

LORENZO BIAGINI\*

UNA STORIA DI FANTASIA  
SUL METODO STORICO-FILOSOFICO DI HUSSERL E SULLA STORICITÀ PRODUTTIVA

Abstract: *A (Hi)story of Phantasy. On Husserl's Historical-Philosophical Method and Productive Historicity*

This article focuses on Husserl's historical-philosophical method as outlined in *The Crisis of European Sciences*. My main goal is to understand why in his view philosophical historicity can be considered productive. I will first address Husserl's idea of historical-teleological reflection emphasizing the existential and linguistic dimension of the phenomenological *Rückfrage*. I will then develop these aspects by referring to the way Adorno interprets the connection between history, terminology, and phantasy. Finally, Ricoeur's analyses of productive imagination will clarify how the philosopher can construct the teleological and dialectical unity of history as a "philosophical poem". These steps will allow to conclude that philosophical historicity is artistic and scientific at the same time, and that it is productive insofar as it is founded on the generative power of imagination.

*Keywords:* Husserl, Motivation, Productive Historicity, Productive Imagination, Teleology

«Perché il filosofo ha bisogno della storia della filosofia?»<sup>1</sup> Quest'interrogativo si staglia nel cuore dell'Appendice XXV de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, una delle opere che più ha contribuito a chiarire la fondamentale rilevanza della storia in Husserl. L'Appendice XXVII pare rispondere direttamente a questa domanda: in alcune culture professionali la storia «svolge il ruolo particolare di una storicità produttiva e usabile»<sup>2</sup>. Nel caso della storia della filosofia Husserl pensa però ad un modo di considerarla diverso dalla storiografia scientifica in senso usuale. Egli lo enfatizza, ad esempio, quando afferma che «la peculiare verità di una simile "considerazione teleologica della storia" [*teleologischen Geschichtsbetrachtung*] non potrà mai essere confutata dalla citazione di "auto-testimonianze" documentarie»<sup>3</sup>. Così facendo si sottintende quindi uno iato essenziale tra approccio filosofico e storiografico alla verità della storia, che autorizza l'indipendenza del primo nei confronti del secondo. Questa posizione è tutt'altro che ovvia e richiede ulteriori specificazioni.

Una delle questioni più spinose con cui fa spesso i conti chi si muove nell'ambito teoretico concerne una sorta di conflitto tra verità storica e filosofica. Si ha infatti talvolta la sensazione che, insieme a patenti forzature storiche ed esegetiche, emergano anche nuclei di verità, i quali non possono tuttavia prescindere da dette forzature: essi emergono non *nonostante*, ma *in virtù di* inesattezze storico-fattuali. Ciò può essere anche così formulato: può una ricostruzione storicamente inesatta – o addirittura errata – avere nondimeno valore filosofico? Può pretendere ad una forma di verità speculativa distinta da quella della storiografia? Si tratta, in ultima analisi, di giustificare l'uso teoretico della storia mostrando come esso possa tenere insieme l'idea di un certo tipo di rigore storico-filosofico e quella di una "licenza poetica" rispetto alla storiografia. Senza pretendere di esaurire il compito di

---

\* Università di Pisa/Università di Firenze.

<sup>1</sup> *Crisi*, p. 521. L'asterisco indica una modifica della traduzione italiana e si rimanda alle pagine del testo in lingua originale solo quando se ne riportano esplicitamente espressioni. Vorrei inoltre ringraziare i revisori anonimi per le loro osservazioni e Danilo Manca, che ha letto la prima versione di questo saggio e con cui ho a più riprese discusso gli argomenti qui trattati.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 532.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 101 [Hua VI, p. 74].

una simile ricerca col presente contributo, vorrei tuttavia fornire alcuni elementi per una possibile risposta guardando alla fenomenologia husserliana, in particolare ad alcune dichiarazioni metodologiche contenute in *Crisi*. A tal fine mi pare proficuo far dialogare Husserl con Adorno e Ricoeur, che su questo tema entrano in straordinaria risonanza.

Bisogna allora chiarire come operi la storicità produttiva in filosofia, come se ne determini il rigore e perché essa svolga una funzione cruciale nella speculazione. Si può già anticipare qui che tutto ciò è legato al ruolo essenziale della fantasia e della “licenza poetica”. In altre parole, si arriverà a mostrare che la storicità produttiva filosofica non è altro che quella plasmata da un peculiare tipo di produzione immaginativa, legata alla temporalità storico-filosofica in molteplici modi. Per far ciò, questo scritto si articola in tre momenti. Nel primo, anzitutto, si determina il concetto di considerazione storico-teleologica della storia in Husserl sottolineandone il radicamento esistenziale e la dimensione linguistica. Nel secondo si approfondisce poi il funzionamento dell’indagine retrospettiva sul senso alla luce di alcune riflessioni di Adorno sul nesso tra storia, terminologia e fantasia. Nel terzo, infine, grazie al contributo di Ricoeur si evidenzia il ruolo speculativo dell’immaginazione, che produce l’unità e l’orientamento temporali della storia della filosofia come “poema”.

### *1. Considerare la storia: riflessione teleologica e auto-realizzazione della ragione*

Husserl può affermare così nettamente l’autonomia del suo approccio perché distingue tra la storia della filosofia come forma culturale, inserita nella spazio-temporalità del mondo, e come processo intergenerazionale che mira a far pervenire la ragione a se stessa, realizzandola come autoriflessione del mondo<sup>4</sup>. Il movimento di questo percorso può essere afferrato solo attraverso una “considerazione teleologica” in grado di restituire l’unità di sviluppo della storia della filosofia e dell’umanità europea come quella verso un’esistenza emancipata e pienamente razionale<sup>5</sup>. Portando a chiara autocoscienza questa dinamica, la fenomenologia può individuare una risposta alla crisi della razionalità occidentale che sia coerente con la sua genesi e le sue tappe fondative. Il fatto che la storia abbia un ordinamento teleologico, inoltre, fa sì che la sua unità possa essere colta anche come quella di un nesso motivazionale intergenerazionale da cui trarre impulso nello sviluppo del proprio pensiero. Ragione, teleologia storica e relazione motivazionale costituiscono dunque un nesso inscindibile che esprime la tendenza a realizzare una forma d’esistenza filosofica, quindi pienamente umana ed emancipata.

L’approccio fenomenologico alla storia dipende infatti dallo stile riflessivo dell’auto-considerazione (*Selbstbesinnung*). Nell’*Appendice XXIV* Husserl sottolinea che quest’ultima si rivolge anzitutto alla totalità della vita dell’essere umano in quanto unità di sforzi finalizzata alla realizzazione di sé<sup>6</sup>. L’esistenza personale non può realizzarsi completamente se l’essere umano non attua un’auto-considerazione che «resta la funzione costante del divenire-pienamente-uomo e del realizzare-una-piena-umanità», cioè «una critica teleologica del mio essere teleologico, che promuove il senso della mia vita»<sup>7</sup>. Questa critica si esercita pienamente solo se coinvolge il mio mondo-ambiente, quindi se si estende alla mia comunità in un senso sempre più comprensivo, fino a considerare l’idea di umanità stessa nella sua interezza<sup>8</sup>. Non si può allora fare a meno di allargare la critica teleologica dal piano del mio essere a quello della storia come unità dello sviluppo intergenerazionale dell’umanità. In altri termini, per Husserl il dispiegamento conseguente della *Selbstbesinnung* conduce necessariamente dalla sfera individuale a quella collettiva e, complementariamente, questo

---

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 288. Non a caso Moran (2019) può parlare di *Crisi* come della *Fenomenologia dello spirito* di Husserl. Cfr. anche Manca (2019) e Staehler (2016) per un confronto tra Husserl e Hegel sulla storia della filosofia.

<sup>5</sup> La bibliografia sulla teleologia in Husserl è molto ampia: qui mi limito a rimandare a Carr (2021), pp. 59-111, Costa (1996), pp. 22-26 e 87-125 e (2010); Moran (2012), pp. 139-177.

<sup>6</sup> Cfr. *Crisi*, pp. 509-510.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 511.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 512-513.

assicura che la considerazione storico-teleologica abbia un significato esistenziale, perché rimanda essenzialmente all'essere umano nella sua concretezza e nelle sue effettive possibilità di emancipazione.

In una nota all'*Appendice XXVIII*, all'interno del concetto generale di auto-considerazione, Husserl distingue «la pura riflessione egologica [*reines Ichreflexion*]», rivolta quindi alla vita intenzionale dell'io, dalla «considerazione [*Besinnung*], nel senso pregnante di un risalire al senso [*Rückfrage nach dem Sinn*], all'essenza teleologica dell'io»<sup>9</sup>. La *Besinnung* sembra quindi essere diversa dalla riflessione puramente egologica di cui solitamente ci si serve nell'indagine eidetica. Una delle sue funzioni è di concretizzare in maniera compiutamente genetica l'analisi fenomenologica integrandovi appieno la dimensione teleologica in quanto essa implica il riferimento alla storicità. Al pari della riflessione egologica, inoltre, anche la *Besinnung* ha un valore eidetico, perché usando come filo conduttore la teleologia della ragione è in grado di cogliere le forme essenziali del suo sviluppo storico-mondano. La «riconsiderazione storica [*historische Rückbesinnung*]»<sup>10</sup> si configura infine come un'indagine retrospettiva sul senso (*Rückfrage nach dem Sinn*). Ciò significa che la riflessione teleologica è al contempo una critica delle formazioni di senso condotta secondo la loro genesi trascendentale e alla luce del loro sviluppo storico.

