fenomenologica è quello che porta a mostrare come la percezione esterna non esaurisca le potenzialità della tematica intuitiva, ma ammetta un ulteriore incremento di stampo analogico. L'ideale del riempimento intuitivo della conoscenza si ha ovviamente con il darsi della cosa, dell'oggetto, qualunque esso sia, nell'originale, in persona, in carne ed ossa, anche se ciò non elide il legame della discorsività con il piano intuitivo. L'intuizione sembra dunque comportare, in prima istanza, un contatto con l'essere, una sorta di possesso dell'oggetto su cui si fa presa per così dire in un sol colpo. In tale accezione, l'intuizione fenomenologica sembra riproporre le coordinate del pensiero aristotelico, allorché si era distinto, infatti, tra una prensione aptica della conoscenza, e cioè tra un toccare (*thigein*: cfr. Aristotele 2017, p. 395, ma si veda anche p. 517) quasi con mano, in un massimo di adeguatezza, ciò che viene afferrato in un puro contatto cognitivo, e la forma dianoetica che spetta ordinariamente al giudizio come istanza di conferma eteronoma. Dietro a tale metafora – che ha spinto la speculazione hegeliana a intravedervi la spia di un'identificazione tra pensiero ed essere, tra pensiero e pensato, propedeutica a definire la composizione del rapporto tra intuizione e discorsività – in cui il toccare e la semplice espressione o emissione della voce (*phasis*) si smarcano dall'enunciazione affermativa (*kataphasis*), non c'è però vera opposizione tra un conoscere intuitivo e un conoscere discorsivo, né – in ordine alla questione della verità – tra svelamento e adeguazione, bensì solo l'istituzione di un divario tra oggetti di pensiero che comportano una sintesi e oggetti che rappresentano invece solo delle unità concettuali. D'altronde, anche nel giudizio non si registra semplicemente un legame predicativo con un soggetto, non ci si limita cioè ad asserire qualcosa di qualcosa (*ti kata tinós*),

ma si attesta un certo rapporto tra cose, ovvero lo *Sachverhalt*, il modo in cui le cose si rapportano tra loro, per cui la verità discorsiva è solo l'occasione nella quale si afferma una verità che è già nelle cose.

A tale priorità cosale fa seguito il primato dell'intuizione, che Husserl riprende in qualche modo da Aristotele, formulando in maniera più esplicita ciò che era stato consegnato a un'espressione non ancora del tutto spiegata. Lavorando sulla traccia lasciata dal libro IX della *Metafisica* – nel quale comunque più che l'opposizione tra giudizio predicativo e discorso antepredicativo si avverte quella tra attribuzione accidentale e attribuzione essenziale – con la sua dottrina dell'intuizione, e con l'ampiamiento che essa sollecita, Husserl «non vuole dunque combattere la portata della ragione discorsiva (analitica o sintetica), opponendogli un metodo intuitivo. [...] Egli ha cercato il fenomeno prima della verità e della ragione, e lo ha trovato nell'intuizione, intesa come l'intenzionalità che raggiunge l'essere, lo ha trovato nella "visione", ultima fonte di ogni asserzione razionale. La visione ha la funzione di "giustificare", perché essa presenta il suo oggetto in modo diretto, e nella misura in cui lo realizza, essa è la ragione» (Levinas 2002, p. 104).

L'adozione di un metodo intuitivo, da parte di Husserl, non segue lo sfruttamento strumentale della *Wesensschau*, che aveva suscitato grande entusiasmo nell'ambito del cosiddetto realismo fenomenologico. L'intuizione d'essenza, che rappresenta per certi versi il manifesto della fenomenologia, consiste in una sorta di peculiare astrazione ideante da cui emerge qualcosa che «necessariamente permane in questo libero processo di variazione che dev'essere sempre di nuovo plasmato, l'invariante [...] la forma essenziale ontica (forma a priori), l'*eidōs* che corrisponde all'esempio, in luogo del quale ogni variante del medesimo avrebbe potuto servire altrettanto bene» (Husserl 1966, p. 306, trad. modif.). Di qui il carattere esemplare di ogni analisi intenzionale-costitutiva da compiersi su dati fattuali che, una volta liberate dalla fatticità tramite la riduzione eidetica e trasposte nell'ambito della libera variazione della fantasia, esibisce la possibilità di mantenere l'identità essenziale per tutta la molteplicità, potenzialmente infinita, dei fenomeni considerati. Il metodo eidetico non riguarda dunque la possibilità di ripetere, a piacere, la descrizione di fatti empirici, ma persegue una «validità incondizionatamente necessaria» dalla quale risulta che si può chiarire «l'essenza dell'intuizione eidetica solo attraverso l'intuizione eidetica» stessa (Husserl 1966, p. 307 sg., trad. modif.). Ma se la riduzione eidetica, come sostiene Merleau-Ponty, è la «risoluzione di far apparire il mondo così com'è prima di ogni ritorno su noi stessi» (Merleau-Ponty 1965/2003², p. 25), va detto che Husserl si serve del termine aristotelico di *eidōs* – l'unico deputato a esprimere l'a priori in senso non equivoco – come l'immagine relativa a uno stato di cose, tale da includere la regola di formazione delle singole variazioni immaginative. In tal senso, l'*eidōs* non è l'immagine ri-

producibile di alcunché, ma è ciò che legittima – a partire dalla contingenza del reale – l'unità, rigorosamente chiusa, di possibilità che co-appartengono alla cerchia di fenomeni singoli, delineando il contesto di una grammatica universale non riferita a un esperire in senso ingenuo, ma capace di restituire quella regola dell'esperienza che è oggetto di un'esperienza atteggiata in modo trascendentale.

Stabilito, dunque, che non c'è antitesi, in Husserl, tra essenze e fatti, ne consegue che l'evidenza intellettuale non può mai dirsi indipendente dall'esperienza sensibile, dal momento che la necessità di cui è espressione si fonda nella particolarità essenziale dei contenuti materiali. In tal senso, anche la conoscenza a priori è irriducibile a un'impostazione puramente analitica, derivando dall'intuizione delle essenze e dalle rispettive emergenze strutturali, e cioè dai legami necessari che uniscono l'astratto al concreto, per cui la necessità delle forme di legalità sintetiche attiene all'impossibilità per l'astratto di sussistere in sé o di bastare per così dire a se stesso. Calibrare in maniera mirata l'incrocio tra fatti ed essenze, senza squilibrare cioè il loro rapporto, significa in ogni caso, per la fenomenologia, rifarsi costantemente a quei presupposti esperienziali, mai interamente esplicitati, che definiscono husserliamente la «"storia" sedimentata» (Husserl 1966, p. 308) che costituisce il senso e al tempo stesso la genesi del pensiero. In questa prospettiva, il problema della natura delle essenze fa valere i diritti dell'intuizione, rilanciando quell'unione tra pensiero ed essere che, nella fenomenologia husserliana, pone la problematica trascendentale della ragione oltre le consuete restrizioni coscienzialistiche.

Contro ogni omologazione naturalistica che, trascurando l'essenziale pluridimensionalità dell'esperienza, assolutizza la realtà naturale come univoco concetto d'essere, la fenomenologia husserliana decreta la presenza di oggettualità di grado superiore, per le quali si richiede un'intuizione corrispondente. L'intuizione ci rivela così un mondo di oggetti e di oggettualità, per nulla limitati né tanto meno irraggiungibili, nelle cui essenzialità traspare ogni forma di espressione vitale e culturale. Opponendosi ad ogni tipo di costruzione e ad ogni genere di produzione speculativa la fenomenologia assume come *Leitfaden* il vedere, con particolare riguardo alla visione delle essenze, la quale comporta l'assunzione di un vastissimo campo esperienziale, nel quale trova la propria legittimazione operativa l'empirismo eidetico-trascendentale di Husserl. La concretezza cui tende la filosofia husserliana si qualifica proprio per il fatto di scartare sia la soluzione nominalistica sia quella realistica del problema degli universali, giacché in entrambi i casi si era giunti a ipostatizzare l'astratto, in un caso come momento empirico della vita psichica, nell'altro come elemento extra-temporale. Le datità coscienziali non riguardano solo rappresentazioni sensibili, ma anche relazioni ed essenze intelligibili, per cui escluso ogni realismo dell'intelligibile – tipi-

co di un platonismo convenzionale che il linguaggio husserliano talvolta sfiora, senza avere però necessità di esserlo – il carattere strutturale, che configura la natura dell'oggetto come unità di senso, fa sì che le essenze non rappresentino delle entità trascendenti, ma siano piuttosto comparabili alle forme aristoteliche, e come tali dunque visibili nei fenomeni di cui forniscono un'articolazione strutturale. Per questo, al fine di cogliere l'astratto o il categoriale occorre calare lo sguardo, essendo l'universale husserliano avvolto in una sfera di concretezza.

4. Anche nella sua accezione propriamente categoriale, l'intuizione non manifesta per Husserl un'accentuata disposizione intellettuale, sebbene la sensibilità non appaia più come l'unica depositaria di riscontri intuitivi. In tal senso, Husserl prende le distanze anche nei confronti degli allievi dei primi Circoli fenomenologici, i quali – pur non avendo trasformato la *Wesensschau* in un'illuminazione improvvisa o in un'incontrollata apprensione del sovrasensibile – erano incorsi in un correlativismo essenzialmente statico tra intenzionalità e oggetto che dava corpo a un realismo ingenuo, in contrasto con la tendenza dell'approccio ontologico husserliano e in difetto rispetto all'esigenza di problematizzare il nesso tra l'operatività intenzionale di ciò che si manifesta intuitivamente nell'originale e il peculiare carattere d'essere delle oggettualità. A fronte di un intuizionismo privo di metodo che rischiava di degenerare in un platonismo ascetico, Husserl precisa che la «visione d'essenza non offre difficoltà o segreti “mistici” maggiori della percezione» (Husserl 2005, p. 54) e che quando si parla, in maniera un po' incontrollata, di «nessi storici» o di «nessi logici» che, senza fornire una loro adeguata «elaborazione», ci «balenano davanti come un lampo», si finisce per utilizzare il termine *Intuition*, che talvolta rappresenta l'opposto di *Anschauung*, veicolando una sorta di «presentimento, una previsione senza visione, un afferramento oscuro, simbolico, spesso inafferrabilmente vuoto» (Husserl 2002b, p. 273).

Invece di abbandonarsi a costruzioni e di parlare dall'alto dei fenomeni, Husserl sceglie di guardarli da presso: entro tale cornice matura il disegno di estendere l'idea d'intuizione, contravvenendo così ai dogmi dell'empirismo, che avevano fatto di tale dottrina o scuola di pensiero un «intuizionismo apparente o un empirismo apparente (Husserl 1989/2013², p. 150),¹ incapace sia di attingere dall'intuizione ciò che è passibile di essere enunciato, sia di regredire all'esperienza e all'apprensione intuitiva diretta per legittimare il senso di ogni enunciazione. Come «grandissima cosa», la teoria

¹ Sull'ampliamento dei concetti d'intuizione e di percezione cfr. Husserl 1968, vol. 1, pp. 394 sgg.; vol. 2, pp. 420, 442 sgg., 463 e 467; 1966, pp. 193 sgg.; 1999a, pp. 421 e 436.

dell'intuizione categoriale», sviluppata nelle *Ricerche logiche*, non va ricompresa nell'«ingenuità di un realismo delle essenze», né semplicemente sacrificata alla «fenomenologia della percezione» ma, nel mostrare come l'ordine del giudizio e la struttura dello «stato di cose» scontino un rapporto di fondazione che rinvia allo «strato più primitivo del percepito», essa fa emergere, all'interno di tale orizzonte, la posizione della sfera valoriale e il riconoscimento dello statuto delle persone (Ricoeur 1986, pp. 156 sg., *Sur la phénoménologie*, 1953). L'istanza fondamentale del discorso husserliano è che il guardare non è soggetto a dimostrazione, per cui non si può comunque procedere, tramite derivazione logica, da un sapere non intuitivo. Di conseguenza, chi è dedito solo ad argomentare non vede o non vuole vedere, sottraendosi in maniera rinunciataria e scettica alla possibilità di farsi convincere da qualcosa che appaia evidente in maniera del tutto manifesta.

Penetrare attentamente con lo sguardo e disporsi a praticare il metodo intuitivo significa, per Husserl, far appello alle cose stesse, risalendo a ciò che precede ogni teoria e che ne fornisce il criterio ultimo come fonte da cui la conoscenza in generale deve attingere. La pratica del vedere non è però scontata nemmeno per ciò che attiene la natura esterna, per cui occorre esercitarsi a cogliere le differenze fenomenologiche, improntate a intenzionalità di tipo difforme. In tal senso, Husserl rivendica come tale indicazione metodica fosse all'opera, in particolare, nel secondo volume delle *Ricerche logiche*, che invece qualcuno ha inteso caratterizzare, in maniera «grottesca» (Husserl 1968, vol. 1, p. 17, *Prefazione alla «Sesta ricerca»* del 1920) come espressione di una ricaduta nello psicologismo. Rifiutando ogni addebito d'«ipostatizzazione platonica» o di «restaurazione del “realismo scolastico”» per il rimando effettuato a idealità e a «datità originarie» – il più delle volte erroneamente tralasciate o addirittura rimosse da coloro che contrastavano tale aspetto della fenomenologia – Husserl lamenta come tali fraintendimenti abbiano impedito di estendere la lettura «fino a quest'ultima e più importante ricerca», nella quale il problema puramente logico aveva trovato una sua estensione nella «generalità riferita alla sfera categoriale, “analitica”» (Husserl 1999c, p. 194).

Questo radicale intuizionismo, con il suo necessario ampliamento, determina il divario abissale tra il peculiare «razionalismo e idealismo» husserliano e le precedenti figure di tali inclinazioni filosofiche, e ancor più rispetto ad ogni «ontologia scolastica» (Husserl 1999c, p. 216), poiché il tratto idealistico della teoria della conoscenza di Husserl non va inteso in senso metafisico, ma si estrinseca nel non eliminare «l'ideale» tramite un'interpretazione psicologista, riconoscendolo anzi come «condizione di possibilità di una conoscenza obbiettiva in generale» (Husserl 1968, vol. 1, p. 378). In continuità con la concezione aristotelica, che richiede di sventare, sotto il profilo fondazionale, ogni possibile regresso all'infinito, anche Husserl in-

travede nell'ideale quella sorta di principio antepredicativo che vige da criterio non più intaccabile da un ragionamento filosofico, poiché non ci può essere un'«evidenza superiore» al fatto di «volgere lo sguardo all'*inteso in quanto tale* e afferrarlo in modo assoluto», essendo proprio ciò a configurarsi come «misura ultima di ogni retto filosofare» (Husserl 1999c, p. 195).

Al momento di rieditare le *Ricerche logiche*, e segnatamente nell'occasione di porre nuovamente mano a quella *Sesta ricerca* che risultava «la più importante dal punto di vista fenomenologico» (Husserl 1968, vol. 1, p. 13, *Prefazione alla seconda edizione* del 1913), Husserl si arrese però «alle pressioni degli amici» (Husserl 1968, vol 1, p. 16, *Prefazione alla «Sesta ricerca»* del 1920) schierati per l'originario impulso esercitato da tale «opera di rottura», quando il suo intento non era però quello di correggere il tiro rispetto a presunte involuzioni realizzatesi nel progredire del suo pensiero, ma semmai di rielaborare la *Sesta ricerca* per rimuovere le «mezze verità e le oscurità» ancora presenti in blocco nella redazione iniziale, al fine che la trattazione delle nuove prospettive fenomenologiche acquisite nell'ultima ricerca potesse raggiungere, per chiarezza ed evidenza espositive, il «livello delle *Idee*» (Husserl 1968, vol. 1, p. 9, *Prefazione alla seconda edizione* del 1913). Oltre a prendere le distanze dall'ambigua «teoria della rappresentanza categoriale» e ad attestare di essere intervenuto, con esito migliorativo, sul testo della sezione dedicata a «*Sensibilità e intelletto*», che verrà comunque in seguito equivocata nel suo senso più autentico, Husserl riafferma che i fraintendimenti riguardanti le *Idee* non sarebbero stati possibili se si fosse prestata la dovuta attenzione a questo capitolo della *Sesta ricerca*, cui è stato erroneamente attribuito uno stile un po' troppo kantiano. I problemi di una chiarificazione dell'«evidenza logica», e la contrapposizione tra l'immediatezza riguardante l'intuizione categoriale e la visione delle essenze e il carattere mediato di ogni «pensiero non intuitivo [...] simbolicamente vuoto» (Husserl 1968, vol. 1, p. 16, *Prefazione alla «Sesta ricerca»*), si sarebbero senz'altro diradati se, invece di legare il tema di tale immediatezza a quella dell'intuizione in senso comune», si fosse adeguatamente riconosciuta la differenza tra «intuizione sensibile e intuizione categoriale», da cui dipende lo sviluppo di una «teoria della ragione» esente da qualsiasi risvolto «psicologico» (Husserl 1968, p. 16 sg.).

In principio è dunque l'intuizione, ma non nel senso in cui essa viene contrapposta al concetto, ovvero all'attività del pensare (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 502 sgg. e 300 sgg.). Per Kant, le intuizioni colgono il reale nella sua individualità, presentando cioè mere entità singolari, mentre i concetti si rivolgono a una conoscenza di carattere generale, per cui il pensare rientra nei limiti di una conoscenza di stampo discorsivo. Per Husserl, invece, si parla d'intuizioni come di atti contrassegnati da pienezza intuitiva, e cioè di atti in cui si presenta un oggetto nella sua datità originale. Di conseguenza,

a tutte le forme di conoscenza e ai relativi enunciati veri «corrispondono, quali fonti originarie della fondazione legittima, determinate intuizioni nelle quali giungono a datità diretta e almeno parzialmente a *datità originaria* gli oggetti di un determinato ambito» (Husserl 2002a, p. 13). Ciò comporta che, nell'identificare intuizione e riempimento, è già inscritto che il concetto d'intuizione ecceda l'ambito del sensibile, poiché anche i concetti generali possono legittimamente ambire, in termini contenutistici, ad essere riempiti. Essendo l'originarietà il modo di datità in cui qualcosa è presente in se stesso, in maniera immediata, in relazione alla sfera conoscitiva è l'esperienza naturale a fungere da intuizione offerente, mentre la percezione – nel senso più comune della parola – è «l'esperienza originariamente offerente» (Husserl 2002a, p. 13) su cui si fondano, come sue modificazioni, tutte le altre esperienze. Di qui la differenza d'essenza che Husserl riconosce esservi tra la percezione e la rappresentazione simbolico-immaginativa o simbolico-significativa.

Oggetti di tipo differente hanno modi di datità diversi, cosicché anche l'intuizione relativa ad essi non potrà essere di certo identica. Ad ogni tipo d'oggetto corrisponde un tipo di riempimento intuitivo: da tale premessa occorre partire per formulare la distinzione tra oggetti sensibili e oggetti categoriali, in base alla differenza strutturale tra gli atti in cui essi sono dati. Intuizione sensibile e intuizione categoriale sono dunque strutturalmente diverse nella misura in cui anche i loro oggetti lo sono, essendo rispettivamente di grado inferiore e superiore (cfr. Husserl 1968, vol. 2, p. 448). Pertanto, è possibile parlare d'intuizione del categoriale in un solo senso, dipendente dal fatto che il categoriale, il "logico", al pari di ogni altro oggetto, oltre a una datità significativa ne ha anche una intuitiva, potendosi perciò *dare* in modo da riempire l'intenzione rivolta ad esso. Anche nella sfera delle generalità si può dunque parlare di conoscenza, con riferimento «agli atti intellettuali intuitivamente fondati» (Husserl 1968, vol. 2, p. 436), pur rimanendo escluso che il categoriale possa essere percepito in modo semplice e risultare dunque oggetto in senso primario – cosa che spetta di diritto all'oggetto sensibile (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 476, 479 e 488; 2002a, pp. 297 sgg.). Nella concezione fenomenologica del categoriale non vi è quindi alcuna traduzione intellettualistica del sensibile, tipica di certo razionalismo, ma al contrario il sensibile resta l'unica forma della realtà non eliminabile. Nella misura in cui le forme categoriali si edificano sugli oggetti sensibili, esse acquisiscono il ruolo di forme in cui la realtà si struttura, manifestandosi per quello che è. Al riguardo, la strutturazione categoriale fruisce dunque di un'anticipazione precategoriale a livello di ordine percettivo, poiché se è vero che nel contesto oggettuale sensibile non sono analiticamente reperibili delle forme categoriali, vi sono tuttavia già forme di articolazione sensibile che le prefigurano. Il fatto che il materiale sensibile non riceva forme dall'esterno significa dunque che esso, come qualcosa di già

dato, può trovare un'esplicitazione dei suoi momenti strutturali tramite l'effettuazione di atti categoriali. «Nell'intero si cela la parte prima di ogni analisi ed essa è afferrata *insieme* nell'afferramento percettivo dell'intero; ma il fatto che essa si celi nell'intero vuol dire anzitutto soltanto che vi è la possibilità di portare alla percezione la parte e il suo essere-parte nei corrispondenti atti fondati e articolati» (Husserl 1968, vol. 2, p. 456).

Come modo originario in cui la cosa si dà in sé (cfr. Husserl 1996, p. 196), la percezione è l'atto esperienziale che ha il privilegio di consentire quegli «accertamenti di esistenza» che sono alla base degli stessi riscontri fenomenologici riguardanti le «essenze» (cfr. Husserl 2002a, p. 168), per cui «l'immediato vedere [Nota a margine nella copia D: N.B.: *noein*], non soltanto il vedere sensibile, ma il *vedere in generale, come coscienza originariamente offerente di qualunque specie*, è la sorgente ultima di legittimità di tutte le affermazioni razionali» (Husserl 2002a, pp. 44 sg.). Benché, dunque, l'intuizione eidetica abbia spesso ingenerato il sospetto di avere una portata mistica tendente a un mitico iperuranio, al punto che anche l'apertura del campo dell'«intuizione generale» ha fatto sì che «più d'uno» abbia ritenuto di trovarsi al cospetto, con tale espressione, di una «vera e propria contraddizione in termini» (Husserl 1968, vol. 2, p. 462), è chiaro che la giustificazione per poter parlare d'intuizione o percezione del generale, ovvero dell'estensione richiesta del concetto d'intuizione, non può che strettamente scaturire dalla connessione istituita con la stessa intuizione sensibile. Non solo non può darsi, però, un'intuizione categoriale intesa come un semplice vedere, ovvero come qualcosa di dato in un sol colpo, ma l'intuizione sovrasensibile non può mai essere assimilata all'intuizione di base, cosicché la *Wesensanschauung* non dà luogo a un «semplice vedere [*Schauen*] di ordine superiore» (Tugendhat 1967, p. 114; Husserl 1968, vol. 2, p. 446). Ogni elemento categoriale è vincolato a un'intuizione sensibile, condizione che trasforma in un «controsenso» la presenza di un «pensiero» o di una «comprensione intellettuale evidente» priva di una «sensibilità fondante» (Husserl 1968, vol. 2, p. 485). Da questo punto di vista, l'intuizione categoriale o eidetica è un'intuizione quasi-sensibile, ovvero è una quasi-intuizione, ma non nel senso che si approssima all'intuizione sensibile in quanto tale, ma solo per il fatto di svolgere, su un altro piano, una funzione analoga a quella dell'intuizione che – nella sua semplicità, schiettezza e immediatezza esperienziale – mantiene comunque il primato ontico che le deriva dall'affondare le radici nel fondamento antepredicativo da cui l'oggetto ci viene incontro nella sua piena presenza. Anche per questo, «l'idea di un "intelletto puro", interpretata come una "facoltà" del pensiero puro (in questo caso come facoltà di agire categorialmente) e *completamente separata* da qualsiasi "facoltà della sensibilità, poteva essere concepita solo *prima* di aver compiuto l'analisi elementare della conoscenza nei suoi costituenti evi-

dentemente insopprimibili» (Husserl 1968, vol. 2, p. 485). Il rapporto di fondazione strutturale che sussiste tra sensibile e categoriale, del tutto analogo a quello tra significati indipendenti e non-indipendenti, non prelude al fatto che il categoriale sia riducibile alla sensibilità, ma presuppone semplicemente che la datità categoriale, essendo fondata su quella sensibile, la contempra come sua condizione di possibilità.

Lungi dal costituire una versione rinnovata della dottrina platonica della reminiscenza, ancorché priva del suo supporto metafisico e del relativo corredo poetico, la concezione husserliana dell'ideazione e dell'intuizione categoriale dischiude un tema destinato a non avere però una tenuta univoca, in quanto sorretto da una funzionalità solo analogica con il modello della percezione e dell'intuizione sensibile che, pur consentendo di preservare, nelle diverse circostanze teoriche, il carattere di unitarietà dell'oggetto, non può al contempo garantire ai concetti operativi coinvolti in tali assetti procedurali un riferimento oggettuale immediato, non essendo la sua presenza contrassegnata – nei vari ambiti di pertinenza – da tratti univoci di realtà o temporalità, né da un riempimento effettivamente intuitivo, ma solo da un requisito genericamente categoriale.² Nondimeno, la tensione che s'instaura sull'asse tra analisi intenzionale e riempimento, e che l'emersione del tema del categoriale consente di affrontare in modo circostanziato, non revoca l'investimento fatto da Husserl in tema d'intuizione e nemmeno la rilevanza che il categoriale a spettro ampio si aggiudica, ma semmai ne attenua in parte l'impatto, riducendone complessivamente la portata.

5. A partire dalle vicende del primo Novecento, Merleau-Ponty contrappone chi, come Bergson e Husserl, «ha cercato l'intuizione», a chi ha invece inseguito la via dialettica del ragionamento, la «filosofia cieca e parolaia, o, come dice Jean Beaufret, “ventriloqua”». Con molto acume, Merleau-Ponty si chiede però se non vi sia qualcosa di comune tra i «filosofi dediti a ciò che vedono, positivi, metodicamente ingenui, e il filosofo scaltrito, il quale scava sempre sotto l'intuizione per trovarvi l'altra intuizione, e che viene rinviato a se stesso da ogni spettacolo», tanto più che dialettica e intuizione sembrano confluire non solo nel caso del bergsonismo, ma anche nell'evoluzione del pensiero husserliano in cui il «travaglio che a poco a poco mette in movimento l'intuizione, tramuta la sostanza positiva dei “dati immediati” in una dialettica del tempo, la visione delle essenze in una “fenomenologia genetica”, e collega, in un'unità vivente, le dimensioni opposte di un tempo che è coestensivo all'essere». Al riguardo, resta però ugualmen-

² Per una ricognizione finemente argomentata del tema dell'intuizione categoriale e della relativa pregnanza in varie regioni oggettuali, con particolare riferimento al campo delle oggettualità formali o matematiche cfr. Pradelle 2020.

te scoltato che, scorrendo i vecchi manoscritti husserliani, talvolta si trova scritto a margine: «*Das habe ich angeschaut*» (Merleau-Ponty 1967/2003², p. 206, *Ovunque e in nessun luogo*, 1956).

Come punto di partenza della riflessione husserliana sul tema dell'intuizione si può risalire a ciò che viene assunto, negli *Studi psicologici per la logica elementare* (1894), in un contesto d'intenso confronto con le tesi brentaniane, ma anche in un clima in cui si offriva la possibilità di difendere l'intuizionismo del pensiero cosiddetto naturale nei confronti dell'artificialità di ogni procedimento simbolistico. A fronte di un primo significativo strappo che Husserl consuma con l'impianto della psicologia di scuola brentaniana, vi è l'esigenza di misurarsi con il divario ben presto riscontrato tra ciò che una rappresentazione "intende" e ciò che essa invece "contiene" (Husserl 1999c, p. 201), proseguendo in un distacco da Brentano che – già nella *Filosofia dell'aritmetica* (1891) – si era segnalato per una diversa interpretazione del senso dell'intenzionalità e nel rimando al trascendere implicito nel rapporto tra fenomeno e significato. Riconoscendo, in contrasto con la tradizione di appartenenza, due classi di rappresentazioni tra loro distinte e non riducibili alla mera differenza tra i rispettivi contenuti, Husserl rinca-ra la differenziazione istituita da Brentano tra «rappresentazioni proprie» e «rappresentazioni improprie o simboliche» per definire lo statuto dell'intuizione. Pur continuando a riconoscere alla rappresentazione un carattere preordinato rispetto agli atti di altro genere, Husserl rileva l'opportunità di distinguere tra diverse accezioni di tale termine, contrapponendo all'immediatezza di una rappresentazione intuitiva – frutto di una visione per così dire pregnante che dà adito a un riconoscimento effettivo – il rimanere a distanza dalla cosa riscontrabile nel mero intendere. Ad ogni rappresentazione intuitiva ne corrisponde dunque una signitiva identica dal punto di vista del contenuto, per cui la distinzione tra una rappresentazione intuitiva e una che non lo è concerne i diversi modi di datità del medesimo riferimento oggettuale, a seconda che esso sia dato immediatamente nell'originale o no. Alla base di tale opposizione c'è dunque il concetto d'intenzione, che determina ciò che funzionalmente, di volta in volta, può essere inteso come l'atteso riempimento. «L'intuizione non è una "rappresentazione" nel senso improprio di una mera supplenza (*Stellvertretung*) mediante frazioni, immagini, segni e simili, o di una semplice determinazione attraverso note caratteristiche – mezzi attraverso i quali ciò che è rappresentato non è in realtà posto davanti a noi – ma è una rappresentazione in un senso più proprio, la quale pone davanti a noi realmente il suo oggetto, così che esso stesso è il sostrato dell'attività psichica» (Husserl 1999b, p. 67; su ciò cfr. Cobb-Stevens 1988, pp. 55 sg.). Nel definire l'intuizione come un aver direttamente *presente* un oggetto, ovvero come il «semplice essere-rivolto a un contenuto presente», Husserl rischia di sovrapporre la realtà all'imma-

nenza, perpetrando – nel parlare indifferentemente di contenuto e oggetto dell'intuizione – la concezione brentaniana (cfr. Husserl 1999b, p. 71, ma anche pp. 41 e 47). Tuttavia, detto che nelle intuizioni non rientrano solo le rappresentazioni percettive, ma anche quelle fantastiche nel senso più ampio del termine, resta la dipendenza che le intuizioni scontano nei confronti delle intenzioni di significato cui sono riconducibili, con l'esigenza così di ammettere accanto alle rappresentazioni intuitive, contrassegnate dall'apprensione di qualcosa di presente, «mere "rappresentazioni"» o forme di rappresentanza che vanno al di là di ciò che è semplicemente dato nella funzione di rappresentante dell'autentico riferimento intenzionale (cfr. Husserl 1999b, pp. 41 sg., 45 sg. e 67). Con ciò, Husserl affianca alla modalità intuitiva della rappresentazione il carattere improprio e inadeguato della rappresentanza che oltrepassa la mera luogotenezza del simbolismo matematico, prefigurando non tanto la distinzione di ordine psicologico tra oggetto immanente e oggetto intenzionato (o di cui si ha rappresentanza), ma quella assai più fondamentale, per l'assetto della fenomenologia, tra immanenza del contenuto e trascendenza dell'oggetto.

Rispetto all'intera tradizione dell'empirismo inglese e a quella del criticismo, la fenomenologia husserliana si caratterizza per il fatto di non limitare l'intuizione all'elemento sensibile, ma di estendere l'apprensione intuitiva anche a entità non individuali, né in senso proprio reali. Husserl fa risalire alla *Filosofia dell'aritmetica* (1891), in cui si era occupato dell'origine psicologica dei concetti matematici fondamentali, la scoperta di una «coscienza sintetica pluriradiale» e della distinzione fondamentale tra unità sensibile e unità categoriale, anche se a quell'altezza l'appello – sulla scorta di Brentano – a un rappresentare improprio costituiva ancora solo una parola in luogo di una soluzione. È nella *Sesta ricerca logica* che Husserl mette a fuoco invece la nozione d'intuizione categoriale, e cioè degli atti solo attraverso i quali diviene «realmente trasparente il rapporto tra pensiero e intuizione, che nessuna critica della conoscenza ha portato sinora a una chiarezza sufficiente, rendendo così intelligibile la conoscenza stessa nella sua essenza e nella sua funzione» (Husserl 1968, vol. 2, p. 468). Con tale acquisizione teorica Husserl si proponeva di rispondere in maniera definitiva allo psicologismo logico, dando compimento al programma della fenomenologia della conoscenza. Esente da ogni prossimità al platonismo ed estranea ai richiami dell'intuizione intellettuale, l'intuizione categoriale designa un atto sintetico non privo di una base fondante, la cui complessità dà modo di apprendere il carattere unitario di stati di cose od oggetti contrassegnati da un'intrinseca strutturazione, a differenza di ciò che avviene per la percezione sensibile che coglie in maniera diretta un singolo oggetto o le sue determinazioni. Sotto questo profilo, il fatto che l'intuizione categoriale non presenti tratti esoterici, né possa risultare del tutto indipendente dal fondamento che le è

richiesto, la colloca da un'altra parte rispetto alle tendenziose insinuazioni con cui Heidegger interpreta una sorta di spirito dei tempi. «Nella fenomenologia si parla d'intuizione, visione, visione essenziale – le parole chiave più benvenute a cui si possa pensare per praticare insensatezze filosofiche e fenomenologiche in quest'epoca affamata d'intuizioni e sensazioni. Ci sono fenomenologi che riversano letteralmente addosso al prossimo visioni essenziali – che alla fin fine non sono nulla più che esagerate assolutizzazioni di frasi ad effetto e di cose lette altrove – e con il loro dogmatismo antiscientifico discreditano le tendenze autentiche e il metodo della fenomenologia. Si propaga e si favorisce con rozzi fraintendimenti l'opinione secondo cui basti assumere un atteggiamento intuitivo per far giungere a sé, come in un volo, tutto e tutte le evidenze. Se non arriva nulla, si è delusi e si deride la fenomenologia etichettandola come illusione mistica» (Heidegger 2017, pp. 16 sg.).

Sul fronte della riflessione condotta da Husserl, il problema che si registra non è tanto quello di giustificare l'ammissione di un'intuizione accreditata come categoriale, ma semmai di comprendere se il riempimento delle forme categoriali o sintattiche necessiti di essere etichettato come intuitivo, ovvero se nel caso di molte componenti di significato non sarebbe meglio allentare o addirittura sciogliere il legame istituito tra intuizione e riempimento, pur in presenza della scelta netta di ricondurre il riempimento dei «significati categorialmente formati» al fatto di «esser riferiti all'oggetto stesso nella sua *messa in forma* (*Formung*) categoriale» – un oggetto che non si qualifica qui come meramente intenzionato o pensato, ma come appunto «*intuito* o *percepito*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 445). In altri termini, dal momento che anche le forme categoriali trovano un riempimento, la cui funzione è «essenzialmente omogenea» a quella che si attua rispetto alla percezione sensibile, occorre chiedersi se il prodotto della sintesi in cui consiste l'intuizione categoriale vada comunque inteso in senso oggettuale, sebbene al riguardo si debba evitare d'incorrere in qualsiasi reificazione di ciò che può unicamente costituirsi in chiave sintetica. Se la schietta percezione è, infatti, sempre intuizione di un oggetto in senso pregnante, il modo intuitivo di apprensione del categoriale o dello stesso *eidōs* dev'essere avallato con moderazione, poiché – stante che l'intuizione categoriale si dà sempre sulla base di qualche percezione simbolica o rappresentativa degli «elementi significanti» – l'oggettualità che emerge in tale contesto è espressione di una dinamica struttura relazionale, che funge da forma logica di una descrizione fenomenologica di stampo operativo, la quale non è dedita alla registrazione di fatti o al coglimento di concetti generali, ma evidenzia configurazioni contenutistiche che attengono al carattere morfologico e organicistico dell'esperienza fenomenologica.

Sebbene, ad esempio, nei casi delle proposizioni puramente matematiche il riempimento delle intenzioni categoriali manifesti una connessione

assai labile con la percezione sensibile, Husserl non deflette dal ritenere che l'intuizione eidetica – che prenderà progressivamente il posto dell'intuizione categoriale dopo le *Ricerche logiche* – non possa essere unicamente fondata su atti signitivi, ma necessiti che la pienezza e lo statuto intuitivo dell'oggetto sia almeno il frutto di un ricorso ad atti d'immaginazione. Mentre Kant, individuando due fonti della conoscenza giustapposte, aveva inibito alla mente umana la facoltà d'intuire concetti, ovvero all'intelletto d'intuire le forme dei propri oggetti, Husserl sostiene la possibilità d'intuire entità categoriali o, per così dire, di ordine superiore, sfidando l'apparenza ossimorica di coniugare in un'unica nozione termini – come intuizione e categoria – inconciliabili nella prospettiva kantiana. Gli atti categoriali non sono quindi il frutto di un ragionamento o di un'inferenza, né scaturiscono per mera spontaneità, ma si svolgono in maniera intuitiva. L'attrazione di Heidegger per la problematica husserliana dell'intuizione categoriale scaturisce proprio da tale soluzione a tutta prima scandalosa. «A differenza di Kant, per il quale il dare-forma-a, in quanto concetto, è solo una funzione dell'intelletto, Husserl cerca di mettere in luce ciò che Kant si accontenta di caratterizzare con il concetto di forma. Ora, il concetto kantiano d'intuizione conduce direttamente a un *dato* all'intuizione. L'espressione *intuizione categoriale* dice molto chiaramente che la categoria è più della forma. A rigore, intuizione categoriale significa infatti: un'intuizione che fa scorgere una categoria, ovvero: un'intuizione (un essere presente per) *orientata* immediatamente *su* una categoria. Con l'espressione "intuizione categoriale", Husserl arriva a pensare il categoriale come *dato*» (Heidegger 1992, p. 149).

L'impostazione del problema husserliano dell'intuizione categoriale prende le mosse dai giudizi percettivi, chiedendosi cosa possa e debba «procurare riempimento ai momenti significanti che costituiscono la forma proposizionale come tale, e a cui appartiene ad esempio la copula – ai momenti della forma categoriale [...] *A tutte le parti e a tutte le forme del significato corrispondono anche parti e forme della percezione?*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 432, trad. adattata). Tale questione impone in primo luogo di prender congedo dal «prototipo» di una certa interpretazione del rapporto tra «significare» e «intuire», secondo cui si assisterebbe a un «*rispecchiamento in immagine*» della percezione, con relativa trasformazione del prodotto nella materia di cui si sostanzia il significare (Husserl 1968, vol. 2, p. 432). Esclusa tale restituzione pittorica della percezione, giocata sul piano di un parallelismo unidimensionale che predica, erroneamente, una perfetta corrispondenza tra gli elementi del contenuto percettivo e quelli della struttura enunciativa, si deve anzitutto ribadire l'idea che il significato non risiede nella percezione (cfr. Husserl 1968, vol. 2, p. 433). Ma oltre ad affermare la «differenza categoriale» e «assoluta» tra «*forma*» e «*materia del rappresentare*» (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 437 sgg.), da estendere infatti all'in-

tera sfera degli atti oggettivanti, Husserl attua – sulla base della constatazione di una presenza asimmetrica – una ridefinizione dei termini di quell'ingenuo parallelismo, attraverso un ampliamento categoriale della percezione stessa (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 447 sgg.) che ripropone un parallelismo strutturato però su più livelli, nel senso che non concerne più «le intenzioni significanti delle espressioni e le semplici percezioni che corrispondono ad esse, bensì le intenzioni significanti e *quegli atti fondati nelle percezioni*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 435).

Nell'apprendere intuitivamente uno stato di cose, ad esempio «*che il foglio è bianco*», e nell'articolare tale oggettualità in un giudizio, non ci si limita a vedere un «foglio bianco», poiché nell'intenzione della parola «bianco» vi è – come «eccedenza» di significato – «una forma che non trova nella manifestazione qualcosa in cui possa confermarsi» (Husserl 1968, vol. 2, p. 434). In questo caso «bianco» non è infatti la semplice proprietà sensibile di un oggetto, ma è la parte di un tutto categorialmente strutturato, che esprime una «forma categoriale» non afferrabile tramite una percezione pura e semplice. Il riempimento di elementi che costituiscono la forma proposizionale – come ad esempio la copula – non può avvenire dunque attraverso singoli correlati percettivi, ma richiede «*l'accertamento dello stato di cose presunto*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 442), ovvero la «percezione categoriale» dello stato di cose, quale correlato oggettuale del giudizio (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 443, 447, 480 e 490). L'essere non è, infatti, un «elemento costitutivo reale» di un qualsiasi oggetto esterno o anche solo di un giudizio, ma è un «momento non-indipendente» dello stato di cose, e cioè del «contenuto intuitivo dell'intera proposizione» (Husserl 1989/2013², p. 151). In questo modo, Husserl mostra tra l'altro come percezione e oggetto siano concetti «strettamente interdipendenti», che si assegnano il senso in maniera reciproca, restringendolo o ampliandolo di comune accordo (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 440 e 446 sg.), ma soprattutto che con intuizione non si deve necessariamente intendere qualcosa di sensibile, d'individuale o non discorsivo, bensì qualcosa di non meramente signitivo e che, come tale, dà riempimento all'intenzione. Le oggettualità e le forme categoriali giungono a datità in atti che sono dunque «*l'analogon dell'intuizione sensibile in senso comune*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 444). Infatti, mentre nel caso della percezione sensibile l'oggetto si costituisce nell'atto in modo semplice, e precisamente «in un atto di *un solo grado*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 448) – come avviene del resto nella continuità dello stesso decorso percettivo – l'intuizione categoriale, nella veste di «nuova oggettualità» – o, per meglio dire, nel manifestarsi della «stessa cosa» in un modo in cui essa non poteva però ancora essere «data» negli atti fondanti – viene a datità solo in atti di natura sintetica «fondati» su atti percettivi di base (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 448 sg.), ai quali essi non possono tuttavia ridursi, anche perché nell'af-

ferramento di tipo categoriale si abbandona *quasi* la «sfera della “sensibilità” per accedere a quella dell’“intelletto”» (Husserl 1968, vol. 2, p. 454).