La *Rückfrage* si svolge attraverso un doppio movimento complementare. Da un lato, contro ogni occultamento e trasformazione storica, riporta a piena datità l'evidenza fondamentale del senso e riattiva la fondazione originaria alla base di una determinata formazione. Dall'altro, essa tiene costantemente presente come quest'intenzione fondante si è dispiegata nel corso della propria storia, perché solo in essa il senso si dà e realizza pienamente. La comprensione delle sue metamorfosi è parimenti essenziale. Nel §9, I Husserl parla di «una specie di *circolo*», perché da un lato «[s]i può giungere ad una piena comprensione degli inizi, soltanto a partire dalla scienza data nella sua forma attuale e attraverso la considerazione del suo sviluppo», mentre dall'altro «senza una comprensione degli *inizi* questo sviluppo, in quanto *sviluppo di senso*, è muto»<sup>11</sup>. Più appropriata dell'immagine del circolo è però quella dell'avanti-indietro ricorsivo e discontinuo: «dobbiamo procedere e retrocedere, a “*zig-zag*”; nel giuoco delle prospettive ogni elemento deve contribuire al chiarimento dell'altro», così che i «*salti storici* [...] non sono digressioni ma necessità»<sup>12</sup>. Qui Husserl sottolinea un aspetto molto interessante: la teleologia della storia non è colta soltanto in una riflessione ricorsiva, ma anche peculiarmente discontinua. Tuttavia, in questo passo non emerge pienamente cosa conferisca il carattere di necessità a questi salti storici o, in altre parole, cosa non faccia perdere di vista l'unità organica della *Besinnung* mentre si muove «avanti e indietro». Dire che l'unità deriva dalla teleologia è giusto, ma questa risposta si ferma al lato noematico della questione e ne lascia in ombra l'aspetto noetico. Avrò modo di tornare su ciò nel §2.

Nella *Rückfrage* è poi implicato un preciso uso del linguaggio: Husserl rifiuta infatti la terminologia scientifica specialistica, ritenendo più opportuno «dover adottare la terminologia ingenua della vita e insieme [...] usarla in modo conforme alle esigenze dell'evidenza dimostrativa»<sup>13</sup>. Partire dalla prima significherebbe infatti disconoscere il fatto che l'intuizione alla base delle formazioni di senso sottoposte a critica ha una sede extra-scientifica, nonché la specificità della riflessione qui all'opera. Piuttosto, la fenomenologia si propone di portare ad autocoscienza il linguaggio ordinario e, contemporaneamente, di risemantizzarlo attraverso il suo uso filosofico. Il linguaggio diventa così uno dei modi in cui si attua «un giusto ritorno all'ingenuità della vita, ma attraverso una riflessione che s'innalzi al di sopra di essa [*über sie sich erhebenden Reflexion*], [...] l'unica via possibile per superare

<sup>9</sup> Ivi, p. 548, n. 53\* [Hua VI, p. 510 n.]. Cfr. Carr (1974), pp. 59-62 su questa distinzione e Dodd (2004), specialmente pp. 1-25, sul concetto di *Besinnung*. Cfr. anche Costa (1996), pp. 87-125 sul tema della *Rückfrage* e della storia intenzionale.

<sup>10</sup> *Crisi*, p. 100 [Hua VI, p. 73].

<sup>11</sup> Ivi, p. 87.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Ivi, p. 88.

l'ingenuità filosofica»<sup>14</sup> del pensiero obiettivistico. Questo ricorso al linguaggio ordinario non esclude, d'altra parte, quello al "gergo tecnico" della filosofia, perché la sua terminologia fa parte di una tradizione consolidata e condivisa nel nostro mondo-ambiente. Tuttavia, conformemente all'"ingenuità critica" della fenomenologia, una tale terminologia ha un impiego nuovo e quindi assume un senso diverso rispetto a quello abituale. C'è allora anche un'ulteriore risemantizzazione del linguaggio filosofico per mezzo del suo uso fenomenologico.

La *Besinnung* rappresenta la «via storico-teleologica alla concezione dell'idea e del metodo di una fenomenologia trascendentale»<sup>15</sup> che prende le mosse dal nostro mondo-ambiente familiare. Il linguaggio è un fattore determinante nel definire detta familiarità e questa è la ragione fondamentale per cui Husserl sceglie di privilegiare i termini extra-scientifici. In questo senso, la riflessione fenomenologica è innegabilmente *anche* linguistica. Questo riconoscimento non significa infatti sottovalutare il valore critico dell'evidenza intuitiva, ma sottolineare come quest'ultima si intrecci essenzialmente con la riflessione sul linguaggio quale inevitabile medio espressivo del pensiero. Ciò mi pare confermato, seppur indirettamente, dalla distinzione tracciata in *Esperienza e giudizio*, §65 tra idealità libere (formazioni logico-matematiche e pure strutture essenziali) e vincolate (formazioni culturali): l'«oggettualità linguistica»<sup>16</sup>, forma specifica di quest'ultima classe, ha la fondamentale funzione di mediare l'apprensione di tutte le altre idealità, quindi la riattivazione delle evidenze originarie di ogni formazione di senso. Husserl inoltre afferma chiaramente che «anche le [idealità] libere sono di fatto mondane nella loro comparsa in un territorio e in un'epoca della storia»<sup>17</sup>, cioè hanno il proprio senso vincolato a quelle culturali e, in special modo, al linguaggio.

Occorre quindi chiedersi quale sia il ruolo del linguaggio nella *Rückfrage* e nel comprendere la vita della ragione. Un interprete autorevole come Derrida, sulla scorta di chiare dichiarazioni husserliane sull'antagonismo tra evidenza vivente e «seduzione della lingua»<sup>18</sup>, sostiene che suo scopo sia «ridurre o impoverire metodicamente la lingua empirica fino alla trasparenza attuale dei suoi elementi univoci e traducibili, al fine di riaffermare nella sua sorgente pura una storicità o una tradizionalità che nessuna totalità storica di fatto mi fornirà da se stessa»<sup>19</sup>. La funzione della lingua fenomenologica nella storiografia intenzionale è allora raggiungere un'asintotica univocità. È così che Derrida può opporre a Husserl Joyce, la scrittura del quale «si installa risolutamente *dentro* il campo *labirintico* della cultura "incatenata" [scil. vincolata] dai suoi equivoci, al fine di percorrere e di riconoscere il più attualmente possibile la più profonda distanza storica possibile»<sup>20</sup>. Questo presuppone come atteggiamento fondamentale «coltiva[re] le sintesi associative anziché fuggirle e ritrova[re] il valore poetico della passività»<sup>21</sup>. Secondo l'interpretazione derridiana, allora, la ricorsività della *Rückfrage* si svolgerebbe per Husserl sul piano linguistico solo nella misura in cui lo riduce alle sue evidenze fondanti e ne nega lo spontaneo movimento associativo di sintesi passiva.

La ricostruzione di Derrida è innegabilmente fondata nello spirito e nella lettera della fenomenologia husserliana<sup>22</sup>. Va inoltre riconosciuto che l'indagine retrospettiva ha un grado di complessità notevole e quasi paradossale, perché non può fare a meno di partire

<sup>14</sup> *Ibidem* [Hua VI, p. 60].

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 456. La *Rückfrage* è quindi in netta continuità col metodo della chiarificazione fenomenologica esposto una ventina di anni prima in *Idee I*, ponendosi così come lo sviluppo in senso storico e genetico di quest'ultimo. Sul metodo della chiarificazione in *Idee I* e sullo sfaccettato ruolo che vi riveste il linguaggio mi permetto di rimandare a Biagini (2023).

<sup>16</sup> EG, p. 223.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 222.

<sup>18</sup> *Crisi*, p. 389.

<sup>19</sup> Derrida (1987), p. 158.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. Costa (1996), soprattutto pp. 170-191, e Di Martino (1987), soprattutto pp. 35-68, per una panoramica dell'interpretazione derridiana.

dall'orizzonte culturale e linguistico, ma deve fare i conti con un movimento diametralmente opposto a quello dell'evidenza originaria ed intrinseco al medio espressivo che la trasmette. Penso però che sia possibile un approccio al tema un po' diverso da quello derridiano, teso a sottolineare il rapporto virtuoso tra fantasia e linguaggio all'opera in Husserl e ad illuminare il ruolo che questo nesso gioca nella considerazione fenomenologica della storia. Evidenziare la funzione produttiva della fantasia permette, inoltre, di comprendere meglio quale sia una ragione fondamentale del carattere eidetico della *Besinnung*. Ciò costituisce anche un modo per sottolineare il valore filosofico delle associazioni passive e il ruolo che svolgono nel rendere generativa la storicità implicata nella lingua.