La capacità di discernere le categorie o le essenze contrassegna dunque la naturale vocazione della fenomenologia, che in ciò solleva un tema del tutto estraneo all’empirismo. Per Locke e per lo stesso Hume, i correlati dei termini sintattici, a partire dal concetto di essere e dalla sua funzione copulativa, rappresentano delle «idee di riflessione», scaturendo cioè da un’attività riflessiva, colta in una vaga funzione somigliante alla percezione interna, che si esercita appunto sul giudizio. In tal senso, l’origine della nozione di essere, anche dell’essere relazionale di natura predicativa, è ricondotta a un processo intramentale, laddove per contro la fenomenologia non smarrisce mai il contatto con le cose, non importa se poi le s’intenda in una vasta accezione formale. Come correlato oggettuale del giudizio, lo stato di cose non può scaturire da una riflessione giudicativa, come del resto l’oggetto sensibile non può emergere, nella sua natura reale, da una modalità di riflettere relativa alla percezione. Pertanto, *«non nella riflessione sui giudizi o meglio sui riempimenti giudicativi, ma nei riempimenti giudicativi stessi risiede veramente l’origine dei concetti di stato di cose e di essere (nel senso della copula); non in questi atti in quanto oggetti, ma negli oggetti di questi atti troviamo il fondamento dell’astrazione per la realizzazione di questi concetti»* (Husserl 1968, vol. 2, pp. 443 sg.).

Ma anche rispetto a Kant, e alla tesi secondo cui l’essere non costituirebbe un predicato reale, le distanze con la fenomenologia husserliana tendono ad accentuarsi. Kant rifiuta infatti, con nettezza, l’ipotesi che si dia un’intuizione categoriale, accreditando la natura spontanea dell’intelletto che opera una sintesi tra il molteplice sensoriale e i concetti, con l’aggiunta delle forme pure di una sensibilità unicamente ricettiva. È la sintesi di stampo giudicativo che permette di pensare le apparenze sensibilmente organizzate come oggetti che cadono sotto concetti, ovvero come fenomeni che riflettono la luce delle categorie. Riguardo a queste ultime, Kant ne fa dei trascendentali, e cioè dei termini onnipervasivi applicabili, senza distinzione di sorta, agli elementi di ogni universo di discorso, e come tali equivalenti al corrispettivo medievale: difatti, che sia l’ente a possedere in sé delle caratteristiche trascendentali, o che sia l’intelletto ad attribuirglielle nell’atto conoscitivo, le cose non cambiano, rendendo perciò quasi indistinguibili, come modi di pensare, l’ontologia generale, quale scienza degli attributi generali dell’ente, e l’idealismo trascendentale kantiano. Oltre a non cogliere il livello dell’operatività intenzionale fungente sotto traccia, e a restringere in maniera empiristica l’intuizione alla mera ricezione di un materiale amorfo, la grammatica dell’essere kantiana riduce le categorie a determinazioni soggettive, vale a dire a concetti che – potendosi applicare a qualsiasi oggetto – sacrificano le determinazioni materiali a favore di quelle formali, che

sono appannaggio esclusivo della soggettività, con conseguente negazione che l'esperienza abbia una propria struttura intrinseca di natura oggettiva. Il metodo della fenomenologia contrasta l'appercezione trascendentale kantiana e la tipica unità che essa comporta, giacché le categorie non sono ottenute tramite deduzione trascendentale, ma rese accessibili a una chiarificazione intuitiva, che non opera in funzione di un sistema di pensiero postulato, e cioè «non dato attraverso l'intuizione», ma avviene «secondo un "filo conduttore trascendentale" apoditticamente evidente, seguendo il quale noi, più che *dedurle*, le *troviamo* e le cogliamo passo per passo intuitivamente» (Husserl 2002c, p. 401).

La datità del categoriale si manifesta dunque in atti complessi e fondati, e più precisamente in «atti sintetici, costruiti sulla sensibilità» (Husserl 1986, vol. 2, p. 457). Al di là del filo rosso della trattazione husserliana che, almeno per ciò che riguarda le *Ricerche logiche*, sembra apparentare un po' troppo il categoriale al categorico, il tema di fondo non presenta però il minimo appiglio con la strisciante questione dell'intuizione intellettuale. In quanto fondata, l'intuizione categoriale deve rispondere, infatti, anche al requisito estetico-assertorio dell'adeguatezza, ovvero della funzione schematica che attiene, trascendentalmente, ad ogni forma strutturale di stampo figurale o gestaltico. Nel peculiare schematismo fenomenologico, l'intuitività degli atti fondanti è condizione di possibilità – necessaria ma non sufficiente – di quella dell'atto fondato, garantendo così, nei due sensi, sia la condizione per poter pensare formalmente un dato di fatto, sia la condizione materiale in base a cui il pensiero può estrinsecarsi. D'intuizione o percezione categoriale si può parlare, quindi, solo se non si può «portare una qualsiasi sostanza in una forma qualsiasi» (Husserl 1986, vol. 2, p. 490), nel rispetto cioè di un rapporto di fondazione, di una «dipendenza funzionale dell'adeguazione (evidenza) dell'atto complessivo dall'adeguazione delle intuizioni fondanti» (Husserl 1986, vol. 2, p. 477). Ciò non significa che la forma apprensionale dell'atto fondato sia riducibile a quella degli atti fondanti, ma solo che essa sconta un ineliminabile fondamento assertorio, per cui la datità del categoriale è limitata sia in senso analitico-formale, sia in quello estetico-oggettuale (o sostanziale). Di conseguenza, così come nel campo associativo dei dati sensibili emergono chiare linee di tendenza strutturali, anche sul versante del sistema apofantico i nessi relazionali si fondono evidenziando una loro consistenza intuitiva.

Tuttavia, solo ignorando il sottosuolo, passivo e anonimo, dell'atto con cui si afferra l'oggetto, si può sostenere che la costituzione oggettuale avvenga di colpo e in modo semplice, concependola addirittura come una sorta di animazione di contenuti neutrali, bisognosi di un'interpretazione oggettivante, quando invece la molteplicità fenomenica si auto-organizza nell'unità di un dato che esibisce da sé la propria interpretazione. L'intuizione

categoriale implica dunque una regressione agli oggetti sensibili, che sono a fondamento dell'oggettualità categoriale. Tramite la loro messa in forma si costituisce l'oggettualità stessa, rendendo visibile il concreto fungere della forma categoriale come forma di strutturazione dell'esperienza, e cioè come prestazione originaria da cui sola trae il suo significato ogni uso puramente logico della forma stessa. L'intenzione categoriale, per dirla nella colorita espressione di Sokolowski, è l'atto che intende un oggetto «infetto da sintassi» (Sokolowski 1974, p. 31), nel senso che il compimento dell'atto categoriale consiste nella mera articolazione e formazione intellettuale di una materia già data, ovvero nella semplice trasformazione di una materia già categorialmente formata, ovvero di una *materia* per così dire *signata*. Il riempimento dell'oggettualità categoriale significa ritornare quindi alla sua costituzione originaria come forma di strutturazione dell'esperienza a partire da oggetti sensibili già dati e passivamente costituiti. Tale teoria dell'intuizione categoriale rappresenta perciò il nucleo portante di quella *genealogia della logica* che Husserl svilupperà in seguito con sempre maggiore intensità. E al centro di questa vicenda teorica assume un rilievo fondamentale il principio che vale non solo per il campo degli oggetti intuitivi (e segnatamente dei contenuti fenomenologici), ma per il campo degli oggetti in generale. Vale a dire, «*ciò che unifica veramente ogni cosa [...] sono i rapporti di fondazione*», all'insegna del fatto che in fenomenologia non c'è spazio per una datità assoluta e per il presupposto secondo cui il dato rappresenterebbe di per sé sempre qualcosa d'individuale.

6. Pur nell'uso equivoco del termine "intuizione" e nella torsione cui esso viene sottoposto, dalla considerazione husserliana emerge che le forme logiche e le altre componenti di ordine grammaticale e sintattico non si manifestano in maniera sensibile, ma non per questo vanno riassorbite in quella sfera della soggettività, che dovrebbe ordinare il reale facendo affidamento esclusivo sulle proprie attività. Se, sul piano dell'esperienza percettiva, l'atto racchiude per così dire una promessa che non può essere interamente mantenuta, giacché ogni singolo atto percettivo ci impegna al di là di ciò che propriamente si manifesta, non potendo questo mai esaurirsi in tale suo manifestarsi, anche in relazione al tema dell'intuizione categoriale si può dire di cogliere, o di vedere, più di quanto ci sia dato in maniera sensibile. In un enunciato percettivo non si riempiono infatti solo le componenti cosiddette nominali, per cui anche le parti sintattiche non vanno liquidate come di natura esclusivamente signitiva. Non essendo «l'espressione un mero riflesso dell'intuizione» (Husserl 1968, vol. 2, p. 436, trad. adattata), tale aspetto si accentua laddove l'intenzione del pensiero si dirige a una manifestazione che non è data in maniera direttamente intuitiva, cosicché occorre chiarire in cosa consista l'esperienza e la datità di ciò che eccede il quadro

della sensibilità nell'accezione comune, mostrando che la possibilità del giudizio di dire le cose come stanno, ovvero come esse si strutturano nel loro darsi relazionale, richiede di esplicitare sul piano predicativo ciò che già appartiene alla trama del terreno esperienziale e che gli atti d'intuizione sensibile non sono abilitati a portare allo scoperto.

Tale apertura problematica, consistente nell'accedere all'esperienza trascendentale in cui trova soddisfazione il categoriale in genere, viene recepito da Heidegger come il tentativo più autorevole per sottrarre l'origine dei momenti non sensibili, e in primo luogo dell'essere, alle riflessioni coscienziali e alle ristrettezze di una percezione immanente – distorsioni presenti nello svolgimento dell'intera filosofia moderna. «Che oggi ci si possa schiere da questo versante contro l'idealismo, è possibile solo grazie alla prova, fornita dalla fenomenologia, che il non-sensibile, l'ideale non può essere identificato direttamente con l'immanente, con l'elemento conforme alla coscienza, con il soggettivo» (Heidegger 1991a, p. 73). La scoperta dell'intuizione categoriale è ciò che consente d'indagare il senso dell'«eccedenza» sul quale Heidegger costruirà la propria interpretazione ontologico-ermeneutica della fenomenologia husserliana. Tra le varie componenti della forma categoriale Husserl privilegia, a titolo paradigmatico, il significato della parola “essere”, per il quale inutilmente si cerca un corrispettivo, un «*correlato oggettivo* possibile» (Husserl 1968, vol. 2, p. 441) nel campo della percezione ordinaria, dai cui atti esso non potrà attendere alcun riempimento. Malgrado Husserl non accenni al riguardo ad alcun primato dell'essere, poiché tale condizione di non percepibilità vale per tutte le altre forme categoriali presenti negli enunciati, Heidegger – ripercorrendo in una sorta di bilancio conclusivo le tappe del suo incedere filosofico – afferma che, a differenza di quanto era successo a Le Thor nei seminari del 1968-1969, dove il punto di riferimento era rappresentato da Kant e Hegel, a Zähringen (1973) era venuto il momento di «accedere alla questione dell'essere [...] a partire da Husserl» (Heidegger 1992, p. 145), dato che questi, trattando del concetto d'intuizione categoriale aveva appunto «toccato o sfiorato» la *Seinsfrage* (cfr. Heidegger 1992, p. 147).

Nell'approfondire le peculiarità di una chiarificazione fenomenologica della conoscenza contrastiva di ogni spiegazione psicologico-genetica, Husserl confida nel programma esposto nella *Sesta ricerca logica*, «la più matura e forse anche la più feconda di tutto il libro» (Husserl 1999d, p. 175). Preso le mosse da un problema particolare, vale a dire da quello riguardante se anche gli atti non-oggettivanti possano ricevere espressione nello stesso senso delle rappresentazioni e dei giudizi, il baricentro dell'indagine husserliana s'incentra progressivamente sulla questione del necessario ampliamento dei concetti di percezione e intuizione, affinché essi non comprendano solo l'intera sfera della sensibilità esterna e interna (percezione interna e imma-

ginazione), ma anche quella degli atti cosiddetti categoriali. Con la consapevolezza di «aver portato alla luce una pietra angolare di ogni futura fenomenologia e teoria della conoscenza» (Husserl 1999d, p. 176), Husserl avvia quella riflessione tematica che fece nuovamente virare l'interesse di Heidegger, a partire dal 1919, verso le *Ricerche logiche*, avendo questi riconosciuto – nella sezione della *Sesta ricerca* dedicata a «sensibilità e intelletto» e nella differenza enucleata tra intuizione sensibile e intuizione categoriale – la possibilità di familiarizzare viepiù con il «vedere fenomenologico», ma soprattutto la presenza – in tutta la sua essenziale portata – del nucleo problematico inerente alla molteplicità dei sensi dell'essere (cfr. Heidegger 2007, pp. 100 sg.). Di qui l'importanza cruciale rivestita dalla dottrina husserliana dell'intuizione categoriale circa il tentativo, progettato da Heidegger, di chiarire i significati dell'essere per accedere a quello ritenuto senz'altro fondamentale, giacché a tal fine non bastava analizzare l'uso delle parole, ma in primo luogo occorreva investigare il fenomeno dell'essere in quanto tale, acquisendo una competenza della relativa grammatica. Nella sua estrema generalità, che oltrepassa quella dei generi e delle categorie stesse, la nozione di essere partecipa infatti di un uso e di una comprensione così spiegati da costituire il luogo e la causa dell'occultamento del problema del senso dell'essere – un occultamento che fa tutt'uno con il carattere di ovvietà di tale senso. Non potendo peraltro definire l'essere muovendo da concetti più elevati, né pensare di presentarlo partendo da concetti di livello inferiore, ciò comporta che l'indefinibilità dell'essere è il marchio della sua differenza dall'ente. Proprio tale differenza doveva dunque esser ricercata, invece di obliarla in ragione della sua indefinibilità, per cui è l'indefinibilità del senso dell'essere – e cioè la sua differenza dall'ente – a imporre di necessità un'indagine su tale senso, con l'esito che il problema del senso dell'essere si rovescia in quello dell'essere che il senso in questione fondamentalmente acquista.

In base alle linee-guida del metodo fenomenologico, il principale errore dell'empirismo e del positivismo classicamente inteso non consiste nell'attenersi con rigore ai dati dell'esperienza, ma nel ridurli in maniera dogmatica e certamente arbitraria ai soli elementi sensibili, invocando l'autorità del naturalismo per sottrarre il «diritto di riconoscere tutte le modalità dell'intuizione come equivalenti sorgenti di legittimità della conoscenza» (Husserl 2002a, p. 47). Su questo piano, malgrado alcune limitazioni husserliane riguardo all'origine del concetto di essere, e cioè al fatto che esso può sorgere solo «se un *essere qualsiasi ci viene posto di fronte* [...ovvero che] se l'essere vale per noi in quanto essere *predicativo*, allora dev'esserci dato uno *stato di cose qualsiasi* e ciò naturalmente attraverso un atto che lo “dà”» (Husserl 1968, vol. 2, p. 444), anche nelle pieghe dell'essere relazionale, che la predicazione esprime, c'è più di una spia che condurrà Heidegger a sostenere

che l'essere, come fenomeno categoriale, è presente in ogni ente, a dimostrazione della «semplice apprensione del categoriale», quale componente costitutiva dell'ente, e del fatto che tale apprensione «è implicata nella percezione quotidiana e in ogni esperienza» (Heidegger 1991a, p. 61, trad. modif.). Del resto, come Husserl aveva già sottolineato, «quando, nel dare espressione alla percezione, diciamo *foglio bianco*, il *foglio* viene riconosciuto come bianco (*weiss*), o meglio come (foglio) bianco (*weisses*). L'intenzione della parola bianco (*weisses*) coincide solo parzialmente con il momento-colore dell'oggetto che si manifesta, e nel significato resta un'eccedenza, una forma che non trova nella manifestazione qualcosa in cui possa confermarsi. (Foglio) bianco vuol dire foglio *che* è bianco. E questa forma non si ripete forse a sua volta, pur restando celata, per il sostantivo "foglio"?» (Husserl 1968, vol. 2, p. 434). Tale indicazione viene prontamente recepita da Heidegger, per il quale la «percezione è in se stessa permeata da intuizione categoriale», poiché sebbene l'intenzionalità dell'apprensione percettiva sia indubbiamente semplice, la «semplicità della percezione non esclude un'elevata complessità della struttura d'atto come tale» (Heidegger 1991a, pp. 75 sg.). Ma all'insegna del fatto che «l'essere dell'ente», proprio perché in senso eminente «resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* o si manifesta solo in modo "*contraffatto*", rischia di cadere nell'oblio, di fronte alla dimenticanza del «problema dell'essere e del suo senso» l'istanza fenomenologica deve esibire il modo di accedere a ciò che costituisce il «tema dell'ontologia», nella misura in cui è il «concetto fenomenologico di fenomeno» a esprimere il «senso e il fondamento» di ciò che «innanzi tutto e per lo più» si manifesta (Heidegger 2005, p. 51).

L'impostazione husserliana del problema categoriale e della relativa intuizione muove da una piena adesione al robusto senso di realtà espresso dalla concezione aristotelica, e in particolare al rapporto tra intuizione d'individui e intuizioni delle forme che tematizza come discernere, all'interno di un'intuizione percettiva complessa, il convergere di due modi di vedere complementari (cfr. Cobb-Stevens 1990a, pp. 4 sg., 153 sg. e 198 sg.; 1990b, pp. 47 sg. e 54 sgg.; 2003, pp. 85 sgg.). Se l'intuizione sensibile si fa carico di presentare, infatti, ciò che risponde alle sostanze individuali e alle loro determinazioni, l'intuizione categoriale è deputata viceversa a render presente il modo stesso in cui le cose si manifestano attraverso le figure o le forme di predicazione, e cioè restituendo il modo di articolazione che scandisce di volta in volta l'esperienza (cfr. Sokolowski 1981, pp. 129 sgg.; Lohmar 2002, pp. 125 e 131 sgg.). Per render conto di quale intuizione porti a riempimento il senso espresso dalla copula o dalle componenti formali della predicazione occorre dunque prevedere l'innesto, sul fondamento di un atto intuitivo di base, di un atto categoriale all'altezza di un'oggettualità di ordine superiore, che esprima il senso di un'autentica stratificazione espe-

rienziale, giacché è proprio la forma categoriale messa in rilievo dalla corrispondente intuizione a consentire di articolare in maniera esplicita, e in tutta la ricchezza delle sue determinazioni, l'oggetto tematicamente legato all'intuizione fondante. Come osserva puntualmente Heidegger, «nell'enunciato di percezione completo vi è un'*eccedenza in intenzioni*, la cui esibizione non può essere sostenuta tramite la semplice percezione della cosa» (Heidegger 1991a, p. 72, trad. modif.). Tale eccedenza non comporta però l'abbandono del terreno esperienziale, ma richiede l'emersione del complesso d'istanze categoriali che, nella datità espressa dall'enunciato percettivo, non assomma al mero contenuto sensoriale.

Sullo sfondo di una dialettica tra presenza e assenza che la regola, l'intuizione categoriale è l'operazione in cui un fatto articolato o uno stato di cose ci è per l'appunto reso presente nei modi della sua manifestazione. A dire il vero, anche la percezione semplice comporta sempre una certa complessità, ma essa non richiede l'intervento di un apparato comprensivo di atti fondati. L'atto di percezione rappresenta un'unità omogenea che porge l'oggetto con semplice immediatezza. L'unità del riferimento oggettuale non deve far ricorso, cioè, ad atti sintetici, poiché l'unità della percezione «si realizza come unità *semplice, come fusione immediata delle intenzioni parziali e senza l'intervento di nuovi atti intenzionali*» (Husserl 1968, vol. 2, pp. 450 sg.). Ciò non significa che basti un solo sguardo per presentare percettivamente un oggetto, ma che nella continuità del decorso percettivo, e nella contiguità temporale che lo contraddistingue, le singole scene percettive si fondono nell'unità di carattere fenomenologico che ci pone al cospetto di un unico e medesimo oggetto. La percezione, nel suo andamento continuo, non è fondata però nelle percezioni singole, ma lo è solo nel senso in cui un intero riceve fondamento dalle sue parti. All'estendersi della percezione non corrisponde dunque un nuovo carattere d'atto, tanto più che nell'atto di percezione esteso non s'intenziona oggettivamente nulla di nuovo rispetto a quanto non fosse già intenzionato dalle singole percezioni parziali, poiché anche queste – a dispetto di alcune equivocazioni empiristiche del pensiero husserliano – sono sempre percezioni di una determinata cosa. Porre l'accento sul fatto che in una tale percezione estesa si perviene a realizzare l'unità dell'oggetto identificato come tale non vuol dire però che l'atto in questione si qualifichi come quello che in senso proprio *intende l'identità*. Nel decorso percettivo, l'unificazione per coincidenza dei singoli atti mostra il divenire oggettivo del solo oggetto sensibile e non della «sua identità con se stesso» (Husserl 1968, vol. 2, p. 452). Infatti, solo facendo del congruente decorso percettivo il fondamento di un nuovo atto, l'unità ottenuta per coincidenza nella continuità viene a fungere da supporto di un atto d'identificazione in cui «l'identità diventa essa stessa *oggettuale*», ovvero di una «*nuova percezione*»

fondata che eleva per così dire a coscienza «l'unicità e la medesimezza di ciò che finora è stato percepito» (Husserl 1968, vol. 2, p. 452).

Nella percezione semplice ogni oggetto è dato quindi in modo esplicito, e lo stesso vale per le rispettive frazioni o parti reali, mentre per ciò che riguarda i «momenti astratti» o per così dire «non-indipendenti» non è possibile che siano dati alla medesima maniera intuitiva, vista la loro implicita latenza. Per questo, occorre ampliare il raggio d'azione della percezione semplice per afferrare anche ciò che sfugge a tale visione più ristretta, integrando nell'intuizione categoriale il coglimento di interi oggettuali, con le rispettive determinazioni, e le articolazioni latenti di tali unitarietà che resterebbero altrimenti non tematizzate. Su questa via, «l'afferramento di un momento e in generale di un parte come parte dell'intero dato, nonché di una proprietà sensibile come proprietà, di una forma sensibile come forma, rinvia chiaramente ad atti fondati, e precisamente ad atti relazionali; si abbandona così la sfera della «sensibilità» per accedere a quella dell'«intelletto» (Husserl 1968, vol. 2, p. 454), in un'estensione guidata che non presenta però scollamenti di sorta, né smarrisce la continuità tra la dimensione antepredicativa di ciò che è semplicemente percepito e l'esplicitazione categoriale di ogni forma di articolazione strutturale, rispettando con ciò – in termini di condizioni di possibilità – il carattere stratificato della stessa costituzione oggettuale.

Il disegno da cui scaturisce l'intuizione categoriale rilancia il tema della matrice relazionale dell'esperienza fenomenologica, che al riguardo impone il divieto di richiamarsi a un dato assoluto, essendo che il «singolare è eternamente *l'apeiron*» (Husserl 2005, p. 62) e – a giustificazione dello stesso processo astrattivo – non si può dire nemmeno che esistano contenuti del tutto indipendenti. In quest'ottica relazionistica o, per meglio dire, correlazionistica, il vedere la relazione diventa l'aspetto dominante dell'ontologia husserliana, che riserva grande importanza al modo contenutisticamente intuitivo di apprendere la relazione come tratto categoriale primario di tutto ciò che è dato. D'altronde, come lo stesso Heidegger rileva con puntualità, la piena composizione delle intenzioni enunciative avviene solo attraverso l'attuazione di una sintesi che opera sul limite inferiore costituito da intuizioni sensibili già in qualche modo attraversate da motivi categoriali, che dischiudono il senso di una prospettiva ermeneutica in cui esse sono implicate. Tutto ciò sta a significare che «l'intuizione concreta, la quale offre espressamente l'oggetto, non è mai una percezione sensibile isolata e di un solo grado, ma è sempre un'intuizione graduata, e cioè categorialmente determinata» (Heidegger 1991a, p. 86, trad. modif.), con cui l'intuizione sensibile intrattiene un rapporto di analogia, che non solo non incrina il primato della sensibilità, ma che non traduce l'esito del riempimento in una piena datità intuitiva a carico di un'oggettualità di ordine categoriale. Attuandosi

con estrema parsimonia, tale stratificazione di atti mantiene dunque, per Husserl, uno scarto tra sensibile e categoriale, che può essere funzionalmente colmato ma senza incorrere in una trasgressione categoriale, dato che l'essere non è un elemento costitutivo reale di un giudizio, e non lo è nemmeno di un qualsiasi oggetto esterno, ma nell'enunciato predicativo «*è*» interviene come momento significante [...] esso è solo significato, cioè significativamente inteso, nella paroletta *è*. Tuttavia, esso è *dato in se stesso* o almeno lo è *presuntivamente* nel *riempimento* che si aggiunge in certe circostanze al giudizio: nell'accertamento dello stato di cose *presunto*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 442, corsivo nostro).

Se l'oggetto, nel suo coglimento immediato, si presenta come una totalità precategoriale ancora in larga parte confusa, una volta esplicitamente articolata nei suoi elementi costitutivi essa manifesta invece una determinata strutturalità, ovvero l'intima impalcatura del medesimo oggetto, l'articolazione logica del dato. Con l'ausilio di atti articolanti e relazionali fondati nella percezione semplice, lo stesso oggetto viene appreso dunque «in modo esplicitativo», e in tali modalità «i membri connessi e relazionali acquistano il *carattere* di “parti” o di “interi”», per cui in queste «*unità comprensive di atti* [...] si costituiscono *i rapporti tra le parti come nuovi oggetti*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 454). L'incremento di senso di cui l'oggetto si carica tramite l'apprensione delle rispettive forme categoriali non muta lo «statuto *sensibile* dell'oggetto che si manifesta», poiché esso non presenta nuove determinazioni reali, sussistendo «come il medesimo, ma *in un modo nuovo*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 459). L'inclusione in un contesto categoriale assegna quindi all'oggetto il ruolo di «membro relazionale», e cioè di qualcosa che – senza smarrire il suo stile costitutivo – subisce una modificazione fenomenologica che lo inquadra in una sfera di tenore relazionale. Le determinatezze universali, formali ed eidetiche, che contrassegnano tale «presunta oggettualità intuibile» (Held 1988, p. 112) scavano nella vita dell'oggetto che traspare in una logica interna della percezione. In questo modo, Husserl sottrae lo statuto relazionale da ogni preminenza intellettualista, mostrando la consistenza ontologica della relazione come categoria, la quale come infinita fonte di senso impedisce all'attività coscienziale d'isterirsi. «Tutta la vita della coscienza tende a porre oggetti, giacché è coscienza, cioè sapere di sé, solo in quanto essa si riprende e si raccoglie in un oggetto identificabile. E ciononostante la posizione assoluta di un solo oggetto è la morte della coscienza: infatti, essa coagula tutta l'esperienza, così come un cristallo introdotto in una soluzione la fa immediatamente cristallizzare» (Merleau-Ponty 1965/2003², p. 118).

Prima di sospendere i toni del tutto simpatetici nei confronti della scoperta husserliana dell'intuizione categoriale, anche Heidegger aveva riconosciuto come Husserl – seguendo il percorso dell'analogia – si fosse posto al

riparo dal dissociare intuizione sensibile e intuizione categoriale, rintracciando nella prima forma d'intuizione ciò che fornisce la «misura» della corrispondenza tra le rispettive risultanze intuitive (cfr. Heidegger 1992, p. 150). Su questo piano, Husserl aveva impresso un nuovo orientamento all'indagine accreditata nell'intera tradizione filosofica, da un lato liberando «l'essere dal legame con il giudizio» e, dall'altro, conseguendo la presentificazione dell'essere «come fenomeno nella categoria» (Heidegger 1992, p. 152), cosicché in tale considerazione allargata l'essere ricomprende tutto ciò che è in grado di verificare una determinata intenzione di significato. Nella prospettiva dischiusa da Husserl, non solo si può dire dunque, *cum grano salis*, che le idee si vedono e che l'universale risulta visibile, ma che lo stesso aspetto relazionale è dato nell'esperienza, nella misura in cui l'oggetto – con una semplice conversione dello sguardo che non modifica l'assetto di fondo della percezione – ora è «posto in relazione» (Husserl 1968, vol. 2, p. 459). L'intuitività di una relazione che ha assunto una configurazione oggettuale comporta che l'intuizione non può essere fenomenologicamente confinata alla sola forma sensibile, ma richiede il ricorso all'intuizione categoriale per rendere manifesta la presenza qualificata dell'essere sulla base di una sintesi radicata nella sensibilità, la cui eccedenza dalla percezione semplice non trasforma però nuovamente la relazione in un concetto di natura intellettuale che conferisce kantianamente unità al molteplice dell'intuizione.

La percezione in senso lato di una relazione non può prescindere da un legame con la sensibilità, per cui la relazione categoriale non è il frutto di una mera produzione psichica. «La forma, il divenire intuitivo nell'evidenza più generale, è tuttavia fondata tramite i sostrati. Di conseguenza l'«essere» della relazione *presuppone* l'essere dei fondamenti: l'esser-dato della relazione quello dei fondamenti» (Husserl 1981/1985², p. 210 n. 40), anche se ciò non è, a dire il vero, propriamente tutto. In ogni caso, le forme della connessione categoriale appartengono alle sintesi d'atto costruite sulla sensibilità. Il fatto che nell'afferramento percettivo dell'intero si celi la «parte» prima di ogni articolazione determina la «possibilità ideale di portare alla percezione la parte e il suo essere-parte nei corrispondenti atti fondati e articolati» (Husserl 1981/1985², p. 456). E le cose stanno in maniera del tutto simile anche nel caso delle relazioni esterne. È in ciò che si caratterizza la radicalità dell'empirismo husserliano, per molti versi in linea con l'empirismo radicale di William James, poiché anche le relazioni che connettono determinate esperienze devono a loro volta essere delle relazioni esperite, soddisfacendo così il principio secondo cui un empirismo di tal genere non debba mai ammettere, nelle sue concezioni, un elemento che non sia direttamente esperito, né escludere da esse alcun elemento di cui abbia esperienza. In una filosofia che si riconosca in tale forma di conduzione anche le relazioni che connettono le esperienze vanno dunque considerate al pari di

ogni altra cosa appartenente a questo modo di pensare, rendendo piena giustizia alle relazioni congiuntive, a fianco di quelle disgiuntive, come espressione di datità dell'esperienza concreta. A fronte del pulviscolo mentale in cui l'associazionismo empiristico aveva ridotto un'esperienza "polverizzata", il razionalismo ha cercato di correggere le incongruenze di una tale immagine del mondo, aggiungendovi fattori d'unificazione che travalicano l'esperienza (sostanze, categorie dell'intelletto, facoltà dell'io), quando invece un esercizio radicale dell'empirismo si sarebbe dovuto accontentare di ciò che è dato, ancorché in maniera non direttamente sensibile, senza far ricorso a correttivi artificiali. Pur non essendo l'empirismo radicale jameiano del tutto equiparabile a una dottrina intuizionistica, dal momento che per esso l'organizzazione esperienziale si deve anche all'attività selettiva della coscienza, resta però che tale articolazione è necessariamente fondata nelle strutture già date del campo esperienziale originario, con l'esito che l'unità delle cose e la loro varietà non può essere imputata a un ordine per così dire celeste, estraneo all'esperienza cosale improntata sulla datità sensibile. Vedere la categoria della relazione richiede quindi di averla anzitutto incontrata nelle cose stesse, poiché il senso ideale promanante da un oggetto che è espressione di un atto relazionale non sottrae a quest'ultimo il naturale ancoraggio percettivo. Stante che, in una struttura categoriale, le forme sensibili che v'intervengono non ricoprono una funzione nominale (cfr. Husserl 1981/1985², p. 460), Husserl riconosce inoltre che quando si parla ad esempio di atti sintetici congiuntivi, ovvero di atti che unificano determinate percezioni, non si tratta di una «connessione qualsiasi o addirittura di un coesistere di queste percezioni nella coscienza, perché è dato qui un riferimento *unitario intenzionale* e, in correlazione ad esso, un oggetto unitario che si può costituire soltanto in questa connessione d'atto, esattamente nello stesso modo in cui uno stato di cose può costituirsi solo in un collegamento *relazionale* tra certe rappresentazioni. Si giunge qui al tempo stesso a riconoscere l'errore essenziale in cui sono incorsi eminenti logici contemporanei che hanno creduto di poter sostituire al collegamento congiuntivo dei nomi e degli enunciati la coscienza del mero essere insieme degli atti nominali o proposizionali, sacrificando così la *e* come forma logica oggettiva» (Husserl 1981/1985², pp. 461 sg.).³

La consistenza ontologica che Husserl destina alla relazione categoriale comporta il fatto di riconoscerle una datità intuitiva quasi contenutistica, che evita di doverle attribuire il consueto statuto di oggetto mentale, frutto

³ Nella n. 4 a p. 466 Husserl specifica che il rilievo negativo riguarda in particolare Sigwart e la sua *Logik*, nella quale alla forma logica della congiunzione non viene infatti attribuito alcun significato oggettivo.

di un'attività dell'intelletto. Oltre al fatto che «l'essere-giallo» del tavolo non è una determinazione percepibile (come lo è il giallo), ma appunto una struttura formale, più in generale gli oggetti stessi hanno come condizione del manifestarsi in un'unitaria struttura orizzontica la loro intrinseca relazionalità. A prescindere però dai limiti delle analisi husserliane condotte sul versante noetico dell'intuizione categoriale, la relazione – nella sua oggettualità ideale – mostra di non rientrare più nelle maglie del potere costruttivistico del soggetto, ma di ambire legittimamente a una sua datità, che eccede però quella dell'oggetto puro e semplice, configurando non più l'intuizione categoriale come un potere calato dall'alto in maniera più o meno occulta, ma come la possibilità di accedere a uno strato di senso oggettuale altrimenti precluso alla vista. Nel sottrarre la relazione ai pregiudizi sensistici dell'empirismo e agli eccessi dell'idealismo soggettivistico e psicologico, Husserl mantiene così ogni struttura categoriale a contatto dell'esperienza, cosicché se ha luogo ad esempio «l'intuizione di una relazione tra la parte e l'intero, anche l'atto relazionante avrà il carattere dell'evidenza; la relazione è veramente data essa stessa con i contenuti veramente dati» (Husserl 1981/1985², p. 477). La novità rappresentata dall'ontologia husserliana è dunque di cogliere la relazione, nell'intuizione categoriale, in termini oggettuali, in virtù del fatto che la nozione di categoria «*comprende in sé tutte le forme oggettuali che derivano dalle forme, e non dalle sostanze, dell'apprensione*» (Husserl 1981/1985², p. 481). Infatti, a fondare l'unità degli atti relazionali non sono i meri «contenuti sensibili» vissuti in una sorta di legame diretto, ma le «intuizioni adeguate di questi contenuti». In tal senso, sciolto dall'essere un concetto sensibile o anche solo un concetto mescolato a una forma categoriale, la relazione – nella sua veste di sintassi ontologica – può essere data solo «sulla base di oggetti *dati*; ma gli oggetti non ci sono dati attraverso il mero “vivere”, che in sé è cieco, bensì unicamente e soltanto mediante il percepire [...] mediante la percezione dei contenuti vissuti che non rimandano più come rappresentanti al di là di loro stessi» (Husserl 1981/1985², p. 478). Non essendo le condizioni trascendentali rivendicate dal soggetto conoscitivo, ma la natura specifica dell'oggetto a determinare il fenomeno della relazione, essa assume comunque un tenore categoriale nella misura in cui anche l'intuizione sensibile, costituendo la «forma dell'oggettualità», sembra caratterizzarsi da ultimo come un atto categoriale. Nella percezione, infatti, «non vi è solo il percepito, ma in essa il percepito è dato come oggetto», e siccome il «concetto d'oggetto» è strettamente correlato a quello di «percezione», esso presuppone non solo un «atto di astrazione» ma anche «atti che istituiscono una relazione», caratterizzando in senso categoriale anche tale concetto (Husserl 1981/1985², p. 481).

Gli oggetti categoriali non sono dunque pure forme della sintesi, ma rispondono a un'attività sintetica in cui le materie oggettuali trovano una col-

locazione sintetica, così come del resto le categorie non sono forme tratte dalla spontaneità del soggetto, ma scaturiscono dall'esplicitazione di nessi impliciti nella percezione degli oggetti sensibili, trattandosi delle forme in cui si colgono le articolazioni proprie dell'esperienza sensibile. Se gli oggetti sensibili si costituiscono pressoché di colpo, in atti in cui le intenzioni parziali vengono a fondersi immediatamente, il tragitto degli atti categoriali prevede invece che la «*nuova oggettualità*» che in essi compare si fondi «*nella precedente [...] riferendosi oggettualmente all'oggettualità che si manifesta negli atti di base*» (Husserl 1981/1985², pp. 448 sg.), con l'esito che tale modo di manifestarsi è essenzialmente determinato da un riferimento che rispetta un rapporto di fondazione strutturale. Se gli oggetti sensibili s'incontrano originariamente nell'esperienza, come prodotto di un afferramento ricettivo di ciò che emerge passivamente dal campo della percezione, gli oggetti categoriali non sono dati invece originariamente come oggetti, ma si qualificano per l'essere oggettualizzati tramite atti che rendono tematico ciò che per l'appunto non lo è, essendo propriamente operativo. Nel contrapporsi, dunque, ad ogni riduzionismo empiristico, l'attenzione husserliana per il categoriale significa non disconoscere che il carattere oggettuale degli enti sensibili si differenzia da quello delle essenze formali e materiali, nel rispetto del verso fondazionale secondo cui la «*realtà [Realität] ha una priorità d'essere su qualsiasi irrealità*, in quanto ogni irrealità è per essenza regressivamente riferita a una realtà effettiva o possibile» (Husserl 1966, p. 209, trad. modif.).

A fianco del gruppo d'intuizioni categoriali corrispondenti agli atti di sintesi, Husserl indica anche la presenza degli atti d'ideazione, che offrono una possibilità di riempimento alle intenzioni di significato rappresentate dai termini cosiddetti universali. In tali atti non sembra più rimanere impigliato alcun residuo contenutistico e le categorie paiono non nutrire più alcun rapporto con il piano dell'intuizione sensibile, dal momento «*l'astrazione ideante*», pur poggiando di necessità sull'«*intuizione individuale*», non per questo «*intende l'individualità data in quest'intuizione*», essendo infatti una modalità apprensionale che costituisce la «*generalità*», e ciò dà luogo alla «*possibilità d'intuizioni generali che non escludono solo, nel loro statuto intenzionale, qualsiasi individualità, ma anche qualsiasi elemento sensibile*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 485, trad. in parte modif.). Nondimeno, in questa graduazione tra differenti forme d'intuizione categoriale – che impedisce tra l'altro di accreditare alla fenomenologia husserliana qualunque tipo di sensismo o, per converso, di compiuta risoluzione analitica (cfr. Heidegger 1991a, p. 88) – con il riferimento alle categorie puramente formali e alle forme logiche vere e proprie, centrali nel contesto teorico della *mathesis universalis*, è sembrato manifestarsi un'equivocazione circa la natura dell'intuizione categoriale stessa, frutto del modo in cui Husserl, nelle *Ricerche*

logiche, aveva ancora sacrificato tale tematica all'aspetto del riempimento, e cioè all'ambito della sua teoria del significato. Viceversa, la messa a fuoco del passaggio dalla logica all'esperienza – che contraddistingue la fenomenologia di stampo genetico – ha in seguito dato modo a Husserl di allentare la presa sulla struttura giudicativa per far emergere, a partire all'incirca dagli anni Venti, come l'esperienza non sia affatto in debito di una strutturazione autonoma, per cui la categorizzazione già intrinseca al materiale fenomenico funge da presupposto di ogni manifestazione. Di conseguenza, se si ha cura di cogliere la struttura fondamentale dell'intuire e, ancor più, quella che regge l'intenzionalità in ogni sua attuazione, non si potrà fraintendere l'intuizione categoriale come essenzialmente legata al proferimento giudicativo, dato che le «forme» categoriali non sono creature degli atti, ma oggetti che in questi atti diventano visibili in se stessi. Non sono affatto una creatura del soggetto né tanto meno qualcosa di estrapolato negli oggetti reali, di modo che attraverso questa messa in forma l'ente reale stesso venga modificato, ma esse lo presentano appunto in maniera autentica nel suo «essere-in-sé» (Heidegger 1991a, p. 89, trad. modif.).