## 2. Comprendere la storia: fantasia linguistica e ridestamento dell'evidenza

Nell'*Appendice XXVIII* Husserl affronta la storia della filosofia come nesso intergenerazionale che motiva chi filosofa. Nel §3 tornerò meglio su questa *Appendice* e sulla nozione di nesso motivazionale, strettamente collegata con quella di unità teleologica. Qui vorrei anzitutto evidenziare un aspetto che, emergendo quasi *en passant*, consente di comprendere una dimensione fondamentale della *Besinnung*. Husserl afferma infatti che «ciascuno ha naturalmente il senso finale della filosofia [...] ciascuno ha certe formule che si esprimono in definizioni, ma soltanto i pensatori secondari [...] si accontentano delle loro definizioni e uccidono con concetti verbali [*mit den Wortbegriffen*] il telos problematico del filosofare»<sup>23</sup>. E aggiunge: «[i]n quell'oscuro "sapere" [del *telos*], come nei concetti verbali delle formule, si nasconde l'elemento storico [*das Historische*]», cioè «un'eredità spirituale»<sup>24</sup>. Egli collega esplicitamente piano terminologico e storico, indicando il primo come depositario del secondo. Tuttavia, se i concetti verbali si fissano in definizioni, arrestano insieme elemento storico e *telos* del filosofare. Qual è dunque il giusto rapporto da intrattenere col livello terminologico affinché la riflessione mantenga un carattere genuinamente storico e produttivo?

Questo è uno dei problemi da cui parte Adorno nel corso *Terminologia filosofica*, introduzione alla dialettica attraverso la considerazione storico-filosofica della terminologia<sup>25</sup>. Anch'egli assume l'unità della storia della filosofia, per cui essa «presenta in se stessa una sorta di connessione logica continua, di sviluppo razionale e fondato»<sup>26</sup>. Quest'unità si manifesta anzitutto terminologicamente: «[u]n problema viene trasmesso da una filosofia

<sup>23</sup> *Crisi*, p. 540\* [Hua VI, p. 512].

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Husserl è un personaggio centrale nel percorso filosofico di Adorno: l'interesse quarantennale mostra chiaramente come Husserl sia un interlocutore costante per il filosofo francofortese. Ciò indica che egli è sia un obiettivo polemico sia una figura da cui Adorno trae molti spunti, anche non riconoscendolo appieno. Scopo del presente saggio non è confrontare i due autori, ma, piuttosto, "adoperare" Adorno su Husserl. Così facendo mi propongo di far affiorare, pur senza svolgerne appieno le conseguenze, le assonanze e i debiti del primo nei confronti del secondo, suggerendo un quadro che va oltre la vulgata standard che Adorno stesso dà di Husserl. Quest'ultima ha un problema enorme per chi vi si avvicini da studi fenomenologici: lo Husserl di Adorno è un *pastiche* che forza l'interpretazione della filosofia husserliana e in più punti ne tradisce lo spirito. Questo fatto non può essere attenuato nemmeno dalla constatazione che molto del materiale oggi disponibile era ignoto ad Adorno, perché egli svaluta sistematicamente le innovazioni che emergono, ad esempio, in *Logica formale e trascendentale* e nelle prime due parti di *Crisi*, che pure mostra di conoscere. Un tale atteggiamento può essere letto in due modi: come eclatante disonestà intellettuale o come uso poetico della storia della filosofia. Adorno, infatti, plasma uno Husserl-*pastiche* che funge da polo polemico e lo impiega in una strategia retorica ed euristica volta a illuminare e sviluppare contraddizioni filosofiche oggettive. Questo Husserl "finto" è allora pienamente funzionale alla creazione di un poema di storia della filosofia che ne faccia emergere gli snodi essenziali, in maniera non dissimile da quello che Husserl stesso fa nella seconda parte di *Crisi*. Da questo punto di vista, il metodo storico-filosofico husserliano delineato nel presente saggio risulta in grado di giustificare e riscattare anche l'uso "inesatto" che Adorno fa di Husserl e di farne cogliere il valore critico e motivazionale.

Tra gli studi sul rapporto Husserl-Adorno ritengo qui utile rimandare a Römer (2012), Tengelyi (2012) e Ferencz-Flatz (2023), soprattutto pp. v-xxiii e 1-52. Questi contributi, infatti, si propongono di sottolineare i punti di contatto tra le due filosofie – Ferencz-Flatz individua nella teoria critica di prima generazione una variante del progetto fenomenologico (cfr. Ferencz-Flatz, 2023, p. xx) – senza farne perdere le irriducibili differenze specifiche.

<sup>26</sup> TF, p. 12.

all'altra, e in questo passaggio la tradizione del problema è in larga misura conservata nella forma dei termini, mentre il cambiamento, ciò che accade di qualitativamente nuovo si esprime nel nuovo uso che viene fatto dei termini»<sup>27</sup>. Da questo punto di vista «[i] termini filosofici sono, propriamente, dei punti nodali della storia del pensiero che si sono conservati e intorno a cui ruota – per così dire – la storia della filosofia»<sup>28</sup>: parafrasando esplicitamente Husserl, Adorno ne conclude che «tutti i termini filosofici sono propriamente titoli di problemi»<sup>29</sup>. Quindi, se si può dire con Hegel che «la vita dei concetti [...] è propriamente la stessa cosa che la filosofia», allora «il compito di una trattazione filosofica della terminologia filosofica non può essere, a rigore, altro che quello di ridestare [*erwecken*] questa vita che si è coagulata nei termini»<sup>30</sup>.

Adorno connette così la riflessione storico-terminologica al «ridar vita [*lebendig machen*] ai problemi che la storia della filosofia ci ha tramandato, in una forma più o meno morta o nascosta»<sup>31</sup>, cioè al comprenderli nuovamente in una viva evidenza. Significativamente, egli crede che «uno dei risultati della critica husserliana della conoscenza [...] a cui non si deve veramente rinunciare sia appunto quello di aver sottolineato questo momento, per cui la filosofia consiste propriamente nel conseguimento dell'evidenza»<sup>32</sup>. Quindi, «la vera comprensione filosofica» è il rappresentarsi in maniera evidente il contenuto di concetti di per sé astratti per vedere «con chiarezza che cosa viene soppresso e conservato [*aufgehoben*]»<sup>33</sup> nel movimento storico-filosofico della terminologia. Per far ciò bisogna saper sviluppare «un atteggiamento descrittivo [*deskriptive Einstellung*]»<sup>34</sup>, in cui «una pura descrizione di significati» che si abbandona «al contenuto intrinseco del concetto» si coniuga con «la nostra propria attività, la nostra spontaneità, che quindi dà la sua impronta allo stesso concetto»<sup>35</sup>. Comprensione evidente dei termini e attiva spontaneità vanno dunque insieme sotto il segno di un atto rappresentativo che dà concretezza al movimento dei concetti. Tuttavia, pur invocandone la necessità, in *Terminologia filosofica* Adorno non esplicita fino in fondo la natura di quest'atto.

*Skoteinos*, ultimo dei *Tre studi su Hegel* che Adorno scrive proprio mentre tiene il corso, rende chiaro da subito che l'anima di ogni comprensione vivente dei concetti non è altro che «la fantasia ingegnosa ed esatta»<sup>36</sup>. Nelle ultime pagine del saggio torna su questa nozione, stavolta chiamandola «fantasia produttiva»<sup>37</sup> e caratterizzandola più diffusamente. La fantasia che comprende attivamente la terminologia ha una dinamica interna che vive nella dialettica tra momenti di tensione e distensione del pensiero<sup>38</sup>. Da una parte, «distensione della coscienza [...] significa non respingere le associazioni, ma aprire ad esse la comprensione»<sup>39</sup>: vengono richiamati associativamente non soltanto elementi di natura storica, ma anche le invarianti di ciascuna filosofia che si riproducono ciclicamente come «ritornelli»<sup>40</sup>. Ciò significa che bisogna sia saper «far valere certe associazioni che le parole hanno in una prospettiva storica»<sup>41</sup> sia, tenendo presente che nei termini si esprime anche la «cristallizzazione» come «momento opposto a quello storico», saper cogliere «le strutture concettuali generali che rappresentano sempre il momento fisso e costante della storia

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Ivi, p. 213.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ivi, p. 14 [PT1, p. 18].

<sup>31</sup> Ivi, p. 214 [PT2, p. 12].

<sup>32</sup> Ivi, p. 261.

<sup>33</sup> Ivi, p. 189 [PT1, p. 198].

<sup>34</sup> Ivi, p. 178 [PT1, p. 186].

<sup>35</sup> Ivi, p. 177.

<sup>36</sup> TSH, p. 116.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 160 e 162. Cfr. Manca (2024) sulla rilevanza di questa nozione e sul suo legame con quella di ricettività spontanea.

<sup>38</sup> Cfr. TSH, p. 161.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 161-162.

<sup>40</sup> Ivi, p. 163.

<sup>41</sup> TF, p. 64.

della filosofia»<sup>42</sup>. La fantasia produttiva ha quindi «un elemento di gioco, al quale si devono le associazioni»<sup>43</sup>. Dall'altra, «il polo opposto è la lettera del testo»<sup>44</sup>, sulla quale le associazioni vengono testate. Nel momento di tensione del pensiero, infatti, queste vengono valutate nella loro compatibilità con il contesto generale di una filosofia, mantenendo solo «ciò che le si intona e fa brillare il dettaglio»<sup>45</sup>. In questo senso si può parlare della comprensione evidente dei concetti come di un «procedimento sperimentale»<sup>46</sup>.