Lo svolgimento del tema dell'intuizione categoriale in chiave fenomenologica risponde ad alcune questione già emerse nel *Teeteto* platonico (185a-186e), senza rischiare tuttavia il richiamo a un'intuizione intellettuale, che ci sottrarrebbe alle condizioni d'apprensione cui è sottomesso l'intelletto umano nella sua finitezza, incapace cioè di ricorrere a poteri straordinari. Al di là del fatto di riconoscere che il «campo del significato è molto più ampio di quello dell'intuizione» (Husserl 1968, vol. 2, p. 493), Husserl non limita kantianamente il regime dell'intuizione ai casi dell'intuizione sensibile e di quella pura o a priori. Di conseguenza, ciò che non è percepibile in modo direttamente sensibile non viene per ciò stesso consegnato all'immanenza del soggetto, complice del resto le acquisizioni che l'intenzionalità (d'atto e fungente) consentono di realizzare. L'oggetto della percezione semplice è immediatamente dato, come un intero, nella sua determinazione contenutistica, ma «non si costituisce in atti relazionali, connettivi o comunque articolati» (Husserl 1968, vol. 2, p. 448), che invece sono richiesti nel costituirsi di oggetti ideali o categoriali, ovvero di grado superiore. Ciò significa che il modo di datità di un oggetto colto tramite una percezione semplice non atiene alla sua costituzione composita, giacché mentre l'intero oggetto è dato in maniera esplicita, le sue parti e i singoli profili sono presenti implicitamente. Nelle connessioni di atti in cui emerge il senso dell'intuizione categoriale si assiste dunque a una strutturazione che modifica la direzione dell'intenzionalità, dalla quale però i singoli atti «hanno sempre il loro ente possibile, quello che essi stessi intendono, e lo hanno in un determinato come di datità» (Heidegger 1991a, p. 78, trad. modif.). Da ciò si evince che «gli atti fondati *dischiudono in modo nuovo* gli oggetti già semplicemente

dati, così che giungono ad apprensione esplicita in ciò che essi sono» (Heidegger 1991a, p. 78, trad. modif.).

Su un impianto di natura mereologica, la relazione tra atti fondanti e atti fondati – non esente a dire il vero da alcune problematicità – manifesta una stretta connessione, al punto che «in un unico atto, e solo nella sintesi di questo atto «*A* è dato come *avente in sé α*» e nello stesso tempo, in direzione inversa, «*α* può pervenire ad autodatità come *appartenente ad A*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 455). Ciò che può essere dato solo in tali sintesi è una «sfera di oggettività che *possono giungere a manifestarsi “in se stesse” solo in atti fondati di questo genere*» (Husserl 1968, vol. 2, p. 449), che portano così a datità, in un'intuizione categoriale, un'oggettualità ideale, non per questo però meno oggettiva degli oggetti reali, propri della percezione sensibile (cfr. Husserl 1968, vol. 2, p. 453). La stessa idealità dello stato di cose non è infatti meno obiettiva di ciò che è realmente già dato, per cui – come osserva Heidegger – la piena comprensione di ciò che è presente nell'intuizione categoriale ci fa apprendere che «l'oggettività di un ente non si esaurisce appunto in ciò che è determinato come realtà in questo senso strettamente definito, e che l'oggettività o l'oggettualità nel senso più ampio è molto più ricca della realtà di una cosa: ancor più, che la realtà di una cosa è comprensibile nella sua struttura solo partendo dalla piena oggettività dell'ente semplicemente esperito» (Heidegger 1991a, p. 83). Il tema di fondo è sempre quello di come si diano atti capaci di tradurre adeguatamente, in maniera intuitiva, le forme di significato, e al riguardo Husserl rileva che le stesse relazioni che non sono direttamente percepite tramite la sensibilità diventano però esplicitamente presenti alla vista in atti sintetici, che restituiscono l'oggettualità di tali relazioni in modo ideale ma non meramente signitivo, poiché anche nel «pensiero simbolico» o «indiretto» prevale il riferimento a «strutture o formazioni miste» in cui si coniugano tratti intuitivi e tratti signitivi (cfr. Husserl 1968, vol. 2, p. 497).

Nel transitare però da una fenomenologia dichiaratamente statica a una genetica Husserl muta l'impostazione in cui dev'essere articolato il rapporto tra esperienza e pensiero. Se in un primo tempo occorreva interrogarsi, infatti, su come momenti intuitivi potessero fornire un riempimento agli elementi di natura puramente intellettuale, realizzando quella sintesi d'identificazione che conferisce al giudizio la sua evidenza esperienziale, ora invece il percorso s'inverte risalendo i tragitti che portano dal terreno esperienziale alle espressioni del pensiero accreditate dalle forme di giudizio. Viene a rilanciarsi qui la tematica già emersa, nelle *Ricerche logiche*, riguardo alla «percezione categoriale» (Husserl 1968, vol. 2, pp. 447 sgg. e 489 sg.), la quale presuppone, come aspetto fondante, che nell'oggetto della percezione semplice siano già implicite quelle strutture che il pensiero potrà tradurre in forma giudicativa, convertendo quindi la domanda sulla verità del giudizio

in una ricognizione dei modi di strutturazione dell'esperienza oggettuale, al fine di supportare la tesi che il giudizio sconta invariabilmente una genesi esperienziale. Già in vari corsi tenuti a Göttingen (tra il 1901 e il 1916), riguardanti la logica come teoria della scienza e teoria della conoscenza, nonché attinenti alla stessa teoria del giudizio, Husserl aveva delineato come la trattazione di *topoi* specificatamente logici finisse per incrociare, in maniera intrinsecamente necessaria, la tematizzazione della struttura dell'esperienza sensibile, rilanciando i termini di una fondazione *von unten her* già ampiamente prevista nella grande «opera di rottura» con cui aveva avuto inizio il secolo. In questo quadro di radicali approfondimenti si colloca, in maniera embrionale, ciò che Husserl definirà, in seguito, estetica trascendentale fenomenologica (cfr. Husserl 1966, pp. 355 sg.) – e precisamente trascendentale in un senso nuovo rispetto alla ristretta concezione kantiana – ma anche il disegno di una *genealogia della logica* che culminerà in *Esperienza e giudizio* (1939).

Pur rientrando le *Lezioni sulla sintesi passiva* (1918-1926) in un corso di logica, colpisce come esse siano rivolte, in maniera pressoché esclusiva, all'esperienza colta nella sua passività, ma soprattutto al permanente connubio tra il primato della percezione e lo sviluppo della dimensione temporale dell'esperienza, ravvisando proprio nel carattere strutturalmente esteso della temporalità le condizioni di possibilità dell'esperienza stessa, capaci di conferire unitarietà al processo in cui essa si risolve. Dall'analisi fenomenologica del tempo come unità formale dell'esperienza Husserl passa poi a considerare i momenti contenutistici che la caratterizzano, superando di slancio l'atomismo delle sensazioni attraverso il richiamo alle leggi o regole associative in cui si mostra come l'orizzonte temporale organizza spontaneamente i dati in base a un'intenzionalità latente e passiva che, una volta resa esplicita, mostra i tratti dell'unità organica. Senza dover abbandonare il piano della sensibilità, laddove è possibile il riscontro di legami necessari che non rinviano all'attività del soggetto categoriale ma si fondano sulle determinazioni contenutistiche dei materiali dell'esperienza, Husserl coglie nella problematica della percezione categoriale la *via regia* per chiarire, sul terreno dell'esperienza, la logica nel suo complesso, che deve appunto rifarsi all'esperienza per cogliere cosa siano gli stati di cose, le proposizioni e persino i numeri. L'obiettivismo logico di Husserl consiste dunque nel radicare l'assetto delle forme logiche del giudizio nella natura degli oggetti che percepiamo e pensiamo, poiché la logica non è frutto di convenzioni, né è esemplificabile tramite il linguaggio, ma non è nemmeno costituita dall'insieme delle leggi del pensiero, comunque le si voglia intendere. La logica, infatti, si fonda sulla natura degli oggetti di cui facciamo esperienza, per cui alla base vi sono le strutture materialmente necessarie degli oggetti che incontriamo. Su questo punto, filosofia della logica e fenomenologia dell'e-

sperienza husserliana s'incontrano, dal momento che ogni tipo di chiarificazione filosofica passa attraverso l'analisi fenomenologica dell'esperienza, che è il terreno in cui gli oggetti si manifestano e non il luogo di una loro improvvisata creazione. Benché nella percezione non vi siano forme categoriali, decade peraltro l'idea che il giudizio – in cui tali forme emergono – possa rappresentare l'istanza che proiettivamente dà forma al materiale offerto dalle sensazioni, come se esso attendesse un intervento della soggettività per apparire strutturalmente organizzato. Com'è ovvio, quindi, il problema husserliano non è quello di Kant, per il quale è invece da un'analisi delle forme del giudizio che un soggetto di stampo legiferante impone all'esperienza dall'alto una struttura categoriale che dovrebbe garantirne le condizioni di possibilità. Per Husserl, la questione delle condizioni di possibilità riguarda sempre il carattere esibito da tali condizioni e le modalità di accedere ad esse, ritenendole infatti condizioni esplicitabili all'interno dell'indagine fenomenologica con riferimento alla peculiare legalità della struttura esperienziale. Che il giudizio dia dunque espressione categoriale alle articolazioni già presenti sul piano percettivo non fa che rafforzare il legame di dipendenza da questo, sottraendolo ad essere un mero collegamento di contenuti mentali per costituire la sede in cui viene a esplicitarsi ciò che è contenuto passivamente nell'interezza del dato percettivo.

Nel tentativo rimasto incompiuto di attuare un'*Umarbeitung* della *Sesta ricerca logica*, Husserl aveva già ribadito alcuni tratti indiscutibili della vicenda teorica riguardante l'intuizione categoriale. «Nei “giudizi percettivi” la percezione sta in un'interna relazione con il senso dell'enunciato. Non per niente si dice che *l'enunciato esprime la percezione* o, rispettivamente, che esprime *ciò che nella percezione è “dato”*. Una stessa percezione può essere alla base di differenti enunciati, ma in qualunque modo possa mutare il senso di tali enunciati, esso si “rivolge” al contenuto fenomenico della percezione. Ha luogo cioè una certa esplicazione [*Explication*] della percezione (o dei dati percettivi come tali) in una certa “articolazione e messa in forma categoriale”» (Husserl 2002d, p. 17), dalla quale di volta in volta vengono a esplicitarsi quelle percezioni parziali che forniscono al giudizio uno specifico sostrato.⁴ Il richiamo husserliano agli aspetti strutturali che ineriscono al carattere processuale dell'esperienza scandisce il problema del rapporto tra

⁴ Si tratta di uno scritto del luglio 1913, coevo perciò alla pubblicazione della seconda edizione delle *Ricerche logiche* e a quella del primo volume delle *Idee*. Ullrich Melle, curatore del volume, fa notare come Heidegger fosse ben al corrente di tale progetto di rielaborazione, che infatti reca in più punti sue annotazioni. In particolare, a proposito del primo capitolo della *Sesta ricerca*, Heidegger appunta che «è necessario accentuare fortemente il significato del problema dell'“espressione”, che di principio va molto oltre gli interessi specificatamente gnosologici» (Husserl 2002d, p. 68 n. 1).

intuizione e intelletto, con l'obiettivo di giustificare le formazioni del pensiero senza appiattirle sul piano della sensibilità, adottando il riferimento alle origini intuitive come autentica via di analisi e chiarificazione filosofica. La logica ha certamente a che fare con le strutture del linguaggio, ma per Husserl la filosofia della logica doveva spostare il proprio baricentro sul versante della dinamica percettiva in cui risiedono le articolazioni precategoriale dalle quali traggono idealmente origine le forme logiche. Anche nel trattare della natura materiale Husserl considera l'oggetto sensibile come prodotto di una sintesi stratificata, che non è categoriale ma estetica, poiché non fornisce una messa in forma ad oggetti già dati, ma pone originariamente l'oggetto partendo da dati pre-oggettuali. In questa concatenazione di livelli, tra atti fondanti e fondati, tra gradi inferiori e superiori, la novità husserliana non riguarda tanto il ricorso generico a sintesi come operazioni di unificazione, quanto l'esibizione di una genesi di senso che poggia su una stratificazione di sintesi in cui il livello infimo fonda in modo graduale, e nel prodursi di una processualità continua, ciò che risulta da forme di sintesi di grado superiore. Di conseguenza, «se si risale dalla teoria, per così dire morta e divenuta obiettiva, alla vita fluente e vivente dalla quale la teoria scaturisce in maniera evidente, e se s'indaga riflessivamente l'intenzionalità di questo giudicare, di questo dedurre evidente, ecc., allora diviene immediatamente chiaro come ciò che ci si presenta come operazione del pensiero, e che si potrebbe esprimere linguisticamente, si basi su operazioni di coscienza più profonde. Così, per esempio, ogni teoria che si riferisce alla natura presuppone, per poter sorgere da un'evidenza effettiva, l'esperienza naturale, ciò che chiamiamo esperienza esterna. Insomma: ogni conoscenza teoretica ci riconduce infine all'esperienza» (Husserl 2016, p. 67).⁵

7. Per Husserl, dunque, i correlati oggettivi delle forme categoriali non sono «momenti reali» (cfr. Husserl 1969, vol. 2, pp. 439 sgg.), nel senso che non possono essere presentati in maniera indipendente dall'intero, ovvero dagli oggetti della possibile intuizione sottostante. Dal punto di vista del loro statuto ontologico, ciò ne fa qualcosa di avvicicabile alle *sostanze seconde* aristoteliche (su ciò cfr. Cobb-Stevens 1990a, 1990b, 2003; Øverenget 1998),⁶ per il fatto che la loro oggettualità non deriva dal poter essere affer-

⁵ Si tratta delle *Considerazioni preliminari alle lezioni sulla logica trascendentale*, non pubblicate nell'edizione tedesca delle *Lezioni sulla sintesi passiva*, ma solo nel volume della Husserliana in cui compare *Formale und transzendentale Logik*. In tale scritto si evidenzia il progetto di enucleare le condizioni più elementari di possibilità dell'esperienza, ovvero del costituirsi e del manifestarsi degli oggetti.

⁶ Cobb-Stevens (1990a, pp. 153 sg.), rileva che Husserl ha sviluppato due aspetti che in Aristotele non compaiono. In primo luogo, l'essenza pura non può dirsi colta come tale fentan-

rati tramite una percezione sensibile, ma dal non essere comunque legata dal materiale passivamente afferrato, cosicché anche gli atti categoriali restano ancorati alle sequenze della vita percettiva o anche solo al campo dell'immaginazione. Di qui la radicale convinzione fenomenologica che la realtà cosale non esaurisca la sfera oggettuale, per cui un oggetto conserva tale fisionomia pur non essendo in senso stretto reale, nella misura in cui anche l'essere di un ente non è a sua volta un ente, non riempiendosi cioè in un atto di percezione semplice, ma come forma categoriale acquista un riferimento oggettivo tramite la compagine relazionale intrinseca all'articolazione dell'esperienza, cui appartengono tutte le categorie, che non corrono il rischio dunque di essere ipostatizzate. In tal senso, è plausibile ritenere che forme categoriali e oggettualità superiori restino comunque coglibili da un *vedere in senso quanto mai ampio*, «che abbraccia l'afferramento d'interi stati di cose e persino l'evidenza a priori delle leggi» (Husserl 1968, vol. 2, p. 441).

Sia le modalizzazioni che compaiono nella sfera percettiva, sia le categorie che qualificano le diverse strutture giudicative non rientrano dunque in un ristretto dominio del pensiero, né vanno fatte discendere da un apparato trascendentale di stampo propriamente cognitivo, ma vanno riconosciute nel loro poter essere esplicitate come oggetti di livello più elevato, che non significa però rintracciarle in una realtà sfuggente e ascosa. Correggendo il tiro rispetto a molti errori commessi da «logici filosofici e psicologi della conoscenza» appartenenti alla tradizione di pensiero solitamente etichettata come pre-fenomenologica, Husserl sostiene che si debbano tenere in considerazione tutte le «multiformi ed effettivamente mostrabili strutture dell'esperienza vissuta, nelle quali si costituisce il senso nel processo del percepire come unità intenzionale e, inseparabilmente da ciò, la modalità d'essere del senso. E non è lecito dunque spacciare il modo dell'essere come un'aggiunta dell'io giudicante al senso che gli è per così dire allestito come pronto». ⁷ In polemica con lo stesso pensiero neokantiano, rappresentato qui dalla figura di Rickert, lungi dal consegnarsi al contrasto assoluto tra ricettività e spontaneità, che aveva in larga parte accompagnato lo sviluppo della gnosologia moderna, Husserl ridefinisce i contorni della propria logica genetico-trascendentale, che indaga in maniera sistematica la struttura della costituzione sensibile posta alla base di quella categoriale. Sotto questo profilo,

toché non sia tematizzato il suo carattere a priori. E cioè, essa viene afferrata solo quando le si riconosce il ruolo di modo di presentazione, la cui eccedenza di senso è condizione per identificare individui particolari. Su ciò anche Sokolowski 1974, pp. 62 sgg. In secondo luogo, Husserl ha reso ancor più chiaro il rapporto tra sostanze prime e seconde tramite la distinzione tra parti e momenti non-indipendenti.

⁷ E. Husserl, *Erste Fassung des Textzusammenhangs zwischen § 12 und 40* (1920-1921), in Husserl 2016, p. 227.

risalta il rimando al livello inferiore della passività nella quale si registrano quelle forme di operatività intenzionale che rappresentano il terreno su cui s'innesta ogni attività dell'io, la quale – senza la regressione a tale sfondo – resterebbe incomprensibile nel suo libero agire o nel suo esercitare eventualmente un dominio (cfr. Husserl 1968, vol. 2, pp. 252 sg. e 256 sg.). Per Husserl, infatti, l'oggetto si dà sempre come tale, e non in modo difettivamente fenomenico, già al livello della sensibilità, per cui il costituirsi degli oggetti sensibili nel campo dell'estetica non contempla il ricorso all'ibrida funzione della logica trascendentale di segno kantiano. Infatti, aver reciso il legame tra la logica e la sua base esperienziale ha finito per assolutizzare la logica formale, impedendo di enucleare il nesso che esiste tra la strutturazione sensibile e quella categoriale dell'esperienza, ovvero quel rapporto di fondazione che costituisce il filo conduttore dell'indagine husserliana. Per Husserl, infatti, solo sottoponendo a una critica trascendentale l'impianto delle forme logiche si giunge a tematizzare la genesi dell'oggettività, indagando quegli strati inferiori dell'esperienza del tutto trascurati da Kant, al fine di rendere ostensibile l'organizzazione dei dati pre-ogquali che fungono da condizione di possibilità del costituirsi di oggettualità in genere.

Nella prospettiva aperta da tale impostazione si manifesta anche l'interesse di Heidegger per la «scoperta» husserliana dell'intuizione categoriale, che da un lato viene collocata in maniera stabile, per motivi di convenienza, nel contesto delle *Ricerche logiche*, ma dall'altro viene rivalutata alla luce delle ulteriori elaborazioni che danno modo a Heidegger di sviluppare gli obiettivi perseguiti dalla sua critica immanente della fenomenologia, e cioè il riappropriarsi, in termini di estrema radicalità, della questione riguardante il rapporto tra il modo d'essere dell'intenzionalità e il senso dell'essere in generale. Al riguardo, al centro dell'analisi di Heidegger vi è non solo, infatti, l'interpretazione husserliana degli atti categoriali come intuizioni, ma ancor più la peculiare nozione di sensibilità che si evidenzia nella fase genetico-costitutiva della fenomenologia (cfr. Costa 2003, pp. 154 sgg.). «*La sensibilità è un concetto fenomenologico formale e intende, rispetto all'autentico concetto del categoriale, cioè del vuoto formale, di ciò che è oggettualmente vuoto, l'intero contenuto materiale [alle materiellen Sachhaltigkeit], com'è già dato dalle cose stesse. Sensibilità è dunque il titolo per la compagine complessiva dell'ente, che è già dato nella sua contenutistica materialità. Materialità in generale, spazialità in generale sono concetti sensibili, sebbene nell'idea di spazialità non vi sia nulla dei dati della sensazione. Quest'ampio concetto di sensibilità sta a fondamento di questa distinzione tra intuizione sensibile e categoriale. Certo, ciò non è ancora emerso chiaramente nella prima elaborazione di tali connessioni nelle *Ricerche logiche*, come invece è accaduto dieci anni più tardi*» (Heidegger 1991a, p. 88, trad. modif.).