Secondo Adorno la fantasia produttiva è quindi un «duplice comportamento» in cui si deve sia «non costringere il momentaneo a fermarsi» che «moderare il tempo nei punti nebulosi»<sup>47</sup>. È ben difficile che questi due momenti convivano nello stesso atto, così che la dinamica di tensione e distensione della coscienza comporta una stratificazione ricorsiva del tempo della comprensione: la sua articolazione temporale è quella di una continua «ripetizione variata»<sup>48</sup>. Egli chiarisce quest'idea in analogia con la musica beethoveniana, «secondo il cui ideale la ripresa, cioè il ritorno evocatore di complessi esposti in precedenza, vuol essere risultato dell'esecuzione, vale a dire della dialettica»<sup>49</sup>. Anche con la terminologia filosofica è allora necessario «ascoltare in più dimensioni, avanti e indietro al contempo», perché «lo esige il suo principio organizzativo temporale» e «l'avanzamento stesso presuppone una coscienza a ritroso», in modo tale da «percepire ciò che riappare [...] come un divenire obbligato»<sup>50</sup>. Questa dinamica spiega inoltre come mai «l'avanzamento è critica permanente di ciò che precede, e tale movimento integra quello della progressione sintetica»<sup>51</sup>. In altre parole, grazie alla fantasia produttiva, nel caso della terminologia filosofica «la comprensione è la sua riattuazione [*Mitvollzug*], e quindi è sempre anche, virtualmente, critica dell'oggetto compreso»<sup>52</sup>, cioè delle sue «implicazioni di senso»<sup>53</sup>.

Per Adorno, dunque, l'elemento storico-filosofico sedimentatosi nella terminologia può essere riscattato nel proprio valore speculativo a partire da una fantasia produttiva che lo renda nuovamente attuale in viva evidenza e che rappresenti il movimento dialettico di quanto muta e permane sottoponendolo a critica. Pur non sottostimando le differenze sostanziali tra gli approcci di Adorno e Husserl, l'idea che la comprensione storico-filosofica sia innervata da una fantasia produttiva legata al piano linguistico può essere fruttuosamente trasposta in fenomenologia. In particolare, il fatto che la fantasia operi secondo la forma temporale della «ripetizione variata» mi pare essere in sintonia con lo «zig-zag» ricorsivo della *Rückfrage*. Quest'idea, infatti, garantisce l'unità della *Besinnung* attraverso il suo muoversi per salti storici ricorsivi, costituendo un movimento unitario in cui fondazione originaria e dispiegamento del senso si mediano reciprocamente. Si può quindi afferrare pienamente la nozione di «zig-zag» retrospettivo solo assumendo che questa comprensione è operata da una fantasia produttiva con una ramificata articolazione temporale. In questo modo essa risulta essere un equilibrio dinamico tra variazioni immaginative co-determinanti.

La finzione è sin da *Idee I* l'elemento vitale della fenomenologia<sup>54</sup>: ciò vale tanto per la riflessione egologica quanto per quella storico-teleologica. Nella chiarificazione della storia

<sup>42</sup> Ivi, pp. 35-36.

<sup>43</sup> TSH, p. 164.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Ivi, p. 145.

<sup>48</sup> Ivi, p. 158.

<sup>49</sup> Ivi, p. 157.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 157-158.

<sup>51</sup> Ivi, p. 156.

<sup>52</sup> Ivi, p. 165.

<sup>53</sup> Ivi, p. 161.

<sup>54</sup> Si consideri inoltre come Husserl introduce questa celebre definizione, dopo aver preso in considerazione anche l'esempio di chi fa geometria: «D'altra parte [...] occorre esercitare ampiamente la fantasia nella richiesta attività di perfetta chiarificazione, nella libera trasformazione delle stesse datità di fantasia, e soprattutto fonderla mediante osservazioni, il più possibile vaste e opportune, nel campo dell'intuizione originaria [...]. Un'utilità straordinaria si può ricavare da quanto ci offre la storia, e in misura ancor maggiore dai prodotti

occorre operare la variazione immaginativa anche sul piano del linguaggio, sfruttando a tal fine le associazioni linguistiche per attualizzare l'elemento storico implicato nei termini e, al contempo, produrre le forme essenziali dello sviluppo storico della ragione. Grazie a Adorno si può così capire appieno in che modo la fantasia produttiva linguistica assicuri il valore eidetico della *Rückfrage*. Lo "zig-zag" è una variazione eidetica ricorsiva che parte dal linguaggio e a questo orizzonte fa costantemente riferimento. Le forme così prodotte hanno però un carattere peculiare. L'eidetica della storia, riferendosi essenzialmente ad un'unità temporale divenuta e diveniente, non è fatta di invarianti astratte<sup>55</sup>, ma risulta dalla coordinazione di momenti che assumono la loro veste *a priori* solo in quanto configurati nell'unità di un movimento. Questa eidetica è dinamica e, difatti, la fantasia che la produce sintetizza anzitutto la figura narrativa di un intreccio dialettico in cui si rende intelligibile lo sviluppo della ragione. Su questo punto tornerò approfonditamente nel §3.

Va infine sottolineato che la fantasia linguistica, (ri)producendo la vita storica dei concetti e sottoponendola a critica, consente di tenere insieme sia la riduzione che la riattuazione della massima distanza storica come poli vicendevolmente mediati. Correttamente canalizzata dalla produzione immaginativa, la passività associativa della lingua assurge a spinta euristica e non solo ad antagonista dell'evidenza. Così integrato, anche il metodo storiografico fenomenologico non può fare a meno di coltivare il valore poetico delle sintesi associative: la *Besinnung* è la trasformazione speculativa della passività della lingua, quindi ne realizza anche l'autocritica. Riconoscere la dimensione linguistica della fantasia produttiva è ciò che consente di effettuare questo cambio di paradigma.

### 3. Costruire la storia: la configurazione immaginativa dell'unità dialettico-esplicativa

Sempre in *Terminologia filosofica*, Adorno sottolinea che «fra [le diverse filosofie] c'è invece una connessione di senso o di fondazione, nel senso che [...] una filosofia diventa, in un senso molto radicale, critica dell'altra», aggiungendo che «Hegel ha fatto il tentativo grandioso e finora insuperato di rappresentare appunto questa unità della filosofia come un'unità di connessioni motivazionali [*Motivationszusammenhängen*] e motivi da un lato e di critica dall'altro, cioè come un'unità dialettica»<sup>56</sup>. Al di là dei meriti di Hegel, è interessante notare come queste affermazioni siano pienamente compatibili con Husserl. Da un punto di vista husserliano, infatti, l'idea di teleologia razionale della storia della filosofia non indica tanto un percorso necessitato della ragione, quanto piuttosto l'unità di una tendenza intergenerazionale da realizzare attivamente sempre di nuovo. In questo senso, motivazione e critica sono pressoché sinonimi, perché chi filosofa si lascia pienamente motivare dalle figure filosofiche del passato solo nella misura in cui le interpreta, cioè prende una posizione critica nei loro confronti. D'altronde, in *Crisi* la storia della filosofia moderna non è altro che l'esposizione di una connessione fondativa in cui ogni figura si pone come sviluppo critico di tendenze già emerse nelle precedenti. Motivazione e critica si determinano allora reciprocamente nel concetto di unità dialettica della storia della filosofia, che assume ulteriore rilievo nella misura in cui costituisce un'unità esplicativa in grado di coordinare sensatamente certi elementi della storia dell'umanità europea<sup>57</sup>.

---

dell'arte e in particolare della poesia; questi prodotti sono certamente immaginari, ma per l'originalità delle nuove formazioni, per la ricchezza di dettagli, *per la mancanza di lacune nella motivazione*, si innalzano molto al di sopra dei prodotti della nostra fantasia, e inoltre per la forza suggestiva dei mezzi rappresentativi caratteristici dell'arte molto facilmente si trasformano, qualora siano ben comprese, in fantasie perfettamente chiare» (*Idee I*, p. 170, corsivo mio). La storia e l'arte sono associate sin da subito alla vitalità della fantasia fenomenologica, e da questo punto di vista la prima trapassa nella seconda quasi senza soluzione di continuità. Esplorerò meglio questo legame nel prossimo paragrafo, ma mi interessa far notare già da ora come uno dei caratteri che determinano l'importanza dell'arte in questo frangente è precisamente la sua capacità di costituire un nesso motivazionale coerente che, proprio in virtù di questa coerenza, esercita il suo influsso sulla fantasia fenomenologica.

<sup>55</sup> De Santis (2023), pp. 21-25 sottolinea questo aspetto evidenziando il ruolo del riferimento alla concrezione nella comprensione storico-fenomenologica.

<sup>56</sup> TF, pp. 90-91 [PT1, p. 95].

<sup>57</sup> Sulla motivazione in Husserl cfr. Pugliese (2018), mentre sul suo legame con l'unità dialettica della storia della filosofia cfr. Nobili (2019).