Heidegger sembra dunque ispirarsi al rilievo secondo cui l'essere e le altre forme categoriali non possano considerarsi alla stregua di componenti materiali dell'esperienza, pur non disconoscendo il loro modo di darsi anche sotto il profilo della sensibilità. Detto in termini aristotelici, ciò significa che l'essere come categoria, ovvero come insieme delle determinazioni ontologiche, può comparire solo nel senso di sostanza seconda. Al riguardo, gli atti categoriali mantengono quindi uno stretto contatto con la trama percettiva, non essendo espressione di un potere di formazione illimitato, poiché concorrono solo a esplicitare i fili di quell'articolazione che, nel contesto della percezione ordinaria, si trovano ancora interamente saldati in un legame col mondo. Inoltre, l'apertura heideggeriana alla materialità contentutistica dei dati della sensibilità mostra la presenza in essa di «concetti sensibili», al punto da proiettare l'intuizione categoriale – in virtù del modo d'essere della struttura intenzionale che l'intuire manifesta – al di là dei residui e delle «suppellettili antiche della filosofia» che, arroccate nelle distinzioni di sensibilità e intelletto, materia e forma, ricettività e spontaneità avevano finito per condannare la metafisica e la gnoseologia a esiti «mitologici» (cfr. Heidegger 1991a, pp. 88 sg.). Di qui il tentativo di approfondire quelle radici del pensiero aristotelico, cui Heidegger era stato introdotto dalla «neutralità» che ispirava le *Ricerche logiche* di Husserl, ma ancor più dall'opera brentaniana che aveva anticipato come la «cosa stessa» della fenomenologia, ovvero ciò che doveva essere pensato come «possibilità del pensiero» andasse ricercata in prossimità della questione riguardante il molteplice senso dell'essere, dalla quale la *differenza* tra intuizione sensibile e intuizione categoriale avrebbe dovuto stagliarsi in tutta la sua *portata ontologica*.

A più riprese, Heidegger ha richiamato il suo debito nei confronti di Husserl, che gli aveva tolto la «benda dagli occhi» indirizzandolo nuovamente a indagare, su base fenomenologica, l'impianto della *Critica* kantiana (cfr. Heidegger 2002b, pp. 252 sg.), inoltrandolo altresì a quel «nuovo modo di rivolgersi ad Aristotele» (Heidegger 2007, p. 101) che proveniva dall'aver colto in Brentano gli elementi decisivi, potendo procedere, nel senso più radicale, «al di là di lui, mentre gli altri autori influenzati da Brentano ne avevano solo ripreso singole interpretazioni [...] senza giungere a un'autentica comprensione ovvero a una riformulazione originale che ne sapesse sviluppare e approfondire i problemi» (Heidegger 1990b, p. 44). Se la fenomenologia degli atti coscienziali aveva già fatto emergere «l'annunciarsi da sé» (Heidegger 2007, p. 102) dei «fenomeni», i risvolti teorici di una certa «fenomenologia della fenomenologia» presentavano per Heidegger somiglianze di non poco conto con lo scavo ancor più originario compiuto da Aristotele in ordine a una scienza dell'essere in quanto tale. Su questo piano, il carattere concreto e al tempo stesso trascendentale assunto dall'ontologia fenomenologica heideggeriana doveva evitare di ridurre l'essere e il

corrispettivo senso a una costituzione oggettuale in cui il soggetto continuasse a rivendicare una posizione dominante, per giungere a scoprire invece alle spalle del fatto metafisico la presenza, in qualità di origine, del suo autentico fondamento.

Per Heidegger, l'apprensione conoscitiva in «carne ed ossa» dell'ente rende legittimo affermare, con Husserl, che «l'intuizione dà la cosa stessa» (Heidegger 1976, p. 71, trad. modif.) nel suo essere tale – frase che si potrebbe leggere però anche in senso inverso, come una sorta di palindromo proposizionale, nella misura in cui l'apparire della cosa impone un contatto intuitivo all'esserci, che è vettore di tale apparire tramite il rapporto privilegiato con l'essere colto nella sua generalità. Dal riconoscimento, in conformità ad alcuni luoghi del capitolo IX della *Metafisica* aristotelica, del primato di una concezione ontologica della verità, che svela l'esistenza di una sua dimensione antepredicativa, discende la questione riguardante il nesso tra verità proposizionale e verità intuitiva, dalla quale s'impone la «necessità di un ritorno ad Aristotele» (Heidegger 1976, p. 74), con conseguente emersione del tema dell'essere dell'ente nei suoi molteplici significati. Proprio la circostanza che la verità non faccia più primariamente riferimento al giudizio ma attenga alla «conoscenza come intuizione» (Heidegger 1976, p. 74, trad. modif.) pone al vertice delle considerazioni heideggeriane la problematica dell'intuizione categoriale con il suo radicamento delle categorie nel sensibile, per la quale Heidegger cerca di avanzare una lettura ontologico-ermeneutica sulla scorta del carattere fenomenologico dell'ontologia aristotelica, con l'intento – nemmeno troppo recondito – di prendere così congedo dall'orizzonte della fenomenologia husserliana che, per mancanza di radicalità, non avrebbe saputo approfondire il senso della propria inaugurale scoperta.

Nel suo iniziale oscillare tra fondazione ontologica e interpretazione fenomenologica, tra un'indagine riguardante il senso dell'essere e la determinazione dell'essere come senso, Heidegger fa proprio il *Leitfaden* dell'intuizione categoriale, opponendosi al fraintendimento della situazione fenomenica tradizionalmente legato all'intuizione come luogo in cui era sembrato prevalere un rapporto d'immediatezza, basato su un presupposto coscientzialistico. Criticando l'impostazione husserliana culminata nel «*Principio di tutti i principi*» (cfr. Husserl 2002a, § 24, pp. 52 sg.), Heidegger ritiene di poter battezzare Husserl come colui che ha «pensato fino in fondo la grande tradizione della filosofia occidentale» (Heidegger 1986, p. 77). Nell'oporsi alla visione come ideale della conoscenza, Heidegger pensa erroneamente di trovare in Husserl quella separazione tra ambito sensibile e dimensione intellettuale, che non era viceversa presente in uno schema di pensiero aristotelico al quale egli ambisce ricondursi con fedeltà. Il privilegio accordato da Heidegger a un modello di atteggiamento pratico, che si nutre di suggestioni aristoteliche, gli fa ritenere Husserl l'erede di una rigida

impostazione kantiana, tanto più che «l'espressione fenomenologia» – non essendo di conio husserliano – una volta privata del suo *impegno ontologico* lascia intravedere, al di là di quello che abitualmente si sostiene, come abbia «a che fare con Hegel, non con la fenomenologia, ma con quella che Hegel indicava come logica. [Infatti,] tale logica può essere identificata, con certe riserve, con l'odierna ricerca fenomenologica» (Heidegger 1986, pp. 23 sg.).

La solita e ingiustificata attribuzione a Husserl di un presunto platonismo, in cui la separazione prevarrebbe sul rapporto di stampo relazionale, trascura totalmente di considerare che anche per Husserl la presenza implicita del categoriale nel sensibile rende la *materia* sempre già in qualche modo *signata*, e che la costituzione fenomenologica, come «leggibilità dei testi del mondo» – secondo la versione offertane da Szilasi – non è accomunabile a una mera ricettività, ma non può nemmeno assumere la fisionomia di un potere assoluto. Anche per Husserl, del resto, il vincolo tra oggetti sensibili e oggetti categoriali rimanda al fatto – riconosciuto dallo stesso Heidegger – che l'oggettualità che si dà a vedere negli atti d'intuizione categoriale è solo il modo oggettuale in cui la realtà si manifesta nella maniera più autentica: vale a dire, è ciò che rende possibile il mostrarsi degli oggetti, ma come condizione che spetta loro intrinsecamente. Entro questi margini si delinea quindi il problema fondamentale dell'analisi fenomenologica che, proprio per questo, non prevede un'ontologia accanto a una fenomenologia, giacché «l'ontologia scientifica non è altro che fenomenologia» (Heidegger 1991a, p. 91). Con l'elaborazione dell'intuizione categoriale come momento costitutivo nel coglimento dell'ente Heidegger non sembra però far immediatamente ricadere l'impostazione husserliana in un modo di considerazione trascendentale, ma anzi pare riscattarla da una tale evenienza, vedendo in quest'acquisizione la via per determinare l'ente nella sua configurazione più propria, con il rifiuto delle posizioni che tendono a riportare l'intuizione categoriale al soggetto e alle sue prestazioni.

Nondimeno, la volontà di emanciparsi dalla conduzione della fenomenologia di stretta osservanza husserliana porta Heidegger a curvare, in un senso ben definito, quell'ideale intuitivo della conoscenza, di apprensione dell'ente in generale, che aveva orientato all'intuizione la stessa nozione di verità conoscitiva, nell'ambito di una tendenza che dal pensiero antico si era pressoché mantenuta intatta fino a Husserl (cfr. Heidegger 1991a, pp. 111 sg.). Ma mentre Kant, pur non essendo stato fino in fondo consapevole dell'orizzonte ontologico della propria ricerca, aveva secondo Heidegger maturato una sorta di presentimento in ordine al problema ontologico per eccellenza, e cioè a quello della «differenza ontologica», della «distinzione fra essere ed ente» (cfr. Heidegger 1991a, p. 70), nei confronti di Husserl non viene esercitata la medesima indulgenza, malgrado un commento trattenuto rispetto a com'era scaturito il tema dell'intuizione categoriale nella *Sesta ri-*

cerca logica. Heidegger, infatti, osserva che nel contesto della cultura neokantiana, nella quale anch'egli si era in larga parte formato, «“ontologia” era un'espressione proibita», per cui era apparso un segno di grande apertura il fatto che Husserl fosse arrivato «vicino all'autentica questione dell'essere», ma purtroppo – sfruttando una tesi ricorrente ancorché infondata – attraverso l'influenza di Natorp egli sarebbe poi rientrato nell'alveo della filosofia trascendentale, imprimendo alla fenomenologia una svolta esiziale (cfr. Heidegger 2007, p. 56: *Protocollo di un seminario sulla conferenza Tempo e essere*, svoltosi nel settembre del 1962 e inedito fino al 1969). Con tale cambiamento di rotta, Husserl sembrò dunque abbandonare il principio della fenomenologia, con l'effetto che l'irruzione nella fenomenologia di una particolare declinazione della filosofia determinò una diaspora nelle fila dei seguaci husserliani della prima ora, riducendo il pensiero fenomenologico a una sorta di corrente. Viceversa, solo la ripresa di quel motivo fondamentale che deve operare in ogni filosofia avrebbe consentito – segnatamente a Heidegger – di ripristinare un atteggiamento autenticamente fenomenologico, senza il quale la «questione dell'essere non sarebbe stata possibile» (Heidegger 2007, p. 57).

Intorno al tema dell'intuizione categoriale si consuma dunque l'entità del rapporto filosofico con Husserl, che Heidegger interpreta all'insegna di un'estrema ambivalenza, scandita da attrazioni e ripulse, da una fedeltà intrisa di un bisogno di autonomia. Tale luogo tematico è considerato, infatti, come uno dei vertici della riflessione husserliana, ma al tempo stesso è visto come il sintomo dell'incompiutezza della fenomenologia trascendentale nella sua mancanza di radicalità. Non è un caso che, come era già avvenuto per Aristotele, da alcune indicazioni di Husserl, peraltro non accuratamente valutate, scaturisca in prospettiva una convergenza con il pensiero di Kant, poiché per Heidegger solo quest'ultimo – avendo tra l'altro evidenziato le tracce del rapporto tra la comprensione dell'essere e il problema del tempo – era stato in grado di predisporre le condizioni per superare, attraverso l'interpretazione del ruolo inizialmente affidato all'immaginazione trascendentale, quello iato tra sensibilità e intelletto che ancora affliggeva l'analitica della ragione kantiana, e che Heidegger vedeva riproposto nel modo in cui Husserl aveva semplicemente affiancato intuizione sensibile e intuizione categoriale, senza cioè provvedere a una loro effettiva saldatura.⁸ Lungo tale

⁸ In realtà, la posizione che Husserl esprime in ordine all'intuizione categoriale lo pone agli antipodi della distinzione kantiana tra sensibilità e intelletto, che Heidegger si sforzò invece di superare, nel *Kantbuch*, con la ripresa della dottrina della facoltà dell'immaginazione trascendentale produttiva sviluppata nella prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) – investimento con il quale Heidegger voleva forse attuare anche una critica indiretta dell'analogo divaricazione riscontrata erroneamente in Husserl. Cfr. Heidegger 1981/1986³, § 31, pp.

direttrice di marcia, l'esigenza di trasformare la fenomenologia in analitica dell'esistenza doveva far presa sulla questione del senso dell'essere, in qualità di comune fondamento sia dell'ontologia sia dell'ermeneutica, un programma che doveva portare con sé il problema di come render trasparente, nel suo essere, l'ente deputato a svolgere tale indagine. In questa chiave, comprendere la fenomenologia voleva dire afferrarla come «possibilità» (Heidegger 2005, p. 55), approfondendo quel «domandare fenomenologico» che, fidando sul suo tratto più intimo, conduce «alla questione dell'essere dell'intenzionale e soprattutto alla questione circa il senso dell'essere in generale. Così, radicalizzata nella sua possibilità più propria la fenomenologia non è altro che [...] *la ripetizione, la ripresa della nostra filosofia scientifica*» (Heidegger 1991a, p. 166, trad. modif.).

Ancor prima d'imbattersi nello studio delle *Ricerche logiche* e di appropiarsi i temi dell'ontologia inframmezzati a quelli della dogmatica teologica, Heidegger – ripercorrendo la genealogia del pensiero husserliano – si era accostato con sommo interesse alla dissertazione di Franz Brentano (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862: cfr. Heidegger 2007, pp. 95 sg.), nella quale la riflessione sulla dottrina delle categorie aristotelica culminava con la disamina del rapporto tra «l'essere in quanto vero» e «l'essere in senso proprio». Ma anche quest'occasione di rintracciare un punto di origine comune con la riflessione husserliana si tradusse in una presa di distanze. Heidegger, infatti, annotò, con un certo sarcasmo, che il Brentano con cui entrambi avevano mosso i primi passi era il «medesimo filosofo», ma mentre il suo era il grande interprete della metafisica aristotelica, quello di Husserl era l'autore degli scritti inerenti alle tematiche della psicologia, per cui occorreva anzitutto mettere in rilievo il divario tra il «pensiero greco» e quello «scolastico-moderno», al fine di abbandonare, in maniera definitiva, la sfera rappresentazionistica della coscienza (Heidegger 1992, pp. 162 sg.).

Radicalizzare la fenomenologia nell'ontologia fondamentale è il compito che Heidegger si era prefisso, confermato del resto da un suo sguardo *à rebours* sul cammino di pensiero svolto (cfr. Richardson 1963/2003⁴: *Lettera a Padre Richardson* dell'inizio aprile 1962). La fenomenologia rappresenta,

140 sgg. Peraltro, già Husserl, richiamandosi alla fenomenologia come «segreta nostalgia di tutta la filosofia moderna», aveva notato che oltre a Hume, il quale batteva il terreno della fenomenologia, «ma con occhi accecati», lo stesso Kant – con le sue «grandissime intuizioni» – si fosse posato sul «medesimo campo», sebbene non fosse riuscito ad appropriarsene, riconoscendolo cioè come «campo di lavoro di una scienza eidetica rigorosa e autonoma. Così, per esempio, la deduzione trascendentale nella prima edizione della *Critica della ragion pura* si muove già sul terreno fenomenologico, ma Kant la intende in senso psicologico e quindi l'abbandona» (Husserl 2002a, p. 153). Su ciò cfr. Dastur 1991, p. 51 e n. 56; Pöggeler 1983, pp. 171gg.

per Heidegger, il metodo di trattazione richiesto dalle cose stesse, idoneo perciò a configurare l'ontologia come disciplina non precostituita, ma vocata allo «scoprimiento dell'essere dell'ente» e all'«esplicazione dell'essere stesso» (Heidegger 2005, p. 41). Brentano aveva cercato di porre in evidenza una sorta di grammatica speculativa dell'essere, sostenendo che le categorie non sono determinazioni soggettivamente valide – come lo stesso realismo aristotelico tendeva del resto a escludere – giacché il loro significato ontologico precede quello logico-linguistico. Mitigando una certa interpretazione sostenuta, tra gli altri, anche da Bonitz e non invisa nemmeno a Hegel, Brentano la integra affermando che le categorie sono veri e propri concetti reali, e non una mera struttura o un reticolo entro cui iscriverli, ma sono anche significati analogici dell'essere in base all'analogia di proporzionalità e a quella della relazione a uno stesso termine, finendo per risultare altresì i generi sommi dell'essere, distinti dal diverso rapporto che intrattengono con la sostanza e dai diversi modi in cui si predicano di essa, dando luogo con ciò ai differenti sensi dell'essere. Ma inoltre, la posizione esegetica di Brentano si spinse a determinare il criterio della classificazione categoriale, fornendo una sorta di deduzione che mirava a cogliere insieme la struttura unitaria dell'essere e il rispettivo fondamento. Senza considerare l'essere come un genere e trattarlo come oggetto particolare delimitabile categorialmente, ovvero non potendo risolvere l'ontologia in una scienza dell'essere *tout court*, Brentano non si perita però di concepire un'unità dell'essere che, a dire il vero, eccede di molto la portata della dottrina aristotelica (Volpi 1976 e 1984c).

Incline a recepire tale impostazione del problema ontologico aristotelico e la soluzione univocistica che Brentano aveva delineato riguardo al senso dell'essere, Heidegger fa di quest'opera un *livre de chevet* della propria formazione filosofica, inseguendo la trattazione brentaniana circa la plurivocità dell'ente a partire dai suoi quattro significati fondamentali (ente per sé e per accidente, ente come vero, ente secondo potenza o secondo l'atto, ente secondo le figure delle categorie), al fine d'interrogarsi sulla questione per cui «l'ente diviene manifesto in molteplici modi (vale a dire in relazione al suo essere)» (Richardson 1963/2003⁴, p. XI). Benché Heidegger non si allinei a Brentano nel ritenere l'essere nel senso delle categorie come quello fondamentale (riconoscendo *in primis* tale primato all'essere come vero e, successivamente, all'essere nel senso di *energeia*), tale snodo problematico lo induce a tematizzare, con sempre maggior vigore, la questione se vi sia una determinazione unitaria dell'essere che domini pervasivamente tutti i suoi molteplici significati, in un crescendo che porta a chiedere «da dove l'essere come tale (non solo l'ente in quanto ente) riceva la sua determinazione» (Richardson 1963/2003⁴, p. XI). In quest'assecondare in maniera apparente il percorso della riflessione aristotelica, Heidegger ne attua in re-

altà una decisa trasgressione, nella misura in cui propende per una soluzione univocistica del senso dell'essere, valutando che «la “generalità” dell'essere oltrepassa ogni generalità del tipo dei generi. L'“essere”, secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un *transcendens*. Già Aristotele aveva riconosciuto l'unità di questo “generale” trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, come l'*unità dell'analogia*» (Heidegger 2005, p. 14). In questa prospettiva, s'inquadra anche il confronto ravvicinato con Husserl che, oltre a venir imputato, in maniera alquanto azzardata, di esser rimasto «del tutto estraneo alla storicità del pensiero», è ulteriormente sminuito dal giudizio secondo cui la sua posizione fenomenologica sarebbe stata filosoficamente predelineata da «Descartes, Kant e Fichte» (Richardson 1963/2003⁴, p. XV). Al fondo di tale divaricazione con Husserl c'è sempre dunque la considerazione che, introducendo al «pensiero dell'essere», si debba avere l'accortezza di sottrarre, da tale riferimento, il «pensiero dell'essere dell'ente» proprio della metafisica, liberando il campo per la questione riguardante il «pensiero dell'essere come tale (la manifestatività dell'essere)» (Richardson 1963/2003⁴, p. XV).

Com'è noto, per Heidegger le «cose sono solo *lì* dove sono gli occhi» (Heidegger 1998, p. 5), ma quest'affermazione non va nella direzione di riconoscere quel primato della percezione cui la fenomenologia husserliana si è sempre attenuta con rigore. Fin dal delinarsi di un'ermeneutica della fatticità, ma nelle stesse pieghe dell'analitica esistenziale, l'innesto sull'esperienza del momento pratico del comprendere stempera il concetto husserliano d'intuizione, accentuandone i tratti diltheyiani. Il ritorno ai fenomeni, sostenuto dal rimando alle cose stesse, punta a superare l'approccio obiettivante della fenomenologia husserliana, imprimendole un viraggio che curva l'«intuizione» in chiave «ermeneutica» (Heidegger 2002a, pp. 118 sg.). Prima di ogni determinazione puramente teoretica, il carattere storico della vita impone di comprenderla nella prospettiva di una scienza originaria che sorge dalla vita stessa, adibendo la fenomenologia a comprensione intuitiva del senso, orientata a cogliere il carattere di mondo dell'esperienza vissuta. Al livello di tale considerazione, «le categorie non sono un'invenzione o un insieme di schemi logici per sé, delle “griglie”, ma sono invece, in modo originario, in vita *nella vita stessa*; in vita, per “formare” la vita. Esse hanno il proprio modo d'accesso, che però non è tale da essere estraneo alla vita stessa, da piombare su di essa dall'esterno, ma è invece la maniera prioritaria in cui *la vita perviene a se stessa*. In quanto però la vita come vita fattizia possiede sempre sé in una qualche maniera, per quanto perduta essa sia, ne discende che anche laddove la maniera d'accesso originaria non sia ancora disponibile [...] i caratteri interpretativi, le categorie, si rendono comunque visibili e in qualche modo comprensibili. Il fatto che non si possa raggiun-

gere subito una comprensione autentica, è dovuto a una visione insufficiente» (Heidegger 1990b, pp. 120 sg.).

Se lo spostamento attuato nell'ermeneutica fenomenologica si proponeva d'imporre un divario rispetto ai tratti logico-descrittivi dell'intuizionismo husserliano, rivendicando come i vissuti andassero compresi e non solo visti, nella disposizione ontologica della fenomenologia heideggeriana il compito diviene quello di esplicitare le strutture dell'esperienza, ma sempre in un quadro in cui il concetto di comprensione viene in parte a intaccare quello d'intuizione e l'interpretazione a modificare il piano della descrizione pura e semplice, poiché l'interpretare o il saper comprendere, come arte del domandare in maniera corretta, consiste nel «vedere il dato di fatto fenomenologico», ovvero nel questionare come «sia determinato il rapporto alla cosa, come la cosa autentica sia un rimando al mondo» (Heidegger 1991/2000³, p. 95, trad. modif., seminario del 21 gennaio 1965).⁹ A tal riguardo, l'intuizione categoriale è già inclusa nei contesti esperienziali e nella concreta percezione cosale, ma coglierla in tali ambiti non è qualcosa che avvenga *d'emblée*, necessitando per così dire di una preparazione. Dal punto di vista fenomenologico, anche per Heidegger l'intuizione non rappresenta infatti una «capacità particolare» o un «modo eccezionale» di calarsi in domini altrimenti chiusi e nelle «profondità del mondo», e nemmeno qualcosa di accostabile alle tematiche bergsoniane, ma segnatamente nella versione categoriale si tratta di un intuire che fa emergere quei momenti strutturali della cosa, che si possono leggere ricavandoli dal dato stesso. La scoperta di poter apprendere il categoriale in maniera semplice precede l'opportunità d'indagare le categorie sul piano concettuale o le strutture a priori dell'esperienza, riguardando l'intreccio tra *intuizione ed espressione* che attiene ai nostri «comportamenti» intenzionali, ai cosiddetti «vissuti espressi», anche se non espressi in parole, ma in una determinata articolazione che ho di essi, vivendo semplicemente in essi senza considerarli in maniera tematica» (Heidegger 1991a, p. 61, trad. modif.). È questa la strada che porta Heidegger a ritenere che il termine visione debba «essere messo al sicuro da un pericoloso malinteso», poiché il «“vedere” non significa la visione oculare e neppure la visione pura e non sensibile della semplice presenza nel suo esser-presente. La determinazione del significato esistenziale

⁹ Nello stesso volume dello *Jahrbuch* in cui fece la sua comparsa *Sein und Zeit*, Oskar Becker – trattando del tema della temporalità e del tempo in Heidegger ma con riferimento anche all'ambito della matematica e dei suoi fondamenti – introduce il titolo di «*fenomenologia ermeneutica*», richiamandosi alla rilevanza assunta dall'*Auslegung* nell'analitica esistenziale. Il programma filosofico di Becker è orientato qui, da un lato, all'intuizionismo logico, dall'altro alla fenomenologia, di cui egli sembra approntare una sintesi tra la versione “psicologica” husserliana e quella “ermeneutica” heideggeriana. Cfr. Becker 1927, pp. 660 sgg.

della visione fa appello esclusivamente a *quella* caratteristica del vedere per cui esso lascia venir incontro come disvelato in se stesso l'ente in questione. Questa è certamente la funzione svolta da ogni "senso" nel campo del proprio genuino ambito percettivo [...] Mostrando che ogni visione si fonda primariamente nella comprensione [...] si sottrae all'intuizione pura il suo primato, che noeticamente corrisponde al tradizionale primato ontologico della semplice-presenza. "Intuizione" e "pensiero" sono due lontani derivati della comprensione. Anche la "visione delle essenze" fenomenologica si fonda sulla comprensione esistenziale. A proposito di quest'ultimo modo di vedere ci si potrà pronunciare solo dopo che siano stati esplicitamente raggiunti i concetti di essere e di struttura dell'essere, i soli che possono essere fenomeni in senso fenomenologico» (Heidegger 2005, pp. 181 sg.).

Il legame che intercorre per Heidegger tra intuizione e linguaggio mette in secondo piano la dimensione del giudizio, sulla scorta di Husserl che aveva già, a suo dire, «liberato l'essere» dal rientrare unicamente nella sfera giudicativa (Heidegger 1992, p. 152). Tuttavia, nel considerare ciò che si dà a vedere nell'intuizione categoriale, vale a dire il nesso che unisce l'ente sensibile all'eccedenza che gli è propria, Heidegger vira la sua trattazione dall'ambito dei giudizi percettivi a quello degli enunciati percettivi, agli «atti di significato» che danno espressione a determinati vissuti o comportamenti, rivendicando – sulla base delle ricerche fenomenologiche – la centralità di un'autentica dimensione dell'esprimere anche in ordine alla questione relativa alla «struttura del logico» (Heidegger 1991a, p. 70). Nell'esprimere una percezione, un enunciato percettivo si spinge di fatto al di là della percezione stessa, a prescindere dal fatto che ogni apprensione percettiva o atto intenzionale in genere sia asserito in maniera verbale o formulato espressamente. L'elemento di novità che Heidegger introduce qui riguarda il fatto che le nostre percezioni, anche quelle più semplici, non sarebbero non solo già espresse ma anche interpretate in un certo modo – il che non significa che le strutture categoriali siano di derivazione linguistica, ma che esse costituiscono semmai il fondamento intuitivo del linguaggio stesso, all'insegna di una comprensione ontologica del categoriale. Gli atti fondati o categoriali hanno di mira un peculiare oggetto non accessibile negli atti non graduati, e il loro tratto caratteristico consiste nel «dischiudere di nuovo gli oggetti già dati in maniera semplice», in modo da esplicitarli «in ciò che sono» spiegandone l'intima articolazione (Heidegger 1991a, p. 78, trad. modif.). In correlazione a tali atti, anche questo modo di rendere nuovamente accessibile qualcosa di già dato può essere senz'altro indicato come un «*esprimere*» (Heidegger 1991a, p. 78), come se il linguaggio potesse fungere cioè da guida alla percezione sensibile. Heidegger sembra dunque sostenere che liberare l'essere dal giudizio non comporti al tempo stesso di svincolarlo dal linguaggio, tanto più che anche il significato più autentico di ontologia non

allude a un discorso sull'essere ma a un essere-nel-discorso o, nell'accezione aristotelica, alle diverse categorie o significati dell'essere che si costituiscono nel discorso predicativo. Di qui il mutamento che governa l'approfondimento tematico realizzato da Heidegger, che sottolinea l'aspetto ermeneutico del linguaggio a scapito di quello propriamente conoscitivo. «Noi non vediamo tanto primariamente e originariamente gli oggetti e le cose, ma parliamo anzitutto riguardo ad essi: con più precisione, non esprimiamo ciò che vediamo, ma viceversa vediamo ciò che diciamo riguardo alle cose» (Heidegger 1991a, p. 70, trad. modif.). L'apertura heideggeriana alla fatticità linguistica fa capire come ci si collochi già a quest'altezza in piena analitica esistenziale, per cui anche in rapporto alla struttura dell'intuizione categoriale non si privilegia la prospettiva gnoseologica, ma interviene un chiaro rimando alla «peculiare determinatezza del mondo [e alla] sua possibile comprensione e apprensione tramite l'espressività, tramite l'essere-già-detto e già-discusso» (Heidegger 1991a, p. 70, trad. modif.). Il progetto che si fa strada nel percorso dell'argomentare heideggeriano è che l'intuizione categoriale faccia parte di ogni esperienza vitale e che di conseguenza la percezione non possa esser resa indipendente da quel grado di espressività che comporta un atteggiamento interpretante. L'appello al categoriale resiste dunque a un suo irrigidimento gnoseologico, poiché render pubblico o manifesto qualcosa con lo sguardo significa in primo luogo rivelare l'ente nella sua costituzione d'essere, nella misura in cui la cosa non viene più vista nell'orizzonte di una mera relazione conoscitiva, giacché l'interpretazione ha come filo conduttore il mostrarsi della cosa in un rapporto intenzionale che stringe il momento intuitivo a quello espressivo. Tutto ciò si traduce nel ritenere che lo stretto connubio tra percezione ed espressione attesti come le categorie siano già «all'opera anche nel più semplice livello percettivo» (Øverenget 1998, p. 54).

Su questo piano, la lettura fenomenologica dell'ontologia aristotelica non si discosta da quella fornita lungo il percorso husserliano, poiché nell'intravedere il profondo radicamento delle categorie nel sensibile si coglie il nesso inscindibile tra ciò che si manifesta in maniera pura e semplice nella sua interezza e le condizioni che rendono possibile tale manifestarsi in una dimensione pienamente articolata. Il senso oggettuale non si manifesta, dunque, tramite un'intuizione sensibile, né richiede l'intervento di un'operazione coscienziale. Così come «l'oggetto non è dato nell'impressione sensibile, la sua oggettualità non può essere percepita sensibilmente» (Heidegger 1992, p. 148, trad. adattata). In sintesi, «il fatto che l'oggetto sia oggetto, non scaturisce da un'intuizione sensibile», ma è «*con* queste datità sensibili» (Heidegger 1992, p. 148) che nella percezione un oggetto appare in quanto tale. Solo perché nell'esperienza sono date le strutture categoriali, che non possono quindi più essere dissolte in chiave nominalistica, esse vivono da condizioni che consentono all'ente di apparire in quanto qualcosa,

facendo in certo modo coincidere la *ratio essendi* con la *ratio cognoscendi* (cfr. Held 1988, p. 90). La natura degli atti categoriali necessita di esser dunque compresa intenzionalmente, poiché l'oggettualità che viene a costituirsi in essi non vuol dire che tali atti «lascino sorgere le cose da qualche parte. "Costituire" non significa produrre in quanto fare e fabbricare, ma *lasciar-vedere l'ente nella sua oggettualità*» (Heidegger 1991a, p. 89, trad. modif.). Ma se per Husserl la presenza di una formazione di senso inerente ai fenomeni stessi fa emergere condizioni trascendentali di stampo non soggettivo – dal momento che qualcosa, nel proprio manifestarsi, costituisce un senso per il soggetto esperiente – nel caso di Heidegger non viene privilegiato un certo tipo di essere, ma prende piede l'essere dell'apparire, con conseguente rilancio del tema del senso dell'essere in generale.

Il manifestarsi dell'essere dell'ente non chiama in causa, dunque, l'attività del giudizio, ma il darsi intuitivo delle categorie. Riprendendo un esempio husserliano, nell'enunciare "foglio bianco", allorché si vede un foglio bianco, non si fa altro che esprimere in modo adeguato ciò che si vede (cfr. Husserl 1968, vol. 2, p. 433). L'itinerario seguito da Husserl per giungere all'intuizione categoriale batte la via dell'analogia, al fine di mostrare come essa sia «esattamente *come* l'intuizione sensibile» (Heidegger 1992, p. 150). La possibilità di rinvenire un accesso alle categorie contrasta con la loro derivazione dalla tavola dei giudizi prescritta da Kant, che si era precluso con ciò la possibilità di esibire il «*fatto delle categorie*», realizzando che una categoria può essere rinvenuta «tanto quanto una datità dei sensi» (Heidegger 1992, p. 150). Il contributo decisivo di Husserl è stato quello di mostrare come l'essere dell'ente venga a manifestarsi tramite le categorie, a loro volta oggetto d'intuizione. Ad esempio, nel vedere un libro cogliamo un oggetto dotato di sostanzialità, senza peraltro che questa ci possa essere restituita in maniera propriamente visiva. Nondimeno, «è la sostanzialità ciò che, nella sua inapparenza, permette a ciò che appare di apparire. In questo senso si può perfino affermare che essa è più apparente di ciò che appare» (Heidegger 1992, p. 151). A dispetto della sua non immediata visibilità è l'essere o, per meglio dire, l'essere del categoriale a rendere visibile tutto ciò che si manifesta nella propria identità, ovvero per come esso è e per come è possibile riconoscerlo in quanto tale, per cui l'apparire di tutto ciò che è *reale* si deve ai tratti *ideali* del categoriale, colto nella sua oggettualità. In tale contesto, lo stesso essenzialismo di Husserl non può più essere comunque scambiato per una forma di platonismo o di realismo assoluto, ma anzi è possibile forse rintracciare in tale scarto, non irrelato, tra intuizione sensibi-

le e intuizione categoriale la spia di un'anticipazione tematica della *Seinsfrage* con annessa *differenza ontologica* (cfr. Øverenget 1998, p. 35).¹⁰

Dietro alla formulazione husserliana dell'intuizione categoriale Heidegger trova dunque il «terreno su cui poggiare» (Heidegger 1992, p. 152), non avendo più l'essere la parvenza di un concetto e non essendo nemmeno la risultante di un'astrazione ottenuta per via deduttiva. Il contesto delle *Ricerche logiche*, in cui è maturata l'acquisizione teorica dell'intuizione categoriale, non elabora il problema categoriale alla luce della questione metafisica dell'essere, ma è piuttosto orientata, secondo Heidegger, a trovare la saldatura del rapporto tra sensibilità e conoscenza di stampo concettuale, al fine di stabilire l'unità in cui l'oggetto dell'esperienza trova la sua costituzione. Pur fuoriuscendo dall'orizzonte deduttivo delle categorie, che non implicava in Kant la perdita per il categoriale di «qualsiasi possibile "concrezione"» (Heidegger 1992, p. 157),¹¹ Heidegger avverte però tutti i limiti dell'impostazione husserliana, che sarebbe rimasta prigioniera di una problematica inerente alla «teoria dell'esperienza», contrastando la possibilità che l'intuizione categoriale scaturisca da un'«esplicita tematica ontologica» (Heidegger 1992, p. 156). In larga parte, Heidegger tende a riscattare Husserl da possibili fraintendimenti e in particolare dal pericolo di aver tradizionalmente collocato il tema del categoriale nella sfera di un'autonoma spontaneità intellettuale, giacché invece il carattere fondato degli atti categoriali dischiude un concetto di costituzione in linea con la grammatica di pensiero aristotelica. La tesi secondo cui il categoriale si fonda sull'intuizione sensibile, come esplicazione cioè di qualcosa di già dato, ricalca infatti la celebre formulazione aristotelica per quale «l'anima non pensa mai senza un'immagine» (Aristotele 1979, p. 187, 431a 16) – concezione che Heidegger rende liberamente così: «l'anima non può presumere nulla, cogliere l'oggettuale nella sua oggettualità, se prima non si è mostrato ad essa in generale qualcosa» (Heidegger 1991a, p. 87, trad. modif.). Il fatto che il categoriale trovi il suo fondamento nel sensibile, senza poter essere però interamente ridotto ad esso, crea un baluardo insormontabile nei confronti sia dell'empirismo malinteso e delle sue molteplici varianti, sia del razionalismo più estremo, ma ciò non acquieta il bisogno di radicalità che Heidegger nutre nei confronti della fenomenologia husserliana. Il riconoscimento di aver imparato

¹⁰ Anche in *Essere e tempo* Heidegger richiama la traccia legata alla distinzione tra intuizioni sensibili e intuizioni categoriali che, al di fuori del più ristretto campo fenomenologico, era stata ripresa, nella maniera più autentica e positiva, da Emil Lask, nei suoi studi sulla *Logik der Philosophie* (1911) e sulla *Lehre vom Urteil* (1912). Cfr. Heidegger 2005, p. 264 n. 34.

¹¹ Heidegger rileva che nella trattazione kantiana delle categorie non è presente solo una deduzione astratta, ma gioca un ruolo fondamentale anche lo schematismo nella sua relazione con il tempo (cfr. Heidegger 1992, p. 156).

da Husserl a comprendere il «senso di ogni “empiria” filosofica genuina» (Heidegger 2005, p. 70 n. 11) non esclude un'avanzata in direzione opposta. Malgrado la prospettiva husserliana sia indubbiamente progredita rispetto alla posizione kantiana e neokantiana, Heidegger rileva che la domanda sull'essere non possa più essere compresa in maniera metafisica come questione riguardante l'essere dell'ente (cfr. Heidegger 1992, p. 97), mentre da ultimo Husserl resterebbe per lui ancorato a tematiche di ordine metafisico, come quella classicamente esemplificata dal problema delle categorie (cfr. Heidegger 1992, p. 147). La convinzione che Husserl abbia mancato la domanda sull'essere, e cioè quella che dopo *Essere e tempo* si qualificherebbe come la domanda sulla «verità dell'essere» (Heidegger 1992, p. 147), legittima dunque Heidegger nel puntare in alto, non accontentandosi nemmeno più di delineare i contorni di una «fenomenologia ontologica», anche perché «non esiste *la* fenomenologia, e se pure ci fosse non potrebbe mai trasformarsi in una tecnica filosofica» (Heidegger 1990a, p. 315). Svuotare dall'interno il programma della fenomenologia significa comprenderla nella sua possibilità più elevata, tale da esprimerne la natura essenziale (cfr. Heidegger 2005, p. 54).

Con il richiamo all'intuizione categoriale si è dissolta quindi l'idea kantiana di una datità oggettuale frutto di una combinazione sintetica tra intuizione e concetto. Su tale aspetto, il riconoscimento husserliano di un'intuizione categoriale ha avuto il merito di sviluppare un orientamento diverso, giungendo a «pensare il categoriale come *dato*» e dunque a esibire come la categoria sia «più della forma» (Heidegger 2005, p. 149). Il tenore oggettuale del categoriale realizza la fuoriuscita dalla cornice della metafisica tradizionale, e precisamente laddove l'interesse non è più incentrato sull'ente al fine di catturarne l'essere, ma sull'essere dell'ente in vista di appropriarsi del relativo senso. Al riguardo, però, l'inversione che procede dall'aver trasformato una disciplina scientifica – quale appariva ancora la fenomenologia husserliana – nel metodo di una scienza filosofica, e precisamente dell'«ontologia universale fenomenologica» (Heidegger 2005, p. 54) che prende le mosse dall'ermeneutica dell'esserci come analitica dell'esistenza, ha sancito il conclusivo strappo heideggeriano con il contesto di riflessione dell'antico maestro. La percezione non basta più a caratterizzare l'esperienza, anche quella di natura antepredicativa, poiché vi è sempre un'eccedenza che la travalica, a partire da quella dell'essere che, come categoria delle categorie, non può ridursi, come in Husserl, a fungere da datità oggettuale dispersa tra le altre categorie, ma dovrebbe in qualche modo accorparsi intorno a sé, in maniera unitaria, l'intero ambito categoriale. Ma proprio perché la concezione husserliana dell'intuizione categoriale sembra anche rappresentare un modello della dottrina dell'«in quanto» come struttura esplicativa che costituisce l'interpretazione (cfr. Heidegger 2005, pp. 183 sgg.), è

la comprensione a reggere sempre più le fila del discorso heideggeriano. In tale ottica, la comprensione del senso dell'essere passa attraverso l'ambito progettuale che tale comprensione dispiega, poiché l'essere – «che non è assoluto per sé» – «ha bisogno dell'uomo per essere». Discutendo dei risvolti ontologici inerenti a una problematica gnoseologica, Heidegger afferma infatti che «l'ente è indipendente dall'esperienza, dall'apprensione e dalla conoscenza attraverso cui esso è aperto, scoperto e determinato. Eppure, l'essere "è" soltanto nella comprensione di quell'ente al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere» (Heidegger 2005, p. 224). Facendo confluire in ciò l'idea di una struttura percettiva che è già di per sé ermeneutica, fin dai livelli inferiori, per il fatto di esprimere un *surplus* di significato che attende di essere tematicamente esplicitato in termini categoriali, è la nozione di esperienza heideggeriana a caricarsi di una peculiare coloritura che allontana da sé ogni consueta immagine intuizionistica. «Questo esperire non è un procurarsi conoscenze, ma un essere in una disposizione emotiva e un essere determinato *nella totalità*. Un *fare esperienza* – in un senso fondamentale – non ha nulla a che fare con l'empirismo, e neppure con qualcosa di composto da intuizione e pensiero; non è nemmeno un' *intuizione superiore*, ma [un'esperienza] di tipo particolare e di "verità", la *verità di quest'esperienza*» (Heidegger 1991b, p. 7). Il carattere strutturale, proprio del piano esperienziale, porta dunque con sé una ricchezza di senso che non può esaurirsi nella singola oggettualità esperita, dal momento che la fonda rendendone possibile l'apparire per ciò che essa in quanto tale è.