L'idea di unità dialettica si ricongiunge inoltre con quella della temporalità specifica della filosofia. Husserl riprende infatti in chiave temporale la differenza tra la filosofia come forma culturale e come percorso di auto-realizzazione della ragione, evidenziando che «*la filosofia, in quanto prassi dei filosofi nella socialità degli scienziati [...] è nel mondo come un ramo delle modalità temporali fluenti e realizzate nel mondo*», ma che, al contempo, «ha in sé una propria temporalità storica e forma per così dire un mondo proprio del logos»<sup>58</sup>. Pur riferendosi essenzialmente al mondo-ambiente condiviso, la filosofia ha una storicità autonoma e unitaria che consente al passato filosofico di essere «attualmente motivante»<sup>59</sup> nel presente senza che questa possibilità sia toccata «dalla preoccupazione di una storicità scientifica»<sup>60</sup>. L'influsso del passato, inoltre, è continuamente riprodotto e riplasmato, così che attualità della motivazione e sua attiva assunzione coincidono spiegando come la storicità della filosofia possa essere concretamente generativa<sup>61</sup>. L'autonoma unità motivazionale che assicura questa generatività è, in ultima analisi, la risposta tanto al perché chi filosofo abbia bisogno della storia della filosofia quanto al come mai questa storia possa essenzialmente prescindere dall'accuratezza storiografica.

L'unità dialettica della filosofia, determinazione reciproca di motivazione e critica, si concretizza dunque in quella temporale della storicità generativa. Occorre allora chiedersi cosa fondi la possibilità di una tale unità dialettico-temporale. Husserl indica la soluzione quando, sul finire dell'*Appendice XXVIII*, introduce la nozione di *Dichtung*: «[d]i che specie di “composizione poetica [*Dichtung*]”, di che specie di interpretazione storica [*historische Interpretation*] si tratta qui? Qual è la più adatta, e in che misura, ad aiutarci? Come dobbiamo continuare a promuoverla, al di là della vita filosofica, per chiarire la nostra oscura coscienza del nostro telos?»<sup>62</sup> Emergono qui almeno due elementi significativi. Anzitutto, l'interpretazione storica, che fornisce la chiave di lettura dell'unità teleologica della storia della filosofia, è schiettamente equiparata ad un atto poetico. In secondo luogo, non ogni *Dichtung* è equivalente, altrimenti si sfocerebbe in una *Weltanschauung* scettico-relativistica. La sua legittimità dipende dall'essere adatta a chiarire e promuovere il *telos* della ragione, cioè dalla cogenza con cui il chiarimento storico-filosofico contribuisce all'auto-realizzazione della ragione. Come si raggiunge però la cogenza dialettica dell'interpretazione poetica?

Nella *Prefazione* al primo volume di *Tempo e racconto*, Ricoeur sostiene che «grazie all'intrigo, fini, cause e casualità vengono raccolti entro l'unità temporale di una azione totale e completa», così che l'intrigo è «una nuova congruenza nella connessione degli avvenimenti»<sup>63</sup>. È qui in atto una «*sintesi dell'eterogeneo*» da ascrivere «all'immaginazione

<sup>58</sup> *Crisi*, pp. 519-520.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 513.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 539.

<sup>61</sup> *Cfr. ivi*, p. 514.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 540 [*Hua VI*, p. 512].

<sup>63</sup> *TR1*, pp. 7-8. Nonostante per motivi di esplicita “parentela filosofica” il confronto tra Husserl e Ricoeur risulti più immediato, la differenza tra fenomenologia ed ermeneutica non può essere sottovalutata, perché la seconda si radica in una “svolta linguistica” ed ontologica estranea alla prima. Per quanto ne enfatizzi la dimensione linguistica, la fenomenologia husserliana è e rimane una scienza intuitiva della soggettività pura. Gli innesti interpretativi qui proposti non vanno allora intesi come una surrettizia “ricoeurizzazione” di Husserl, che condurrebbe ad una sorta di fenomenologia trascendentale ermeneutica. Non è possibile approfondire il punto in questa sede, ma ritengo che si possa spingere la filosofia husserliana ad una trasformazione dialettica differente da quella ontologico-ermeneutica, pur avendo con essa punti di contatto. Inoltre, mi limito qui ad assumere operativamente l'ampliamento alla sfera della filosofia del concetto di azione di *Tempo e racconto* senza giustificarlo ulteriormente. In che modo il legame tra i momenti del pensiero possa essere presentato come una sequenza di azioni senza che se ne perda la specificità rimane da indagare. Parimenti interessante sarebbe, infine, confrontare sistematicamente l'indagine genetica sul senso delle scienze storiche sviluppata da Husserl e Ricoeur. Quest'ultimo, infatti, invoca la *Rückfrage* come modello analitico da riprendere per fare con la storia quello che Husserl ha fatto con la geometria (*cfr. ivi*, p. 269). Tuttavia, Husserl stesso ha svolto una simile indagine, seppur in modo molto più preliminare, nel Testo 21 di *Husserliana XXIX*, recentemente pubblicato anche in traduzione italiana (*cfr. FMS*, pp. 27-47). Comparando come Husserl e Ricoeur affrontano lo stesso compito impiegando teoricamente lo stesso metodo, si potrebbe inoltre mostrare la modificazione di senso che la nozione di *Rückfrage* subisce se traslata in un quadro filosofico differente. O, in altre parole, come

produttrice»<sup>64</sup>. Più avanti Ricoeur distingue poi tre *mimeseis*, cioè la pre-, con- e rificazione circolare di azione e temporalità, e l'immaginazione produttiva entra pienamente in gioco nelle ultime due. *Mimesis II* apre l'ambito della finzione poetica, cioè della configurazione immaginativa degli eventi che crea l'intrigo di un racconto<sup>65</sup>. Coordinando singoli episodi in momenti organici di una storia, «l'atto configurante ricava l'unità di una totalità temporale»<sup>66</sup>. Responsabile di questa operazione è appunto l'immaginazione produttiva come capacità di sintesi sinottica che «congiunge giudizio e intuizione, producendo le sintesi sia intellettuali che intuitive»<sup>67</sup> in un quadro temporale unitario. Riprendendo ancora il lessico di Kant, Ricoeur evidenzia infine come l'immaginazione produttiva sia responsabile dello «*schematismo* della funzione narrativa»<sup>68</sup>: essa «costituisce la matrice produttrice delle regole»<sup>69</sup> secondo le quali si struttura una configurazione narrativa.

Questo schematismo è a propria volta inserito in una tradizione, cioè nella «trasmissione viva di una innovazione sempre suscettibile di essere riattivata grazie ad un ritorno ai momenti più creativi del fare poetico» fondata «sul gioco dell'innovazione e della sedimentazione»<sup>70</sup>. Da una parte, infatti, i paradigmi produttivi sedimentati «offrono delle regole per una ulteriore sperimentazione nel campo narrativo», dall'altra «mutano sotto la pressione di nuove invenzioni, ma cambiano lentamente e anzi resistono al cambiamento proprio in virtù del processo di sedimentazione»<sup>71</sup>. Ciò implica che «l'innovazione resta una procedura retta da regole», quindi «si rifà in un modo o nell'altro ai paradigmi della tradizione», e che essa agisce come «“deformazione regolata”»<sup>72</sup>, cioè come scarto rispetto a ciò che è sedimentato. L'immaginazione produttiva, sviluppandosi in forma di scarto regolato in una tradizione, costituisce una dinamica di determinazione reciproca tra ciò che rimane stabile (la sedimentazione) e ciò che varia (l'innovazione).

Emerge su questo punto un parallelismo con quanto visto nel §2 utile a comprendere i criteri di razionalità del poema filosofico. L'immaginazione applicata alla riflessione storico-filosofica genera una *Dichtung* adatta a promuovere la ragione nella misura in cui produce in forma narrativa una configurazione dialettica in grado di chiarire non solo ciò che muta e rimane fisso nonché la mediazione reciproca dei due poli, ma anche la forma essenziale di questo sviluppo storico. La configurazione dell'unità dialettica è dunque operata da una riflessione storica che è al contempo interpretazione poetica e si svolge anzitutto sul piano della lingua. Si può inoltre così sciogliere l'ambiguità del rapporto tra concetti verbali ed elemento storico evidenziata all'inizio del §2: le definizioni “uccidono” il *telos* della ragione solo quando le si isola dall'unità dialettica in cui sono coordinate, perché «sono dunque un momento, un momento di passaggio»<sup>73</sup>. Parimenti, le forme essenziali dello sviluppo storico della ragione non possono venir fissate in *eide* isolati, altrimenti scioglierebbero una totalità dinamica in ipostatizzazioni statiche. La definizione di un'essenza risulta allora prodotta all'interno di un'articolazione unitaria di più momenti, specificatamente quelli d'instaurazione e dispiegamento del senso. L'elemento storico implicato nella terminologia può venir esplicitato da una configurazione narrativa generata in un'immaginazione riflessiva. Infine, questa produzione immaginativa conferma come la *Besinnung* linguistica abbia un valore pienamente intuitivo, quindi eidetico.

---

questo concetto, trasposto in un “poema” filosofico altro da quello husserliano, si presti ad essere un esempio emblematico di “deformazione regolata” e di risemantizzazione operata dall'immaginazione produttiva.

<sup>64</sup> TR1, p. 8. Non mi soffermerò qui sul processo di metaforizzazione, l'altra dimensione fondamentale dell'immaginazione produttiva come sintesi dell'eterogeneo. Cfr. Kearney (2018) e Taylor (2018) per una ricostruzione delle posizioni di Ricoeur, Geniusas (2022) per una prospettiva complessiva sulla fenomenologia dell'immaginazione produttiva.

<sup>65</sup> Cfr. TR1, p. 108.

<sup>66</sup> Ivi, p. 111.

<sup>67</sup> Ivi, p. 113.

<sup>68</sup> Ivi, p. 114.

<sup>69</sup> Ivi, p. 113.

<sup>70</sup> Ivi, p. 114.

<sup>71</sup> Ivi, p. 115.

<sup>72</sup> Ivi, p. 116.

<sup>73</sup> TF, p. 25.

Ricoeur aggiunge che in *mimesis II* l'immaginazione configurante forma anzitutto la «totalità significante» degli eventi e «in secondo luogo [...] impone alla successione indefinita degli accadimenti “il senso del punto finale”»<sup>74</sup>. Quest'ultimo mette in prospettiva il tempo configurato dialetticamente, perché «fornisce il punto di vista dal quale la storia può essere colta come formante un tutto» e la ordina teleologicamente: «[s]eguire una storia vuol dire avanzare in mezzo a contingenze e peripezie sotto la guida di un'attesa che trova il suo compimento nella *conclusione*»<sup>75</sup>. La prospettiva temporale è quindi anche essenzialmente retrospettiva, dacché «leggendo la fine nell'inizio e l'inizio nella fine, noi impariamo a leggere anche il tempo cominciando dalla fine, come la ricapitolazione delle condizioni iniziali di una sequenza d'azione dentro le sue conseguenze terminali»<sup>76</sup>. Perciò configurare teleologicamente degli eventi vuol dire «ri-raccontare» una storia nota e «cogliere gli episodi stessi ben noti come capaci di condurre a questa fine»<sup>77</sup>. È proprio quello che fa Husserl in *Crisi*: un racconto di finzione che ha la propria verità nell'istituire e nel rappresentare evidentemente l'unità dialettica della storia della filosofia. Dunque, se è vero che «[q]uesta conclusione non è logicamente implicata in talune premesse anteriori»<sup>78</sup>, lo è altrettanto che la teleologia implicata negli eventi della storia della ragione è una necessità logica perché prodotta dall'immaginazione che crea l'unità della storia stessa.

Il pieno dispiegamento dell'immaginazione produttiva coinvolge però anche *mimesis III*, in cui il tempo configurato viene recepito e rifigura l'azione effettiva. L'atto di lettura, compiendo quello configurante, «può essere considerato [...] come il *vettore* della capacità dell'intrigo a modellare l'esperienza»<sup>79</sup>, come ciò che consente di «rifare l'azione seguendo l'invito del poema»<sup>80</sup>. Nonostante qui io prescindia dalla sua pur cruciale funzione comunicativa e retorica<sup>81</sup>, *mimesis III* mi pare ben spiegare la dimensione motivazionale fondamentale della *Dichtung*: il passaggio alla rfigurazione permette infatti di comprendere la motivazione intergenerazionale nei termini di auto-affezione immaginativa di chi filosofa. Il nesso motivazionale raggiunge così la sua massima forza quando lo si porta a chiarezza con la *Besinnung*. La piena attualità della motivazione non è altro che fantasia, cioè riproduzione e trasformazione del passato. Mediante il poema chi filosofa si auto-interpreta in rapporto ad una storia condivisa, al racconto dell'auto-realizzazione della ragione<sup>82</sup>. È lo stesso Husserl ad enfatizzare questi elementi alla fine dell'*Appendice XXVIII*:

La sua immagine storica [*historisches Bild*], che in parte egli stesso ha delineato [*selbstgebildet*] e che in parte ha assunto, il suo “poema [*Dichtung*] della storia della filosofia” non è rimasta né rimane salda, egli lo sa, e tuttavia, ogni “poema” gli serve e può servirgli a comprendere se stesso e i suoi propositi, in riferimento con quello degli altri e con il loro “poema”, in riferimento col loro proposito che è comune a tutti e che costituisce “la” filosofia in quanto telos unitario e i tentativi sistematici della sua realizzazione per noi tutti, per noi che siamo contemporaneamente nella connessione con i filosofi del passato (così come noi possiamo riprodurli, in tutti i loro significati, nei nostri “poemi”)<sup>83</sup>.

Come sottolinea Ricoeur, «[v]i è sempre posto per l'innovazione nella misura in cui ciò che viene prodotto, nella *poiesis* del poema, è sempre un'opera singolare, quest'opera determinata»<sup>84</sup>. Se ne può allora concludere che lo spazio della *poiesis* innovativa è quello della

<sup>74</sup> TR1, p. 112.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Ivi, p. 113.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> TR1, p. 112.

<sup>79</sup> Ivi, p. 124.

<sup>80</sup> Ivi, p. 131.

<sup>81</sup> Manca (2023), pp. 253-271, pur non occupandosi esplicitamente di *mimesis III*, sviluppa dettagliate analisi su questi aspetti.

<sup>82</sup> Cfr. Besoli (2013) sulla costituzione dell'identità personale in Husserl e Ferrarin (2023), pp. 284-290 e 301-361 sulla dimensione narrativa e sociale dell'immaginazione.

<sup>83</sup> *Crisi*, p. 541 [Hua VI, p. 513].

<sup>84</sup> TR1, p. 116.

formazione di un'immagine storica determinata in cui si esprime una soggettività che tende alla piena realizzazione della ragione. Allora, usando un'espressione di Benjamin in un'accezione un po' diversa da quella usuale, si può aggiungere che per Husserl il poema che interpreta la storia della filosofia è un'immagine dialettica. La dialetticità di quest'immagine, cioè la capacità di attualizzare in una tensione unitaria ed intuitivamente afferrabile il tempo implicato nei concetti, costituisce lo scarto poetico rispetto al sedimentato proprio della maniera filosofica di considerare la storia. La produzione di quest'immagine fa capo all'immaginazione in quanto «sintesi temporale dell'eterogeneo»<sup>85</sup>, che assicura anche il rigore dell'interpretazione storica.

### Conclusioni

Nell'*Appendice XXVII* Husserl precisa il concetto di storicità produttiva confrontando il rapporto di scienza e arte con la temporalità. «Ogni genere di formazione culturale ha una propria storicità, ha il carattere dell'esser-divenuto e una propria relazione con il futuro» e «[o]gni formazione culturale ha un proprio senso finale»<sup>86</sup>, ma ciò si declina in modo differente. Da un lato, «[u]n'opera d'arte è un fine in sé e per sé», perché «[l]a cerchia professionale degli artisti non è una socialità accomunata nel lavoro artistico»<sup>87</sup>, quindi «un'opera d'arte è un che di concluso nella sua categoria» e «[n]on è e non dev'essere materiale per la costruzione di nuove opere d'arte»<sup>88</sup>. Chi fa arte non assume attivamente la propria storicità intergenerazionale come nesso motivazionale, cioè l'arte è prodotta da una soggettività non comunitaria: per usare un altro riferimento adorno, le opere d'arte sono intelligibili come monadi. Dall'altro, la scienza ha caratteri opposti, perché la ricerca è condotta da un soggetto collettivo intergenerazionale: «[o]gni proposizione scientifica è una conclusione, è un risultato, ma insieme è materiale per quell'ulteriore lavoro scientifico a cui ogni scienziato è chiamato»<sup>89</sup>. In altri termini, «la realizzazione del proposito conoscitivo del singolo scienziato è autenticamente scientifica soltanto se egli ha tenuto conto dell'orizzonte universale degli altri scienziati in quanto collaboratori reali o possibili»<sup>90</sup>. Chi fa ricerca scientifica è un momento non isolabile in una storia comune che funge da motivazione attiva per ogni suo membro, così che «la vita scientifica, la vita degli scienziati nell'orizzonte degli altri scienziati, comporta una nuova storicità»<sup>91</sup>.

Considerando che per Husserl la fenomenologia trascendentale è la forma compiutamente scientifica della filosofia, si può pensare che quanto detto per la scienza valga *tout court* anche per essa. Tuttavia, l'enfasi che egli pone sul rapporto poetico tra chi filosofa e la propria storia porta a concludere che la filosofia si riferisca ad un terzo tipo di storicità generativa, che fa propri elementi dell'arte e della scienza senza essere riducibile a nessuno dei due stili storico-motivazionali. Si può certo sostenere che l'immaginazione giochi una funzione rilevante anche in questi ultimi, ma l'idea di unità dialettica del poema storico-filosofico consente di cogliere la differenza specifica della filosofia. Rispetto allo stile prettamente scientifico, essa mostra un marchio espressivo essenzialmente soggettivo, perché il nesso motivazionale è continuamente (ri)creato nella prospettiva di chi filosofa. L'unità dialettica è una produzione squisitamente poetica, un fine in sé e per sé. Come visto nel §3, questo aspetto non solo non pare essere eliminabile, ma è anzi pienamente inserito nel nesso esistenza-ragione alla base del concetto stesso di *Besinnung*. Solo perché prospettata individualmente la considerazione storico-filosofica è capace di contribuire concretamente alla realizzazione della ragione attraverso il raggiungimento di un'esistenza effettivamente razionale. D'altro canto, a differenza della poeticità immediatamente artistica, l'attivo rapporto intergenerazionale con le altre figure filosofiche è costitutivo del concetto

<sup>85</sup> TR2, p. 255.

<sup>86</sup> *Crisi*, p. 530.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 532.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 533.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 534.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 533.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 535.

stesso di storicità produttiva. La soggettività filosofica è individuale e collettiva. La *Dichtung* svolge allora la propria funzione espressiva e comunicativa solo in quanto inscritta nel progetto teleologico di sviluppo della ragione, una finalità estranea all'opera d'arte. In questo senso si può dire che il poema filosofico contemporaneamente è e non è una monade.

La storia della filosofia, dunque, è generativa perché la si interpreta attraverso una *poiesis* immaginativa. In questo quadro vanno tenuti parzialmente distinti due aspetti, che pure non sono affatto autonomi. Da una parte, infatti, la storiografia intenzionale è *Rückfrage* come ridestamento dell'evidenza attraverso la variazione nella fantasia, linguistica o meno. In questo caso è all'opera un atteggiamento regressivo che de-sintetizza le formazioni di senso immediatamente presenti nel mondo della vita esibendone le implicazioni genetiche e la storia trascendentale. Dall'altra, la storia filosofica della filosofia è la configurazione di un'unità dialettica globale che riguarda la comprensione di ampie linee teleologiche più che di singole formazioni di senso. Ha inoltre un carattere progressivo e più accentuatamente narrativo, anche se non schiettamente lineare. Da questo punto di vista, la storiografia intenzionale è il presupposto della storia della filosofia e, al contempo, la storia della filosofia dà il quadro generale che motiva la storiografia intenzionale. D'altronde, è lo stesso Husserl ad intrecciare continuamente questi due momenti, ad esempio quando presenta le considerazioni metodologiche sulla *Rückfrage* come intermezzo nella narrazione progressiva della storia della filosofia moderna.

Nel presente contributo si è quindi inteso mostrare che la storia della filosofia è produttiva nella misura in cui se ne costruisce e coglie l'unità dialettica. La considerazione storico-filosofica ha la propria legittimità e verità in quanto informata da un ben preciso tipo di fantasia produttiva, che perciò può essere definita dialettica essa stessa. È dunque in questo senso che propongo di definire l'approccio husserliano come rivolto ad una "storia di fantasia", espressione plurivoca che tiene insieme gli aspetti sin qui analizzati. Nello specifico, nella parola "storia" convivono tanto l'idea di storiografia quanto quella di racconto senza però che l'una venga sussunta nell'altra: la fenomenologia ha di mira sia una ricostruzione oggettiva<sup>92</sup> dei nessi del pensiero nel loro svolgersi storico che la sua narrazione secondo fini riflessivi, euristici ed espositivi necessariamente soggettivi. Altrettanto importante è il riferimento alla fantasia, perché essa costituisce il *proprium* della maniera fenomenologica di considerare la storia e di renderla produttiva. Se è vero che l'immaginazione produttiva è pienamente operante nella storiografia e nel racconto di finzione, come mostra Ricoeur lungo i tre volumi di *Tempo e racconto*, lo è altrettanto che essa è presente nella propria veste dialettica solo nell'uso filosofico della storia. La fantasia dialettica rappresenta dunque la forza capace allo stesso tempo di interpretare il tempo storico in quanto sedimentazione implicita nel presente e di trasformarlo in una nuova configurazione di senso – in una nuova "immagine".

Simili conclusioni, ottenute dall'interazione della prospettiva husserliana con quelle di Adorno e Ricoeur, non devono tuttavia far supporre che si possa parlare di "storia di fantasia" allo stesso modo nei tre casi. Infatti, cambiando anzitutto il concetto di interpretazione filosofica all'interno della quale si iscrive il lavoro della fantasia, anche quest'ultima ha natura differente e svolge funzioni diverse nei filosofi in questione. Di Husserl si è già detto diffusamente, e qui basta ricordare che nel suo caso la fantasia produttiva è sempre sia variazione eidetica che linguistica, unite sotto l'idea che la conoscenza abbia in ogni caso un fondamento intuitivo. L'idea di interpretazione storica come poema va allora vista come momento all'interno di questa dinamica, e non come l'indicazione di un possibile sviluppo ermeneutico per la fenomenologia husserliana. Con interpretazione Husserl intende soprattutto l'autoesplicitazione della soggettività trascendentale, quindi la chiarificazione e il conseguente esame critico di quanto, nel decorso naturale delle sintesi, si fa

---

<sup>92</sup> La nozione di oggettività va qui intesa nel senso classicamente idealistico di oggettività della ragione e non in quello di obiettività positivista. D'altro canto, Husserl rivendica esplicitamente la possibilità di «esibire il diritto ugualmente "scientifico" proprio di quelle domande storiche che oltrepassano questa totalità della storiografia scientifico-fattuale» e che tentano di «pensare le "idee" nella storia come pretese forze nascoste che ne dominano i fatti» (*FMS*, p. 46).

implicito e, in quanto tale, influenza come presupposto non chiarito l'esperienza. Essendo la dinamica di implicitazione del senso di natura squisitamente temporale, quella fenomenologica è quindi un'esplicitazione della temporalità e della storia alla luce della soggettività trascendentale. In altre parole, interpretazione (*Auslegung*) fenomenologica della storia vuol dire autocoscienza asintoticamente totale del tempo storico nella soggettività trascendentale<sup>93</sup>.

In Ricoeur, invece, l'interpretazione (*Auslegung, interprétation*) ermeneutica è anzitutto uno stile discorsivo che sta all'intersezione tra discorso speculativo e poetico, in grado di tenere insieme la chiarezza del concetto e il dinamismo semantico della metafora, e tramite quest'ultima il radicamento esistenziale del simbolo<sup>94</sup>. In questo contesto l'immaginazione produttiva ha una funzione sintetica che, pur basandosi sempre su variazioni intuitive, trova il proprio terreno privilegiato di dispiegamento sul piano del linguaggio e, soprattutto, non ha uno scopo eidetico. Reputo quindi che, a differenza di Husserl, in Ricoeur si possa rintracciare una forma di subordinazione della conoscenza intuitiva a quella narrativa, che sola consentirebbe di comprendere appieno il carattere produttivo dell'immaginazione. Conformemente a ciò, nel parlare di "storia di fantasia" in ambito ermeneutico la "storia" va letta accentuando il momento narrativo rispetto a quello storiografico. Ancora diversamente stanno le cose per Adorno. Egli condivide in buona misura con Ricoeur la "svolta linguistica", perché la fantasia produttiva si esplica soprattutto nel gioco di variazione terminologica in cui chi filosofa riproduce e verifica il movimento del concetto. Tuttavia, se in Ricoeur l'immaginazione è un potere di sintesi che supera le tensioni tra elementi eterogenei, in Adorno la fantasia svolge soprattutto una funzione diametralmente opposta. Infatti, in quanto nega l'identità immediata dei termini concettuali con se stessi, essa opera dialetticamente. Inoltre, la dialettica negativa, essendo di matrice materialistica, enfatizza l'elemento storiografico nei confronti di quello narrativo, per quanto anche in Adorno la storia della filosofia abbia poi una sua peculiare configurazione narrativa. Quindi, più che sintetizzare un racconto temporalmente unitario, la fantasia adorniana costruisce immagini dialettiche nelle quali emergono le contraddizioni della realtà sociale e che, "frantumando" l'unità di decorso del tempo storico per come viene abitualmente esperito, mirano a rivoluzionarla. La "storia di fantasia" rappresenta allora più un dispositivo di critica materialistica che la produzione di un'unità ermeneutica dotata di rilievo esistenziale. Non a caso Adorno individua fin da subito nella fantasia esatta l'organo dell'interpretazione (*Deutung*) filosofica della storia, aderendo appieno al programma benjaminiano di una storiografia materialistica fatta mediante immagini dialettiche<sup>95</sup>.

In conclusione, vorrei sottolineare ancora una volta che la fantasia dialettica si presenta come la trasformazione del tempo storico implicato nel linguaggio. Essa produce infatti, tra le altre cose, la risemantizzazione filosofica della lingua già data nei termini di una sua ritemporalizzazione immaginativa. Per comprendere ancora meglio questa trasformazione

<sup>93</sup> Cfr. Nobili (2022), pp. 309-354 per una ricostruzione dettagliata della posizione husserliana sull'*Auslegung* e della sua evoluzione.

<sup>94</sup> Cfr. MV, pp. 391-401 (specialmente pp. 399-401). Cfr. anche Ricoeur (1974), specialmente pp. 242-252, e i saggi presenti nella seconda parte di Geniusas, Fairfield (2018) per il confronto tra fenomenologia ed ermeneutica sulla questione dell'*Auslegung*.

<sup>95</sup> Cfr. Adorno (2009), specialmente le pp. 47-56: in questa prolusione Adorno determina il compito della filosofia in contrapposizione con l'idea di interpretazione che rintraccia da una parte nel positivismo scientifico e dall'altra nella fenomenologia husserliana e nell'ontologia heideggeriana. Cfr. anche Ferencz-Flatz (2023), pp. 28-37 per un confronto tra lo stile interpretativo husserliano dell'indagine eidetica e quello adorniano della fisiognomica dei fenomeni sociali, e Ferencz-Flatz (2019) sulla ricezione di Husserl da parte di Benjamin.

Questo confronto tra gli autori non è purtroppo qui ulteriormente approfondibile, perché richiederebbe un lavoro appositamente dedicatovi in grado di coordinare in maniera quanto più possibile esaustiva le tre opzioni filosofiche fondamentali in gioco, evidenziandone i punti di contatto e quelli di divergenza. Lasciando un attimo da parte Husserl, mi preme inoltre sottolineare che in questo saggio i concetti di fantasia ed immaginazione produttive sono stati usati interscambiabilmente, intersecando deliberatamente la prospettiva di Adorno con quella di Ricoeur. Tuttavia, come i due filosofi, tali concetti sono straordinariamente contigui ed opposti e rappresentano una porta d'accesso privilegiata per un loro possibile dialogo, che, come si è cercato di mostrare, riguarda molto da vicino anche la fenomenologia husserliana.

andrebbe indagato più approfonditamente il nesso tra passività e fantasia, siano esse legate o meno al linguaggio. Nel far ciò va tenuto presente che, fenomenologicamente, la genesi e la sintesi sono dette passive solo dal punto di vista dell'io, mentre da quello più generale della vita costituente esse sono piuttosto inconscie<sup>96</sup>. Inconscio, fantasia e tempo definiscono quindi il campo di un'indagine che riguarda le dimensioni costitutive fondamentali della razionalità<sup>97</sup>. Inoltre, se il legame tra inconscio della vita costituente e fantasia produttiva si rivela essere il nucleo profondo di ogni generatività della storia e trasformazione del tempo, quali effetti ha tutto ciò sull'idea stessa di ragione? Se non si vuole rinunciare a quest'idea, stella polare del pensiero speculativo, come va allora concepita alla luce di simili acquisizioni? La risposta a tali interrogativi esula dai limiti di uno scritto sul ruolo dell'immaginazione produttiva nel metodo storico-filosofico di Husserl. Tuttavia, essa rappresenta un altro capitolo della stessa storia di fantasia.

## Bibliografia

### Sigle

- Crisi* E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2008.
- EG* E. Husserl, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, trad. it. e cura di F. Masi, Scholé, Brescia 2022.
- FMS* E. Husserl, J. Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, trad. it. e cura di D. De Santis e D. Manca, Ets, Pisa 2023.
- Hua VI* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Idee I* E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. e cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- MV* P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, trad. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2020.
- PT1* Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Band I*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973.
- PT2* Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Band II*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974.
- TF* Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, trad. it. a cura di A. Solmi, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2007.
- TR1* P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume primo*, trad. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2016.
- TR2* P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Volume secondo: La configurazione nel racconto di finzione*, trad. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2023.
- TSH* Th.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, trad. it. a cura di F. Serra e rivista da G. Zanotti, il Mulino, Bologna 2014.

Adorno, Th.W. (2009), *L'attualità della filosofia*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, trad. it. e cura di M. Farina, Mimesis, Milano, pp. 37-58.

<sup>96</sup> Cfr. Costa (2014), Geniusas (2020), Manca (2018) e Nobili (2022), pp. 226-236 sul tema dell'inconscio in Husserl, Besoli (2012) su quello contiguo dell'intenzionalità fungente.

<sup>97</sup> Cfr. Ferrarin (2023), pp. 265-277 per considerazioni sul rapporto tra inconscio, fantasia e realtà psichica a partire da Freud.

- Besoli, S. (2012), *The Primacy of Functioning Intentionality in Edmund Husserl*, in A. Salice (ed.), *Intentionality. Historical and Systematic Perspectives*, Philosophia, München, pp. 175-202.
- Besoli, S. (2013), *Sul problema dell'identità personale dal punto di vista fenomenologico*, in P. Vincieri (a cura di), *Sull'identità personale*, D.u.press, Bologna, pp. 121-142.
- Biagini, L. (2023), "Figurative Speech as Phenomenological Problem: Reflections on the Role of Linguistic 'Images' in Husserl's Phenomenology", *Studia Phaenomenologica*, vol. 23, pp. 33-57.
- Carr, D. (1974), *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston.
- Carr, D. (2021), *Historical Experience. Essays on the Phenomenology of History*, Routledge, New York.
- Costa, V. (1996), *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano.
- Costa, V. (2010), "Teleologia e temporalità nella fenomenologia della vita", *Giornale di Metafisica*, vol. 32, n. 1, pp. 11-28.
- Costa, V. (2014), *Esperienza e inconscio in Husserl*, in F. Bonicalzi e S. Facioni (a cura di), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano, pp. 113-126.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, trad. it. e cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- De Santis, D. (2023), *Il "mestiere" dello storico. Husserl e la fondazione fenomenologica della storiografia*, in FMS, pp. 11-25.
- Di Martino, C. (1987), *Derrida all'origine*, in J. Derrida (1987), pp. 11-68.
- Dodd, J. (2004), *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Kluwer, Dordrecht.
- Ferencz-Flatz, Ch. (2019), *Edmund Husserl. Das Wesen der Phänomenologie*, in J. Nitsche, N. Werner, (eds.), *Entwendungen. Walter Benjamin und seine Quellen*, Fink, München, pp. 199-219.
- Ferencz-Flatz, Ch. (2023), *Critical Theory and Phenomenology. Polemics, Appropriations, Perspectives*, Springer, Dordrecht.
- Ferrarin, A. (2023), *Un mondo non di questo mondo. La realtà delle immagini e l'immaginazione*, Ets, Pisa.
- Geniusas, S. (2020), "Towards a Phenomenology of the Unconscious: Husserl and Fink on *Versunkenheit*", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 53, n. 1, pp. 1-23.
- Geniusas, S. (2022), *Phenomenology of Productive Imagination. Embodiment, Language, Subjectivity*, ibidem-Verlag, Stuttgart.
- Geniusas, S., Fairfield, P. (eds.) (2018), *Hermeneutics and Phenomenology. Figures and Themes*, Bloomsbury, London.
- Kearney, R. (2018), *Exploring Imagination with Paul Ricoeur*, in S. Geniusas (ed.), *Stretching the Limits of Productive Imagination. Studies in Kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics*, Rowman&Littlefield, London, pp. 187-204.
- Manca, D. (2018), "Husserl e l'inconscio fenomenologico", *Paradigmi*, vol. 26, n. 3, pp. 595-606.
- Manca, D. (2019), *Hegel and Husserl on the History of Reason*, in A. Ferrarin, D. Moran, E. Magri, D. Manca (eds.), *Hegel and Phenomenology*, Springer, Dordrecht, pp. 45-60.
- Manca, D. (2023), *Hegel, Husserl e il linguaggio della filosofia*, Ets, Pisa.
- Manca, D. (2024), "La dialettica nel linguaggio e la forza retroattiva dell'intuizione. Adorno e la metacritica del linguaggio filosofico", *Archivio di Filosofia*, vol. 92, n.1 (in uscita, per gentile concessione dell'autore).
- Moran, D. (2012), *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moran, D. (2019), *Husserl's Phenomenology of Spirit: A Reading of the Crisis of European Sciences and Related Manuscripts*, in A. Ferrarin, D. Moran, E. Magri, D. Manca (eds.), *Hegel and Phenomenology*, Springer, Dordrecht, pp. 1-27.

- Nobili, F. (2019), *Motivazione ed esplicitazione fenomenologica: Husserl e la geheime Sehnsucht della filosofia moderna*, in E. Bertò, F. Del Bianco, F. Nobili (a cura di), *Il Novecento e il prisma della modernità. Contributi sull'eredità inevasa del moderno*, Ets, Pisa, pp. 77-98.
- Nobili, F. (2022), *La prospettiva del tempo. L'idealismo fenomenologico di Husserl come autoesplicitazione della soggettività trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Pugliese, A. (2018), "Motivational Analysis in Husserl's Genetic Phenomenology", *Studia Phaenomenologica*, vol. 18, pp. 91-108.
- Ricoeur, P. (1974), "Phénoménologie et Herméneutique", *Man and World*, vol. 7, n. 3, pp. 223-253.
- Römer, I. (2012), "Gibt es eine 'geistige Erfahrung' in der Phänomenologie? Zu Adornos Kritik an Husserl und Heidegger", *Phänomenologische Forschungen*, pp. 67-86.
- Staehler, T. (2016), *Hegel, Husserl and the Phenomenology of Historical Worlds*, Rowman&Littlefield, London.
- Taylor, G. H. (2018), *The Deeper Significance of Ricoeur's Philosophy of Productive Imagination: The Role of Figuration*, in S. Geniusas, D. Nikulin (eds.), *Productive Imagination. Its History, Meaning and Significance*, Rowman&Littlefield, London, pp. 157-181.
- Tengelyi, L. (2012), "Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie", *Phänomenologische Forschungen*, pp. 47-66.