Una volta trasferita l'indagine sul terreno dell'esserci, un terreno in cui la comprensione, in qualità di determinazione ontologica fondamentale, è sempre già compresa da un atto che strutturalmente la presuppone, riemerge la questione dell'essere in generale che si traduce nel problema della comprensione dell'essere come tale, solo in ragione del quale può essere messo a regime il tema della differenza ontologica, della distinzione tra essere ed ente, cui Husserl si era solo approssimato nella sua ricognizione sullo statuto del categoriale. Heidegger imbocca qui con decisione il percorso che conduce alla «domanda dell'essere *in quanto essere*» (Heidegger 1992, p. 97), evitando d'imbattersi nella considerazione metafisica che aveva impedito di porre tale domanda fondamentale (cfr. Heidegger 1992, p. 152). Andando oltre le aporie e le ristrettezze grammaticali riscontrabili nell'impostazione di tale tema, Heidegger mira a scorgere «l'essere dell'essere, o meglio la *verità* dell'essere» (Heidegger 1992, p. 147), che per Husserl era rimasto un miraggio nel suo limitato decorso dall'intuizione sensibile a quella categoriale. La possibilità di fare l'incontro del categoriale, che Husserl aveva in qualche modo assicurato, non era però ancora sufficiente per impostare la domanda sul senso dell'essere o quella sulla sua verità. Per Heidegger, Husserl aveva senz'altro restituito dignità e consistenza alla di-

mensione oggettuale, che aveva però a suo dire trascendentalmente riportato all'immanenza coscienziale. Infrangere questo spazio chiuso significava in primo luogo approssicare la concezione dell'esistenza come particolare modo di essere che non è sostanziale in quanto estatico. La riflessione husserliana aveva certamente dischiuso un cammino ancora inesplorato, ma secondo Heidegger in esso si era rimasti al di qua delle possibilità che la fenomenologia avrebbe potuto dispiegare, poiché se è vero che l'essere rappresenta il campo entro cui un oggetto può costituirsi intenzionalmente come tale, ovvero l'apertura in cui è consentito agli oggetti manifestarsi, mancava all'appello la capacità di problematizzare il senso dell'essere in questa sua natura orizzontica. Il non aver fatto un problema dell'analisi del senso dell'essere, da compiersi nell'orizzonte trascendentale del tempo, dipendeva per Heidegger dal non aver esplorato il terreno su cui tutto poggiava, prima ancora che la soggettività – comunque intesa – potesse spacciarsi per esso.

Dopo aver posto l'essere come dato, condizione indispensabile per affrontare la domanda sul senso dell'essere, l'impulso dell'interrogazione husserliana si era però secondo Heidegger interrotto, giacché la presenza fenomenica dell'essere nel categoriale, ovvero nell'essere-oggettuale, andava ulteriormente approfondita, poiché la ricerca fenomenologica – come lavoro che «lascia-vedere», portando allo scoperto, nel senso del metodo decostruttivo, ciò che resta nascosto – si occupa del «fenomeno secondo la possibilità», ovvero di ciò che «non è dato come fenomeno, ma è *anzitutto da darsi*» (Heidegger 1991a, pp. 108 sg., trad. modif.), cosicché il modo caratteristico di apprendere i fenomeni non può consistere in un «cogliere immediato», che potrebbe consegnare lo svolgimento della fenomenologia a un «semplice vedere» privo di una disposizione metodologica (Heidegger 1991a, p. 110). Da ciò discende che la posizione di Husserl resta in difetto rispetto al compito profilato da Heidegger. Per lui, infatti, l'aver esibito lo statuto autentico delle categorie, risolvendo per così dire la cosiddetta disputa sugli universali nel riconoscere loro un'oggettualità, senza che ciò comportasse una qualsiasi attribuzione realistica (cfr. Heidegger 1991a, p. 90), costituiva solo l'obiettivo di partenza dell'ontologia fondamentale. La solidità del terreno su cui Heidegger fonda la propria interrogazione consente di garantire la co-appartenenza e il rapporto di fondazione tra il dato e il momento categoriale, tra l'ente e l'essere dell'ente, ma spinge altresì a ricercare quella forma di differenza che doveva nobilitare il quadro della configurazione ontologica da lui delineata, ma che non coincideva con la separazione che era sembrata subentrare con la definizione husserliana delle ontologie regionali, laddove l'elaborazione della dottrina dell'intuizione categoriale aveva sventato – in accordo con le indicazioni aristoteliche – ogni possibile cesura tra il piano delle datità sensibili e quello delle idealità categoriali.

Nella prospettiva evidenziata da Heidegger, l'ordine di fondazione prescritto dal tema categoriale messo a punto da Husserl sembra in qualche modo allentarsi, se non addirittura prefigurare un possibile ribaltamento, in linea con il recupero dell'incidenza speculativa della filosofia aristotelica che Brentano aveva riproposto in contrasto alle chiusure operate al riguardo dal neokantismo. Porre la questione del senso dell'essere esigeva di oltrepassare la concezione dell'essere come mero essere dell'ente, legato a una presenza invalicabile. In tale direzione, Aristotele doveva essere sottratto a un ingenuo realismo per essere nuovamente avvicinato al senso del platonismo. A partire dallo stimolo esercitato dalla problematica dell'intuizione categoriale, Heidegger si oppone alla presunta deriva della fenomenologia husserliana, che avrebbe riportato l'essere nel pieno dell'immanenza coscienziale, rivendicando la trascendenza dell'essere come vero e proprio trascendentale (cfr. Heidegger 2005, p. 54). L'equivocità del senso dell'essere, di marca strettamente aristotelica, viene perciò travisata – complice l'esegesi brentaniana – nell'eccedenza dell'essere come indice della sua effettiva trascendenza, che pur non facendo dell'essere un «*transcendens schlechthin*» reminiscente di un'assolutezza metafisica, ne connota il potenziale derivante dalla sua caratura «estatica» (Heidegger 2005, p. 54 e n. a). Se Husserl, in fondo, non aveva differenziato, in termini di dignità, l'essere rispetto alle altre categorie (cfr. Husserl 1968, vol. 2, p. 441), Heidegger rivendica per l'essere una ben diversa collocazione. L'essere, che ha a che fare con ogni ente, non è però un «genere dell'ente», ma in funzione anche della sua struttura esso gode di un'«universalità [...] da ricercarsi più in alto» (Husserl 1968, vol. 2, p. 441), come se esso fosse comunque un genere di cui le categorie fungerebbero da specie. L'eccedenza dell'essere non è più dunque solo un orizzonte di significato correlativo agli atti di una coscienza intenzionale, ma è l'orizzonte impercettibile che fonda ogni possibile sguardo gettato sull'ente. Se l'essere può venir visto, dunque, solo in quanto dato (cfr. Heidegger 1992, p. 150), esso – ritraendosi nel mistero di una trascendenza ontologica – consente ad ogni cosa di manifestarsi attraverso un'apertura così luminosa da eclissare perfino la trascendenza del mondo di ordine fenomenologico, procedendo così a riconoscere nell'essere il fondamento del fenomeno-ente, soprattutto una volta che se ne sia ristabilita la cospicua differenza.

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Italia
E-mail: stefano.besoli@unibo.it

Bibliografia

- Aristotele 1979: *L'anima*, a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli.
- Aristotele 2007: *Analitici secondi. Organon IV*, a cura di M. Mignucci, introd. di J. Barnes, Laterza, Roma-Bari.
- Aristotele 2017: *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.
- Aristotele 2021¹⁶: *Etica nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.
- Aristotle 1975, 1993²: *Posterior Analytics*, transl. with a commentary by J. Barnes, Clarendon Press, Oxford.
- Beaufret, J. 1974: *Husserl et Heidegger*, in Id., *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris, pp. 108-154.
- Becker, O. 1927: *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Bd. VIII, pp. 441-809 (l'opera è stata ripubblicata nel 1973, come *Sonderabdruck*, per i tipi di Niemeyer, Tübingen).
- Becker, O. 1971: *From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary* (di W.R. Boyce, a cura di H. Spiegelberg), in «Journal of the British Society for Phenomenology», 2, pp. 58-83.
- Bégout, B. 2000: *La généalogie de la logique. Le statut de la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris.
- Bernet, R. 1988a: *Perception, Categorial Intuition, and Truth in Husserl's Sixth Logical Investigation*, in J.C. Sallis, G. Moneta, J. Taminioux (a cura di), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Kluwer, Dordrecht, pp. 33-45.
- Bernet, R. 1988b: *Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolegomènes d'une ontologie phénoménologique*, in F. Volpi (a cura di), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht, 1988; trad. it. di R. Cristin, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica*, in «aut aut», 223-224, pp. 145-164.
- Biemel, W. 1978: *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, in «Phänomenologische Forschungen», 6/7, pp. 141-223.
- Bloechl, J., de Warren, N. (a cura di) 2015: *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History. Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens*, Springer, Dordrecht.
- Bort, K. 1990: *Kategoriale Anschauung. Die Erkenntnis des Wesenhaften in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in D. Koch und K. Bort (a cura di), *Kategorie und Kategorialität*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 303-320.
- Cobb-Stevens 1988: *Hobbes and Husserl on Reason and Its Limits*, in R. Sokolowski (a cura di), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, The Catholic University of American Press, Washington, D.C., pp. 47-61.
- Cobb-Stevens, R. 1990a: *Husserl and Analytic Philosophy*, Kluwer, Dordrecht.

- Cobb-Stevens, R. 1990b: *Being and Categorical Intuition*, in «Review of Metaphysics», 44, pp. 43-66.
- Cobb-Stevens, R. 2003: “Aristotelian” Themes in Husserl’s Logical Investigations, in Zahavi, Stjernfelt (a cura di) 2003, pp. 79-92.
- Costa, V. 2003: *La verità del mondo: giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano.
- Courtine, J.-F. 1990: *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris.
- Dahlstrom, D.O. 2001: *Heidegger’s Concept of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dastur, F. 1991: *Heidegger und die “Logischen Untersuchungen”*, in «Heidegger Studies», 7, pp. 37-51.
- Dodd, J. 2015: *Aristotle and Phenomenology*, in Bloechl, de Warren (a cura di) 2015, pp. 181-207.
- Ferrarin, A. 2015: *From the World to Philosophy, and Back*, in Bloechl, de Warren (a cura di) 2015, pp. 63-92.
- Ferrarin, A. 2017: *Chi ha paura dell’intuizione?*, in «Giornale di Metafisica», 2, pp. 395-409.
- Fink, E. 1966a: *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933), in Fink 1966c, pp. 79-156.
- Fink, E. 1966b: *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, in Fink 1966c, pp. 179-223.
- Fink, E. 1966c: *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Nijhoff, Den Haag.
- Gardini, M. 2005: *Filosofia dell’enunciazione. Studio su Martin Heidegger*, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M. 1981/1986⁵: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. di M.E. Reina riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, introd. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. 1986: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-1926), GA 21, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. di U.M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. 1988: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), GA 63, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. 1990a: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), GA 24, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, introd. di C. Angelino, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. 1990b: *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles. Einleitung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921-1922), GA 51, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura e con introd. di E. Mazzarella, Guida, Napoli.

- Heidegger, M. 1991a: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), GA 20, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; trad. it. e cura di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. 1991b: *Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit"*, in «Heidegger Studies», 7, 1991, pp. 5-12.
- Heidegger, M. 1991/2000³: *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe* (1987), a cura di M. Boss, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a cura di A. Giugliano e E. Mazzarella, introd. di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. 1992: *Seminare* (1951-1973), GA 15, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986; trad. it. parz. di M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. 2002a: *Zur Bestimmung der Philosophie* (KNS 1919 e SS 1919), GA 56-57, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987; trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. 2002b: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927-1928), GA 25, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. 2005: *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, con le glosse a margine dell'Autore, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. 2007: *Zur Sache des Denkens*, Niemayer, Tübingen, 1969; trad. it. e introd. di C. Badocco, *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. 2012: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), GA 59, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; trad. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M. 2017: *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919-1920), GA 58, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; trad. it. di A. Spinelli in collab. con J. Pfefferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata.
- Held, K. 1988: *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 111-139; trad. it. di A. La Rocca, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, in «aut aut», pp. 88-110.
- Housset, E. 2017: *L'intuition catégoriale de la relation: le renversement husserlien*, in «Les Études philosophiques», 2, pp. 289-306.
- Husserl, E. 1966: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), Hua XVII, Nijhoff, Den Haag 1974; trad. it. di

- G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, pref. di E. Paci, Laterza, Bari.
- Husserl, E. 1968: *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Hua XVIII, Nijhoff, Den Haag 1975; Hua XIX/1-2, Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. e introd. di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1968, voll. I-II.
- Husserl, E. 1981/1985²: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Hua X, Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. e cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917), Franco Angeli, Milano.
- Husserl, E. 1989/2013²: *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, Nijhoff, Den Haag 1956; trad. it. e present. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano.
- Husserl, E. 1999a: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), a cura di L. Landgrebe, Meiner, Hamburg.
- Husserl, E. 1999b: *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1894, apparso in «Philosophische Monatshefte»), in Id., *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), Hua XXII, Nijhoff, Den Haag 1979, pp. 92-123; trad. it. di S. Besoli, *Studi psicologici per la logica elementare*, in Husserl 1999e, pp. 58-86.
- Husserl, E. 1999c: *Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen Untersuchungen"* (1913, ma apparso nel 1939), a cura e con introd. di E. Fink, in «Tijdschrift voor Philosophie»); trad. it. di V. De Palma, *Abbozzo di una prefazione alle Ricerche logiche*, in Husserl 1999e, pp. 187-224.
- Husserl, E. 1999d: *Selbstanzeige* (1900-1901, apparso nella «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie»), in Husserl 1968, Hua XVIII, pp. 261-262, e Hua XIX/2, pp. 779-783; trad. it. di V. De Palma, *Autopresentazione delle Ricerche logiche*, in Husserl 1999e, pp. 172-177.
- Husserl, E. 1999e: *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura e con introd. di S. Besoli e V. De Palma, il melangolo, Genova.
- Husserl, E. 2002a: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1-2, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. e cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, introd. di E. Franzini, vol. I, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. 2002b: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1952), Hua IV, Nijhoff, Den Haag 1952; nuova ed. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, vol. II, Einaudi, Torino.

- Husserl, E. 2002c: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (1953), Hua V, Nijhoff, Den Haag 1953, nuova ed. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro terzo: *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, vol. II, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. 2002d: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), Hua XX/1, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. 2005: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910-1911), in Id., *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), Hua XXV, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 3-62; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, pref. di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl, E., 2016: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, Nijhoff, Den Haag 1966, trad. it. e premessa di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia.
- Kiesel, Th. 1993: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- König, J. 1926: *Der Begriff der Intuition*, Niemeyer, Halle/Saale.
- Levinas, E. 2002: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Vrin, Paris; trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
- Lohmar, D. 1990: *Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten?*, in «Husserl-Studies», 7, pp. 179-197.
- Lohmar, D. 1998: *Erfahrung und kategoriales Denken*, Kluwer, Dordrecht.
- Lohmar, D. 2002: *Husserl's Concept of Categorical Intuition*, in Zahavi, Stjernfelt (a cura di) 2003, pp. 125-145.
- Merleau-Ponty, M. 1965/2003²: *Phénoménologie de la perception* (1945), trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Merleau-Ponty, M. 1967/2003²: *Signes* (1950), trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, NET, Milano.
- Øverenget, E. 1998: *Seeing the Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer, Dordrecht.
- Peirce, Ch.S. 1984a: *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), in Peirce 1984c, pp. 193-211.
- Peirce, Ch.S. 1984b: *Some Consequences of Four Incapacities*, in Peirce 1984c, pp. 213-242.
- Peirce, Ch.S. 1984c: *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, vol. 2 (1867-1871), a cura di E.C. Moore et al., Indiana University Press, Bloomington.
- Philipse, H. 1998: *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton.

- Pieper, H.-J. 1993: «*Anschauung*» als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Transzendentaler Phänomenologie Edmund Husserls, Meiner, Hamburg.
- Pöggeler, O. 1983: *Zeit und Sein bei Heidegger*, in R. Bernet et al., *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber, Freiburg i.Br.-München, pp. 152-191.
- Pradelle, D. 2009: *L'intuition est-elle un concept univoque?*, in «philosophiques», 36, 2, pp. 211-232.
- Pradelle, D. 2020: *Intuition et idéalités. Phénoménologie des objets mathématiques*, P.U.F., Paris.
- Renaudie, P.-J. 2015: *Husserl et les catégories. Langage, pensée, perception*, Vrin, Paris.
- Renaudie, P.-J. 2017: *Le sol et la clé de voûte de la phénoménologie. Phénoménologie et herméneutique catégoriale de Husserl à Heidegger*, in «Les Études philosophiques», 3, pp. 331-350.
- Richardson, W.J. 1963/2003⁴: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, pref. by M. Heidegger, Nijhoff, The Hague.
- Ricoeur, P. 1986: *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris.
- Rosen, St. 1980: *The Limits of Analysis*, Yale University Press, New Haven-London.
- Seeböhm, Th.M. 1990: *Kategoriale Anschauung*, in «Phänomenologische Forschungen», 23, pp. 9-47.
- Sokolowski, R. 1970: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Nijhoff, The Hague.
- Sokolowski, R. 1974: *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Northwestern University Philosophy, Evanston.
- Sokolowski, R. 1981: *Husserl's Concept of Categorial Intuition*, in «Phenomenology and the Human Sciences», 12, Supplement, pp. 127-141.
- Sokolowski, R. 2000: *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sokolowski, R. 2003: *Husserl's Sixth Logical Investigation*, in D.O. Dahlstrom (a cura di), *Husserl's Logical Investigation*, Kluwer, Dordrecht, pp. 109-122.
- Taminiaux, J. 1977: *Le regard et l'excédent. Remarques sur Heidegger et les «Recherches logiques» de Husserl*, in «Revue philosophiques de Louvain», pp. 74-100.
- Taminiaux, J. 1995²: *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble.
- Tugendhat, E. 1967/1970²: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin.
- Vigo, A.G. 2013: *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Ediciones Universidad de Navarra, Barañáin, Navarra.
- Volpi, F. 1976: *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova.

- Volpi, F. 1984a: *Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Husserl*, in «Philosophischer Literaturanzeiger», 37, pp. 48-69.
- Volpi, F. 1984b: *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in «Teoria», 4, pp. 125-162.
- Volpi, F. 1984c: *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova.
- Wang, H. 1996: *A Logical Journey. From Gödel to Philosophy*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Watanabe, J. 1993: *Categorical Intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger*, in J. Sallis (a cura di), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, pp. 109-117.
- Wittgenstein, L. 1967: *Philosophische Untersuchungen* (I: 1945; II. 1947-1949), a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford; trad. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein, L. 1986: *Zettel*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Blackwell, London 1967; trad. it. di M. Trinchero, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Einaudi, Torino.
- Zahavi, D., Stjernfelt, F. (a cura di) 2003: *One Hundred Years of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht.