

b@belonline

N. 6 RIVISTA ONLINE DI FILOSOFIA

Il Tema a cura di

Mariannina Failla e Alice Pugliese

New Phenomenological Horizons Nuovi orizzonti fenomenologici

Introduzione

Mariannina Failla

ANIMALE, CORPO, SOGGETTO, INCONSCIO

Con i contributi di

Bence Peter Marosan, Irene Breuer, Alice Pugliese,
Jagna Brudzińska

FENOMENO, MONDO, STORIA

Con i contributi di

Marco Deodati, Andrea Carroccio, Thomas Dojan

HUSSERL DOPO HUSSERL

Con i contributi di

Gabriella Baptist, Guelfo Carbone, Federico Mancini

SPAZIO APERTO

a cura di M.T. Pansera

VENTAGLIO DELLE DONNE

a cura di F. Brezzi

FILOSOFIA E...

a cura di D. Gentili

IMMAGINI E FILOSOFIA

a cura di D. Angelucci

GIARDINO DI B@BEL

a cura di M. Failla

AI MARGINI DEL GIORNO

a cura di P. Cipolletta

LIBRI ED EVENTI

a cura di T. Tagliacozzo



Roma TrE-Press

2020



Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo



Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Nuova serie

n. 6

Novembre 2020

New Phenomenological Horizons
Nuovi orizzonti fenomenologici



Roma Tre Press

B @belonline

B@belonline

Rivista online di Filosofia

Nuova serie, n. 6, 2020

New Phenomenological Horizons

Nuovi orizzonti fenomenologici

<http://romatrepress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline>

Edizioni

Università degli Studi Roma Tre

Direzione e Redazione Roma Tre Press

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234 – 00146 Roma

<http://www.filcospe.it>

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Daniela Angelucci, Patrizia Cipolletta, Mariannina Failla, Francesca Gambetti, Dario Gentili, Maria Teresa Pansera, Tamara Tagliacozzo

Comitato scientifico

Gabriella Baptist (Università di Cagliari), Jagna Brudzińska (Università di Colonia e Accademia delle Scienze sociali di Varsavia), Emilia Bea (Università Valencia), Mireille Calle Gruber (Paris Sorbonne Nouvelle), Giuseppe Cantillo (Università Napoli Federico II), Riccardo Chiaradonna (Università Roma Tre), Gerardo Cunico (Università di Genova), Anna Czajka (Università di Varsavia), Felix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Pierfrancesco Fiorato (Università Sassari), Stefan Klemczak (Università Jagellonica di Cracovia), Micaela Latini (Università Piemonte Orientale), Giacomo Marramao (Università Roma Tre), Arno Münster (Université de Picardie Jules Verne di Amiens), Stefano Poggi (Università Firenze), Alice Pugliese (Università di Palermo), Elena Pulcini (Università di Firenze), Vallori Rasini (Università di Modena), Nuria Sanchez (Universidad Complutense de Madrid), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Elettra Stimilli (Università La Sapienza Roma), Angela Taraborelli (Università di Cagliari), Carmelo Vigna (Ca' Foscari Venezia)

Comitato di redazione

Francesca Gambetti (Responsabile), Teodosio Orlando

Cura editoriale e grafica

Pioda Imaging srl, Roma

Elaborazione grafica della copertina

MOSQUITO, mosquitoroma.it

Roma, novembre 2020

ISSN: 2531-8624

This review is submitted to international peer review

<http://romatrepress.uniroma3.it>

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



L'attività della *Roma Tre Press* è svolta nell'ambito della
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma.

Editoriale*di Francesca Brezzi*

7

Il tema di B@bel*a cura di Mariannina Failla e Alice Pugliese***New Phenomenological Horizons
Nuovi orizzonti fenomenologici****Mariannina Failla***Introduzione**Orizzonti fenomenologici: animale, mondo, io puro, storia* 13**ANIMALE, CORPO, SOGGETTO, INCONSCIO****Bence Peter Marosan***Husserl and the Problem of Animal*

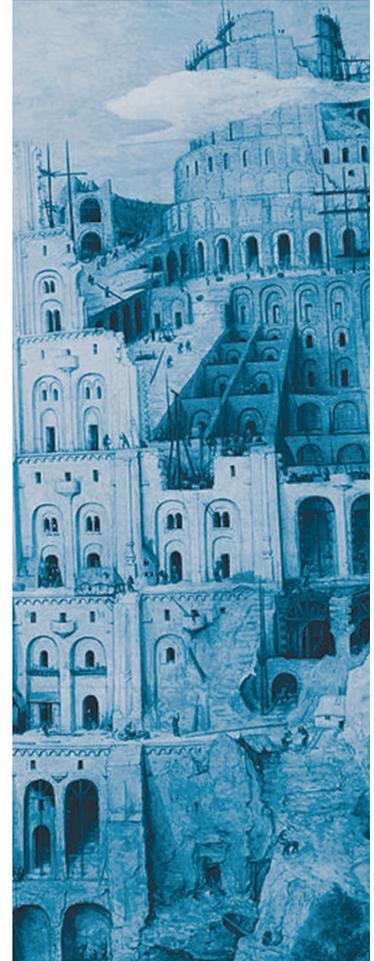
23

Irene Breuer*The Affective Intertwining of Body and Space**Towards a Phenomenological Sublime in Contemporary Architecture* 39**Alice Pugliese***Io puro, io reale e storicità immanente del soggetto**A partire dal Bleistiftmanuskript (1912) di Husserl* 55**Jagna Brudzińska***The Polarity Paradigm**Phenomenological and Psychoanalytical Insights into the Subject* 67**FENOMENO, MONDO, STORIA****Marco Deodati***Ciò che è confuso e tuttavia più manifesto**Osservazioni sul concetto di fenomeno a partire da Husserl* 81**Andrea Carroccio***La realtà presuntiva del mondo**La questione della Welt nelle Idee per una fenomenologia pura* 95**Thomas Dojan***Die Mathematisierung der Natur als intentionalhistorisches**Problem in Husserls Krisis-Schrift* 107**HUSSERL DOPO HUSSERL****Gabriella Baptist***Déconstruire Hegel, un geste phénoménologique ?**Sur Glas de Jacques Derrida* 123**Gulfo Carbone***Lévinas e il metodo fenomenologico*

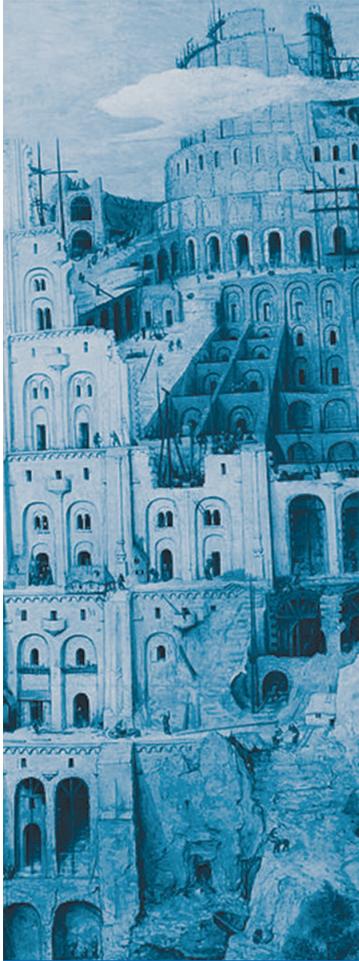
133

Federico Mancini*Mondo e totalità*

145

L'approccio fenomenologico di Heidegger e Lukács

-  **Editoriale**
-  **Il tema di B@bel**
-  **Spazio aperto**
-  **Ventaglio delle donne**
-  **Filosofia e...**
-  **Immagini e filosofia**
-  **Giardino di B@bel**
-  **Ai margini del giorno**
-  **Libri ed eventi**



Spazio aperto

a cura di Maria Teresa Pansera

Angela Ales Bello

Corpo vivente e cyberspace:

La dimensione hyletica nella costituzione della conoscenza 159

Bernhard Waldenfels

Verfremdete Erfahrung

171

Ventaglio delle donne

a cura di Francesca Brezzi

Maria Teresa Russo

Etica della vulnerabilità, teoria e pratica della giustizia nell'opera di Concepción Arenal

179

Elisabetta Strickland

La pandemia e le donne del mondo accademico

189

Filosofia e...

a cura di Dario Gentili

Evelina Praino

Il soggetto della narrazione psichiatrica

195

Angela Scozzafava e Caterina Valchera

*Identità, ruolo, infrazione di ruolo nella 'Scena' della vita
Riflessioni su Pirandello e Goffman*

209

Immagini e filosofia

a cura di Daniela Angelucci

Gioia Sili

Oltre lo specchio: Lacan e Merleau-Ponty

223

Giardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

Miriam Aiello

Annotazioni sulla nozione di ἐξαιφνης nel Parmenide di Platone 233

Michela Sganga

La Krisis della psichiatria e la sua riedificazione come scienza dell'uomo: la Daseinsanalyse di Ludwig Binswanger

259

Valentina Santoro

Hannah Arendt e la determinazione dell'evento

275

Ai margini del giorno

a cura di Patrizia Cipolletta

Chiara Lovecchio

Identità e medicina narrativa: una prospettiva filosofica

291

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Libri ed eventi*a cura di Tamara Tagliacozzo***Recensioni****Vincio Busacchi***Paul Ricœur, Attorno alla psicoanalisi* 307**Massimo Palma***Gabriele Guerra e Tamara Tagliacozzo (a cura di)
Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter
Benjamin* 313**Teodosio Orlando***Maria Teresa Pansera, La costellazione dell'umano. La sintesi
antropologica di Arnold Gehlen* 317**Angela Scozzafava***Massimiliano Biscuso, Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant,
Nietzsche* 321**Lucio Biagioni***Sabina Caligiani, La voce delle donne. Pluralità e differenza nel
cuore della Chiesa* 327

-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  Immagini e filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

di Francesca Brezzi

Seguendo la preparazione di questo volume di *B@belonline*, *Nuovi orizzonti fenomenologici*, mi sono tornate in mente, tra tante, due definizioni di questa corrente: per un verso l'esclamazione di Husserl «Phenomenology, that is Heidegger and me» (Fenomenologia, ovvero Heidegger e me) (cfr. H. Spiegelberg in *The Phenomenology Movement*). Dall'altro la dichiarazione di uno studioso italiano, Virgilio Melchiorre, secondo il quale la fenomenologia è la storia delle sue eresie.

Tra queste due affermazioni – confronto/scontro, sfida con Heidegger, prospettive e percorsi inediti – si muove il presente lavoro con una ricchezza di argomentazioni e grande varietà di contributi, tenuti insieme dal filo espresso nel titolo. Mi limito a qualche osservazione generale (forse generica), e rinvio alla introduzione della curatrice, partendo dalla mia conoscenza di una di queste eresie, cioè la fenomenologia francese, con l'intento di offrire una possibile specularità ai temi affrontati.

Fenomenologia francese, rinvenibile nel fascicolo, con saggi dedicati a Derrida e Lévinas; paradossalmente, perché trattandosi di nuovi orizzonti, forse si potrebbero individuare voci nuove, che pure emergono, ma la mia prima osservazione riguarda proprio il livello orizzontale di lettura diacronica. Collegandolo al più ampio percorso della filosofia francese contemporanea, rilevo uno strano andamento di presenza e assenza, di cesure e di riprese della fenomenologia in terra di Francia. La caratteristica che colpisce a uno sguardo storico si può così sintetizzare: negli anni '50 si verifica la grande fioritura della prima generazione fenomenologica, quella che è stata definita la generazione eroica della fenomenologia (Sartre, Merleau-Ponty, Aron), mentre stranamente pensatori nati come fenomenologi, quali Lévinas e Ricœur, per esempio, pur avendo introdotto (e tradotto) Husserl in Francia e pubblicato opere su questo autore, non sono in primo piano sulla scena filosofica.

Intorno agli anni '60 si verifica una sorta di cesura (assumendo simbolicamente la morte di Merleau-Ponty del 1961), la fenomenologia quasi si arresta, interrompe il suo sviluppo, e seguono gli anni di grande espansione dello strutturalismo; la fenomenologia sembra scomparsa, o almeno è sullo sfondo, anche se sappiamo che Lévinas scrive *Totalità e infinito* e Ricœur il ciclo della *Filosofia della volontà*, opere che non ebbero immediatamente l'eco che meritavano.

Oltre allo strutturalismo in Francia si studia Heidegger, quindi ancora una fenomenologia 'eretica', che comunque caratterizza pur sempre il congedo da quella classica, e qui si può ricordare quale simbolo di questa situazione di vicinanza e lontananza da

Husserl, uno specialista di primo ordine, Derrida, che utilizza le armi heideggeriane per prendere le distanze da Husserl, accusandolo di fare una metafisica della presenza, senza per questo tuttavia rinunciare alla critica, ogni volta rinnovata, allo stesso Heidegger.

Intorno agli anni '70, tuttavia, la fenomenologia, quale araba fenice, rinasce, o meglio ottiene la sua rivincita, non presentando, tuttavia, forze nuove, bensì con il ritorno e con la ripresa dei padri (Lévinas e Ricœur), che nel frattempo avevano proseguito un percorso originale. Pensatori più anziani, già presenti sulla scena, ma finora non protagonisti: Lévinas, del quale nel 1974 esce *Altrimenti che essere*, e Ricoeur con le sue monumentali opere. Va forse sottolineato come tale rinascita sia dovuta a una sorta di 'fame di etica', a un rigetto dell'anti-umanesimo degli strutturalisti; di fronte alle arroganti affermazioni di morte dell'uomo proclamate negli anni '60, l'umanesimo dell'altro uomo o l'etica come filosofia prima di Lévinas provocano un effetto dirompente.

Da qui la seconda osservazione che ci conduce al presente volume, che focalizza quali 'nuovi orizzonti' alcune specifiche esperienze corporee, come afferma la curatrice: la corporeità vivente e percettiva, il significato unitario e dinamico del concetto di vita, il rapporto fra io puro ed io concreto, con il 'sempre nuovo' (*immer neu*) cioè l'analisi di animale e mondo.

Molto significativo, pertanto, ricordare che anche la generazione eroica aveva fornito, come è noto, una flessione particolare della fenomenologia, definibile quale fenomenologia esistenziale, secondo i termini stessi di Ricœur nell'articolo *Phénoménologie existentielle*, compilato per la *Encyclopédie Française*, nel quale emergeva il deciso interesse per le problematiche qui presentate (il corpo proprio, la libertà, la storia, intesa quest'ultima come chiarificazione delle relazioni intersoggettive culturali e sociali).

La caratteristica della recettività francese di Husserl risiede in una declinazione esistenziale, in quanto una fenomenologia come 'scienza rigorosa' si pone la questione 'cosa significa apparire per un essere animato, per una persona, etc.?' escludendo la questione ontologica, il rifiuto della domanda sul 'cosa è'.

La fenomenologia ha quindi sempre il compito di dare un senso alla realtà, a quella concretezza in cui l'uomo è immerso; per far ciò si deve prescindere dalla materialità fattuale del mondo, dalla presenza effettiva, per cogliere le strutture possibili di esso. Segue la necessità dell'*epoché* e della riduzione – argomenti molto noti – di cui si deve rimarcare come l'apparire delle cose sia riportato alla struttura della soggettività umana; ed è la soggettività trascendentale che fonda e dà significato alla realtà.

Le cellule melodiche presenti nella fenomenologia esistenziale e i 'nuovi orizzonti' si incontrano e si intrecciano nel disegnare il carattere concreto del *cogito*, l'essere centro di operazioni mondane, oltre che principio di fondazione assoluta (in un cammino uguale e differente, *idem e ipse*). Se il ritorno alle cose si risolveva in una astrazione – l'idealismo trascendentale, sempre a rischio di solipsismo – per gli autori sopra ricordati, ma altresì per le giovani leve, la riduzione come metodo di fondazione, è applicata a una particolare tematica, alla questione dell'esistenza e il metodo fenomenologico è posto al servizio di un'analisi esistenziale, poiché l'esistenza è progettatrice di senso. La concretezza che le sottili analisi eidetiche, quasi come ragnatele, cercano di nascondere,

emerge all'interno stesso della coscienza intenzionale, in quello che Ricœur, per esempio, definisce il *cogito integrale*, che pur 'ferito', si impegnerà nell' 'avventura' della comprensione di sé.

I nuovi orizzonti fenomenologici, qui acutamente analizzati, ribadiscono che la fenomenologia si situa in una difficile posizione, tra due poli intimamente dialettici ma stimolanti, carichi di ambiguità, ricchi di tensioni e di approfondimenti critici, e tende a una interpretazione del mondo lontana sia da assolutizzazioni che da una dispersione nella datità fattuale.

Il tema di B@bel

a cura di Mariannina Failla e Alice Pugliese

New Phenomenological Horizons Nuovi orizzonti fenomenologici

Mariannina Failla

Introduzione

Orizzonti fenomenologici: animale, mondo, io puro, storia

ANIMALE, CORPO, SOGGETTO, INCONSCIO

Bence Peter Marosan

Husserl and the Problem of Animal

Irene Breuer

The Affective Intertwining of Body and Space

Towards a Phenomenological Sublime in Contemporary Architecture

Alice Pugliese

Io puro, io reale e storicità immanente del soggetto

A partire dal Bleistiftmanuskript (1912) di Husserl

Jagna Brudzińska

The Polarity Paradigm

Phenomenological and Psychoanalytical Insights into the Subject

FENOMENO, MONDO, STORIA

Marco Deodati

Ciò che è confuso e tuttavia più manifesto

Osservazioni sul concetto di fenomeno a partire da Husserl

Andrea Carroccio

La realtà presuntiva del mondo

La questione della Welt nelle Idee per una fenomenologia pura

Thomas Dojan

Die Mathematisierung der Natur als intentionalhistorisches Problem in Husserls Krisis-Schrift

HUSSERL DOPO HUSSERL

Gabriella Baptist

Déconstruire Hegel, un geste phénoménologique ?

Sur Glas de Jacques Derrida

Guelfo Carbone

Lévinas e il metodo fenomenologico

Federico Mancini

Mondo e totalità

L'approccio fenomenologico di Heidegger e Lukács



Editoriale

Introduzione

**ANIMALE, CORPO, SOGGETTO,
INCONSCIO**

FENOMENO, MONDO, STORIA

HUSSERL DOPO HUSSERL

MARIANNINA FAILLA

INTRODUZIONE

Orizzonti fenomenologici: animale, mondo, io puro, storia

Abstract

Preferring the word 'horizon' is focusing readers' attention on the vision of phenomenology as a method at the same time recursive and productive. The issue collects the results of the efforts of a new generation of researchers, gathered for some years around two research experiences located in different times and spaces, but united by a healthy and rigorous experimental approach, i.e. the collective translation of the first part of Husserliana XLII (*Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*) and the establishment of the International Research Summer School on Genetic Phenomenology held at the Institute for Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences in Warsaw as part of the International Network Genetic Phenomenology and the Human Science.

Keywords: Animal; Body; History; Unconscious; World

1. *Orizzonti*

Aver scelto il termine 'orizzonti' per il titolo del fascicolo, che con piacere presento ai lettori, significa volersi calare nel cuore delle riflessioni fenomenologiche e coglierle nella loro unitaria varietà, ossia in una varietà non disparata o destrutturata o addirittura contraddittoria e scissa, ma dotata di senso sempre unitario eppure sempre nuovo e produttivo. Prediligere la parola 'orizzonte' vuole indirizzare l'attenzione dei lettori sulla visione della fenomenologia come metodo di analisi che iterando innova, dunque, come metodo, al tempo stesso, ricorsivo e produttivo. Mi chiedo e chiedo al lettore: in questo contesto, si potrebbe parlare della fenomenologia come 'metodo poetico', capace di utilizzare la 'metrica' della vita della coscienza per dare risalto alla sua infinita varietà, ma anche per attraversarla, senza separazioni ontologiche, andando dalla sua oscurità corporea e pulsionale fino alla sua purezza?

È, in definitiva, proprio questa la domanda alla quale cerca di dare una risposta articolata e composita il 'Tema' di *B@belonline*, che raccoglie i risultati del lavoro di una nuova generazione di studiosi, riuniti, da alcuni anni, intorno a due esperienze di ricerca dislocate in tempi e spazi diversi, ma accomunate da un sano e rigoroso spirito sperimentale; si tratta della traduzione collettiva della prima parte del volume XLII dell'Husserliana, dal titolo problematico e affascinante *Die Grenzprobleme der Phaenomenologie*¹,

1 Si allude alla traduzione della prima sezione del volume XLII della Husserliana dal titolo: *Phänomenologie des Unbewusstseins und die Grenzprobleme von Geburt, Schlaf und Tod*, cfr. E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, R. Sowa und Th. Vongehr (Hrsg.),

che fra poco vedrà la luce per i tipi di Mimesis, e della costituzione dell'*International Research Summer School on Genetic Phenomenology* che si tiene presso l'Institute for Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences a Varsavia nell'ambito dell'*International Network Genetic Phenomenology and the Human Sciences*, coordinato dalla fenomenologa e psicoanalista Jagna Brudzińska².

Sicuramente l'analisi fenomenologica è costitutivamente caratterizzata dalla capacità di fondere insieme l'*immer wieder* e l'*immer neu* (ossia il 'sempre di nuovo' e il 'sempre nuovo'). Per dar conto del potenziale innovativo insito nella ripetizione, credo sia utile soffermarsi brevemente sulle famosissime indagini husserliane, relative alla percezione e contenute nell'*Introduzione alle Lezioni sulla sintesi passiva*. Da quelle considerazioni si possono ricavare, infatti, tutti gli elementi del concetto di orizzonte che permettono di pensare la fenomenologia come ricerca di ricorsività normativa e, al tempo stesso, apertura al nuovo, al diverso, al conflitto, all'inatteso, alla negazione, alla delusione, allo scacco percettivo; tutte modalità (variazioni) che confluiscono nella formazione delle abitudini cognitive e pratiche dell'esplorazione psico-corporea del mondo circostante (ambiente).

In quell'*Introduzione*, Husserl parte dalla contraddizione insita nella percezione, dunque, dal conflitto fra pretese e prestazioni della propria corporeità vivente e percettiva. Ed è proprio il concetto di orizzonte il 'luogo teorico e metodologico' in cui tale conflitto si dispiega e al tempo stesso si compone, generando esperienze sempre nuove. Cercherò di illustrarne le modalità.

2. Percezione

Guardando con attenzione la percezione è possibile enucleare tre elementi fondamentali. Il primo è il suo senso oggettivo, inteso come unità della molteplicità delle infinite manifestazioni possibili; si tratta del senso noematico che, in questo contesto, Husserl non sta attribuendo alla vita intenzionale dell'io puro, ma all'esperienza della corporeità (vivente) che liberamente esplora percettivamente il proprio ambiente. Unità e molteplicità tematica si fronteggiano e al contempo trovano una loro mediazione se l'unità, l'intero determinato, è pensato sulla base dei sistemi di relazione fra i contenuti percettivi; l'unità si genera, così, partendo dai contenuti percettivi – dalle *nuances* tattili, visive, gustative eccetera – per comporli in un senso stabile grazie alle diverse modalità dei loro 'sistemi' relazionali. Il concreto dei vissuti psico-fisici, dunque, non è né soggiogato, né cancellato dall'unità del loro senso, è solo organizzato in essa. Così Husserl:

Springer, Dordrecht, Heidelberg, New York, London 2013, pp. 1-81. La traduzione italiana, di prossima pubblicazione per i tipi di Mimesis, è a cura di G. Baptist, A. Ales Bello, M. Failla, A. Pugliese e avrà il titolo, E. HUSSERL, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*. La traduzione è il risultato di un lavoro collettivo, al quale, oltre alle curatrici, hanno collaborato giovani dottorandi, dottori di ricerca e studiosi husserliani di università italiane ed estere.

2 Per la fruttuosità del metodo fenomenologico genetico in ambito interdisciplinare e in particolare psicoanalitico cfr., J. BRUDZIŃSKA, *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, (Phaenomenologica 229), Springer, Switzerland 2019.

Innanzitutto porteremo l'attenzione sul fatto che ogni percezione (noematicamente: ogni singolo aspetto dell'oggetto) rinvia in se stessa ad una continuità, a molteplici *continua* di nuove possibili percezioni nelle quali un medesimo oggetto si mostrerebbe da sempre nuovi lati. Ciò che viene percepito, nei modi di manifestazione che gli sono propri, è ciò *che è in ogni momento del percepire: è un sistema di rimandi con un nucleo fenomenico [ossia con ciò che si manifesta in originale n. d. a.] nel quale quei rimandi trovano il loro sostegno (corsivo mio)*³.

In modo suggestivo Husserl continua dicendo che proprio tali sistemi di rimandi esprimono la capacità del contenuto percettivo, dell'oggetto, di interpellarci sempre di nuovo e in modo sempre nuovo. «[...]Ed in questi rimandi è come se l'oggetto ci dicesse: qui c'è ancora qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vieni più vicino, aprimi, frazionami»⁴. Con i momenti noematici siamo nel bel mezzo dell'infinita variabilità e prospettività dei contenuti percettivi, siamo nel centro della famosissima teoria degli adombramenti.

Prima facie, il molteplice delle prospettività percettive implica il concetto di possibilità e possibilità infinite, ma non senza un ordine e un criterio organizzativo. Mutuando il molteplice dall'idea che esso si strutturi come appartenenza dei contenuti concreti a unità relazionali, a differenziati sistemi di relazioni e connessioni, il passo husserliano conseguente è, infatti, far vedere come proprio tali sistemi relazionali possano comporre e regolare il processo di variazioni percettive (gli adombramenti) di un unico nucleo tematico percettivo o di un'unica cosa percepita.

Una conferma di tale ipotesi si potrebbe individuare nel secondo elemento che compone il conflitto fra presunzione e prestazione della percezione, ossia nella sintesi continuativa delle varie apprensioni dei dati sensoriali percepiti; si tratta delle sintesi noetiche, degli atti noetici che si danno sempre in un 'nesso continuativo' della vita psico-corporea e hanno lo scopo di manifestare il medesimo senso di ciò che viene percepito nel *continuum* delle sintesi apprensive. Detto in altre parole, il rapporto fra unità e molteplicità, mediato e chiarito tramite la nozione di sistema di relazioni, ha un forte riscontro anche nella intelaiatura noetica dell'attività percettiva, nella quale emerge con grande chiarezza il ruolo della continuità dei nessi fra sistemi relazionali; continuità che si dispiega nella costitutiva struttura temporale della vita psico-corporea.

È, tuttavia, dall'interrelazione fra unità noematica e molteplicità tematica, da un lato, e fra continuità e relazionalità delle sintesi noetiche, dall'altro, che si configura il terzo elemento, individuato da Husserl nella percezione, quello più importante per queste riflessioni introduttive. Si tratta del rapporto fra manifestazione attuale e potenziale. È in questo contesto che il concetto di orizzonte diviene centrale e per poterne dare conto vorrei tornare proprio alla costitutiva prospettività delle percezioni, secondo la quale ogni adombramento porta a manifestazione l'oggetto spaziale soltanto in maniera unilaterale.

3 HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanskripten 1918-1926*, Hua XI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 5; trad. it., di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016, p. 77.

4 *Ibidem*.

L'espressione 'unilaterale' vuol dire che ogni atto percettivo porta a coscienza, di volta in volta, soltanto lati dell'oggetto e questo, sostiene Husserl, non è solo un semplice fatto della dinamica percettiva, ma anche una sua necessità essenziale, poiché il suo opposto sarebbe del tutto impensabile⁵.

Ne deriva, così, che la percezione è sì coscienza in senso originale dell'oggetto percepito, ma si delinea in modo molto peculiare e apparentemente paradossale: essa è coscienza di ciò che si dà e al tempo stesso di ciò che non si dà, è coscienza attuale e inattuale. L'inattualità ha, poi, una sua strutturazione peculiare, che fa sì che essa non sia affatto sinonimo di oscura e magmatica materia indeterminata. Anche le esperienze primarie e oscure della corporeità, fino alla forma più primitiva della pulsione corporea, sono regolate, hanno, cioè, un *telos* organizzativo. Nel caso delle pulsioni si potrebbe dire: pur prive di un oggetto determinato, o proprio perché oggettualmente vuote, desideri indeterminati, esse hanno un potere trainante, direzionale, mobilitano l'io corporeo verso processi intenzionali di tipo psichico, verso dinamiche pratico-cognitive più elevate. Se è pur vero che spetti a tali dinamiche la capacità di determinare l'oggetto pulsionale, esse possono farlo solo soddisfacendo le intenzioni indifferenziate corporee che le hanno messe in moto⁶.

Nella percezione, tuttavia, il rapporto fra attualità e inattualità si struttura come relazione fra coscienza e co-coscienza e possiede varie modalità: una noetica, che riguarda la struttura degli atti intenzionali, e una noematica.

Per la modalità noetica, il rapporto fra coscienza e co-coscienza inattuale – la quale non fa manifestare l'oggetto in originale, perché riguarda lati attualmente non visibili e solo con-saputi dall'esperienza corporea-percettiva – si profila come relazione fra pieno e vuoto. La noesi – afferma Husserl – è una miscela di pieno e vuoto o, per meglio dire, è un impasto, un miscuglio (*Gemisch*) che mette insieme una presentazione effettiva che ci fa intuire l'oggetto spaziale (il lato destro del tavolo, ad esempio) in modo originale e un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove percezioni di altri lati del tavolo o ad altri suoi elementi sensoriali, come il colore, la ruvidezza, eccetera. Abbiamo qui, sul versante noetico, l'interazione di intenzione significativa, percettivamente riempita, e intenzione vuota. «[...] In altre parole, tutto ciò che si manifesta propriamente è una manifestazione di cosa solo in quanto è intrecciato con e attraversato da un orizzonte intenzionale vuoto, cioè solo in quanto è circondato da un alone vuoto da un punto di vista fenomenico. Questo vuoto non è però un nulla, ma un vuoto che deve essere riempito, è dunque un'indeterminatezza determinabile»⁷.

Si presenta qui il concetto di vuoto, non identificabile con il nulla di senso, o con il nulla *tout court*⁸. Continuando a leggere le pagine husserliane introduttive alla sintesi

5 *Ivi*, p. 4; trad. it., p. 76.

6 A. PUGLIESE, *Il movente dell'esperienza. Costituzione, pulsione ed etica in Edmund Husserl*, Mimesis Theoretica, Milano-Udine 2014, pp. 73-130.

7 HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmansukripten 1918-1926*, Hua XI, cit., p. 6; trad. it., p. 78.

8 Il gioco della differenziazione fra vuoto, zero e nulla coinvolge anche la peculiare visione husserliana dell'inconscio (non-cosciente), inteso come punto zero della affettività dell'io psico-corporeo, della

passiva, non è difficile scorgere che il senso dell'alone intenzionale vuoto della percezione è la 'predelineazione'. Il vuoto intenzionale contiene in sé un sistema di relazioni strutturanti (le predelineazioni), che Husserl chiama 'regola del passaggio' dall'attualità presente a quella futura. Regola, che si può continuare a declinare come organizzazione del passaggio dal noto all'ignoto, all'inaspettato, al deludente, all'illusorio, tutte modalità che 'generano' l'esperienza percettiva, ne costituiscono 'la biografia', la storia, fatta di acquisizioni, abitudini (*Kenntnisnahmen*), certezze, evidenze percettive, ma anche di dubbi, inciampi, conflitti, delusioni, errori. La stratificazione di queste esperienze compone l'orientamento cognitivo e pratico-comportamentale dell'io concreto, corporeo e vivente. La 'regola del passaggio' dall'attualità al consaputo, inattuale e predelineato, struttura, dunque, la complessità delle esperienze percettive designando così una corporeità vivente che sperimenta fallacie e certezze cognitive.

Che la struttura della coscienza sia una struttura disposizionale dinamica, un movimento generativo di stratificazioni d'esperienze è ulteriormente mostrato dal fatto che nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* s'intrecciano due concetti di orizzonte: quello interno e quello esterno.

L'orizzonte interno, come detto sopra, riguarda la rete strutturata di predelineazioni, legata a un'effettiva attività percettiva attuale, e questo si può dire anche così: ciò che è stato già visto è carico di futuro, di predelineazioni intuitive. L'effettivamente percepito (il già visto) è un'intelaiatura su cui sempre di nuovo s'intrama la predelineazione di nuovi elementi percettivi, «è una x per determinazioni più precise»⁹. Accanto a questo orizzonte vi sono, tuttavia, orizzonti esterni relativi a ciò che è ancora molto indeterminato, orizzonti privi, dunque, di un'intelaiatura intuitiva. Eppure anche questi orizzonti svolgono un ruolo importante per l'apertura dinamica della percezione al nuovo e al diverso. Dice Husserl: l'orizzonte esterno vuoto, privo di intuizioni predelineanti, ossia di 'presentimenti' percettivi, tende verso il riempimento, indica una via per una pienezza percettiva, traina e procede secondo una direzione di sviluppo, ma lo fa nella forma dell'attesa ancora non strutturata, «si protende verso la meta nel modo della attesa anticipatrice vuota»¹⁰. L'orizzonte esterno è un'attesa indeterminata che ha, tuttavia, una funzione motrice, chiama, induce la corporeità a mettere in moto e a compiere i suoi

sua vigilanza percettiva, sentimentale, valutativa. Il 'non cosciente' come punto zero della vita desta e grado zero della sua affettività non è mai un vero al di là della coscienza, anzi ne diventa la sua potenzialità ancora indifferenziata; con un termine hegeliano si potrebbe dire: il 'non cosciente' è il «genio» dormiente della vita affettiva, il suo fondo inattuale e propulsivo al tempo stesso. Molti sono gli studi che legano la dimensione inconscia alle dinamiche della fantasia, dell'associazione e della percezione corporea; per il rapporto fra inconscio e fantasia cfr. R. BERNET, *Unconscious Consciousness in Husserl and Freud*, in Donn Welton (Ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2003, p. 199-219; per la relazione fra inconscio e associazione cfr., BRUDZIŃSKA, *Bi-Valenz der Erfahrung. Assoziation, Imaginäres und Trieb in der Genesis der Subjektivität bei Husserl und Freud*, cit., pp. 151-205. Per uno studio sulla via merlo-pontyana al concetto fenomenologico di inconscio cfr. il volume collettaneo D. LEGRAND, D. TRIGG (Eds.), *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis, Contributions to Phenomenology*, Springer, Dordrecht 2017.

9 HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungen und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Hua XI, cit., pp. 6-7; trad. it., pp. 78-79.

10 *Ivi*, p. 8; trad. it., p. 80.

presentimenti percettivi; l'orizzonte esterno si riverbera su quello interno mantenendolo sempre vigile e attivo.

Queste due visioni dell'orizzonte e l'attività percettiva del corporeo ci aiutano, dunque, a pensare il nuovo nella ricorsività strutturata e organizzata della predelineazione. Ed è proprio questo, come dicevo all'inizio, il senso fenomenologico da attribuire all'orizzonte e alla fusione costitutiva dell'*immer wieder* (sempre di nuovo) e dell'*immer neu* (sempre nuovo).

3. Dall'animalità alla storia

Calarsi geneticamente nelle dinamiche della corporeità ha indotto a inaugurare il fascicolo con un contributo sull'animalità di Bence Peter Marosan. La prospettiva con cui guardare all'animale è legata al significato unitario e dinamico del concetto di vita. Mantenendo sullo sfondo la visione leibniziana della vita come *entelechia*, che va dall'attività percettiva, memorativa animale fino all'intellezione razionale (*esprit*), è possibile supporre che Husserl consideri la vita come un processo continuo e incessante di 'normalizzazione', ovvero come produzione di regole organizzative sempre più complesse. Seguendo l'autore del saggio *Husserl and The Problem of Animal*, si può dire che la ricostruzione del livello più basso di vita coscienziale (l'animale) sia, al tempo stesso, la descrizione della forma più rudimentale di auto-normalizzazione o auto-organizzazione della vita. Partendo da questo presupposto non è, affatto, difficile pensare che il soggetto-animale non sia estraneo all'umano e ne rappresenti, piuttosto, un nucleo pulsionale destinato a connettersi e intrecciarsi con livelli organizzativi (pratici e cognitivi) più complessi. Fra l'uomo e l'animale non ci sono dunque salti ontologici, bensì gradi di diversa complessità organizzativa della 'vita' di coscienza.

Un ulteriore esempio della centralità delle esperienze corporee è offerto dal saggio di Irene Breuer, dedicato al sublime dell'opera d'arte architettonica e recante il titolo *The Affective Intertwining of Body and Space Towards a Phenomenological Sublime in Contemporary Architecture*. La conformazione dello spazio, in cui è disposta l'opera architettonica, e la connessa esperienza affettiva di tale spazio rappresentano, in definitiva, i poli noematici e noetici dell'esperienza affettivo-corporea del sublime. Affettività percettivo-spaziale e sublime possono intrecciarsi nell'orizzonte delle analisi fenomenologiche merlo-pontyane della percezione, valorizzando, in particolare, l'azione destrutturante esercitata dall'esperienza corporeo-percettiva sull'attività rappresentativa e categoriale della coscienza.

Le nuove frontiere dell'architettura, che basano la sublimità dell'opera d'arte sullo smarrimento e destabilizzazione dell'orientamento spaziale e affettivo, trovano un esempio calzante nel *Memoriale* berlinese, costruito da Peter Eisenman fra il 2003 e il 2005 e dedicato all'eccidio degli ebrei in Europa. La forma e dislocazione delle 2711 steli intendono procurare spaesamento, disorientamento emotivi e distonie percettive tali da indurre il visitatore a fare esperienza sublime della morte proprio grazie alla perdita dei

riferimenti corporei spaziali. Il sublime è, così, un'emozione e nasce da uno scacco, il quale non esprime più – come in Kant – la frustrazione dell'immaginazione provocata dalle pretese totalizzanti della ragione, ma si svolge tutto nella sfera percettiva del corpo vivente, è lo scacco emotivo dell'orientamento spaziale.

L'analisi fenomenologica della corporeità induce il lettore a confrontarsi con il rapporto fra io puro ed io concreto, analizzato da Alice Pugliese, avvalendosi anche di materiali inediti, come il *Bleistiftmanuskript* (*Manoscritto a matita*) del 1912, nel quale Husserl corrobora e approfondisce le riflessioni sull'io puro svolte nelle *Idee II*. Nel saggio, *Io puro, io reale e storicità immanente del soggetto. A partire dal Bleistiftmanuskript* (1912) di Husserl, l'autrice mette in risalto come lo statuto dell'io puro non si costituisca tramite la sua separazione dalla concretezza della vita della coscienza e dalla sua storia. L'io puro compare e scompare continuamente dalla scena della coscienza e lo stesso «flusso di coscienza», essenzialmente unitario, non s'identifica «con la presenza dell'io puro, dell'io attivo, che coglie consapevolmente i vissuti e gli atti della coscienza stessa. Solo alcuni di questi sono illuminati e resi chiari e distinti dall'attenzione dell'io». Con queste parole la studiosa mette in moto una serie di riflessioni, approfondendo un aspetto, forse ancora trascurato dalla critica, secondo cui l'io puro si dà sempre in una dinamica relazionale con i suoi atti: in primo luogo, l'io non si dà negli atti in generale, ma solo nella loro puntualità individuale, nella loro condizione specifica di attualità o inattualità. Conseguentemente la coscienza è vista come continua alternanza di sonno e veglia, di oscurità dormiente e di veglia attiva, consapevole e interessata. Proprio nell'ambito dell'alternanza di 'stordimento' e veglia della coscienza assume rilievo l'opposizione fra pienezza d'atto e sua estraneazione. Se la pienezza d'atto, il suo pieno compimento, rimanda alla veglia, cosa significa estraneazione per Husserl? Essa segna il momento in cui l'io puro è uscito di scena e i vissuti, ormai 'stranieri' all'io, si allontanano disponendosi su uno sfondo indeterminato. Pur immanenti alla coscienza, essi possono essere colti solo dall'esterno, per cui l'analisi fenomenologica li descrive come sedimentazioni, abitudini e stati psicologici cristallizzati; sono effettività psichiche concrete «mineralizzate» e per questo estranee, 'naturalizzate'. L'io puro, dunque, non può che mostrare, per la sua stessa natura, una dialettica immanente fra chiarezza e oscurità che non lo ipostatizza, ma lo fa vivere in relazione alle complesse vicissitudini della concreta vita della coscienza.

Di relazione oppositiva, interpretata come cifra delle analisi fenomenologiche, discute anche il saggio di Jagna Brudzińska, *The Polarity Paradigm. Phenomenological and Psychoanalytical Insights into the Subject*. Concentrandosi sulla questione del conflitto come dimensione cruciale della natura umana e delle sue dinamiche, l'articolo intende collegare la ricerca fenomenologica all'approccio psicoanalitico. Su questa base, la studiosa vuole chiarire come la natura umana non possa essere spiegata attraverso uno schema naturalistico-causale, ma possa essere compresa esplorando le strutture motivazionali dinamiche, espresse nelle ambivalenze e nei conflitti dell'esperienza umana intra- e intersoggettiva (mondo della vita). Il saggio sottolinea come il conflitto non sia una mera caratteristica aggiuntiva e accidentale dell'esperienza, che in qualche modo possa esse-

re eliminata. Il conflitto, la polarità influiscono, piuttosto, sulla struttura fondamentale dell'esperienza personale e devono essere intesi come momenti costitutivi della natura umana. L'autrice intende, dunque, sostenere che sia l'esperienza di sé, sia lo sviluppo della comunità possono essere compresi solo alla luce dei conflitti motivazionali.

Il fascicolo presenta poi contributi che vanno dall'analisi del concetto di fenomeno fino a quello di storia, storia vista non solo come filogenesi della coscienza, ma anche come processo di strutturazione delle relazioni intersoggettive culturali e sociali, su cui si basa lo stesso strumentario concettuale delle scienze. Pur nel loro diverso approccio, l'attenzione dei saggi è rivolta all'incidenza della dimensione esistenziale, effettiva su alcuni specifici concetti cardine della fenomenologia, per l'appunto fenomeno, mondo, scienza. Il saggio di Marco Deodati *Ciò che è confuso e tuttavia più manifesto. Osservazioni sul concetto di fenomeno a partire da Husserl*, vuole ricostruire la complessa articolazione del concetto di fenomeno, partendo dalle *Ricerche logiche* per arrivare agli sviluppi maturi della fenomenologia husserliana. Il filo conduttore è individuato nella visione del fenomeno come interpolazione di manifestazione, da un lato, e cosa manifesta, dall'altro. La costitutiva coappartenenza di queste due dimensioni permette di leggere il cosiddetto mondo-della-vita come mondo della *doxa*, cioè di quelle esperienze soggettivo-esistenziali nelle quali, per l'autore, è sempre radicata ogni donazione di senso.

Il tema dell'effettività esistenziale percorre anche il contributo di Andrea Carroccio, *La realtà presuntiva del mondo. La questione della Welt nelle Idee per una fenomenologia pura*, dedicato al concetto di mondo e basato sul confronto teorico delle riflessioni sull'atteggiamento naturale, così come viene analizzato nelle *Idee*, e quelle sul mondo della vita della *Crisis*. L'intento dell'autore è seguire lo sviluppo del concetto di mondo a partire dall'atteggiamento naturale fino a quello fenomenologico con l'obiettivo di sottolineare un paradosso celato nelle analisi e nella costante attenzione, dedicate da Husserl al mondo e alla mondanità. Il mondo, nell'atteggiamento naturale, si struttura ed è descritto come fondamento esistenziale di ogni coscienza individuale; compreso fenomenologicamente come 'contenuto di coscienza', è, invece, il mondo a trovare il suo fondamento solo ed esclusivamente nella coscienza. Il movimento fra la polarità esistenziale e quella coscienziale del mondo potrebbe trovare una mediazione proprio nelle analisi del mondo della vita, inteso come sostrato esistenziale delle dinamiche della coscienza e delle oggettivazioni culturali e scientifiche.

Proprio dall'oggettivazione e dall'articolazione metodologica e concettuale delle scienze intende partire l'articolo di Thomas Dojan, *Die Mathematisierung der Natur als intentionalhistorisches Problem in Husserls Krisis-Schrift*. Nell'indagine di Dojan centrale è il concetto di storia; esso è esaminato da più punti di vista: in primo luogo il giovane studioso tedesco considera il significato 'della storia' alla luce della fenomenologia genetica, interpretata proprio come storia della coscienza, delle sue stratificazioni operativo-sintetiche e di senso, per passare, poi, alla storia intenzionale della scienza naturale, mettendo in luce la genesi fenomenologica delle sue categorie (causalità, idealità) e delle sue pratiche, che Husserl nel § 9 della *Crisis* riconduce alla loro dimensione pre-categoriale; le due accezioni di storia diventano poi anche la base per focalizzare e

sottolineare le serrate critiche di Husserl non solo all'oggettivazione scientifica, ma alla stessa naturalizzazione della psiche.

A queste indagini si uniscono i saggi che hanno voluto vedere nella filosofia di Husserl quell'orizzonte capace di 'predelineare' sviluppi futuri e innovativi. In questa direzione va il contributo di Gabriella Baptist, *Déconstruire Hegel, un geste phénoménologique? Sur Glas de Jacques Derrida*; il saggio vuole mettere in luce il chiasmo produttivo, provocato nel pensiero di Derrida dall'intreccio della fenomenologia hegeliana e husserliana, ma anche la sfida che il filosofo francese lancia nei confronti della costruzione hegeliana e husserliana dell'esperienza della coscienza. Ricostruendo la trama culturale e teorica di cui si nutre il pensiero di Derrida e, in particolare, l'opera *Glas*, l'autrice sottolinea come il rapporto di Derrida con Hegel maturi nell'atmosfera del '900 francese in cui s'intersecano gli studi fenomenologici di stampo husserliano con l'impianto dialettico d'origine hegeliana. L'immersione in tale atmosfera e, soprattutto, l'interlocuzione di Derrida con Jean-Paul Sartre e Georges Bataille sfociano nella messa alla prova decostruttiva dei due impianti filosofici. Emerge, in questo contesto, il potere dirompente dei 'fiori' e dell'aporia che essi rappresentano: i «fiori» sono «inassimilabili» dalla dialettica, non sono «riducibili» a effetti retorici, sono fenomenologicamente inafferrabili. La eco del metodo fenomenologico husserliano nella filosofia francese del '900 è oggetto d'indagine anche nel saggio di Guelfo Carbone, *Lévinas e il metodo fenomenologico*. L'impianto argomentativo dell'autore è volto a sottolineare come l'etica di Lévinas rappresenti una vera e propria sfida alla concezione husserliana del soggetto trascendentale (all'egologia trascendentale) e, al contempo, all'ontologia fondamentale di Heidegger. Distanza critica, sfida e distacco dalla fenomenologia, nelle sue varie forme, che, tuttavia, possono essere messe a punto solo grazie a una particolare «riappropriazione» dello stesso metodo fenomenologico. Il contributo delinea, così, il contesto in cui Lévinas assume il metodo fenomenologico per andare oltre la fenomenologia.

Un esempio di innesto produttivo del metodo fenomenologico è offerto anche dallo scritto di Federico Mancini, *Mondo e totalità. L'approccio fenomenologico di Heidegger e Lukács*. Il saggio presenta uno spiccato impianto teoretico che consente all'autore di andare oltre la radicale diversità filosofica dei due filosofi per mettere a confronto alcuni concetti heideggeriani, come *In-der-Welt-sein* e l'interpretazione lukácsiana della totalità e coscienza di classe e far emergere l'approccio fenomenologico che portò entrambi a ridefinire le strutture della soggettività, tanto individuale quanto collettiva, attraverso la decostruzione del rapporto soggetto-oggetto.

Con questo ampio spettro di prospettive il tema di *B@belonline* vuole offrire i diversi orizzonti interpretativi o, per usare una metafora geografica, la mappa dei molteplici e intrecciati sentieri aperti dal metodo fenomenologico.

Filettino, 16 settembre 2020

HUSSERL AND THE PROBLEM OF ANIMAL¹

Abstract

The main aim of this paper is to give an overview of Husserl's attempts to unfold the phenomenon of animal consciousness, and particularly the lowest level of subjectivity. I want to show that in this context Husserl's notion of life is especially important. The phenomenon of life for Husserl was essentially the inner, mental activity of a subject or consciousness. Husserl understood life as a perpetual process of self-normalization; according to him, life normalizes itself on different levels of complexity. The reconstruction of the lowest level of subjectivity is at the same time the reconstruction of the lowest level and most rudimentary form of self-normalization of life. Husserl had fundamentally three ways to approach the problem of animal mind: empathy, eidetic variation and dismantling-deconstructive reflection (*Abbau*) on the own subjectivity of the phenomenologist. The first refers to the problem of empathizing with anomalous subjects (such as an animal), and to the question, how wide is the range of empathy, and towards which living beings could we be empathic, in a phenomenologically legitimate way? The second is to grasp the eidetic (essential) structures of consciousness in general, and remove eidetic moments and structures from it, and see which are the most fundamental structures of subjectivity, without which no consciousness could be conceived at all. The third way is the dismantling-deconstructive approach of one's own consciousness. The subjectivity in general appears as having several main layers, and the phenomenologist abstracts from the higher layer, in order to reach the deepest one. Once the lowest level is disclosed in this way, a subject could be reconstructed who possesses only the most fundamental, simplest structures and elements of subjectivity.

Keywords: Animal; Husserl; Life; Minimal Mind; Normativity

*Introduction*²

Though the problem of animal mind was not a central issue in Edmund Husserl's life's work, he had been dealing with this topic ever since he had treated the problem of intersubjectivity in detail for the first time (around 1904/05),³ until the end of his career. Perhaps it was not a central theme for him, but most definitely an important one. In this essay I will try to show why we should regard this topic as a crucial problem of philosophy, and in particular, phenomenology. I will attempt to show how the question of animal mind could serve as a leading clue in understanding in general the fundamental nature of subjectivity and its origins.

The problem of animal consciousness should generally be regarded as a crucial question of philosophy from at least two points of view. Firstly, from an *ethical* regard. If

1 This paper was supported by the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences (project No. BO/00421/18/2).

2 I would like to say thank you to Anna Kruza, David Morgan and Alice Pugliese for their contribution to this article.

3 See E. HUSSERL, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, ed. by Thomas Vongehr and Regula Giuliani, Springer, New York 2005, p. 21.

animals are sensitive beings, similar to humans, then it has normative implications, according to which we should take into consideration their special needs if we want to treat them in a morally acceptable way. Secondly, as indicated, from the *ontological* point of view; with respect to the question concerning the *line of demarcation* (if there is such a thing) that separates conscious beings from non-conscious ones. In the present essay this latter approach will be the most important for us.

We should at once note that it is not without question to draw the line of demarcation of conscious and non-conscious beings at the border of the kingdom of animals; excluding every other organism (plants, fungi, microbes, etc.) from the sphere of conscious individuals. There are philosophical and scientific conceptions, which attribute consciousness even to beings below the level of animals; there are philosophers and scientists who attribute consciousness to plants, even to microbes. We find such theories, according to which ‘consciousness’ and ‘life’ are overlapping notions; which means that each and every particular living being has a certain form of consciousness *in the strict sense*; as explicit phenomenal awareness (such as sensations of light and pain). We can label this standing-point as *biopsychism*⁴. However, as far as I know, we need very serious shifts of paradigm in mainstream scientific researches concerning subjectivity if we want to attribute consciousness in the strict sense to organisms below the level of animals. Therefore, we assume that the line of division between beings with and without consciousness might somehow correspond to the division of animals and living beings below the level of animals. If this assumption is right, then the question is, what makes animals – and the bodily constitution of animals – capable of conscious experience.

Husserl did not have a systematically articulated, final standing-point regarding the question of the borders of conscious and non-conscious beings in nature. There are textual places, where he says that only animals – with a nervous system – are capable of consciousness⁵. But we can find others, according to which the domains of organic life and consciousness are overlapping; and every single living being has a certain sort of consciousness; even plants, fungi and microbes⁶. As indicated earlier, in this study we will basically follow *the first standing-point*, according to which only animals have consciousness in the strict sense, and the sphere of beings with consciousness in the strict sense is limited to animals.

A central concept in this context is Husserl’s notion of *life*, which he understands first and foremost as the inner, immanent life of *consciousness*. After Husserl publicly and emphatically confronted the contemporary philosophies of life (in particular Dilthey) in

4 According to this, every living being is conscious for a certain degree. We can find such a position e.g. in Lynn Margulis. See e.g. L. MARGULIS, *The conscious cell*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 929, 2001, pp. 55-70.

5 See HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, ed. by Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, p. 432 (hereafter: *Intersubjektivität III*).

6 Sometimes he speaks about «plant monads» (where «monad» for him is «the full concretion of the transcendental ego») (see: *Intersubjektivität III*, 595f), and even about «unicellular monads» (see: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. by Dieter Lohmar, Springer, New York 2006, pp. 169, 174f [hereafter: *C-Manuskripte*]).

his 1911 essay *Philosophy as Rigorous Science*⁷, he slowly started to get closer to the philosophy of life, at least to a transcendentially and phenomenologically revised version of it. In his *Bernauer Manuscripts* on time-consciousness (1917/18)⁸, the notion of life, interpreted as a fundamental characteristic of consciousness, was a key concept. It referred to the *dynamic* and *flexible* nature of consciousness, and that it is never mechanistic, not even on the hyletic level (i.e. on the level of pure sensations). This conception of phenomenology as a kind of philosophy of life became even stronger in Husserl in the 1920s and '30s. In a manuscript from 1927 he said: «According to its fundamental character phenomenology thus is a *scientific* philosophy of life»⁹. In Husserl's interpretation life – which, in this context he basically understands as the mental activity of a subject or consciousness – organizes itself on different levels, and appears with different degrees of complexity and activity.

Normalization is a fundamental function of life¹⁰. It normalizes itself; which means: it creates the norms of its own functioning; it sustains these norms, and changes, rearticulates them if necessary, or if they are expedient. The capacity of normalization and renormalization is what makes a living being capable of flexible adaptation to its *environment*. This capability grants it flexibility and adaptivity. The flow of experiences constantly normalizes itself to represent the environing world and its circumstances in an adequate way, and the experiencing living being normalizes its behaviour to adapt to the changing relations and novelties of the surroundings. The *community* of living beings also normalizes its social relationships and connections on the collective level. Life has an intrinsically normative character; and normativity appears on different levels of complexity, which is correlated to the complexity of life itself.

The main thesis of this present study is that the phenomenological investigations concerning the deeper levels of life could shed light on the origins of consciousness in the natural world. Husserl, as indicated earlier, was *hesitant* whether or not to attribute consciousness in the strict sense to living beings below the level of animals. In a manuscript from 1931/'32 e.g. he calls plants «inanimate» (*unbeseelte*) entities¹¹. Despite the conflicting textual places, we – as mentioned earlier – treat animals as conscious beings in the strict sense; but leave open the possibility to attribute to living beings beneath the

7 HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, ed. by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Martinus Nijhoff, The Hague 1986, pp. 3-62.

8 HUSSERL, *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, ed. by Rudolf Bernet and Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

9 HUSSERL, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, ed. by Michael Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, p. 241.

10 See G. CANGUILHEM, *The Normal and the Pathological*, Trans. by Carolyn R. Fawcett and Robert S. Cohen, Zone Books, New York 1991, p. 136: «This point of view is that of vital *normativity*. Even for an amoeba, living means preference and exclusion».

11 HUSSERL, *Intersubjektivität III*, p. 432. See also: M. VERGANI, *Husserl's Hesitant Attempts to Extend Personhood to Animals*, in «Husserl Studies», 2020, p. 6. There is a place in *Ideas III* about «lower level souls», «soul without a subject» (*subjektlose Seele*), which – in Vergani's interpretation – should refer to plants. (In HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, ed. by Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1971 p. 116. Hereafter: *Ideen III*).

level of animals – such as plants – a certain sort of consciousness in a wider sense of the word; that is to say: proto-mind or proto-self¹². But the chief purpose of our paper is to contribute to the explanation of the emergence of consciousness in the strict sense; that is to say: of *phenomenal, lived experience*. In our interpretation, only animals could possess such a consciousness.

Husserl basically had three ways to approach animal mind or consciousness. The *first* is *empathy*, which is for him *a peculiar type of intentionality* that presents us the other subject in its ineliminable otherness. For empathy, the animal appears as an *anomalous* or *abnormal type of subject*. The main questions in this context are: *how far* could empathy intelligibly reach? Which types of entities could we constitute through empathy in a phenomenologically legitimate way as we do with conscious subjects? Where are the limits of empathy¹³? The *second* way is the method of *eidetic variations*. We vary the fundamental structure of consciousness in an imaginative way in order to reconstruct possibly the most primitive sort of subjectivity¹⁴. The *third* way is closely connected to the second, and it is the method of the *dismantling-deconstructive (Abbau)* approach of one's own subjectivity. It means that the phenomenologist attempts to abstract from the higher layers of consciousness and tries to «dig down» to the deepest level of subjectivity; finally, she seeks to reconstruct a subject who only has those structures of consciousness that the phenomenologist found at the bottom level of her own mind¹⁵.

In this essay I will basically treat two topics: I. the human-animal relationship according to Husserl, II. the problem of lower level animals. I will also refer to the phenomenon of children as a point of comparison.

1. *The human-animal relationship in general*

The problem of animal belongs to the general sphere of intersubjective constitution. It appears as an anomalous sort of an alien subject, as the anomalous other. The prerequisite of a proper analysis of the *animal* is the phenomenological investigation of an alien *human* subject and intersubjective experience in general. Husserl's point of departure towards the phenomenological clarification of intersubjective experience is the phenomenon of one's *own body*. I have internal and external experiences of my own body, which thus appears as subjective and objective body, *Leib* and *Körper*.

In the constitution of my own body its subjective and objective moments are strongly

12 See M. SEGUNDO-ORTIN, *A book review of Chauncey Maher; Plant minds: A philosophical defense*, New York, Routledge, 2017, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2020, p. 1. Also: C. MAHER, *Plant minds: A philosophical defense*, Routledge, New York 2017, p. 115.

13 See HUSSERL, *Idee III*, p. 10.

14 See HUSSERL, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, ed. by Dirk Fonfara, Springer, New York 2012, pp. 328-334, 337 f, 358-362 (hereafter: *Zur Lehre vom Wesen*).

15 E.g. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, ed. by Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 112-119 (hereafter: *Intersubjektivität II*).

entwined. The subjective and objective aspect of my body appear as interdependent moments of one and the same phenomenal system. These aspects do not have an independent existence outside of this system. The motivation of intersubjective experience is that I encounter human bodies, which show *a strong similarity to mine*; bodies that make behavioural reactions similar to those I make; that show gestures of joy and pain, and that apparently attempt to communicate with me. These experiences motivate me to associate an internal aspect to the external, to conceive the appearing, phenomenal body as the body of a conscious, experiencing subject, as a unity of subjective and objective body. I ‘associate’ an internal, mental sphere; a ‘sphere of ownness’ (*Eigenheitssphäre*) to the body that is similar to mine (also in its behavioural structures), and for Husserl this ‘association’ means an intentional structure. I can only indirectly represent the other person’s inner mental sphere – here ‘sphere of ownness’, to which I cannot have a direct access, to which I cannot have direct access; otherwise – if I could experience the other person’s sphere of ownness directly – «ultimately he himself and I myself would be the same»¹⁶. Husserl calls ‘*analogical appresentation*’ the way through which I represent the internal aspect of the other person, where ‘analogical appresentation’ is a concrete intentional act. *Empathy* refers to the *type* of intentionality, through which I am directed to another person, and experience them as another subject. Analogical appresentation and empathy represent an *indirect* sort of intentionality. Through *analogical association* I learn to regard my body and the other person’s body as examples of one and the same type: examples of a person’s or subject’s body in general, which has a subjective and objective aspect¹⁷.

The social environment that emerges around me, to which I belong as its dependent moment – as an intrinsically intersubjective being –, is an implication of the self-normalizing structure of experience. I am surrounded by strangers, friends and relatives – all of whom are *human*. Animals appear on the horizon of my experience as anomalous or abnormal types of subject. They show a remote similarity to human bodies, but a much lower grade of similarity than ‘normal’ or ‘usual’ human bodies do. We articulate around ourselves a familiar surrounding (a home-world) of more or less familiar people; beyond which there is an unknown world of (mostly) strangers¹⁸. But we also apperceive animated bodies, drastically different from human bodies: *living bodies of animals*. For Husserl the connection between human and animal bodies is the phenomenon of *an abnormal human body*. Husserl wrote about «distorted», (*abnormal*) human bodies, which are partly similar to normal human bodies and partly to the body of a higher level animal¹⁹.

16 HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. by Stephan Strasser, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p. 139. English: HUSSERL, *Cartesian Meditations*, trans. by Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague 1960, p. 109.

17 This reconstruction is mostly based upon Husserl’s *Cartesian Meditations*.

18 To this – and also to the self-normalization of experience – see Steinbock’s classical book. A. STEINBOCK, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1995.

19 HUSSERL, *Intersubjektivität II*, p. 126. See also: C. CIOCAN, *Husserl’s Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality*, in «Human Studies», 40, 2017, pp. 175-190.

Animal body appears as an abnormal variant of a normal human body²⁰. Furthermore: when *the lived animal body in general* is constituted, several typicalities of animal bodies, that is to say: several sorts of animals – with the typical normality of their bodies and bodily behaviour – are also constituted on our experiential horizon.

Human world and animal world (the world of humans and the world of animals) are constituted in mutual correlation; and these worlds are bound together; they are constituted in an intertwined way. Animal world also has its subdomains and subregions like human world. In Husserl's interpretation, the constitution of the two worlds determine each other, and one interpenetrates the other. The world – as one and the same world – is constituted in such a manner that humanity and animality prove to be its necessary aspects, which structurally belong together. As Husserl says: «*The world is a humanized and animalized world*»²¹. Animality proves to be a structural implication of experience in general; through the emergence of variety of bodies; through the mutually intertwined co-constitution of normality and abnormality of bodies. Annabelle Dufourcq similarly emphasizes the inseparable intertwinement of human and animal, through empathy. According to her conclusion: «A world without animals is impossible»²². We are capable of conceiving ourselves as 'humans' only in so far, as we have the phenomenon of animal on our experiential horizon, with which we can compare and contrast ourselves as non-animal, as humans.

The human world – and humans as its inhabitants – could only emerge in contrast to an animal world, and – at the same time – empathetically bound to it; as partly similar to our world. In community with the animals, sharing a common world with them, we can experience both the *human in animal and the animal in human* at the same time; we can experience both the similarities that bind us together (we are all sensible, subjective beings), and the differences that divide us²³. Differences which in turn, could only appear if the animals were still present; with whom we could compare ourselves to, and who are the structural implications of experience in general. We are *rational beings*, differing from animals, but also *sensitive creatures*, which makes us partly equal to them. Animals – in the end – contribute to the constitution of the world in general; animals – with us, humans – are co-constituters of the phenomenon of world as such.

20 HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit. p. 154. In this context I would like to draw the attention to the study of Javier San Martín and Maria Luz Pintos Peñaranda who provide an astonishingly rich and detailed phenomenological and Husserlian analysis about animal bodies. J. S. MARTÍN AND M. L. P. PEÑARANDA, *Animal Life and Phenomenology*, in Steven Crowell, Lester Embree, Samuel J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*. Chapter 15. Electropress. Electronic, 2001.

21 HUSSERL, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. by Rochus Sowa, Springer, New York 2008, p. 510 (hereafter: *Lebenswelt*). See also: C. FERENCZ-FLATZ, *Humanizing the Animal, Animalizing the Human: Husserl on Pets*, in «Human Studies», 40, 2017, pp. 217-232.

22 A. DUFOURCQ, *Is a World without Animals Possible?*, in «Environmental Philosophy», 11, 2014, pp. 71-92. Here: p. 90.

23 We can find a very detailed and sensitive analysis of the human-animal difference and relationship in the article of Carmine Di Martino. C. DI MARTINO, *Husserl and the Question of Animality*, in «Research in Phenomenology», 44, 2014, pp. 50-75.

Husserl's «bestiary» – to use Mario Vergani's expression²⁴ – is incredibly rich and wide-ranging. He provides very detailed and careful investigations concerning the inner structures and regions of animal world; we can find several distinctions and juxtapositions on this matter in his work. There are domestic and wild animals, species of animals that are familiar to us, and also unknown species. There are *pets*, animals that we know and treat as friends, almost as relatives²⁵. They make our world – the world – richer and deeper. Normality and abnormality could be understood and interpreted on the animal level – even on the level of one single individual animal, as the normativity of its experiences and actions –, there are normal and abnormal animals – for us and also for the animals themselves (within the sphere of animal experience). There are norms of animal experience and behaviour – in general, in the cases of particular species, and also on the level of individual animals. Husserl analyses the intraspecific and interspecific relationships of animals in a very careful and detailed manner²⁶. Animals articulate the norms of relating to each other within their own group, and to members of different species on an individual, as well as collective level²⁷.

So far we followed the clue of *normativity* to analyse the human-animal relationship. As we mentioned however, Husserl had three particular ways to approach animal subjectivity: 1) empathy, 2) eidetic variations, 3) deconstructing-dismantling (*Abbau*) method. Normativity played an essential role in each of these ways. *Ad 1. Empathy.* As we told earlier, for Husserl empathy is the fundamental mode through which we can experience the other as other; it is an intentional structure through which the other subject could be constituted. Empathy is motivated by bodily and behavioural similarities between the body of the other and mine. Empathy towards animals – that is to say: subjects with non-human lived bodies (*Leiber*) – is an extended form of empathy; through which anomalous subjects could be constituted (anomalous, regarding human subjects). The animal has a remote anatomical and behavioural similarity to us: it (she) has organs, gestures that resemble our own. We see emotions and feelings expressed in her bodily and facial gestures: we see pain and pleasure, fear and hope, anxiety and joy on its (her) *face*. Closer phenomenological analysis shows that the animal has a face in the *Lévinasian* meaning: it has the message or command to us: «Don't kill me!»²⁸. We can experience a *personhood*²⁹ in the wide sense expressed in her face. To a certain

24 VERGANI, *Husserl's Hesitant Attempts to Extend Personhood to Animals*, cit., p. 10. Mario Vergani's recently published study is one of the finest and most detailed that I read about Husserl's view on animals.

25 See FERENCZ-FLATZ, *Humanizing the Animal, Animalizing the Human: Husserl on Pets*, cit..

26 See VERGANI, *Husserl's Hesitant Attempts to Extend Personhood to Animals*, cit.

27 *Ibid.*

28 Dermot Moran raises the question in his classical monography on phenomenology, whether an animal has a face in the sense Emmanuel Lévinas was speaking about 'face'. Moran literally says: «Does a fish have a face, or an amoeba? Does a human embryo in the womb have a face?» (D. MORAN, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2002, p. 350.). I think, at least what regards animals, we can answer 'yes'. We can surely experience an animal as the Other in the Lévinasian sense, who is a subjective, sensible being.

29 See VERGANI, *Husserl's Hesitant Attempts to Extend Personhood to Animals*, cit..

degree we can even communicate in a rudimentary way with higher level animals; with pets, like dogs and cats³⁰.

Ad 2. Eidetic variations. According to Husserl I have the capacity to see and experience the essential features and structures of individual things, events and fact; and he calls this capability «intuition of essence» (*Wesenserschauung*)³¹ or ‘eidetic intuition’; where ‘eidos’ refers to an essential feature or structure of things, to a ‘species’ or ‘general object’ (*allgemeiner Gegenstand*). Husserl elaborated a special method in order to find out which are the essential attributes of an object or a special kind of fact, and which are not, that he called ‘eidetic variations’. This operation means that I vary the features of an object in phantasy, and see from which attributes I can abstract without eliminating the proper object in question as such, and which attributes I can remove, while preserving the entity, perhaps in a strongly modified form, but – altogether – as an example of the species. Eidetic variation helps us finding out the essential characteristic of a species. The eidetic features, which we get as result of eidetic variations, characterize and bind each example of a certain species.

According to Husserl, I can vary in phantasy a concrete example of man, in order to unfold which are the essential characteristics of man, those which belong to the species ‘man’ with apriori necessity. I can do the same with the attributes and capabilities of human soul, (and for Husserl eidetic variations thus provide the methodological basis of an apriori, phenomenological psychology). In this way I can construct the eidos of ‘normal’ and also ‘abnormal’ man. In order to gain the eidos of ‘animal’ I need to transgress even the boundaries of the eidos of ‘abnormal’ human being. Through eidetic variations I am able to construct the normal, as well as the abnormal eidos of different eidetic regions; and also to demarcate the ‘abnormal’ domain as subdomain within a peculiar sphere of entities or beings, and define that subdomain (of abnormal variants of the main eidetic domain) in its special normality. In this way I can construct the eidos of a typical or normal ‘dog’, as well as the eidos of an ‘abnormal’ dog (a sick, physically or mentally hurt dog, a dog with anatomic abnormalities, etc.). In this manner I can fix (and if necessary: revise) the eidetic boundaries of a particular species; and elaborate a specific eidetic ontology of it. This is a key method to having something like a *phenomenological zoology*.

Ad 3. Dismantling-deconstructing method. When I reflect upon to my own consciousness, I can disclose several layers of subjectivity, which are built upon each other. There are three main layers: 1) intellect (or rationality – conceptual thought, language), 2) perception, 3) sensation (flow of hyletic data or sensations). I can reconstruct animal subjectivity by abstracting the higher levels; and see, what a subject which only possesses the lower layers might be: a subject which is only capable of perception, or even less: of sensing (*Empfinden*), and has only an environment built up exclusively of hyletic data (sensations). Here we should mention that Husserl is fully aware of the fact that con-

30 See FERENCZ-FLATZ, *Humanizing the Animal*, cit.. Also: J.-C. MONOD: *Why I Talk to My Dog*, in «Environmental Philosophy», 11, 2014, pp. 17-26.

31 See HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. by Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1950, [e.g.] §§ 3-4 (hereafter: *Ideen I*).

consciousness is embodied, and every conscious activity implies a sort of embodiment or structures of incarnation. So, to lower levels of subjective, conscious accomplishments also belong structures of embodiment. Furthermore, Husserl is also aware of the other fact, that consciousness has an organic nature, and we cannot remove a single structural moment or element from it without changing the whole; and the removal of an entire structural layer could transform the entire subjectivity even more drastically or radically³². For this reason, we have a limited access to lower level forms of subjectivity; but we still have a phenomenological access, no matter how limited it is.

Instinctive or instinctual intentionality is a crucial topic in the context of dismantling-deconstructing approach of animal (or lower level) subjectivity. Husserl – as we at least know from the classic monography of Nam-In Lee³³ –, from the beginning of the 1920s onwards, devoted much time and energy to elaborate a phenomenological theory of instincts; and he also tried to remove the naturalistic connotations and connections from his interpretation of this concept. Instinctual intentionality means a *passive directedness*, a teleological structure in the consciousness, which is directed to the constitution of certain contents, patterns or relationships; it is a motivational structure within the consciousness that urges the subject to achieve certain goals or to behave in a certain way. According to Husserl, every level of subjectivity belongs to a general level and structural-system of instinctive intentionality: to rationality, perception and sensation, as a passive way of constitution, which is characteristic to the level in question. It is indispensable to take into account the proper instinctual structures when we reconstruct the lower levels of subjectivity.

Husserl combines the phylogenetic and ontogenetic way of reconstructing lower levels of subjectivity. That means he made comparisons between human child and animal from time to time; describing the consciousness of a *child* – and more importantly of a very young child, an infant, sometimes even an embryo – as a structurally immature form of subjectivity. From the point of view of phenomenological psychology, the closer analysis of childhood or infant consciousness could be a very fruitful topic for the understanding of a purely perceptive or – on lower level – even merely sensing consciousness; as well as for a more precise explanation of animal consciousness, through the similarities³⁴.

The main goal of this study is to provide phenomenological means to the reconstruction of lower levels of subjectivity – from the phenomenological point of view this is supposed to be one of the main achievements of the description of animal and childhood subjectivity. In the next section we will partly treat the question: how far could empathy

32 To problems of 'layer-cake' model see: S. CROWELL, *Twenty-First-Century Phenomenology? Pursuing Philosophy with and after Husserl*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», 2019, pp. 40, 43, T. MOONEY, *Merleau-Ponty and developing and coping reflectively*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», 2019, p. 65.

33 N.-I. LEE, *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993.

34 In HUSSERL, *Intersubjektivität III*, p. 167. See also: VERGANI, *Husserl's Hesitant Attempts to Extend Personhood to Animals*, pp. 12f.

reach – in a phenomenologically legitimate way? With what entities could we empathize in a phenomenologically motivated, intelligible form; that is to say: which entities – or beings – could we experience properly as alien (*fremde*) subjects, as subjective beings like us? The true aim of such phenomenological investigations is to unfold the lowest level of consciousness, the simplest form of subjectivity. In contemporary philosophy of mind, this lowest level of consciousness, this simplest form of subjectivity is called ‘minimal mind’³⁵. There are two fields for such reconstructions: the lower level animals, especially lower invertebrates, and the problem of primal child (*Urkind*), more specifically: the phenomenon of embryonic mind. Ultimately the question is, which living beings – on which level of biological complexity – could be constituted as conscious in a phenomenologically legitimate manner, which not and why. As we indicated earlier, we don’t want to categorically exclude that lower level living beings – under the level of animals – could also possess a certain sort of consciousness in the wider sense (such as proto-consciousness with a proto-self), but in this study – on the one hand – we are led by the presupposition, that only animals with a nervous system are capable of conscious activity, and – on the other hand – the main topic of our research is consciousness in the strict sense – which is phenomenal, lived, subjective experience.

2. Lower level animals as a leading clue to lower levels of subjectivity

The fundamental question concerning a phenomenological inquiry into the deepest layers of subjectivity is the limit and range of empathy towards living beings. In the third book of *Ideas* Husserl says, that «It would therefore not exclude plants’ having sensitivities after all; it only means that we would be incapable of recognizing them, because there is lacking any bridge of empathy and of mediately determined analysis»³⁶. In many textual places – as we told earlier – Husserl tends to attribute a consciousness in the strict sense only to living beings with a nervous system. Further crucial questions in this context is: what makes special ‘nervous system’ from the phenomenological point of view – when ‘nervous system’, under the phenomenological reduction, counts as a constituted transcendent entity ‘outside’ the world? And: what does a minimal subject look like for the phenomenological reflection? First of all: how far could a phenomenologically legitimate and motivated empathy reach? In Husserl’s view the remote – but still existing – anatomical and behavioural similarities and parallelisms could motivate empathy towards a living being, which is perhaps very different from us. We can make

35 See V. Torley, *The Anatomy of a Minimal Mind*, Ph.D. Thesis, 2007. Hyperlink: https://pdfs.semanticscholar.org/ec7b/27e5a8e1cea7910df7a0c8cefb20a1180cf4.pdf?_ga=2.235048641.1949438624.1592931283-1490967708.1592931283 (Accessed: 22 June 2020). B. Huebner, *Minimal Minds*, in T.L. Beauchamp, R.G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 441-468.

36 HUSSERL, *Ideen III*, p. 10. English: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Third Book. Phenomenology and the Foundation of the Sciences*, trans. by Ted Klein and William Pohl, Martinus Nijhoff, The Hague 1980, pp. 8-9.

a phenomenological analysis of anatomic and behavioural peculiarities of an animal in *functional* regard. The animal in question (such as an ape, a cat, a dog, etc.) has sense organs, motor organs, organs of metabolism (to digest food, to vacate excrement); to behave roughly similar to us (roughly similar reactions of pain and joy), etc.

Especially in the description of *Ideas II*, the phenomenon of *organ* has a particular importance in the constitution of bodily existence. Organs are parts of the objective, physical body, but they could also be interpreted as moments which integrate the subject (as bodily subject) into the causal system of nature, and which represent certain functions, which enable the being-in-the-world³⁷ of subject. In *Ideas II*, the entire body as such appears as «an organ of the will» (*Willensorgan*)³⁸; as an organ composed of organs. In Husserl's interpretation, the subject is necessarily an embodied, incarnated being, and she could only exist in this way. As he wrote in a manuscript from 1935: «A person cannot be concrete, without having a subjective body [*Leib*] as objective body [*Körper*]»³⁹. The organs of the objective body serve as mediation between the subject and her world; to form a connection between spirit and nature, sphere of *motivation* and domain of *causality*. In this regard the *nervous system* has a special role.

The nervous system is a rather problematic topic in phenomenological respect. At first sight it seems to be at odds with the famous «principle of all principles» of phenomenology, according to which the ultimate source of every knowledge is «originally giving intuition»⁴⁰. We cannot really see the nerves, or – more precisely – the nervous system *during functioning*; we need technological support to make its functioning visible, such as an fMRI. In Husserl's age, through precise and detailed anatomical observations and investigations, the functional role of nervous system in the mediation between psychological and physiological processes, in the realization of the psychophysical dependence of soul on the body was already a deeply known and widely accepted information, even fact. It – the peculiar functional role and particular ways of factual functioning – was still a scientific construction or hypothesis, no matter how well confirmed in scientific regard, rather than a fact that we could witness with our own bare eyes. It seems we must exclude our positive scientific knowledge in the phenomenological reduction. Husserl, however, had several types of phenomenological reduction; even the extended version of reduction (intersubjective reduction)⁴¹, in which we can apply the knowledge of intersubjective community concerning the objective, mind-transcendent, physical features and causal laws of the world, in a phenomenologically legitimate way. By the time of *Ideas* (1912) Husserl already had this extended type of phenomenological reduction. In

37 Sometimes Husserl uses this Heideggerian term also. See HUSSERL, *Lebenswelt*, pp. 462, 490. Also: «life-in-the-world» (*in-der-Welt-Leben*), *ibid.*, pp. 258, 385.

38 HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. by Marly Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague 1952, pp. 158 f, 252 f (hereafter: *Ideen II*).

39 *Id.*, *Zur Lehre vom Wesen*, p. 380.

40 *Id.*, *Ideen I*, p. 51.

41 See *Id.*, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, ed. by Iso Kern, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, pp. 78 f, 178 f, 188f, 447 ff (hereafter: *Intersubjektivität I*).

Ideas II he devoted several pages⁴² to the problem of nervous system from a phenomenological regard; where it appeared as special bodily organ, which mediates between spirit and nature, soul and the external world, and which realizes concretely the *psychophysical dependence* of soul on the body.

In this way we can identify the nervous system as a special organ and sublayer in the constitution of the body, which contributes to the being-in-the-world of the subject; and which connects the sphere of subjectivity to objectivity, and more concretely, to mind-independent transcendence⁴³. Nervous system, and especially its sensorimotor parts, appear as meeting-point of causality and motivation. Nervous system, under the phenomenological reduction, possesses the *meaning* of being a constitutive organ, which contributes to the constitution of the embodied being-in-the-world of a subject in a fundamental way. The complexity of nervous system correlates with a complexity of being-in-the-world; the more complex a nervous system is, the more complex and higher grade of intentionality a living being is capable of. The other way round: a simpler grade of complexity of nervous system refers to (constitutes) a simpler way of being-in-the-world. This way leads us to the problem and possible phenomenological treatment of minimal mind; to a living being that has the anatomically and functionally simplest apparatus to conceive it as a being which is probably conscious in the strict sense. This route also defines the limits of such an empathy, which constitutes another subject in a phenomenologically legitimate, motivated manner. We finally arrive at a subject, who is very far from us in regard to biological complexity, but who has a nervous system, and shares a very remote anatomical similarity with us, so we can intelligibly empathize with it, and constitute it a conscious subject – and who, according to Husserl, is a *jellyfish* (*Qualle*)⁴⁴.

As we mentioned in the previous section, Husserl's 'bestiary' is quite large; he treats a wide variety of animals; not only higher level living beings (such as apes, dogs, cats, etc.), but lower level ones too, such as insects, like bees and ants. He makes comparisons between humans and insects (such as bees and ants), human society and 'state' of bees or

42 ID., *Ideen II*, pp. 135-143, 211, 226-231, 245, 288-297.

43 We can also find phenomenological investigations on the nervous system in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*; which is a book that has also a hidden, non-philosopher protagonist, namely Johann Schneider, who suffered severe brain-damage in the Great War; and many of his psychological functions were damaged too. Through the phenomenological analysis of his case Merleau-Ponty attempts to prove on the one hand the holistic character of embodied existence (if one single element or structure is changed in the system, the whole system changes with it too), and – on the other hand – trying to show the phenomenologically constitutive role of nervous system too. (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945). Concerning a phenomenology of nervous system, we should also mention neurophenomenology, and especially the work of Francisco Valera. (F. VALERA, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, in «Journal of Consciousness Studies», 3, 1996, pp. 330-349). See also: S. GALLAGHER, D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, New York 2008, pp. 33-38.

44 See HUSSERL, *Intersubjektivität II*, pp. 112-119. Also: ID., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, ed. by Robin D. Rollinger and Rochus Sowa, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, pp. 121, 163.

ants⁴⁵. Insects are invertebrates, but they already have a rather complicated nervous system, with a relatively high level of centralization. We can go, however, still deeper. As indicated, according to Husserl, it is the jellyfish, with its decentralized nervous system, which is probably the simplest subject, which has consciousness in the strict sense⁴⁶. What might such a consciousness look like?

We can remove the upper layers of consciousness, which are rationality and articulated perception, and can keep the level of pure hyletic flow with its peculiar temporality. This *minimal level* of subjectivity still has an egoic structure: there is an experiencing ego, who lives in this hyletic streaming, who instinctively reacts to certain changes of this stream, and strives for self-preservation⁴⁷: that is to say: strives to realize such hyletic contents which support the self-preservation, self-sustainment of the organism in question. Such an organism is surrounded by a constantly changing hyletic environment, whose changes however, show certain *patterns* and *periodicity*, which grant a certain degree of *predictability* for the subject. This limited predictability lays down the structural foundations for the *protentions* of the organism in question; so, it will anticipate or expect some hyletic events under certain conditions. The organism, in turn, could *adapt* instinctively to the changes in patterns and periodicity of hyletic contents, and to the structural and essential changes of the environment. It can *modify its expectations*; that is to say: it can *learn*. One of Husserl's most important convictions is that *life could never be fully mechanistic*; not even in its most primitive form, not even on the lowest level; life everywhere is about change, freedom, motivation and learning – even on the level of animals. «The motivation is the fundamental law of spiritual life» – says Husserl in *Ideas II*⁴⁸; and *motivation is already present on the level of animality*, as a fundamental law of every single form of psychic life.

The most primitive form of psychic life involves necessarily *embodiment*. The hyletic flow – which represents the environing world of the organism – is connected by *kinaesthetic* movements and proprioceptive experiences. The organism – even the simplest one, who is capable of conscious activity – experiences itself as an embodied being; it

45 See HUSSERL, *Intersubjektivität III*, p. 183.

46 In their recently published study, Andrew Barron and Colin Klein articulates the hypothesis, according to which insects already has the functional centres, which enables them of possessing a phenomenal consciousness; that is to say, consciousness in the strict sense. In their opinion, however, the lowest level in biological complexity where consciousness emerges, is the level of insects – and below this grade the functional apparatus is missing for consciousness. So, they deny that worms or jellyfishes could have consciousness. See: A. BARRON, C. KLEIN, *What insects can tell us about the origins of consciousness?*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 113, 18, 2016, pp. 4900-4918.

47 According to Husserl «self-preservation» (*Selbsterhaltung*) is one of the most fundamental instincts of an ego; where he tries to understand the notion of self-preservation in an anti-naturalistic, non-biological way; interpreting it as passive directedness to constitute certain contents and relationships. See HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*, ed. by Rochus Sowa and Thomas Vongehr, Springer, New York 2014, pp. 93-102 (hereafter: *Grenzprobleme*). See also: N.-I. LEE, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, cit., pp. 168 ff, 193 ff, 211 ff.

48 HUSSERL, *Ideen II*, p. 220.

adjusts its bodily movements, behaviour to the changes of environment; it strives after normalization of its experiences, actions and behaviour, which is an instinctual realization of self-preservation or self-sustainment, as sustainment of a bodily being. The living being experiences and conceives itself as a «threatened existence» (*bedrohte Existenz*), which it must protect⁴⁹. According to Husserl all of this applies to a jellyfish. A jellyfish has a certain world and world-experience⁵⁰ – which is a submarine environment, with its typicalities, normalities, and more or less predictable changes. This environment is its home. In Husserl's interpretation, a jellyfish is already a minimal subject; but one which is a subject in the strict sense, and for whom life and staying alive matters.

*

Husserl's other way to the minimal subject is the problem of *child*; and especially the earliest phases of childhood; partly the newborn child and partly the possible subjectivity of an embryo. We can say, that it is the *ontogenetic way* to a minimal subject and minimal mind. As we mentioned earlier, from time to time Husserl makes comparisons between the mind (or consciousness) of an animal and a child⁵¹. For Husserl the child represents an immature form of human subjectivity. Regarding this immaturity, a child could be conceived as an analogy of animal subjectivity. According to Husserl, however, in the child there is a teleological directedness to rationality and also an instinctual openness to infinity, which is missing from animal beings. These are pre-existing potentialities in the child that we cannot find in animals. In the child the potentialities and structures – which are actually and fully present in a normal human adult – are so to say, embedded in each other; where the potentialities and structures of higher levels activate gradually as the child grows older; one after the other, the higher level emerges and evolves from the lower.

Husserl spoke about a «first» and «second» childhood⁵². The «first» is the first awakening of the transcendental ego, in her embryonic being in the womb of her mother. In this form the transcendental ego represents a sort of minimal mind and is at this stage a minimal subject. She experiences a hyletic flow; which makes up her original environing world; and she lives in instinctual kinaesthetic movements. In this period her world is the womb of her mother. She – the transcendental ego in her first childhood – demonstrates the most fundamental structures of a subjectivity possible: egoic structure, hyletic flow, kinaesthetic movements, instinctual tendencies and already embodied existence. In her second childhood the transcendental ego, as a newborn child, has a more articulated

49 See HUSSERL, *Intersubjektivität III*, p. 601.

50 See HUSSERL, *Intersubjektivität II*, p. 116.

51 See e.g. HUSSERL, *Intersubjektivität II*, pp. 115ff; *Intersubjektivität III*, pp. 172 f, 184 f, 595 f, 621 f; *C-Manuskripte*, pp. 105, 108, 170, 443-446 (hereafter: *C-Manuskripte*); *Grenzprobleme*, pp. 218-227.

52 See e.g. HUSSERL, *C-Manuskripte*, pp. 73 ff. See also: N. DEPRAZ, *The Husserlian Theory of Intersubjectivity as alterology. Emergent theories and wisdom traditions in the light of genetic phenomenology*, in D. MORAN, L. EMBREE (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy. Vol. 2*, Routledge, London 2004, pp. 201-214; especially 207 f.

world, in an original and instinctive bond with her mother⁵³. The transcendental ego in this second stage of general development has a world in a stricter sense than the embryo; and she constitutes and articulates a world, which is closer to ours – to the world of adult, rational subjects –, than the embryo's womb-like environment. In contrast to the embryonic ego, the newborn child has not only a mere flow of hyletic data, but she is already capable of perception. She experiences a perceptive environment, in which she 'navigates', moves in an essentially instinctive manner⁵⁴.

3. Conclusion

In this study we attempted to show the main features of Husserl's interpretation of animal consciousness – and in some parts of this essay we also referred to his comparative analyses concerning the similarities and differences between animals and (human) children. The main idea of our paper was that the phenomenological – and particularly Husserlian – investigations on animal mind could also provide guidelines to natural scientific research. If we have a clear view of what the phenomenal-phenomenological structure of lower levels of consciousness, and – in particular – of animal mind might be, then we also have more clues for positive scientific research, about what to look for in the objective, functional apparatus of animals, and where. The main aim of such investigations – from an epistemological regard – is to unfold the phenomenon of *minimal mind*, the most primitive sort of *consciousness* in the strict sense (which is phenomenal, lived experience); and to contribute to the scientific elaboration of this problem-field. In my opinion, if we have a more precise explanation of the phenomenon and problem of minimal mind, then we could get closer to understanding the fundamental nature of consciousness and why it appears in the natural world.

53 See D. ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 113, A. PUGLIESE, *Triebspähre und Urkindheit des Ich*, in «Husserl Studies», 25, 2009, p. 154.

54 In this context I would especially highlight the study of Alice Pugliese, who deployed careful phenomenological analyses concerning Husserl's notion of 'primal child' (*Urkind*); particularly with regard to the phenomena of instincts and instinctual intentionality. In this study she shows us the primal child «as a transcendental subject pre-forming the way the world appears to us» in a fundamentally instinctive manner. PUGLIESE, *Triebspähre und Urkindheit des Ich*, cit., pp. 141-157.

IRENE BREUER

THE AFFECTIVE INTERTWINING OF BODY AND SPACE
*Towards a Phenomenological Sublime in Contemporary
Architecture*

Abstract

My paper addresses the founding body emotions of architecture, and in particular it aims at redefining the sublime into phenomenological terms. Starting from Kant, it argues that the phenomenological sublime is a bodily-felt emotion aroused by the excess of sensuousness over conceptuality. But at present, the body metaphor does no longer guarantee order and symbolic meaning. This disruption was brought about by Husserl's and Merleau-Ponty's criticism of compossibility and representation, which led, paradoxically enough, to a sublime bodily experience of space. As contemporary architectural space shows, body and space are affectively intertwined, but this co-belonging is characterized by conflicts, tensions, and the suspension of meaning.

Keywords: Architecture; Body; Husserl; Merleau-Ponty; Sublime

1. *Introduction*

My paper aims at redefining the sublime in phenomenological terms. Departing from Kant, it claims that the phenomenological sublime is an emotion no longer aroused by an overwhelming feeling of self-transcendence, but by the arousal of the bodily sensuousness, as expressed by our most primary drives and impulses. The moving powers of architecture, which presently enhance dissonance over harmony and difference over identity, call forth a tension between our traditional bodily habits and our bodily lived experiences and force us into a self-reflection insofar as they compel us to question and suspend the institutionalised sense architecture has to convey. Thus, the disruption of the bodily metaphor leads paradoxically enough to a sublime bodily experience of space, and thus, to a *phenomenological feeling of the sublime*. The phenomenological sublime is an emotion aroused neither by the power of our reason transcending the inadequacy of imagination as it concerns nature, nor by the overwhelming powers of imagination as it concern an artwork, but by the excess of sensuousness engendering a negative pleasure, which echoes the bodily state of dispersion amid spatial sensuous forms that resist to be harnessed into concepts and lead to an endless process of sense formation. I will attempt to show that this shift, though advanced by empirical psychologists in the nineteenth century, took place in the twentieth century resulting from Merleau-Ponty's reformulation of Husserl's phenomenology. Indeed, Husserl focused his transcendental-phenomenological position on the modes of appearance of the perceptually given to the experiencing subject. Everything is perceived from a certain perspective and centred in the moving bodily 'I'. Thus, the visibility and invisibility as limited or possible visibility build up the

world as a picture or representation, so that the true origin of space is found in the body as a source of the entire perceptual field. This anthropocentric, organic and harmonious conception of the visible characterizes an architecture based on the bodily metaphoric order. Merleau-Ponty, on the other hand, claims that the possibility of creation lies in the tension between the coherent distortion of and the compliance with natural forms. In this equivocal field ruled by ambiguity there is sense, but in a state of suspension. As the experience of contemporary architectural space shows, body and space are affectively intertwined, but this co-belonging is characterized by conflicts, tensions, and the suspension of meaning. Hence, the phenomenological sublime is a bodily-felt emotion.

In what follows I'll deal with Kant's theory of the sublime as well as with Husserl's and Merleau-Ponty's bodily space theories and work out a redefinition of the sublime into phenomenological terms. These considerations will be finally applied to and verified in contemporary architecture.

2. Husserl: The Body as the Turning Point between a Lived Experience (Erlebnis) and an Experience-of (Erfahrung). Harmony and Representation

The seat of our most primitive sensuous feelings like pleasure or displeasure, wellbeing or discontent is the lived-body, which is not a phenomenon among others: It not only senses the outer world but feels itself; we experience our lived-body as experiencing. It has two types of interrelated specific sensations: the 'kinaesthetic sensations' – a system of subjective feelings of movement motivating the visual appearances of things – and a specific kind of sensorial, tactile events called 'sensings' (*Empfindnisse*). These sensings are neither an experience of something (*Erfahrung*), nor a perception (*Wahrnehmung*): sensings not only allow the lived-body to sense itself but to constitute itself as a living object, a body. Both, kinaesthetic sensations and sensings, constitute the outer world, but the tactile constitution underlies the visual one. These distinctions split the constitutional process into two spheres: the bodily sensings, which are mostly unconsciously lived or *erlebt* on the one hand, and on the other, the kinaesthetic sensations, which are consciously experienced or *erfahren*. Later on, Husserl reviews this static and stratified constitution based on a clearly drawn differentiation between intentional experiences in the sense of *Erfahrung* and non-intentional lived experiences as *Erlebnisse* as published in the *Logical Investigations*. Their continuity is ensured by a bodily intentionality, which localizes hyletic and tactual sensings and feelings, anchoring them on the body itself. This process is not driven by an active intentionality correlating conscious experience to the appearing world, but by a passive intentionality ruled by sensuous drives or impulses. In my view, these impulses are the driving force, which ensures the continuity and dynamics of the constitutional process of the body.

The body not only constitutes itself by the localization of its sensings but it is the source of space and higher objectivities too. It is no other than our body as a «medium

of all perception; [...] the organ of perception»¹, who ensures the relationship between things and their surrounding space. Its role is therefore essentially productive or constitutive. The starting point of the constitutional process of objectivities and space is the reduction of the surrounding world to the pure primordial space, which is localized perspectively around the living body as the «bearer of the zero-point of orientation»². The body is not simply the centre in terms of which all perceived things are situated, but also the lived-body of free movement, of approaching and distancing, of grasping and repelling. These movements or kinaesthetic sensations «are here free courses and this freedom in our consciousness of their unfolding is an essential part of the constitution of spatiality»³. This means that the constitution of perceived things requires that they be spatially oriented around the body, while the constitution of space is achieved by a body insofar as a centre of motility and of action. Notice that it is not a matter of a simple effectuation of a movement that addresses something, rather it is a question of sensing a living movement that the I ascribes to himself – a «moving sensing and a movement through which we sense ourselves»⁴, as Bernhard Waldenfels puts it.

At this point we may ask how all these processes relate to the one and the same body. How is that unity guaranteed? The kinaesthetic freedom of our body provides us with a valuable clue: As a moving body and as «a field of localization of its sensations», the body is «an organ of the will» insofar as «only bodies are immediately spontaneously (“freely”) movable»⁵. The subject has the ‘faculty’ (the ‘I can’) to «freely move this Body», in Husserl words⁶. Thus, the subjective capacity of my body to move freely belongs to the horizon of my kinaesthetic freedom.⁷ Significantly enough, the subject is conscious about his possibilities and views himself as the subject who is able to freely command his kinaesthesias⁸. Furthermore, as each place in its surrounding space is defined by my body’s ability to reach an unmoving thing, place can be understood as an embodied place (*Leibort*). Thus, place and body are essentially intertwined: The body is

1 E. HUSSERL, *Ideas II. Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. by R. Rojcewicz and A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer, 5th ed. 2000, p. 61. Originally published as *Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, p. 56. Hereafter quoted as *Hua IV* and *Ideas II*.

2 *Hua IV*, p. 56; *Ideas II*, p. 61.

3 *Hua IV*, p. 58; *Ideas II*, p. 63.

4 B. WALDENFELS, *Studien zur Phänomenologie des Fremden 3.*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013, p. 69.

5 *Hua IV*, p. 152, *Ideas II*, p. 159.

6 *Hua IV*, p. 154, *Ideas II*, p. 159 f.

7 See B. RANG, *Kausalität und Motivation*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 159-163.

8 HUSSERL, *Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. FLEISCHER, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 24: «Sie [die Kinästhesie] verläuft als mir frei verfügbar, als frei zu inhibieren, frei wieder zu inszenieren, als ursprünglich subjektive Realisation ab». See HUSSERL, *Volume LX. Analyses concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, ed. by R. Bernet, trans. by A. Steinbock, Kluwer, Dordrecht 2001, p. 60: «(E)very appearance belongs systematically to some type of series of appearances to be realized in kinaesthetic freedom».

therefore spatialized, as it exercises its constitutional functions in space and is itself spatially extended, while space i.e. place is in turn embodied, as place is defined by my 'being here' i.e. my being the zero-point of orientation.

But in my view the body is something more than the centre of the whole perceptual field and space is more than an absolute location, an objective or representative space relying on an active act of thought or intentionality: in passive intentionality they are intertwined, as space already belongs to my bodily structure, which is defined by its kinaesthetic feelings and its motility. These, in turn, are affectively motivated, so that it is the role of our affective kinaesthetic freedom to bestow our surrounding world with sense. The freedom of this affective-motor process – as we may call it – is by no means absolute, as it is conditioned by our motility habits. The consciousness of kinaesthetic feelings and of motility in general is the primary sphere in which all sense is engendered, this consciousness being essentially a bodily one.

Thus, we may conclude that first, feelings and sensations, not only allow us to recognize and experience ourselves as experiencing lived-bodies, but they allow us to know and recognize ourselves as the bodies who are able – at least insofar as kinaesthetic sensations are concerned – to freely command them. Second, my being aware of my self-perception, my self-experience and my kinaesthetic freedom is provided by a consciousness that not only 'knows' about his bodily capacities, but knows itself as the body originating them. Third, it is the role of the bodily consciousness to endow the surrounding world with sense. In conclusion, passive experience is grasped by an affective bodily self-consciousness, which in its turn, allows for a bodily self-knowledge, an experiential self-knowledge that expresses itself in bodily drives and affections and deploys itself in habitual actions within the surrounding world.

Even though Husserl stressed the role of sensings and kinaesthetic movements in the constitution of the body and of the outer world, he still conceived the body as separate from the space surrounding him, i.e. the body remains for him what we might call an objective body immersed 'in' a place in an Aristotelian way, while consciousness remains knowledge. This understanding of space as organic and organized around an objective body fits into Husserl's conception of a lifeworld subjectively lived which is characterised by a «harmonious unity of perspective and a perspectively organized experiential style»⁹. But Husserlian phenomenology has shown that our relationship to the world is not limited to an immediate presence of the subject amid things. Even though our world might be organized perspectively around us, our presence is not limited to a relation of representation: world and things are always more than what is offered to our gaze insofar as intentionality opens up horizons, internal and external, of infinite possibilities of determination of things which allow for a potential enrichment of sense. Therefore, insofar as consciousness exceeds the immediate givenness

9 HUSSERL, *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt*, in «Philosophy and Phenomenological Research», VI, 3 (Mar. 1946, reprint 1963, pp. 323-343). Here, p. 324 f: «[D]as ganze dingliche Wahrnehmungsfeld als konstituierte Mannigfaltigkeit von perspektivisch erscheinenden Dingen ist eine harmonische Einheit der Perspektivität; ein perspektivischer Stil waltet».

or actuality of the intended object it breaks with the «sovereignty of representation»¹⁰, in Lévinas' words. We may add that it breaks with representation in terms of the full determination of objectivity, but not in terms of our presence among things and in space. Given that on the one hand, my body is a stable zero point of orientation, and on the other, the constitution of space, objectivity and body are correlative, we may conclude that the organisation of space mirrors the organisation of our bodily parts, as Aristotle too claims. This anthropological and organic conception of space is paired by a normative system of relations, i.e. the principle of the concordance among parts and the whole, so that the body lays the grounds for the aesthetic conception of space.

3. Merleau-Ponty: *The Flesh of the World*

Merleau-Ponty's conception of the body is no continuation of Husserl's. His new interpretation of Heidegger's 'being-in-the-world' opens up into a non-dialectical intertwining of body and existence, i.e. a pre-objective reference to the world grounded on bodily experience. In his later writings, Merleau-Ponty formulates the concept of '*être au monde*', i.e. of 'being towards the world'¹¹, by which he means the state of being devoted to the world. The self and its surroundings are the two sides of a reflexive relationship, which makes up the unity of the flesh of the world. By means of the concept of «flesh»¹², Merleau-Ponty overcomes Husserl's constitutional phenomenology and thus the split between the body as the organ of perception and the world as the field of perception: The flesh accounts for a sensuous principle, whose 'cardinal point' is the own body. The body is 'towards space' in the sense of an embodied attuned 'being-in'.

Merleau-Ponty breaks with Husserl's theory of constitution: In his view there has always been sense and world insofar as being «caught as up in the tissue of things», my body «draws it entirely to it, incorporates it». The world is embodied¹³ so that «there is a reciprocal insertion and intertwining of one in the other»¹⁴. The flesh is thereby a «means of communication»¹⁵, a general location, between the visibility of things and the bodiliness of the subject who sees. We may therefore define the term 'experience' as the place, where this embodied self opens up to the visible and invisible of the world. Here, the experience-of (*Erfahrung*) and a lived experience (*Erlebnis*) unite into a «situated, incarnated»¹⁶ self. The decisive point here is the body does

10 E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2010, p. 181.

11 See M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, [*Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945], trans. by R. Boehm, de Gruyter, Berlin 1966, p. 7 Fn.4. R. Boehm remarks on the modification of this concept.

12 ID., *The Visible and the Invisible [Le visible et l'invisible]*, ed. by C. Lefort, trans. by A. Lingis, Northwestern University Press, Evanston 1968, p. 136.

13 *Ivi*, p. 135.

14 *Ivi*, p. 138.

15 *Ibid.*

16 *Ivi*, p. 76.

not constitute space but is «organic[ally]»¹⁷ intertwined with it, i.e. space is already built into the bodily structure. Such a body inhabits space not in a conceptual but an affective «understand[ing]»¹⁸, provided that he is able to unfold his motility abilities in life. This is why space is given to the body not in terms of an intentional search for knowledge but in terms of «an intention to take hold»¹⁹. What Merleau-Ponty has in mind is rather an embodied space ruled by «motility as basic intentionality»²⁰. In his words, «[...] consciousness is being towards the thing through the intermediary of the body [...]. Motility [...] is not [...] a handmaid of consciousness»²¹.

Although Husserl's intentionality breaks with representation in terms of an accurate reproduction of the world, it grounds on its undisputed essential trait, namely, Leibniz' claim that the qualitative difference among things and place might be overcome in a harmonious way through the unification of space and things in perspective. Merleau-Ponty stresses instead the rivalry among things, which are simultaneously extended in space and time within the field of presence and which fight for our attention. This space of bodily localisation and motility is not organised perspectively around the body, but it organises itself in depth as a simultaneity of heterogeneously given things and bodies and is affectively coloured. Space is bodily lived and the gaze expands to a reinvention of space. There is therefore no coincidence between the gaze and the visible, but manifold «chiasms»²² united in an «intentional “encroachment”»²³ that makes up the impossibility of the world: «The chiasm truth of the pre-established harmony – – Much more exact than it: for it is between local-individuated facts, and the chiasm binds as obverse and reverse ensembles unified in advance in process of differentiation»²⁴. What is at stake here is not the accurate representation of space for a perceiving bodily subject, but the bodily affective experience of space.

This bodily, affectively lived experience which was made possible by the break with both the perspectivity of our *Dasein* and the compossibility of the beings' realm, triggers in my view an emotion of the sublime, a *phenomenological emotion of the sublime* which is engendered by the excess of sensitivity over conceptuality, an excess that was already suggested by Kant. In order to sustain this thesis, I'll shortly consider the sublime in Kant's terms in order to put forward a *phenomenological emotion of the sublime* as the expression of a bodily affective experience. This bodily experience of space involves a sense of being liberated from the perceptual rules of representation.

17 MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception* [*Phénoménologie de la perception*], trans. by C. Smith, Routledge & Kegan Paul, London 1958, p. 293.

18 *Ibid.*

19 *Ivi*, p. 119.

20 *Ivi*, pp. 158 f.

21 *Ivi*, p. 161.

22 MERLEAU-PONTY, *The Visible and the Invisible*, cit., pp. 160, 199, 214 f, 239, 259.

23 *Ivi*, pp. 239, 259.

24 *Ivi*, p. 262.

4. Kant: The Emotion of the Sublime

Kant's first attempt to articulate a theory of the sublime is found in his pre-critical *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, published in 1764. Kant remarks that we experience various feelings of enjoyment or of displeasure, which depend on our subjective disposition, which in its turn enables us to find things pleasurable or displeasurable. In case of the sublime, Kant suggests that our disposition towards it may occur in three characteristic ways: The feeling of the sublime is sometimes accompanied by dread or melancholy – «the terrifying sublime» – sometimes with quiet wonder – «the noble» – and in still other cases with an extraordinary beauty – «the splendid». As examples of these Kant cites, amongst others, great buildings (such as the Pyramids) as splendid. Our responses to it can embody 'quiet wonder' as well as delightful horror. Kant uses works of architecture to illustrate the phenomenological workings of the sublime, for example, when he describes the feelings of a visitor of St. Peter's in Rome. On such terms, a work of architecture can be so perceptually overwhelming as to transcend the scope of our capacity for rational cognition²⁵.

While in the *Observations* sublimity is constructed dispositionally, as a feeling, the *Analytic of the Sublime*, the second book of Part I of the *Critique of Judgement* concerns in my view the phenomenological structures grounding the beautiful and the sublime. The limit of the universal claim for beauty lies there, where our capacity to build up forms, i.e. the power of imagination or the faculty of presentation, becomes overwhelmed by what Kant calls the «formlessness»²⁶ of a sense impression. This excessive demand as results of the sheer immensity of a peak suggesting the idea of limitlessness or infinity to us, has itself the character of an aesthetic emotion. The sublime, «may appear, indeed, in point of form to contravene the ends of our power of judgment, to be ill-adapted to our faculty of presentation, and to do violence, as it were, to the imagination»²⁷. The consciousness of imagination's inadequacy to cope with the formless phenomenon arouses a contradictory and ambiguous feeling of a pleasure arising from displeasure, a «negative pleasure»²⁸ which involves not only alternations of attraction and repulsion but a sense of pain – «a check to the vital forces»²⁹ as resulting from the imagination's failure

25 Crowther has reconstructed Kant's theory of the sublime in terms of four varieties: First, the «cognitive variety», which divides into the mathematical and dynamical modes; second, «the artefactual sublime» which arises when some man-made product makes vivid the scope of human artifice; third, «the personalized sublime», which involves an overwhelming personal significance; fourth, «the expressive sublime», which evokes a sense of universal significance. Crowther offers a general definition of the sublime: «The sublime is an item or set of items which, through the possession or suggestion of perceptually, imaginatively, or emotionally overwhelming properties, succeeds in rendering the scope of some human capacity vivid to the senses». P. CROWTHER, *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 162.

26 I. KANT, *The Critique of Aesthetic Judgment* [*Kritik der ästhetischen Urtheilskraft*], trans. by J.C. Meredith, ed. by N. Walker, Oxford University Press, Oxford 2007, § 24, p. 78.

27 *Ivi*, § 23, p. 76.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

to build up the unity of a perception. Hence, imagination is induced by this very failure to «recoil upon itself, but in so doing succumbs to an emotional delight [*rührendes Wohlgefallen*]]»³⁰. Such agitation is emotional, it involves being moved from ‘within’: Whereas in the case of beauty we seek a basis in the formal purposiveness of the work of art, in the case of the sublime, however, we look for this basis «in our own ideas», i.e. «within us»³¹, because we fail to estimate the determinate form or magnitude. Hence, the formless natural object is «counter-purposive (*zweckwidrig*)»³² insofar as, defying purposiveness, it seems to defeat the very end of cognition.

As Kant claims in § 80 of his *Critique of Teleological Judgment*, the ontological concept of a substance requires reference to a purpose (casualty of nature), while conversely, nature and its laws are themselves subordinated to a cause or idea that binds nature to a particular form. The purposiveness of nature for our faculties of cognition is subjective; the principle must be regarded as «if an understanding (though it be not ours) had supplied them for the benefit of our cognitive faculties, so as to render possible a system of experience according to particular natural laws»³³. We have «to admit this distinction as one subjectively necessary for our cognitive faculty, constituted as it is, and as valid for reflective, and not for objectively determining judgement»³⁴. It is a transcendental principle, under which Kant understands a principle «through which we represent *a priori* the universal condition under which alone things can become objects of our cognition generally»³⁵. As Manfred Baum remarks, this is an «ontological principle» that «addresses the conditions of possible cognition of things through our human faculties of cognition»³⁶.

Kant then proceeds first to the «association of the feeling of pleasure with the concept of the purposiveness of nature»³⁷ and thereafter to «the aesthetic representation of the purposiveness of nature»³⁸. Both underline the subjectivity of this principle by relating it to the sensible intuition and the faculty of feeling of the human being³⁹. It is a contingent principle and its necessity is hypothetical: «For, were it not for this presupposition, we should have no order of nature in accordance with empirical laws, and, consequently, no guiding-thread for an experience»⁴⁰. For Kant, «it is quite conceivable» that material comes «to hand in such a confusion (properly speaking only infinitely multiform and ill-adapted to our power of apprehension)» that «it makes impossible for our understanding to discover in nature an intelligible order» so as make out of this material

30 *Ivi*, § 26, p. 83.

31 *Ivi*, § 25, p. 80.

32 *Ivi.*, § 27, p. 89.

33 *Ivi*, *Introduction*, IV, p. 16.

34 *Ivi*, § 88, p. 286.

35 *Ivi*, *Introduction*, V, 16.

36 M. BAUM, *Kant on Teleological Thinking and its Failures*, in *Id.*, *Kleine Schriften I. Arbeiten zur theoretischen Philosophie Kants*, ed. by M. Heinz, W. de Gruyter, Berlin 2019, pp. 305-321. Here, p. 311.

37 KANT, *Critique of Judgement*, cit., *Introduction*, VI, p. 21.

38 *Ivi*, *Introduction*, VII, p. 23.

39 BAUM, *Kant on Teleological Thinking*, cit., p. 313.

40 KANT, *Critique of Judgement*, cit., *Introduction*, V, p. 20.

«a consistent context of experience»⁴¹. Hence, an object that defies purposiveness as its ontological principle also defies the very possibility of experiencing it, which, in Kant's terms, implies cognoscibility. A formless object shows therefore an 'ontological indeterminacy' that results on the one hand, from Imagination's failure to link it to an adequate concept and on the other, from its counter-purposiveness. As Henry Allison remarks, «the purposiveness of the beautiful is always that of the form» understood as the «suitability» of the apprehended object to the interplay of the imagination and the understanding. In contrast, the «sublime presents itself as counter purposive» in view of its lack of form.⁴² Paradoxically enough, however, the object is liked, so that even though it is counterpurposive to our mind, it is purposive to our sensitivity.

Imagination would seem to fall into an abyss if it had not been rescued by the work or reason. The sublime, indeed, «concerns ideas of reason»⁴³, so that the ground of our pleasure lies in the way in which objects of nature engage our cognitive faculties. Kant thus claims that «(t)he sublime is the mere capacity of thinking which evidences a faculty of mind transcending every standard of the senses»⁴⁴. While what is beautiful implies «restful contemplation»⁴⁵ of «what pleases in the mere judging of it» (i.e. apart from all interest) and involves no «concept of the understanding», the sublime «is what pleases immediately through its resistance to the interest of the senses»⁴⁶. Herein lies for Kant the difference between a feeling and an emotion: While feeling involves a mere sensuous and disinterested pleasure arising from the concordance between our faculties, an emotion arises out of their conflict: The sublime requires us to esteem something in spite of the «hindrances on the part of sensibility»⁴⁷. Harmony is here achieved by virtue of the «dominion» which «reason imposes [...] upon sensibility»⁴⁸. It is important to remark that for Kant, which is sublime is not the formless object itself, but rather the «unfathomable depth of this supersensible faculty»⁴⁹, which, through the ideas of reason, can grasp the totality. This negative feeling of the inadequacy of imagination is overcome by a positive feeling of «respect»⁵⁰ aroused by our becoming conscious of possessing an independent, «pure reason»⁵¹. Sublime is therefore the «attunement of the spirit evoked by

41 *Ivi*, p. 20 f.

42 H.E. ALLISON, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 309 f. Unlike Allison, who claims that the paradox underlying the sublime is the «paradoxical conception of a counter-purposive purposiveness» (*Ivi*, p. 310), I'd suggest that purposiveness may be considered under two points of view, namely, from our sensitivity related to our capacity of being affected, and from our understanding related to our capacity for conceptual thinking.

43 KANT, *Critique of Judgement*, cit., § 23, p. 76.

44 *Ivi*, § 25, p. 81.

45 *Ivi*, § 27, p. 88.

46 *Ivi*, *General Remark upon the Exposition of Aesthetic Reflective Judgements*, p. 97.

47 *Ibid.*

48 *Ivi*, p. 99.

49 *Ivi*, p. 101.

50 *Ivi*, p. 102.

51 *Ibid.*

a particular representation engaging the attention of reflective judgment»⁵² of the subject of reason and not the mere sensuous object. Kant supplies us here with a phenomenological description of the emotion of the sublime, an emotion that encompasses, as Birgit Recki summarizes, rejection as well as admiration, pleasure and displeasure, anguish and redemption, irritation and confident pacification, fright and enthusiasm.⁵³ Herein lies the first step towards the autonomy of aesthetics.

It is also important to note that for Kant, the experience of sublimity focuses on nature, whereas the idea of nature as the major object of aesthetic sensibility was a view closely related with the rise of Romanticism. As regards to nature, harmony is re-established by the work of reason. Even when Kant comes to define the sublime in terms of representational art, their signifying elements must be ordered in agreement with nature. Harmony is here attained by the correspondence between a representation and a subject-matter. But Kant also offers examples where the subject-matter in itself is sublime: In the well-known case of the inscription upon the *Temple of Isis* (Mother Nature): «I am all that is, and that was, and that ever shall be, and no mortal hath raised the veil from my face», as Paul Crowther remarks, we may be dealing with ideas whose intellectual content cannot be grasped in a perceptual sense, or which evoke extremes of terror and fantasy.⁵⁴ Here, Kant uses the term ‘sublime’ in relation both to the work of art and to the way the revelation is expressed. This suggests the possibility of approaching a specifically artistic sublime. Kant himself takes a step towards this notion when he comes to define the aesthetic idea as

that representation of the imagination which evokes much thought, yet without the possibility of any definite thought whatever, i.e., *concept*, being adequate to it, and which language, consequently, can never get quite fully capture or render completely intelligible⁵⁵.

In the aesthetic idea, concept is inadequate to intuition. The sublime witnesses the idea’s failure to meet the form as also the case of an object of nature that is «monstrous [...] by its size» shows. Such an object ‘defeats the end that forms its concept’. As Kant adds,

(t)he *colossal* is the mere presentation of a concept which is almost too great for presentation, i.e. borders on the relatively monstrous; for the end to be attained by the presentation of a concept is made harder to realize by the intuition of the object being almost too great for our faculty of apprehension⁵⁶.

The imagination is able to create ‘a second nature’, i.e. an artwork, out of the material

52 *Ivi*, § 25, p. 81.

53 B. RECKI, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, p. 201.

54 CROWTHER, *The Kantian Sublime*, cit., p. 154.

55 KANT, *Critique of Judgement*, cit., § 49, p. 142.

56 *Ivi*, § 26, p. 83.

supplied by nature. In doing so, it ‘surpasses nature’, a surpassing that does not consist in representing the supernatural but things ‘transgressing the limits of experience’ through the creation of an original image of sensuous configuration. To experience such artworks as sublime «involves their perceptually, imaginatively or emotionally overwhelming properties, making vivid the scope of human artifice or expression itself»⁵⁷.

In my view, this surpassing of nature or «the confines of experience»⁵⁸ entails the impossibility of attaining harmony, insofar as reason is unable to provide a concept for the excesses of imagination. Here, we are clearly faced with an inversion: While in things of nature, the inadequacy of imagination is overcome by adequate concepts – conceptuality here exceeds sensuousness – in works of art, no concept can be wholly adequate to the representations of imagination – here, sensuousness clearly exceeds conceptuality.

5. The Sublime as Expression of an Affective Bodily Lived Experience

Reason’s insight, that what is perceived exceeds the concept thereof, goes hand in hand with the phenomenological insight of our faculty of perception, that the thing is always more than what is given in its actual perception. Actually, the phenomenon cannot on principle be synthesized as a totality, because each new perception opens up corresponding new horizons. This fact not only leads to the bursting of representation and consequently, to a revision of the feeling of the sublime in Kant’s terms but to a *phenomenological mode of the sublime* as the accurate expression of a bodily lived experience.

In this connection, we have seen that in Kant’s conception of the aesthetic idea, the emotion of the sublime arises from the excess of sensibility over conceptuality. We fail not only to find an adequate concept of the object of experience, but to ascertain its purpose. This failure triggers an overwhelming lived experience (*Erlebnis*) that befalls the passive subject. The signification content of this lived experience initially evades the subject because of its immediacy, so that the lived experience of the sublime encompasses something ‘more’ than what ontological concepts can grasp. While the emotion of the sublime involves the final overcoming of fear or danger by the work or reason, in its beginnings, the feeling of sensuous overwhelming leads to a pause; a pause wherein reality seems to be beyond the subject’s grasp, a fold of time wherein it «recoils upon itself, but in so doing succumbs to an emotional delight»⁵⁹ in Kant’s terms. In this fold of time the subject becomes momentarily detached from or even alien to every contextual reality. It is an indeterminate lapse of time wherein the subject is ecstatically drawn back to itself: an experience of ‘ecstatic eternity’, where the intentional correlation between our consciousness and the perceived object rests in suspension or is, in the worst case, interrupted: When an intention toward homogeneity is disappointed, «complete conflict takes place»: Our perception in Husserl’s terms or our imagination in Kant’s is no longer able to recognize i.e. to synthesize the object, so that what

57 CROWTHER, *The Kantian Sublime*, cit., p. 168.

58 KANT, *Critique of Judgement*, cit., § 49, p. 143.

59 *Ivi*, § 23, p. 83.

is given in experience shows, as Husserl puts it, a «complete heterogeneity», «a dissimilarity in a pregnant sense»⁶⁰. The object of experience remains a riddle and the subject is left in a state of utmost bewilderment.

This experience leads not only to a break of the spontaneous formation of sense but to a self-reflection insofar as the subject is thrown back to «the whole of his life», as Hans-Georg Gadamer claims⁶¹. In these rare moments, we encounter the «supersensible side of our being»⁶², in Kant's terms. The aesthetic lived experience of the sublime, as every aesthetic experience, suspends all hitherto existing orders and institutions of sense only in order to engage in new formations of sense. A time lapse opens up, out of which a primary affect, the irritability as such, grows up. These affects, which are bodily lived and sensed, are only apparently exogenous; actually, they originate in the emotional impulses of the «originary sensuousness», which encompasses, in Husserl's words, «activities driven by drives and “sensuous” tendencies»⁶³. We are faced with something ‘other’, something indeterminate that waits to be endowed with sense. Out of this call there grows step by step a new sense, which, owing to both the horizonedness of our experience and the excess of sensibility, will never be thoroughly grasped by conceptuality, thus being doomed to an endless process of sense formation. At this point we may ask where this emotion of the sublime arises from, considering that its underlying pre-condition, i.e. the overcoming of our faculties' conflict thanks to the work of reason is put into question by the break with representation.

We have already seen through Merleau-Ponty's writings that this break allowed for the emergence of a new perceptual ground (*Wahrnehmungsboden*), wherein body, things and world exist simultaneously in an ambiguous and dissonant correlation, which as such equates to the current plurality of particular worlds of experience in permanent tension with one another. After this turn, the emotion of the sublime as a negative pleasure is no longer engendered by an overwhelming feeling of self-transcendence but is aroused by a bodily lived experience, which is motivated by the spatial experience of a dispersed self amid a world submitted to overwhelming tensions and conflicts. This lived experience neither allows for transcendence of reason nor for the re-establishment of harmony. On the contrary, it implies a negative pleasure emerging from the consciousness of the irrepressible power of sensibility, which attests to the world's impossibility and contradictoriness. It is a bodily pleasure engendered by the disjunction and transgression of sensuous forms and motivated by the experience of contemporary architectonic space conceptions.

60 HUSSERL, *Experience and Judgment* [*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*], ed. by L. Landgrebe, trans. by J. S. Churchill and K. Ameriks, Routledge & Kegan Paul, London 1973, p. 191 f.

61 See H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, p. 75.

62 KANT, *Critique of Judgment*, cit., § 27, p. 88.

63 HUSSERL, *Hua XXXIII, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1937)*, ed. by R. Bernet and D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001, p. 276.

6. *The Architectonical Sublime*

Even if the sublime can encompass the domain of built environment, it has traditionally done so by assuming the rules of representation, i.e. of a harmonious relationship between subject and object, wherein the original ordering device mustered for traditional architecture was that of the body itself, as the original paradigm of order. From Francesco di Giorgio's⁶⁴ explicit analogies to Le Corbusier's direct 'imitation' of Vitruvian⁶⁵ bodily perfection (the «Modulor» system of proportions⁶⁶) in the layout of the *Ville Radieuse*, the body has provided a guiding metaphor. But the modern phenomenon of plurality of simultaneous coexisting worlds and the concomitant reformulation of our cognitive habits resulted in the arousal of other sensibilities, such as the fragmentary, the chance, and the marginal. The body is therefore no longer the warrant of harmony but becomes the expression of the dispersion of the modern subject. This disruption of the bodily metaphor leads to the conception of architectural forms endowed with an excess of sensibility, allowing for an experience of both bodily implacement and displacement.

Thus, the representational constraints give place to a new aesthetic dimension: the a.m. bodily experience of space. Anthropocentric forms are disrupted allowing for a negative pleasure in transgressing, resulting in excessive forms. An 'improper' aesthetics that celebrates the dynamic assemblage of forms over utopian harmony and that declines a clear 'visibility' of a univocal sense in favour of a grey or 'turbid visibility' of multiple senses – a wild gaze. A 'wild gaze' that implies a «wild meaning», i.e. «an expression of experience by experience»⁶⁷: Far from being reassembled into synthesis, it is experience itself which conveys meaning as Merleau-Ponty points out in the follow of Husserl. In the case of the sublime, however, words fall short in view of the excess of sensuous experience at work, insofar as our conscience tends to ignore the senses which she is unable to 'domesticate': There is always a remaining sense, a 'core' of wild meaning that resists being reassembled into synthesis or being: It marks the very birth of experience.

This disruption of the corporeal paradigm and the resulting excess of sensibility cannot but lead to a reassertion of the sublime: Summarizing, the phenomenological sublime is an emotion aroused neither by the power of our reason transcending the inadequacy of imagination as it concerns nature, nor by the overwhelming powers of imagination as it concern an artwork, but by the excess of sensibility engendering a negative pleasure, which echoes the bodily state of dispersion amid spatial sensuous forms that resist to be harnessed into concepts and lead to an endless process of sense formation. Paradoxically enough, this exhaustion of corporeality itself involves the arousal of the bodily sensuousness, as expressed by our most primary drives and impulses. The moving powers of

64 See https://www.google.de/search?q=francesco+di+giorgio+martini+vitruvio&sa=X&hl=de&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=R4Sq6ODK1O_YSM%252CUFb9JQwESmbqEM%252C_&vet=1&u-sg=A14_-kTqG1NIKb8vDmT6FKS1ZRakzO8JTg&ved=2ahUKEwik_b2xiOjqAhXQsKQKHfKfD-DwQ9QEwAHoECAoQHA&biw=1290&bih=742#imgcr=R4Sq6ODK1O_YSM

65 See https://simple.wikipedia.org/wiki/Vitruvian_Man

66 See <https://www.lescouleurs.ch/journal/posts/der-modulor-menschennaechte-als-grundwert/>

67 MERLEAU-PONTY, *The Visible and the Invisible*, cit., p. 155.

architecture, which enhance dissonance over harmony and difference over identity, call forth a tension between our traditional bodily habits and our bodily lived experiences and force us into a self-reflection insofar as they compel us to question and suspend the institutionalized sense architecture has to convey.

Let us exemplify these considerations through the built work of architects as diverse as Bernard Tschumi, Peter Eisenman and Frank Gehry, among others. As to Bernard Tschumi, the design strategy at work in his *Parc de la Villette*⁶⁸, inaugurated in 1983, can be related to Merleau-Ponty's questioning of the structural relationship between body, space and perception. The whole architectonic program is here decomposed and recombined into three autonomous structural systems – the points or 'folies', the lines of movement, the surfaces or 'prairies'. The arbitrary overlapping of these structures engenders no compossibility but their literal collision. The points or 'folies' express no function whatsoever, in spite of having been designed for a particular purpose: they are characterized by an ambiguity between sense and non-sense insofar as not serving to any purpose of denotation but of connotation, they suggest a multiplicity of meanings. These 'folies' question the possibility of inhabiting insofar as they ignore the distinction 'outside-inside' on the one hand and on the other, they offer the potentially inhabiting body «no comforting organic referent». Far from engendering an «embodied space» that bodies can inhabit and interact with, in Merleau-Ponty's terms, this arbitrary assemblage of singular elements, may it be stairs, ramps, etc., engenders, as Anthony Vidler remarks, «antibodily states, such as vertigo, sudden vertical and sideways movements», as if architecture would «aspire to the exhaustion of corporeality itself»⁶⁹.

Here, the leitmotiv of the design strategy is the bodily movement, a movement which has neither origin nor aim, but calls forth an experience of nomadism: Paths that do not take us to any destination but induce us to linger in them by addressing our senses, as for example the so called *Way of Fragrances* does; ramps and stairs, which end up in inaccessible places, they all induce us to a revision of our traditional concepts and to a redefinition of their function. The resulting space can be understood as 'topological' in Merleau-Ponty's terms, insofar as it reaches unity only through the superposition of impossibilities. There arises a feeling of bodily fragmentation due to the lack of any reference to habitual places or architectural types already anchored in our body schema. This strategy triggers a perverse or negative pleasure that Tschumi explicitly aims at producing and that Adorno defines as the characteristic of the modern work of art. For Adorno, the picture gathers all the stigmata of the repulsive and the detestable of the new art⁷⁰.

Another example of this tension between pleasure and displeasure is the *Memorial for the Jews killed in Europa*⁷¹, built by Peter Eisenman in Berlin between 2003 and 2005. It

68 See URL:<http://www.tschumi.com>

69 A. VIDLER, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, MIT Press, Cambridge 1992, p. 111 f.

70 TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, ed. by G. Adorno and R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, p. 55.

71 See <https://www.stiftung-denkmal.de/denkmaeler/denkmal-fuer-die-ermordeten-juden-europas-mit-ausstellung-im-ort-der-information>

consists of 2711 steles, which remind us of gravestones. No stele resembles the others, digital design methods enabled a plurality of different steles, almost unnoticeably inclined and standing on an apparently wavering floor. Upon entering the site there arises a feeling of uncertainty, unsettledness and even disorientation, as the visitor feels it sinks in the landscape. It is submitted to a deception: although the steles seem to be of the same height it is the floor which is inclined, so that the visitor is suddenly and unexpectedly surrounded by stones that tower over it and seem to bury it under their weight. This effect is even enforced by the lack of orientation insofar as the design avoided every point of reference. The abstract conceived steles remit to no meaning, to no message, they have no inscriptions at all, they stand simply mute: Eisenman defined the memorial as a «place of no meaning»⁷², their meaning remains a riddle. It is all about the silentness of the place, which should encourage to think about and to feel with the absent victims. This place awakens many feelings of despair – no way leads out of the site –, of solitude, of lifelessness – there is no comforting vegetation, only flat concrete with sharp angles. These steles offer neither an organic bodily reference nor a clear meaning: they show an openness which entails neither the possibility nor the impossibility of a reconciliation, so that their sense remains floating. Thus, there arises a field of tensions between the abstract forms and the multiple associations suggested: This place offers an immediate bodily experience the visitor is passively subjected to: It is overwhelmed by the massiveness of the stones, by the feeling of being entombed under their massive weight: a sublime experience.

This field of tensions can also be exemplified through the biomorphic architecture. Organic design is normally associated with smooth, flowing forms, insofar as designers take inspiration from natural forms. Glen Howard Small⁷³ is one of the oldest representatives of this aesthetics. Influenced by the futuristic aesthetics of the 70ies, he focuses on the way nature develops structures and employs these as models. Flowing, smooth, fluid forms are created, they look like tissues, skin, dried liquids or even parasites which seem to snuggle against the city. These forms motivate a profound feeling of estrangement, fascination as well as bodily sickness in face of reason's failure to find adequate concepts for these forms. Here it becomes evident that the excess of sensibility inevitably triggers a bodily sublime emotion, which accounts for the *pathos* inherent to the conflict between positive and negative emotions⁷⁴.

One of the pioneers of these design strategies is without doubt Frank Gehry and his *Vitra Museum* of 1989. The exterior form is in continuous transformation, so that no unity can be synthesized here, forms rather engage in a dynamic-forceful play. The same applies to the *Guggenheim Museum* in Bilbao, a building that exacerbates the play with forms in their disjunction and seemingly hazardous montage. Once again, disjunction breaks with representation, a bodily sublime emotion arises.

72 N. MAAK, *Peter Eisenman im Stelengang*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 16.08.83. See <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/thema/peter-eisenman>. (accessed 10.03.2020).

73 See <https://archinect.com/features/article/87160008/review-glen-small-father-of-green-architecture>

74 See on the 'Tragedy and the Sublime', E. BRADY, *The Sublime in Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 148-165.

7. Conclusion

By avoiding any pre-established signification as far as conceptuality is concerned, the a. m. projects impose upon the body affections that belong to the sphere of sensuousness: An 'experiential narrative' of bodily affections, of *pathos*, that can hardly be accounted for in adequate concepts. The sublime is thus engendered by sensibility's excess over conceptuality, leading to a break with representation. This break and the consequent questioning of the bodily metaphor as warrant of order and symbolic sense imply paradoxically enough the arousal of a bodily affective experience, which is profoundly sublime in phenomenological terms.

ALICE PUGLIESE

IO PURO, IO REALE E STORICITÀ IMMANENTE
DEL SOGGETTO
A partire dal Bleistiftmanuskript (1912) di Husserl

Abstract

The so-called *Bleistiftmanuskript (Pencil Manuscript)*, dating from the period between October and December 1912, is one of the three *Urtexzte* from which the new critical edition of Husserl's *Ideas II* has been elaborated. This text faces us with the problem of the relationship between the pure I and consciousness starting from a conception of consciousness itself as predominantly obscure. The article reconstructs this relationship as a dynamic between *Aktivvollzug* (act-achievement) and *Entfremdung* (alienation) trying to give an account of the status of the real (*reel*) self in its relationship with material things and the body. In conclusion, the notion of a specific 'historical vulnerability' of the subject is outlined.

Keywords: Act-achievement; Alienation; Historical Vulnerability; Obscure Consciousness; Pure I

1. *Io puro e coscienza oscura*

Secondo la sua stessa ricostruzione, Husserl redige il primo libro di *Idee* in un momento di intensa produttività¹. Il secondo libro, invece, ha una storia più travagliata. Si tratta di testi scritti da Husserl tra il 1912 e il 1916, poi affidati ad Edith Stein per una rielaborazione e sistemazione, ma mai sottoposti a una verifica definitiva da parte dell'autore. Malgrado l'urgenza dei temi, Husserl non giunse mai alla pubblicazione del secondo libro di un'opera che aveva già destato un ampio e controverso dibattito. Attualmente presso l'Archivio Husserl di Colonia è in preparazione una nuova edizione critica di questi materiali a cura di Dirk Fonfara che intende ricostruirne lo stato originario e le diverse fasi di rielaborazione². Il primo di questi testi originari (*Urtexzte*) viene identificato come *Bleistiftmanuskript (Manoscritto a matita)* e risale al periodo tra ottobre e dicembre del 1912. Qui la riflessione husserliana parte da un'analisi della coscienza cui è stato assegnato il titolo *Waches und dumpfes Bewusstsein* e che nella versione di *Idee II* pubblicata nel 1952 come volume IV della Husserliana da Marly Biemel corrisponde al § 26³.

1 E. HUSSERL, *Hua III/1, Einleitung des Herausgebers*, p. XV.

2 Ringrazio la direttrice dello Husserl Archive presso la KU Leuven, prof.ssa Julia Jansen, per il permesso di citare dagli originali. Desidero ringraziare sentitamente anche il dott. Dirk Fonfara per avermi dato accesso al suo lavoro di edizione, ma soprattutto per la sua preziosa amicizia, l'affetto e la pazienza in tutti questi anni.

3 Una prima fondamentale ricostruzione del problema dell'io puro e della sua relazione con la coscienza nel *Bleistiftmanuskript* di *Idee II* è presentata da Tetsuya Sakakibara in T. SAKAKIBARA, *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*, in «Husserl Studies», 14, 1, 1997, pp. 21-39. Qui l'autore si spinge sino a rintracciare in queste pagine i primi accenni di una feno-

A differenza di quanto suggerito in prima battuta dal titolo, la questione con cui Husserl qui si confronta non è semplicemente quella della relazione reciproca tra diversi ‘tipi’ o ‘modi’ della coscienza. Non si tratta quindi del darsi della medesima coscienza in ‘stati’ via via diversi, più o meno attivi, secondo una gradualità empiricamente ricostruibile. Siamo piuttosto davanti al problema teoreticamente più complesso della relazione tra l’io puro e la coscienza⁴.

Quest’ultima si configura come *prevalentemente* oscura. Nella sua traduzione Vincenzo Costa rende bene il termine *dumpf* con l’aggettivo ‘assopito’ sottolineando così la dialettica spontanea, naturale, che questa modalità instaura con la coscienza desta. Nell’espressione è però anche implicita l’idea di una coscienza ‘spuntata’, che ha perso la presa, confusa, stordita. Si tratta quindi di una coscienza non soltanto presa nella naturale alternanza di sonno e veglia, ma spesso sospesa in uno stato intermedio, nella soglia *tra* la veglia e il sonno, in una condizione intermedia tra la coscienza e la non-coscienza.

Questo stato intermedio tra veglia e sonno è caratterizzato da una peculiare dialettica che lega la coscienza all’io puro che la abita. Il *Bleistiftmanuskript* delinea questo movimento interno con un’immagine: «L’io puro entra in scena e di nuovo esce di scena»⁵. Il flusso della coscienza, pur dotato di unità e consistenza, non si identifica con la presenza dell’io puro, dell’io attivo, che coglie consapevolmente i vissuti e gli atti della coscienza stessa. Solo alcuni di questi sono illuminati e resi chiari e distinti dall’attenzione dell’io⁶. La condizione di una certa fuggevolezza e oscurità è però prevalente, dilagante. Rispetto ad essa, la chiarezza dello sguardo dell’io puro si può esercitare in modo puntuale, efficace, ma non universale. Piuttosto, rileva Husserl, «[...] all’essenza della coscienza appartiene in modo inseparabile il fatto che ogni atto abbia i suoi orizzonti “oscuri”»⁷. Gli aspetti oscuri e indefiniti della coscienza, quelli che nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* verranno descritti come ‘intenzionalità vuote’, ossia come linee dell’esperienza che non raggiungono la presa sulla cosa, che non sono illuminate e ‘riempite’ dall’evidenza, non rappresentano episodi separati, relegati alla dimensione del sonno, del non cosciente, ma sono intrecciati in ogni momento coscienziale. Questa oscurità non è una qualità propria di particolari tipi di vissuto. Essa si genera piuttosto nella dialettica tra io puro e coscienza, nel loro rapporto reciproco. Ogni volta che l’io volge il suo sguardo altrove,

menologia genetica.

4 Un punto di riferimento fondamentale per la nozione di Io in Husserl è offerto da E. MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974 («Phaenomenologica 59»).

5 «Das reine Ich tritt auf und tritt wieder ab. So ist das Wesen des Bewusstseins in der Einheit seines Flusses, dass ihm nicht überall, aber in einzelnen Akten das reine Ich sein Licht aufstecken kann, und nur in einzelnen Akten. Denn unaufhebbar gehört zum Wesen des Bewusstseins, dass jeder Akt seine “dunkle” Horizonte hat» (F III 1/5a: Urtext 1, I. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 1).

6 Molto interessante è la disamina condotta da Haojun Zhang in H. ZHANG, *Descartes and Husserl on “Clear and Distinct”*, in «Husserl Studies», 2018 (online). Sulla scorta delle analisi di *Logica formale e trascendentale* egli mostra come l’espressione assunta in Husserl un significato diverso rispetto a Descartes. Per Husserl infatti è la chiarezza, quindi la relazione vivente con l’esperienza, ad avere la preminenza sulla distinzione.

7 *Ibid.*

un atto di coscienza, che prima era animato dall'impegno per la propria realizzazione (*Aktivvollzug*), ricade nell'oscurità, nell'indeterminato: «non appena lo sguardo dell'io se ne estranea, esso [l'atto di coscienza] si trasforma e rientra nell'orizzonte vago»⁸. La dialettica già delineata tra io puro e coscienza si precisa, facendo emergere due opposte direzioni di un'unica tensione: *Aktivvollzug* ed *Entfremdung*.

2. Aktivvollzug ed Entfremdung

L'attivo compiere l'atto (*Aktivvollzug*) è la caratteristica dell'io: «L'io agisce solo nell'attuazione, nelle *cogitationes proprie*»⁹. Tale *Vollzug*, tuttavia, non equivale a una creazione, esso invece ha senso solo in relazione alla pluralità dei vissuti già fluenti nella coscienza: l'io puro si può sempre di nuovo calare in ciascuno di essi e, concentrando la sua attenzione su un singolo vissuto, recuperarlo dallo sfondo, liberarlo della sua opacità, restituirgli vivacità e condurlo così nell'orizzonte della coscienza desta¹⁰. L'agire dell'io puro si configura come un tramite, come l'operatore di un passaggio, mai definitivo, tra la coscienza assopita e quella desta. Esso quindi non è una sostanza, una 'realtà' per sé. In un certo senso persino il suo darsi non è necessario. Husserl nota che dell'io puro «possiamo dire: esso *può* darsi, ma non *deve* (*muss*) darsi»¹¹. Per quanto indispensabile a una vita desta e consapevole, l'attivarsi dell'io puro non è necessario, non è un dato di fatto. È piuttosto una possibilità che sempre di nuovo si rinnova.

La caratteristica determinante dell'io puro, ciò che deriva immediatamente dalla sua identità, è invece la sua unicità e monadica «chiusura»¹². Proprio perché si dà come un polo di attività, quindi non semplicemente come un polo fattuale, ma come una fonte di polarizzazione per l'intero della coscienza, l'io puro è chiuso e concentrato in sé stesso. Alla coscienza possono appartenere le *cogitationes* più disparate, non solo percezioni, ricordi, presentificazioni, ma fantasie, «viaggi su Marte e esperienze à la Gulliver»¹³. Essa, quindi, si apre e si estende in tutte le dimensioni del possibile e dell'impossibile. È, però,

8 «Sowie der Ichblick ihm entfremdet ist, wandelt er sich und geht in den vagen Horizont ein» (*Ibid.*).

9 «Das Ich waltet nur im Vollzug, in den eigentlichen cogitationes» (F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 2). Recentemente Benjamin Sheredos ha analizzato la specificità del concetto di 'atto' nel contesto della psicologia dell'inizio del '900 con cui Husserl discute evidenziando come sia proprio la 'scoperta' dell'io puro e delle sue funzioni a consentire a Husserl di recuperare un concetto di attività intenzionale più vicino alla prassi vivente (B. SHEREDOS, *Act Psychology and Phenomenology: Husserl on Egoic Acts*, in «Husserl Studies», 33, 3, 2017, pp. 191-209).

10 «Prinzipiell kann sich das reine Ich in alle unvollzogenen (in gewissen festen Sinne unbewussten, unerwachten) intentionalen Erlebnisse einleben oder die in den Hintergrund gesunkenen, in das Stadium des Nicht-mehr-Vollziehens hetretenen, zu neuem Vollzug und in das Licht des wachen Bewusstseins bringen» (F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 2)

11 «Es kann auftreten, *muss* aber nicht auftreten» (F III 1/5a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 1, p. 2 corsivo mio)

12 «Voraussetzung von allem ist aber die Idee des reinen Ich als absolut zu gebenden und das monadische Bewusstsein in seiner absoluten Geschlossenheit, welche Geschlossenheit sich als solche in der Identität des reinen Ich ausweist» (F III 1/6a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 3, p. 4).

13 *Ibid.*

la relazione con l'io puro, con la sua unicità e il suo essere un centro di relazioni, che permette una «solida delimitazione»¹⁴ (*feste Umgrenzung*) della coscienza e, quindi, la sua individuazione. Questa non avviene su un piano empirico, in virtù delle circostanze spaziali e temporali degli eventi della vita, ma sul piano immanente e trascendentale del rapporto interno con la struttura egologica.

Torneremo più avanti sulla caratteristica chiusura dell'io puro, che peraltro è anche il segno della sua irrealtà, della sua differenza rispetto agli io empirici e reali. Per il momento esploriamo brevemente l'altro polo della dialettica che caratterizza il rapporto tra l'io puro e la coscienza: la *Entfremdung* (estraniazione). Questo è il momento in cui l'io puro si allontana da una determinata costellazione di vissuti, distoglie lo sguardo, così che questi vissuti stessi assumono una caratteristica distanza, una estraneità; i vissuti estraniati non si danno più in pienezza ma scivolano su uno sfondo di indeterminatezza. Qui si trovano le noesi incompiute (*unvollzogen*¹⁵), in cui l'io puro non si è calato, e che quindi «sonnecciano sullo sfondo» (*im Hintergrund schlummern*)¹⁶.

Tali vissuti restano certo nella coscienza, ma si sedimentano, si 'mineralizzano' e diventano, quindi, almeno in parte, corpi estranei nell'immanenza della coscienza. Questa condizione di oscurità, di stordimento, di oggettivazione, è lo stato di realtà. L'oggettivazione non ha a che fare qui, come indicato per esempio nelle ricerche della *Krisis*, con la convergenza di intenzioni condivise intersoggettivamente, ma con l'estraniarsi delle intenzioni, il loro essere afferrate 'dall'esterno', il loro sedimentarsi nella forma cristallizzata del carattere, delle abitudini, degli stati psicologici. L'io reale è caratterizzato da un afferramento dei propri vissuti non dall'interno, in modo immediato e immanente, ma dall'esterno, da una prospettiva in terza persona, oggettivante, naturalistica¹⁷. L'io reale ha i suoi vissuti, ma non li vive dall'interno. Essi vengono piuttosto descritti come modi di comportamento, stati mentali, relazioni causali, meccanismi psicologici, condizionamenti sociali ecc.

Tale condizione di dispersione ed estraneità non è, tuttavia, un mero ostacolo alla vita di coscienza. Al contrario, Husserl assegna ai vissuti estraniati e 'mineralizzati' una funzione essenziale: essi forniscono «il campo della libertà dell'io»¹⁸. L'attivo, libero agire dell'io si realizza sempre nella tensione con elementi passivi, incagliati sullo sfondo, che esigono uno sforzo per essere tratti alla luce e alla consapevolezza¹⁹. La libertà reale è

14 *Ibid.*

15 F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 2, p. 3.

16 F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 2, p. 3.

17 «Das Subjekt ist ein eigentümliches Substrat für Eigenschaften, die seelische (eventuell persönliche) Eigenschaften heißen, ganz ähnlich wie ein materielles Ding ein Substrat für dingliche Eigenschaften ist» (F III 1/7a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 4, p. 7). Andrea Altobrando ha ricostruito la relazione tra io empirico e io puro e le diverse stratificazioni dell'unità dell'io empirico in A. ALTOBRANDO, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010, pp. 115-153.

18 «Potentiell gilt das aber von den Gegenständen der unvollzogenen Noesen, die im Hintergrund schlummern und die sozusagen das Feld der Freiheit des Ich ausmachen; und ihre Gegenstände bilden das Blickfeld des Ich» (F III 1/5b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 2, p. 3).

19 Ricostruendo il nesso tra libertà e soggettività, James Mensch ha messo in luce come la libertà dell'io si dispieghi attraverso le tappe successive della dialettica degli istinti, la volontà nel suo stadio passivo

sempre installata in un campo, radicata in una trama di possibilità irrealizzate, di pensieri non pensati, di esperienze rimaste mute, di scelte ancora da compiere. L'attività libera e presente a sé stessa dell'io reale si sviluppa attraverso la dinamica relazione con l'estraneazione che in tal modo si configura almeno in parte come la sfera del nostro potenziale non ancora dischiuso.

Lo statuto dell'io reale è quindi una condizione essenzialmente mista, in cui strutturalmente si intrecciano vissuti attivi e chiari (le *cogitationes* vere e proprie) e vissuti solo accennati, sedimentati, incompiuti²⁰. Husserl nota persino che nella costituzione dell'io reale, così come di tutti gli oggetti reali nel mondo, convergono gli sguardi di molti soggetti. Una parziale estraneazione è necessaria all'auto-costituzione stessa dell'io, visto come membro del mondo naturale e sociale. L'io reale non può affidarsi solo a sé stesso, come avviene per l'io puro caratterizzato da una monadica chiusura, ma è costitutivamente riferito ad un contesto intersoggettivo. L'io non può cogliere il suo essere reale immediatamente, da sé stesso, ma deve ricostruirlo anche attraverso le opinioni di altri, le loro reazioni, i loro pregiudizi. Ciò che io sono all'interno della realtà che abito dipende anche dal posto che altri mi assegnano, dalle tradizioni che io supporto con i miei comportamenti o cui mi oppongo con le mie prese di posizione. Il mio essere reale include il colore della mia pelle e il modo in cui gli altri reagiscono ad esso²¹. In questo senso la condizione reale è anche sempre in parte una condizione di estraneazione.

Il riferimento al contesto intersoggettivo e il fatto che alla sua costituzione non contribuiscono solo le *cogitationes*, ma l'intero flusso di esperienze e contenuti della coscienza, porta a caratterizzare l'io reale in modo opposto rispetto all'io puro. Mentre quest'ultimo è identificato dalla sua chiusura, intesa come assoluta centralità, l'io reale si trova in una condizione di dispersione in cui i vissuti possono distendersi «*in infinitum*, ossia nelle due direzioni del tempo immanente»²². Alla *Geschlossenheit* dell'io puro si oppone una *Endlosigkeit* dell'io reale e delle sue caratteristiche reali.

3. L'io reale, le cose materiali e il corpo

L'analisi fenomenologica mostra come l'io reale si trovi in una condizione apparentemente paradossale. Esso è fissato dalle coordinate spazio-temporali della realtà empirica, ma allo stesso tempo la sua costituzione reale appare dispersa in una dimensione potenzialmente infinita. Husserl cerca di spiegare questa condizione proponendo un'analogia

e infine la ragione (cfr. J. MENSCH, *Freedom and Selfhood*, in «Husserl Studies», 14, 1, 1997, pp. 41-59).

20 «Die realen Ich sind sich in der Weise von Realitäten konstituierende Einheiten, und an dieser Konstitution ist der ganze Bewusstseinsfluss und nicht die bloßen *cogitationes* beteiligt» (F III 1/6a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 3, p. 4).

21 Cfr. L. MARTIN ALCOFF, *Towards a phenomenology of racial embodiment*, in «Radical Philosophy», 95, pp. 15-24.

22 «*In infinitum* und <zwar> nach den beiden Richtungen der immanenten Zeit» (F III 1/6a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. I: *Das reine Ich*, § 3, p. 5).

tra l'io reale le cose materiali²³. L'io reale è un'unità psichica che raccoglie in sé determinate qualità psichiche, caratteriali, disposizioni intellettuali, emotive, aspetti pratici della personalità, i talenti, le difficoltà, le conoscenze, le ritrosie. L'elenco è potenzialmente infinito poiché si evolve con la storia personale, ma anche con il punto di osservazione, con la profondità della conoscenza che si ha di sé stessi. Husserl fonda qui l'analogia con le cose materiali sul modo in cui tali tratti caratteriali e le altre disposizioni si danno all'esperienza che li osserva.

Secondo la sua analisi, le caratteristiche dell'io reale non si danno immediatamente nel vissuto, ma 'si annunciano' (*sich bekunden*), appaiono mediatamente nei comportamenti e negli autoafferramenti dell'io che cambiano nel tempo e a seconda della situazione. Mentre, quindi, l'io puro si dà immediatamente e in un afferramento pieno e puntuale come polo immanente alla coscienza, l'io reale va esplorato per profili, nel tempo, nella dispersione, nelle diverse situazioni della vita. Come ci insegna l'esperienza, nelle sue caratteristiche empiriche e visto dall'esterno, l'io non si conosce mai del tutto, ma «impara a conoscersi» (*[sich] kennen lernen*²⁴) per tentativi, in modo processuale. Nella realtà, la conoscenza che abbiamo di noi stessi e di altri è provvisoria, sempre soggetta ad aggiornamento e correzione. Questo ha una ricaduta sul piano morale: è il rapporto tra io reali che esige uno sforzo morale, lo sforzo di fiducia, la scelta dell'affidamento, l'impegno reciproco, ma mai simmetrico e apodittico. È questo che conferisce alle relazioni pratiche il loro carattere precario, ma anche la loro qualità propria, distinta dall'intuizione teoretica.

La conoscenza reciproca degli io reali è affidata ad un annunciarsi mediato attraverso le azioni e i comportamenti. Se per un verso tale modo di datità la distingue dall'immediatezza dell'io puro, per altro verso essa l'allontana anche dalle deduzioni teoretiche delle scienze empiriche e naturali. È un modo specifico di darsi della persona attraverso un peculiare rapporto con i propri vissuti. Per questo Husserl giunge alla conclusione che mentre «tutto il naturale è reale»²⁵, perché si annuncia in un modo determinato di esperienza, non è affatto detto che tutto il reale sia natura. L'io psichico reale, infatti, presenta una modalità di datità che è solo analoga, ma non identica a quella delle cose materiali.

Questa osservazione ha una ricaduta importante per quell'elemento della sfera naturale che è a noi più prossimo: il corpo. Qui si origina la distinzione tra *Leib* e *Körper* che percorre poi tutta la letteratura fenomenologica²⁶. Non è infatti in virtù di una relazione

23 «Die Analogie der seelischen Einheit mit der Einheit eines materiellen Dinges geht so weit, dass wir sagen können: Es besteht zwischen materiellen Eigenschaften, die sich in dem wechselnden physischen Verhalten des Dinges bekunden, und seelischen Eigenschaften, die sich in entsprechenden Erlebnissen als seelischen Verhaltensweisen bekunden, dem Formalen nach volle Analogie» (F III 1/7a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 5, p. 8).

24 Husserl nomina il *Kennen lernen*, come modo specifico di conoscenza dell'umano, nel § 24 di *Ideen II*, nella versione pubblicata come volume IV della Husserliana e che nei manoscritti inediti rientra nell'Urtext 3.

25 «Alles Natürliche ist Reales» (F III 1/8b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 5, p. 11).

26 Da Merleau-Ponty (*Fenomenologia della percezione*) sino ai più recenti tentativi di connettere la mente e il corpo attraverso l'osservazione delle reti neurali in quello che Zahavi chiama *neuro-representationalism*, secondo cui l'intero dell'esperienza non è solo mediato da rappresentazioni neurali, ma

estrinseca con un oggetto fuori di sé – il corpo materiale – che il soggetto si definisce come corporeo. Husserl non fa riferimento qui a una condizionalità psicofisica. Piuttosto il soggetto ha un corpo, o meglio è corporeo in virtù di sé stesso, dei suoi stessi vissuti e della loro struttura²⁷. Si tratta di un approccio alla corporeità completamente immanente (e pertanto resistente ad ogni naturalizzazione). Alcuni vissuti dell'io sono strutturati in modo da includere il corpo vivente, operante, come loro punto di partenza, come loro fonte e orientamento. Il corpo è manifesto in questi vissuti come elemento pratico, operativo, cinestetico. Pensiamo ai vissuti legati al parlare in pubblico: il tendersi dei muscoli nella postura, lo sforzo dell'apparato respiratorio e dell'apparato fonatorio per modulare e sostenere la voce, il movimento costante degli occhi per tenere sotto controllo il testo e il pubblico.

Sono tutti aspetti fondamentalmente radicati nella corporeità che non si danno come semplicemente marginali e oscurabili nel vissuto, in sé certo più complesso e portatore di significati e contenuti teoretici e anche astratti del 'tenere una conferenza'. L'agire del corpo e l'agire dell'io non si possono però descrivere come due versanti separabili di questa esperienza. Essi sono piuttosto uno e insieme costituiscono l'esperienza dell'io. Il soggetto non è quindi psicofisico per via di un nesso con qualcosa di esterno, di non-ego-logico. L'interrelazione con il corpo è molto più profonda e soprattutto immanente, ossia fondata dall'interno sulla struttura e modulazione stessa dei suoi vissuti.

Questa relazione intrinseca con la corporeità e quindi con la propria collocazione nello spazio e nel tempo, nelle condizioni empiriche e materiali dell'esistenza, rappresenta però anche un punto di ricongiunzione dell'io reale con l'io puro per quanto concerne la sua caratteristica chiusura. Se per un verso, infatti, l'io reale è segnato dalla dispersione di una costituzione plurima, per altro verso, nella sua essenziale relazione con la corporeità si ripropone una relazione immanente, chiusa nei limiti della coscienza propria, non affidata a una causalità esterna e contingente. Del resto, come spiega Husserl, io puro e io reale sono lo stesso io e a ogni io reale corrisponde un io puro come suo centro fungente intenzionale. Si tratta quindi del medesimo soggetto, visto da due punti di vista diversi, che però in entrambi i casi presenta un tratto inequivocabile: la monadicità.

Ciò emerge particolarmente nel prosieguo dell'argomentazione in cui Husserl, sviluppando il confronto tra l'io reale e le cose materiali, si confronta anche con le loro

il mondo dell'esperienza sarebbe in sé stesso una rappresentazione neurale (D. ZAHAVI, *Brain, Mind, World: Predictive Coding, Neo-Kantianism, and Transcendental Idealism*, in «Husserl Studies», 34,1, 2018, pp. 47-61). Sul versante della cosiddetta nuova fenomenologia Hermann Schmitz ha elaborato a più riprese il concetto di corpo vivo (cfr. H. SCHMITZ, *Der Leib*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011). Infine di recente Maren Wehrle ha messo a fuoco la centralità della doppia relazionalità del corpo per la costituzione del tempo interno (M. WEHRLE, *Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2019, pp. 1-23).

27 «Das Subjekt hat auch seinen Leib, und mit dem Leib, sagt man, sind die seelischen Erlebnisse "verbunden". Es ist aber klar [...], dass das seelische Subjekt ist nicht primär auf den Leib (als das materielle Ding) bezogen ist und mittelbar auf die ihm angeknüpften Erlebnisse, sondern umgekehrt: Das seelische Subjekt hat ein materielles Ding als seinen Leib, weil dieser beseelt ist, d.h. weil es seelische Erlebnisse hat, die im Sinne der Menschapperzeption in eigentümlicher inniger Weise mit dem Leib eins sind» (F III 1/7a: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 4, pp. 7-8).

inevitabili differenze. Queste riguardano la peculiare ‘condizionalità’ delle due sfere, ossia i loro rapporti con l’ambiente circostante. Le cose materiali sono infatti determinate causalmente, ossia subiscono la loro determinazione esclusivamente dall’esterno. Pertanto esse sono «realità prive di storia»²⁸. Al contrario la realtà psichica per essenza è dipendente solo dai suoi stessi vissuti e questi avanzano in modo irreversibile, si modificano, si saldano, degradano ed emergono secondo una logica immanente. Questo movimento dà vita a una «storia»²⁹ che è il modo caratteristico di auto-modificarsi proprio della realtà psichica.

La storicità interna della realtà psichica non è però solo il segno di una relativa indipendenza dal mondo esterno. Essa ci mostra piuttosto una specifica forma di dipendenza. L’io reale dipende essenzialmente, per la sua individuazione e quindi anche per la sua stessa possibilità di realizzarsi in modi sempre diversi, dall’evolversi dei suoi stessi vissuti. La relazione tra l’io e la coscienza assume una nuova connotazione, quella di una *dipendenza immanente*. Allo stesso tempo, la differenza essenziale tra le cose materiali e la realtà psichica è affidata non a una forma di *agency*, di autorialità del soggetto, alla sua libertà o spiritualità, ma primariamente a una sua peculiare forma di dipendenza: la dipendenza dal flusso di coscienza che costituisce il tratto essenzialmente immanente dell’io.

Il flusso di coscienza, tuttavia, come abbiamo visto prima, non è pienamente in luce e non si lascia interamente possedere dall’io. Quest’ultimo è quindi affidato per la sua stessa realizzazione, ad un flusso storico di esperienze che, almeno in parte, gli sfugge, gli si sottrae, resta per ampi tratti oscuro. Siamo giunti qui ad un punto cruciale. L’analisi dell’io reale per differenza con le cose materiali ci ha infatti svelato un significato ulteriore di ciò che Husserl aveva indicato come la ‘chiusura’ propria dell’io. Tale chiusura implica una dipendenza dai propri vissuti e questo fonda allo stesso tempo due tratti ineliminabili della soggettività: la sua storicità e la sua vulnerabilità.

4. La vulnerabilità storica del soggetto

L’io è storico non semplicemente in quanto membro di un mondo sociale e culturale, ma per la sua struttura interna. In questo senso la sua è una storicità immanente e tale storicità, intesa come peculiare modo di determinarsi in modo immanente e irreversibile, costituisce la differenza essenziale tra il mondo delle cose e il mondo dell’io. Tale privilegio immanente dell’io, tuttavia, il suo dipendere solo da sé stesso, si rovescia subito in una peculiare vulnerabilità³⁰.

Essere storici vuol dire che il nostro percorso esperienziale è irrevocabile e soprattutto

28 «Geschichtslose Realitäten» (F III 1/11b: Urtext 1, 1. Teil, Kap. II: *Die seelische Realität*, § 4, pp. 7-8. *Hua IV*, § 33, p. 137).

29 *Ibid.*

30 Un’ampia prospettiva sui diversi significati della vulnerabilità colti grazie a una prospettiva fenomenologica è offerta da K. ZEILER, L. FOLKSMARSON KÄLL (eds.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, SUNY, New York 2014.

è racchiuso tra la nascita e la morte, tra due momenti la cui irreversibilità è essenziale quanto evidente. In questo senso le analisi dedicate alla nascita e alla morte intorno agli anni Trenta e oggi pubblicate nel volume XLII della Husserliana non costituiscono un'incursione di Husserl nel terreno altrimenti estraneo della fatticità. Esse si possono piuttosto leggere come l'esplicazione di pensieri già impliciti nelle analisi del 1912 sulla specificità del soggetto rispetto alle cose. Coerentemente, anche negli anni Trenta, Husserl insiste sul fatto che nascita e morte non possono essere comprese come meri fatti biologici, ma «si devono poter tradurre nella lingua dei fatti assoluti»³¹. La vulnerabilità del soggetto costituente è dunque una vulnerabilità non meramente empirica, fattuale, biologica, ma *storica*.

Cosa implica però il concetto di una vulnerabilità storica? Per indicare alcune linee di comprensione bisogna ragionare sul concetto di tempo immanente. Nascita e morte, come eventi che riguardano il soggetto e non meramente il suo corpo, sono infatti inseriti nel tempo vissuto. Questo, insiste Husserl in particolare nei manoscritti del gruppo C, procede per temporalizzazioni (*Zeitigungen*)³², ossia per scansioni temporali, per cesure all'interno del vissuto. La temporalizzazione è il momento in cui il soggetto si cala e si ancora nel tempo, strutturandolo, riempiendolo con i propri vissuti e aspettative, rendendolo quindi storia vissuta³³. È la struttura storica della temporalizzazione che consente di cogliere, dare senso, affrontare *das Ungezeitigte*, ciò che si sottrae alla temporalizzazione³⁴.

Solo temporalizzandosi i fatti biologici diventano qualcosa 'per il soggetto', solo calandosi nel tempo e realizzandosi in esso la monade diventa sé stessa, si va definendo

31 HUSSERL, *Hua XLII*, § 17. In corso di stampa, per i tipi di Mimesis Milano-Udine, è la traduzione della prima sezione del volume XLII della Husserliana a cura di Gabriella Baptist, Angela Ales Bello, Mariannina Failla, Alice Pugliese con il titolo, E. HUSSERL, *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*. La traduzione è frutto di un lavoro collettivo coordinato da Mariannina Failla, al quale, oltre alle curatrici, hanno collaborato giovani dottorandi, dottori di ricerca e studiosi husserliani di università italiane ed estere: Francesco Biazzo, Andrea Carroccio, Emanuela Carta, Marco Deodati, Andrea Marchesi, Teodosio Orlando, Fabio Pellizer, Giovanna Sicolo, Önay Sözer. Il volume sarà corredato da un glossario che ricostruisce l'evoluzione di alcuni termini husserliani fondamentali (*Affektion, Rückfrage, Sinngebung, Trieb, Vergegenwärtigung, Zeitigung*) lungo tutto il corso della produzione dell'autore.

32 «Dieses Strömen ist seine Zeitigung, und als Gezeitigtes hat alles Seiende, im Strömen seiner Gegebenheitsmodi verharrend, seine Weise, zeitlich zu sein, seine Zeitform und seinen Zeithalt, und hinsichtlich der Zeitform seine strömenden Zeitmodalitäten».

33 Nicola Zippel descrive la temporalizzazione in questi termini: «Che una struttura di coscienza si temporalizza, quindi, significa che essa realizza, "di fatto", la propria essenza temporale, ossia s'inscrive in una cornice materiale dove agisce concretamente nei modi di un presente, di un passato o di un futuro» (N. ZIPPEL, *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Edmund Husserl*, Nuova editrice universitaria, Roma 2007, p. 99).

34 «Mein "urschlafendes Ich" oder meine urschlafende Monade ist m.a.W. für sich nichts, aber sie soll doch nicht nichts, sondern etwas sein, etwas für mich selbst, der ich in der Zeitigung lebend für mich jetzt Menschen-Ich bin. Aber nur aus der Wachheit her gewinnt alles, was für mich irgendetwas ist, also auch dieser angebliche Vorzustand, seinen Seinssinn. Also, wach lebend und phänomenologische Konstitution enthüllend, vollziehe ich eine Zeitigung, die vom wachen Ich [...] her, das Ungezeitigte zeitigt» (*Hua XLII*, § 6).

e così esce dallo stato di oscurità e sonno e si mette a fuoco. A partire dalla conquista dell'auto-costituzione, che Husserl in queste pagine descrive semplicemente come lo stato di veglia, tutto acquista senso, anche ciò che sussiste ai margini della vita desta: il sonno, ma più radicalmente la nascita e la morte.

Si tratta di una rinnovata versione del 'principio di tutti i principi' la cui enunciazione caratterizza la fenomenologia come una filosofia dell'esperienza sin da *Idee I*: è solo l'esperienza che rende leggibile l'inesperibile. La nascita e la morte, ma anche la malattia, sono per Husserl deviazioni del corso del tempo e dell'esperienza che ad esso dà forma³⁵. Insistendo sull'aspetto 'sensibile' della malattia, Husserl sembra suggerire che ciò che rende fragile e vulnerabile l'essere umano non sia tanto il casuale decadere delle forze, ma l'esperienza del loro venir meno. È la coscienza di una forzata deviazione delle modalità familiari dell'esperire e dell'agire a rendere la malattia un'esperienza che fa parte della vita soggettiva e della storia personale³⁶.

La vulnerabilità è quindi consustanziale al modo in cui noi viviamo il tempo, per temporalizzazioni e anticipazioni, per cesure e fratture. Come riesce però il soggetto ad operare in modo così mobile sulla temporalità? Questo si spiega grazie alla struttura differenziata e plurale descritta sopra e che Husserl riprende in queste riflessioni sulla morte che sono al tempo stesso ricerche per una «piena realizzazione dell'idealismo trascendentale»³⁷. Qui egli riparte dall'idea che l'io puro sia la fonte unica, monadica, della costituzione la quale, quindi, include in sé tutto, anche la morte e la malattia, le deviazioni e le interruzioni della vita desta costituente: «Dunque io trovo la mia morte come evento nel mondo, come datità di esperienza, attraversando altre morti; ma come io trascendentale sono io stesso a costituire il mondo con tutti i mortali, i morti e la mia morte umana»³⁸.

Tuttavia, questa forza includente, capace di rielaborare tutto ciò che ci 'capita', è a sua volta radicata nel cuore della nostra umanità, non è quindi isolata, pura, separata: «Ma qui c'è qualcosa di strano, ossia che tutta la mia vita trascendentalmente ridotta, con l'esperire, il pensare, rientra essa stessa nell'appercezione della mia umanità [...]»³⁹. Io puro e io reale, umano, si comprendono e si riprendono continuamente a vicenda in un movimento inesauribile attraverso cui l'uno rientra ed è ricompreso (*eintritt*) nell'altro. Questo costante rincorrersi e riprendersi dei diversi profili della soggettività produce le

35 «Ich werde irgendwie krank werden, es werden Krankheitserscheinungen, von innen erlebt als anomales Innenleben, verlaufen, irgendwelches Übelbefinden, Bewusstsein der Schwäche, wie Unfähigkeit, in normaler Weise mich zu bewegen, meine vertrauten Vermögen zu betätigen, meine Gedanken zu sammeln, ich fühle das Schwinden meines Bewusstseins» (*Hua XLII*, § 6).

36 Su questo è interessante la ricostruzione di Linda Fisher (L. FISHER, *The Illness Experience. A Feminist Phenomenological Perspective*, in L. KALL (ed.), *Feminist Phenomenology and Medicine*, SUNY, New York 2014, pp. 27-46, in particolare p. 34).

37 HUSSERL, *Hua XLII*, § 17.

38 ID., *Hua XLII*, § 3: «Also meinen Tod als Weltvorkommnis, als Erfahrungsgegebenheit, finde ich auf dem Wege über andere Tode; aber als transzendentales Ich bin ich es doch, der Welt mit allen Sterbenden, Toten und meinen menschlichen Tod konstituiert».

39 ID., *Hua XLII*, § 4: «Aber hier ist das Merkwürdige, dass all mein transzendental reduziertes Leben, Erfahren, Denken etc. selbst in die Auffassung meiner Menschlichkeit eintritt [...]».

temporalizzazioni, frammenta il tempo, ne annoda la continuità, consentendo al tempo stesso lo svolgersi della vita costituente della coscienza e fondando la peculiare vulnerabilità storica dell'io⁴⁰.

In conclusione, l'analisi della vita di coscienza contenuta nel *Bleistiftmanuskript* presenta il vantaggio di un'estrema compattezza, grazie a cui i profili dell'io (puro e reale) emergono con chiarezza nella loro vicinanza e differenza. Si tratta di analisi che condensano molti profili poi dipanati dalla ricerca fenomenologica successiva fino alle analisi degli anni Trenta. Lungo tutto il percorso husserliano emerge un unico arco, volto a mettere in chiaro la dinamica interna della soggettività, senza oscurarne le fragilità e i momenti opachi.

40 Nella sua analisi del problema fenomenologico della nascita e della morte James Mensch parte appunto dal paradosso della soggettività descritto da Husserl nella *Crisi*. La possibilità di esperire la nascita e la morte, quindi di temporalizzarle, è strettamente connessa al doppio statuto del soggetto come costituente e costituito (J. MENSCH, *Birth, Death, and Sleep: Limit Problems and the Paradox of Phenomenology*, https://www.academia.edu/39153093/Birth_Death_Sleep_Limit_Problems_and_the_Paradox_of_Phenomenology_lecture_version_).

JAGNA BRUDZIŃSKA

THE POLARITY PARADIGM

*Phenomenological and Psychoanalytical Insights into the Subject*¹

Abstract

This article tends to connect phenomenological research with the psychoanalytical approach by focusing on the issue of conflict as the crucial dimension of human nature and its dynamics. On this basis, it becomes clear that human nature cannot be explained through a strict causal schema; rather, it can be grasped by exploring the dynamic motivational structures of experience which are expressed in the ambivalent tensions and striving tendencies of persons as subjects of the lifeworld. I stress that conflict is not a mere additional and accidental characteristic of experience that can somehow be eliminated, but rather, it affects the fundamental structure of personal experience and should therefore be understood as a constitutive moment of human nature. Thereby, my claim is that both self-experience and the development of community can only be understood in the light of motivational conflicts.

Keywords: Ambivalence; Conflict; Individuation; Phenomenology; Psychoanalysis

1. *Introduction*

Modern philosophy and modern sciences have construed a model of human nature based on a unitary and harmonic view of human life. This however, overlooks not only the many occurrences of concrete conflict burdening our daily life, but the fundamental character of conflict intended as an essential feature of human existence.

The idea of conflict is seen throughout the history of philosophy, from the Greek to the Hegelian approach. In my opinion, this tradition can also be seen as the deep roots of phenomenology and phenomenological psychopathology².

In this context, Karl Jaspers' proposal is worth mentioning, since he further develops the notion of polarity as the basis for his so-called comprehensive or understanding psychology (*verstehende Psychologie*). This is intended as a structural comprehension of psychic dynamics.

In his *Allgemeine Psychopathologie* (1913), he shows that the understanding of the human psyche requires a radical exploration of the opposite movements that constitute and characterize human life³. Following this path, he develops a genetic understanding

1 This research was supported by the National Science Center of Poland as part of project OPUS no. UMO–2018/29 / B / HS1 / 02953. A previous version of this paper was published in «Dialogue&Universalism», XXVI, 3, 2016.

2 For an extended reconstruction of this philosophical path see J. BRUDZIŃSKA, *Human Nature in Conflict. Reflections from a phenomenological and psychoanalytical perspectives*, in «Dialogue&Universalism», XXVI, 3, 2016, pp. 41-58.

3 K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, (8th edition), Springer, Berlin 1923, p. 283.

of the psyche intended as a strict psychological understanding and distinguished from the process of causal explanation. In Jaspers' view, the genetic understanding focuses on the «arising one from another» (*Auseinanderhervorgehen*) of psychic moments⁴. Such a process becomes visible in motivational structures, in contrasting effects, and in almost dialectical turns that characterize the soul in its individuality. Here, the polarity notion rules the primary conflict of human living experience.

In this sense, Jaspers' inquiry implicitly gets close to the psychoanalytical therapeutic work and the correlated research. Psychoanalysis explores a plurality of conflicts within the psychic dynamics. Ambivalence is for Freud and for the whole psychoanalytical tradition after Freud a distinguished trait of human nature. The relationship to Jaspers' approach to polarity thinking is evident. Nevertheless, although longing for a coherent epistemological foundation of such a view, psychoanalysis cannot yet rely on the foundational work provided by Jaspers due to his known scepticism toward fundamental psychoanalytical presuppositions.

In his theory of understanding, by focusing his research mainly on the problem of the evidence of experience, Jaspers abandons the notion of polarity. As a consequence, the idea of conflict itself ultimately disappears in the background, thus restraining his discussion with psychoanalysis to the question of evidence and the limits of understanding. In this context, Jaspers accuses Freud of disregarding the barriers that are imposed on understanding both by biology and existence, thus trying to extend the process of understanding to both these fields without any legitimacy. In Jaspers' view, this produces a methodological derangement that finally leads to what Jaspers considers a mere «as-if-understanding»⁵.

Actually, his critique goes even further claiming the necessity of identifying ideal-typical structures within the psyche that can bear an evidence-based a priori foundation of his hermeneutical psychology. Among others, Graumann underlines that by referring to ideal-typical structures, Jaspers seems to fall back on a *static* theory of understanding, thus leaving the field of the genetic approach⁶. For the same reason, the idea of polarity also loses its significance and introduces a growing distance between Jaspers and psychoanalysis.

In conclusion, Jaspers' influential approach to psychic life reinforced the reservations toward psychoanalysis, thus letting promising psychoanalytical insights into epistemological and anthropological issues disappear from the focus of psychological and philosophical research. In this way, a fruitful approach to the understanding of the crucial role of conflict within human nature and human experience was dismissed. The possibility to use phenomenological and hermeneutical instruments to corroborate the psychoanalytical understanding of ambivalence as a fundamental trait of human nature and the connected psychic conflicting dynamic was, therefore, completely missed.

Nevertheless, in my view psychoanalytic results are central for the undertaking of

4 *Ivi*, p. 255.

5 *Ibid.*

6 M.H. GRAUMANN, *Das Verstehen. Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in die Phänomenologie des Verstehens*, in W. Balmer (ed.), *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, vol. 1: *Die europäische Tradition*, Kindler, Zürich 1976, p. 212.

an adequate interpretation of human nature free from naturalistic and idealistic misconstructions. In order to be fruitfully applied as a comprehensive theory of conflict, however, such results require a preliminary suitable foundation that can be provided, in my view, by Edmund Husserl's phenomenology and in particular by intentional-genetic phenomenology.

Such an effective encounter between psychoanalysis and phenomenology presupposes a new understanding of phenomenology itself. This should no longer only be a source of essential descriptions of acts of consciousness, but should instead provide an encompassing and complex theory of personal experience⁷. Indeed, the Husserlian elaboration of the phenomenological method already provides excellent tools for the analysis of the developmental processes of human subjectivity. At the core of his genetic phenomenology lies the understanding of the ambivalent structure of subjectivity as well as a strong theory of motivation intended as a dynamic structural law of personal experience.

In what follows, I unfold the psychoanalytical insights into the conflicting structure of human experience by interpreting them with the tools of the intentional-genetic analysis. On one hand, I aim at gaining an epistemological foundation suitable for the psychoanalytic claims, and on the other, I attempt to make a contribution to phenomenological anthropology. Finally, the great potential of the intentional-genetic method developed within the phenomenology of Husserl should become manifest.

2. Polarity and Conflict in Psychoanalysis

Leon Wurmser (2001) claims that psychoanalysis is properly a science of conflict. The point of departure of such a science is the experience of scission (*Spaltung*), the observation of the conflicting reality of self and world, the experience of «harsh oppositions», and the polarisation of good and evil, justice and injustice, joy and pain, magnitude and nullity, and trust and horror⁸.

For Freud, psychic life is already a fight of opposite tendencies or, if we do not want to describe it in dynamic terms, it consists of contradiction and opposition pairs⁹. The aim of psychoanalysis is to determine in which way these oppositions shape each other into a reciprocal relation, how one influences the other, and which tendencies radiate from the other¹⁰.

7 Husserl develops this view systematically in *Ideas II*: E. HUSSERL, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, translation by A. Rojcewicz, A. Schuwer, Kluwer, Dordrecht 1989, pp. 183-293.

8 L. WURMSER, *Die zerbrochene Wirklichkeit. Psychoanalyse als das Studium von Konflikt und Komplementarität*, vol. 1: *Die Suche nach dem Absoluten und das Finden des Maßes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, p. 12.

9 See S. FREUD, *Introductory Lectures On Psycho-Analysis*, translation by J. Strachey, The Hogarth Press, the Institute of Psycho-Analysis, London 1963 (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. XV), Lecture IV. (Freud's texts from the Standard Edition will be cited in terms of: author, year of origin, S.E., volume (numeral), page).

10 *Ibid.*

Concepts such as opposition, contradiction, polarity and ambivalence are present in each stage and in each moment of the development of Freud's psychoanalytic theory. They play a descriptive function but are also described as conclusive results and even as ontic postulates of the theory. By means of such concepts, he tries to determine factual and at the same time unavoidable traits of human nature. In 1892, Freud had already used the term 'opposite will' (*Gegenwillen*) to describe the primary conflict dynamic of the psyche. This notion works as a forerunner of the psychoanalytically crucial concept of 'defence' (*Abwehr*). Furthermore, with the progressive increment of the analytical material, more and more opposition pairs appear gathered directly from the psychic dynamic. Those are the tendencies and contra-tendencies responsible for Freudian slips, symptoms, dreams, conflicting active and passive aims of libido, antagonisms in the field of partial drives as well as daily experiences of ambivalence that every so-called 'normal' human being may be familiar with.

Freud's idea of polarity remains unthematized for a long time, even if implicitly widely used and unfolded in the descriptions of singular psychic dynamics. However, in the essay *Triebe und Triebchicksale* (1915) he appears to strive towards a general conception of this fundamental idea¹¹. In this essay, Freud claims that the awakening of drives is influenced by three fundamental polarities that rule on psychic life and that also determine the drives' destinations. The first (1) is the polarity of activity and passivity intended by Freud in terms of biological forces. The second (2) is the polarity between the I and the outer world. This is understood as a real polarity, i.e. as a factual contraposition between the subject and the world. The last one (3) is the polarity between pleasure and displeasure, that for Freud delineates an 'economic' of the psyche.

These three polarities gain their decisive significance in Freud's psychoanalysis in the context of his structural model of the psychic personality in connection with the psychodynamic law of the drive-defence dynamics. This model was presented for the first time in Freud's work *Das Ich und das Es* (1923) and marked an essential turn in psychoanalytic thought about subjectivity¹². In contrast to the traditional philosophical theories of subjectivity, Freud unfolds a very complex, multi-layered and dynamic theory of psychic personality. In his view, the I represents no autonomous bearer of subjective action. The I is rather described as the structure of the person, which is developed when the person itself is already involved in manifold dependencies and has to face conflicts on many levels. Therefore, the I is exposed to demands coming from its own corporeality as well as from drives (*Es*) and from the outer world characterized by moral norms and culture (*Überich*) where intersubjective social obligations play a decisive role. According to this view, the I is not understood as a pure residue of consciousness, but rather as an agent that functions unconsciously at least partially, but in a fundamental sense. The I is the subject that faces the life-determining task of conflict-coping. In order to accomplish such a task, the I must be able to integrate contradictory tendencies, demands and desires within the psychic personality and be able to make them suitable for social interaction.

11 FREUD, *Instincts and their Vicissitudes* (1925), S.E. XIV, pp. 117-140.

12 Id., *The Ego and the Id* (1923-25), in S.E., XIX, pp. 1-66.

In the context of this analysis, Freud's crucial achievement consists of the description of the elementary processes implied by the conflict transformation. He describes both successful as well as failed solutions to conflict situations drawing on so-called 'drive defence mechanisms' (*Triebabwehrmechanismen*). The drive defence mechanisms function essentially on an unconscious level thus eluding the subject's capability to reflect on itself. Despite this elusive character, however, these mechanisms can be made understandable in the context of the psychoanalytic work. To accomplish this task, the psychoanalytic understanding does not simply aim at a mere reconstruction of the past. It instead strives toward the unfolding of unconscious conflicts and conflict transformation processes that have taken place at the unconscious level.

The psychoanalytical technique achieves awareness of conflict relying on the method of free association, the analysis of dreams and especially the analysis of transfer and contra-transfer dynamics in current intersubjective situations¹³.

Conflict transformation connotes here the development of personality that takes place through different forms of integration of its inner contradictory poles, depending on her own maturity. Concretely, this means training ourselves to abide the fear that comes together with each desire, to keep loving despite frustrating and aggressive impulses, to realize our plans despite unavoidable uncertainty and lack of experience. We do not always succeed in coping with such tasks¹⁴. In this case, we persevere on the one desired pole of the contradiction while we split away from the feared pole, trying to ignore that they belong together. We deny, idealise, rationalise. We hold on unrealistic plans or do not dare to begin anything new. We ascribe our negative impulses exclusively to others (projection) or blame ourselves even when we could not have had any possible influence on the events (melancholia).

These processes determine our (subjective) psychogenetic development and at the same time extensively influence the formation of our social reality, our relationship with others, and our valuation and assessment capacity. We face fields of experience that can be designated from a phenomenological point of view as the pre-predicative sphere of experience. This is the field of passivity that essentially determines the motivational horizon of personal subjects. We will soon see how such passivity can be understood in the genetic phenomenology of the lifeworld. Nevertheless, before we proceed to this next point, it is important to mention the significant role played by conflict dynamic in human experience both in the biographical ontogenetic perspective of becoming a self and in the understanding of current subjective and intersubjective experience connections in the sense of an actual-genesis¹⁵.

13 On the psychoanalytical transfer see M. NEYRAUT, *Le transfert. Etude psychanalytique*, PUF, Paris 1974.

14 Particularly the late psychoanalysis shows that the success or failure facing such existential tasks do not only depend on us, but rather involve the experience of a «holding surrounding world» (see D.W. WINNICOTT, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, in M. Masud, R. Khan (Eds.), Tavistock Publications, London 1965, pp. 42-47.)

15 The notion of actual-genesis traces back to Kurt Lewin, who develops this concept within his field

3. Genesis and Motivation of Conflict

Stavros Mentzos dedicates much attention to psychogenetic conflict. In *Neurotische Konfliktverarbeitung* (1982) he systematizes and differentiates multiple conflict forms and levels all belonging to the psychogenesis of the human individual¹⁶. In this context, he takes into consideration the early forms of individualizing dynamics that characterize the so-called pre-oedipal development of the human subject only rudimentarily treated by Freud. His investigation makes it clear that in its development, human beings do not get involved in conflict situations as soon as the social integration takes place. Rather, the development of the Self itself begins in the face of the challenge of conflict¹⁷. More precisely, the process of coping with conflict provides the condition for every possible development of the subject.

The deepest and most elementary level of conflict that characterizes the human ontogenesis begins in Mentzos' view with the dynamics of incorporation and extrapolation. In feeding and care – as physiological and emotional processes – the human child is an active subject and passive object of elementary processes at the same time. Along these processes, the baby attempts to reach an outline of the other on which basis she can finally form her own self-image.

Undoubtedly, from the point of view of the external observer such processes already bear a social character presupposing two individuals who are able to communicate with each other. However, in this phase we cannot identify any individual separation from the point of view of the experiencing inner perspective. The I, i.e. the Self, is far from being given as a definite and separated unity. It rather arises and forms itself as a proper subjective structure only in the course of the differentiating process, which in turn implies coping with conflict and conflict transformation.

Mentzos shows how the diverse forms of conflict are transformed differently accordingly to the corresponding developmental stage and maturity of the subject. Only in this way may conflict reach its manifested intersubjective form. Conflict transformation does not namely refer only to social conflicts already structured and visible in the interpersonal world, but also to conflicting tensions that inform both the inner and the intersubjective world and of which both need to be transformed since conflict cannot be eliminated from human subjectivity.

In his work, Mentzos admirably manages to describe human ontogenesis in a highly differentiated way on the basis of conflict dynamics, thus providing the understanding psychology and, in my view, also the philosophy of subject with a lively framework for genetic analyses. However, conflict also plays a significant role in the actual-genesis of human subjectivity. The focus on actual-genesis implies the consideration of a current experiential situation that is analysed by referring to its specific motivational dynamic. Such an actual-genetic approach is particularly adequate to overcome the limits of the

theory. See: H. FITZEK, *Gestaltpsychologie kompakt. Grundlinien einer Psychologie für die Praxis*, Springer, Dordrecht 2014, p. 9.

16 S. MENTZOS, *Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven*, Fischer, Frankfurt a. M. 1984, p. 23.

17 *Ivi*, pp. 42-56.

naturalistic reduction since it allows us to drop the linear causal schema that immediately connects causes and effects and to instead directly refer to motivation. This should not be understood as a weak form of causality. It rather indicates a dynamic force field (*Wirkungsfeld*), which is characterized by manifold tension structures and complexity of needs.

Moreover, motivations do not indicate universal needs constantly belonging to the subject, for example, in the sense of Maslow's hierarchies of needs¹⁸. They are instead always concrete intentionalities and indicate specific and vivid possibilities of establishing a relationship with oneself and with the world. They are shaped through experience and are always specifically focused on determinate objects or classes of objects. Above all, motivations configure contrastive pairs, they urge us to take a decision, and compel us to compromise our behaviour, therefore shaping our development as subjects in the lifeworld.

Such an understanding of motivation can be traced back to Wilhelm Dilthey's life philosophy and his interpretation of motivational structures. Dilthey shows that motivations are composed in complex structures (*Strukturzusammenhänge*) that are at the same time described as developmental structures (*Entwicklungszusammenhänge*). According to his view, each lived experience does not identify a frozen mental state within the psychic context, but should rather be understood as an effectively working unity involved in multiple tension fields that cover the entire psychic life¹⁹.

Following Dilthey, Jaspers also refers to tendencies immediately generating contra-tendencies, desires permanently accompanied by fears, willing carrying an opposite willing in itself, and so on. Such an approach corresponds to the psychoanalytic understanding of motivational dynamics and promises a fruitful treatment both of daily phenomena and pathological conflict symptoms. As we know, psychoanalysis addressed foremost the field of those failing conflict transformations that gained the title of neuroses. As a result, this discipline is prejudicially held to be exclusively committed to pathology thus being unable to provide a general psychology and, more importantly, a universal theory of the subject. In my view, the phenomenological analysis of subjective experience can help invalidate such a prejudice²⁰.

4. *Phenomenology of the Person and the Role of Conflict*

Phenomenology originally deals with consciousness as a structure of intentional experiences. However, in the course of Husserl's investigations, phenomenology devel-

18 A. MASLOW, *A Theory of Human Motivation*, in «Psychological Review», 50, 4, 1943, pp. 370-396.

19 See W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart 1957 (*Gesammelte Schriften*, V), p. 139 ff.

20 I present a systematic attempt to ground psychoanalysis as a general psychology from a phenomenological point of view in: J. BRUDZIŃSKA, *Depth Phenomenology of the Emotive Dynamics and the Psychoanalytic Experience*, in D. LOHMAR, J. BRUDZIŃSKA (Eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theories of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Springer, Dordrecht 2011 («Phaenomenologica», 199), pp. 28-65.

ops into an encompassing theory of personal experience and lifeworld as the concrete environment of such experience. In this context, the turn impressed upon the concept of experiential subjectivity that transforms the latter from a theoretical subject of consciousness into a complex and concrete person gains decisive importance. The notion of person first emerges in phenomenology in Husserl's lectures from 1910–11 as the so-called, «natural person»²¹. In contrast to the abstract subject of consciousness, here the person is described as a holistic developing structure embracing bodily, psychic and motivational dimensions. Accordingly, the body is no longer grasped as a mere givenness within nature. We rather gain insight into the double givenness of the material body and the perceiving living body. Furthermore, in his *Ideas II* Husserl conceives such a person in terms of a spiritual person (*geistige Person*) who in the transcendental perspective is grasped as the personal I of habitualities. In a certain sense, this perspective can still be considered as egological, even if egology is here interpreted in an entirely new manner.

Husserl's analysis focuses on the differentiation of two attitudes of experience: the naturalistic and the personal attitude²². The latter no longer refers to the person in terms of a layered model or a psychic-spiritual annex connected to the body. The person rather stands out as a unity characterized by two fundamental traits: the reference to the surrounding world and the social connection. It becomes clear that living body (*Leib*) and material body (*Körper*) belong to different experiential contexts and should therefore not simply be grasped as unities lived and experienced from inside or from outside. The living body represents rather a personal and even passive sense-performing structure (*Sinnleistungszusammenhang*) that makes an elementary first awareness of the body itself as a natural thing possible in the first place.

In this context, bodily passivity, does not indicate a lower layer of experience. The latter should instead always be grasped as a permanent interaction of passivity and activity. Within such a dynamic structure, passivity functions essentially as a pre-reflexive and unconscious field of experience in the broadest sense. Addressing the instinctual, willing, and affective characters of the passive sphere, Husserl refers to them as the «bustle (*Getriebe*) in the sphere of passivity»²³. It becomes clear that such a living structure that supports all intentional reference to the world cannot be characterized in a linear, unambiguous and unique way. It rather indicates a highly conflicting structure characterized by contrasting streaking and interweaving tendencies, strivings and willing impulses. Therefore, passivity appears as an effective and functioning field that crosses the whole intra- and inter-subjective dimension of experience including the unconscious sphere. It emerges, finally, as a particular form of activity, also identified with the notion of receptivity.

In order to prove such a claim, we refer to Husserl's analyses on affective tendencies and receptivity as the lowest level of the egological activity as they are presented

21 HUSSERL, *The Basic Problems of Phenomenology. From the Lectures, Winter Semester, 1910-11*, translation by I. Farin, J. G. Hart, Springer, Dordrecht 2006, p. 2.

22 ID., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, cit., pp. 183-194.

23 *Ivi*, p. 234.

in *Experience and Judgment*²⁴. Here he points out the interests of the I expressed by its ‘tententious behaviour’ and its striving towards realization as well as all of the I’s apperceptive performances even on the lowest level of passivity. In the context of such analysis, it becomes evident that even association cannot be understood as a formal law of consciousness, but must rather be interpreted as a content-laden and also, a motivational lawfulness based on the transfer of affection from one experience to the other and functioning as an awakening process²⁵. Affective tendencies have an impact in each awakening of experience, either in an associative or in a dissociative way, i.e. either confirming the experience or destroying it. Affections are at work in the transfer as well as in the inhibition of the transfer of the affective content in present perceptions, in the constitution of past and future dimensions of consciousness, and finally in empathy, which is understood in a broader sense as phantasy performance.

Moreover, whenever the impressional present does not dominate consciousness, subjective inclinations, impulsive and affective, need-, desire- and fear-determined anticipations gain high significance for the constitution of the experience. This is what happens in dreams, memory, and also in interpersonal interactions and in practical actions. Here the transfer-processes of the affective content appear to adapt in different ways to our practical necessities. In coherence with Freud’s observations, we subsume these manifold processes under the title of ‘logic of desire’ since it is above all desire and need that work here as driving forces shaping the sense of experience.

In this context the deep teleology of personal life emerges and the unfolding of the striving nature of experience finally reveals the practical character of intentionality. This is not restricted to a particular class of intentionality, such as phantasy or willing tendencies, but rather informs all kind of intentional experience and connects directly with the notion of affection. In contrast to the transcendental idealistic critique of knowledge developed by Kant, phenomenology does not identify affection with alleged passive-sensual sensibility of consciousness or with the mere reaction of a content-deprived I, free from affections and bodily conditioning. The obscure reign of passive genesis rather appears as the motivated and concrete source of awakening interests of the subject. Passive genesis represents the most elementary level of subjective performance qualified through a striving character and pushed towards expression in the diverse dimensions of representation, corporeality or affectivity. Husserl also detects in this context instinctive and drive-based preferences that lead to an effective comprehension of the striving character of affective experience²⁶.

At such an elementary level of our experiential life, our attention and interests are awakened as we strive toward something or flee something, when we follow our preference or feel disgusted by something. In this context, drives do not simply bear willing models, but rather unveil preferences which are grounded in subjective biography and trace back to the experiential history of the subject itself.

24 HUSSERL, *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic*, L. Landgrebe (Ed.), translation by J.S. Churchill, K. Ameriks, Northwestern University Press, Evanston 1973, p. 76 f.

25 ID., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lecture on Transcendental Logic*, translation by A. J. Steinbock, Kluwer, Dordrecht 2001, p. 198 f.

26 *Ivi*, p. 197.

On the basis of such descriptions, the meaning of Husserl's claim assessing affection as the lowest level of subjective activity – an activity in passivity – becomes clear, thus revealing affection itself as co-determined by the whole content (*Bestand*) of experience of personal life. In contrast to the classic perspective of transcendental philosophy, passivity does not indicate a sphere deprived of the I. This sphere rather determines the I itself in a fundamental way as *subject of practical intentionalities*.

Therefore, passivity is not reduced to mere neutral affections and indifferent external sensual stimuli rushing in from outside. Each motion within this living sphere produces valuation, thus expressing willingness, inclinations or repulsions. This is the subjective life form that can only be experienced through emotive motivational evidences, tendency and striving, preferences and tendentious moods, and can therefore be effective in the form of actual awakened interests. This complex dynamic reveals the practical character of intentionality whose core is essentially shaped by conflict and ambiguity.

Husserl calls the proper subject of such intentionality 'transcendental person'. He elaborates this notion in the 1930's in order to address an apparently hybrid figure that he also calls, 'concrete transcendental I'²⁷. This is a subject determined both by its corporeality and affectivity, which is temporally and historically structured and finally emerges as an encompassing motivational connection that can only be appropriately comprehended from within. In this context, personal corporeality appears not simply as the material bearer of the spiritual capacity to take position and commit to values, but rather as an organ of expression of evidences that are always pre-shaped on the pre-reflexive level. Personal world consists in an intertwined connection in which the I and the Thou function reciprocally merging and affecting each other interdependently. The discovery of motivation as a fundamental lawfulness of the infinite stream of consciousness and the personal life indicates that such intersection of tendencies can still be understood despite their interwoven character. The attempt to achieve such a kind of comprehension based on motivation and on its conflicting structures characterizes the genetic-phenomenological meaning of experience.

5. Conclusions: The Case-Study of Peace Workers in NGO

The vitality of the passive sphere of experience draws upon its conflicting nature intended as a motivational bustle. Here we face synchronic contradictory tendencies, tendencies that immediately produce the opposite, inclinations intertwined with repulsion, just as Dilthey, Freud and Jaspers described it. In other words, we face the logic of ambivalence. As suggested in Husserl's analyses from the 1920's, particularly in his investigation on passive synthesis, conflict is not an additional, accidental or merely

27 HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, S. LUFT (Ed.), Kluwer, Dordrecht 2002 (*Hua XXXIV*). See also S. LUFT, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Springer, Dordrecht 2002, p. 302.

possible character of experience that can and should be deleted. Conflict rather provides the fundamental structure of experience.

The insight into the motivational connections as developing structures of subjectivity characterizes phenomenology as an intentional-genetic theory of personal experience.

However, the unfolding of motivational structures requires the pursuance of the tensional structures that already shape motivation on the pre-predicative and even associative level. Here, the significance of conflict as constitutive character of experience emerges fully. Moreover, it becomes unmistakable that motivation cannot be treated as a weak and imprecise form of causality since it is unveiled as a fundamentally different kind of experiential structure.

In order to clarify such a structure, I would like to consider in my conclusive remarks an example taken from the motivational analysis in psychological research. However, in order to undermine the prejudicial claim that psychoanalysis as a conflict theory can only draw on and treat pathological phenomena, based on an example taken from qualitative research in morphological psychology based on psychoanalytical and phenomenological tools²⁸. By doing this I intend to show how a well-informed and methodologically aware motivational analysis should proceed and what the results of such analysis focusing on the conflict structure of human experience can lead to.

The following example is taken from a morphologic research on peace organizations and peace workers²⁹. The leading question of the investigation was «why do people engage in peace work?». On the basis of free associations, many reasons can be mentioned: the fear of external threat, the desire to achieve something good for the world or, as philosophers prefer to think, the striving toward the realization of higher values. Indeed, at first we face a manifold of impulses and tendencies, which can be revealed through free associations and are either conflicting or at least not immediately reducible to a unique coherent explanation.

However, the morphologic approach allows us to pursue the diverse motivations, and grasp and arrange them into determining tension structures. In this way, we can recognize the polarity between the need for harmony and security and the opposite tendency towards active behaviour. On one side, the need for security constitutes a central tension field in the social world and accompanies us from childhood. On the other side, we have the will to influence the world, the need to keep control of events, and to face inner and outer conflicts. In other words, the polarity between passive and active tendencies comes to the foreground. To this point, it should be clear that both poles are understood as effective functioning unities that do not simply contradict each other, but on the contrary are reciprocally motivating and improving.

On the basis of this primary polarity, the peace worker is motivated to seek an adequate framework for her contrasting needs. She has to structure her own action and life

28 Morphological psychology is an everyday and cultural psychology developed at the University of Cologne by Wilhelm Salber in the 70-ties; see W. SALBER, *Wirkungseinheiten*, in N. Endres, A. Schulte (Eds.), Bouvier, Bonn 2007.

29 Motivational research developed by J. Brudzińska on behalf of Forum Ziviler Friedensdienst e.V. Cologne, 2015.

project between passive needs for security and active desires to act. In this process, she considers concrete possibilities and struggles with different frameworks that promise more or less feasibility and a positive outcome in terms of reforming the world, but at the same time she faces existential insecurity in the form of an often insecure, financially unclear and non-continuous career.

Furthermore, the concrete activity of the peace worker is designated to raise even more tensions. The often spiritually motivated and value-oriented dream of making the world a better place is confronted with boundaries. The other's pain, sufferance and trauma might produce discouraging effects. Ideals conflict with reality. Also in this case, the peace worker requires strategies in order to cope with the shadows of concrete experiences. More conflicting motivational tendencies emerge throughout this process. The peace worker pursues education, acquires technical competencies, and tries to prepare for new challenges by striving after a difficult balance between technical coverage and personal maturity. In this process, she experiences apparently unjustified since not pure altruistic and selfless motivations as determining. Those are desire of adventure, self-realisation and self-enhancement.

Are all of these motivational streams contradictory? Are we in need of a hierarchy, or an evaluation of the most important motives in order to take a decision about the reliability and adequateness of our engagement? A comprehensive and unveiling motivational analysis teaches us the contrary. We learn that the motivational field of a peace worker is grounded on and supported by *all* the previously mentioned motivational poles and tensions. All of that constitutes her vitality. The apparently contradictory constellations surely require solutions and these will be different according to ones own biography, character, culture, etc. One will strive towards more risky activities and concrete outcomes, the other will prefer more passive, secure, or perhaps spiritual and appealing ways. Nevertheless, all those who engage in peace work live in and experience the same motivational field. In order to understand their decisions we must gain insight into the specific constellation of motivational poles that are in no way direct causes of their action but still define the framework of their concrete personal and individual development.

The presented example aims at clarifying motivational dynamics in a field of relatively manifest phenomena. On the contrary, psychoanalytical understanding addresses deeper dimensions and attempts to unveil also latent and even unconscious motivations. To this end, specific techniques are required. However, in both cases the comprehensive understanding involves emotional insights and not merely logical evidences. Moreover, psychoanalysis aims not just to unveil tension structures and motivational conflicts, but also to integrate them into subjectivity.

In this sense Thea Bauriedel states the integration of motivational poles within the experience as the proper goal of psychoanalysis instead of the dissociation and elimination of undesired tendencies³⁰. Along with her, I claim that conflict cannot be eliminated from human subjectivity; rather, it essentially determines human nature and must conse-

30 T. BAURIEDL, *Beziehungsanalyse. Das dialektisch-emanzipatorische Prinzip der Psychoanalyse und seine Konsequenzen für die psychoanalytische Familientherapie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.

quently be taken seriously as constitutive element of human experience. This represents a decisive challenge for every psychology, anthropology, and philosophy that want to avoid naturalistic misinterpretations.

MARCO DEODATI

CIÒ CHE È CONFUSO E TUTTAVIA PIÙ MANIFESTO

Osservazioni sul concetto di fenomeno a partire da Husserl

Abstract

The essay aims to clarify some aspects related to the concept of phenomenon starting from Husserlian reflection, in which this notion presents a remarkable complexity. In the first instance, we intend to reconstruct the fundamental passages through which Husserl, after the first edition of the *Logical Investigations*, comes to conceive the phenomenon in the double sense of manifestation and self-showing thing. Secondly, we want to highlight that the constitutive co-belonging of these two dimensions allows us to read the so-called life-world in terms of the world of *doxa*, that is, those subjective-relative experiences in which every possible donation of sense is rooted.

Keywords: Doxa; Life-Word; Phenomenology; Phenomenon; Truth

1. *Il ritorno ai fenomeni*

La parola d'ordine husserliana *zu den Sachen selbst*¹ introduce la fenomenologia come un campo d'indagini neutrali², o meglio ancora come *il metodo (Methode) e l'atteggiamento di pensiero (Denkhaltung)* specificamente filosofici³. Si tratta di un aspetto messo in evidenza in modo particolare anche da Heidegger, il quale parla della fenomenologia come di un puro concetto di metodo (*Methodenbegriff*), grazie a cui (ri)diviene possibile fare ricerca in ambito filosofico⁴. Ritornare alle cose stesse significa trovare il modo di presentarle per ciò che sono, portandole a manifestazione o, come Husserl ama esprimersi, a datità, senza interpolazioni o aggiunte che non siano tratte dal loro semplice apparire.

La fenomenologia è dunque una scienza dei fenomeni nel senso di un sapere sviluppato sulla base dei modi di manifestazione. L'esigenza di lasciar vedere le cose da sé stesse si pone programmaticamente come alternativa rispetto ad approcci più decisamente costruttivi. Riguardo a questi ultimi, Husserl è particolarmente duro nel criticare «il vacuo

1 La prima celebre formulazione è quella delle *Ricerche logiche*: «Wir wollen auf die Sachen selbst zurückgehen»; cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a cura di U. Panzer, Kluwer, Den Haag-Boston-Lancaster 1984, p. 10, d'ora in poi *Hua XIX, I*.

2 Cfr. *Id.*, *Ricerche logiche*, vol. II, ed. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 268 (d'ora in poi: *RL II*). Per le citazioni in italiano di quest'opera si fa dunque riferimento alla traduzione di Piana, con un'unica variazione di rilievo: onde evitare possibili confusioni, si preferisce tradurre *reell* con "effettivo" invece che con "reale".

3 Cfr. *Id.*, *L'idea della fenomenologia*, ed. it. a cura di E. Franzini, Bruno Mondadori, Milano 1995, pp. 65-66 (d'ora in poi: *IF*).

4 Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed. it. a cura di R. Cristin, A. Marini, Il Melangolo, Genova 1989, pp. 166-167.

ontologismo dell'analisi dei concetti»⁵, procedimento che a suo modo di vedere caratterizza molto pensiero metafisico, soprattutto moderno, impegnato in un vano tentativo di ricavare determinazioni ontologiche essenziali a partire da una considerazione ingenua e astratta di concetti traballanti, in quanto privi della necessaria esibizione (*Ausweisung*). Ma costruttivi – e quindi metafisici – sono anche i molteplici indirizzi dell'indagine psicologica, almeno nella misura in cui pretendono di spiegare i modi della manifestazione in termini di meri fatti (*Fakta*) psichici, di accadimenti obiettivi incapsulati in una coscienza intesa come specifica regione d'essere all'interno della totalità dell'ente⁶.

Questo severo giudizio sulla psicologia è tanto più significativo in quanto Husserl stesso, al principio della sua riflessione, concepisce la fenomenologia – sulla scorta di Brentano – ancora come psicologia descrittiva; e anche dopo il superamento dell'impostazione brentaniana, la sua indagine continua in ogni caso a presentare una certa osmosi con questioni e concetti di matrice psicologica, cosa che mette in evidenza una qualche ambiguità o, per lo meno, un nodo irrisolto all'interno del suo pensiero. Proprio questo nodo rappresenta un utile filo conduttore per interrogarci sul problema del fenomeno.

L'esigenza metodologica di lasciar parlare le “cose stesse”, senza aggiunte costruttive estranee, non chiarisce ancora, di per sé, come debba essere intesa più specificamente la nozione di “fenomeno”. Questo chiarimento è essenziale per evitare di attribuirle un significato preconfezionato, cioè non vagliato criticamente. In effetti, abbiamo di sicuro una certa cognizione della parola “fenomeno”, attestata dal nostro linguaggio ordinario e legata alle nostre esperienze conoscitive più comuni: fenomeno naturale, fenomeno culturale, fenomeno sociale, fenomeno calcistico ecc. Si tratta di significati che per un verso sono comunemente accessibili, ma che per l'altro denotano una comprensione media che appare subito caratterizzata da elementi di oscurità. Ma anche in filosofia sussiste una precomprensione del concetto in questione, frutto di una certa cristallizzazione storica e manualistica, che rischia di produrre fraintendimenti⁷. Insomma, la comprensione del significato di “fenomeno” rischia di rientrare nel novero delle ovvietà, delle trivialità, dei luoghi comuni.

Per Husserl, la filosofia in quanto tale è proprio chiamata prima di tutto a far luce su tutte quelle ovvietà che costituiscono l'orizzonte generale di senso entro cui conduciamo la nostra vita, al punto che nelle *Ricerche logiche* la fenomenologia è definita esplicitamente come scienza delle ovvietà⁸.

Ciò che è ovvio o triviale è caratterizzato da una peculiare doppiezza di senso: per un verso, infatti, esso è costantemente sotto i nostri occhi, a portata di mano, pronto all'uso,

5 HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, p. 254.

6 «Solo da una fenomenologia pura, che è tutto meno che psicologia intesa come scienza empirica delle proprietà e degli stati psichici delle realtà animali, lo psicologismo può essere radicalmente superato» (*RL II*, p. 273).

7 Ad esempio, la contrapposizione tra essere e fenomeno creatasi nel pensiero antico a partire da una certa lettura di Parmenide, oppure quella tra fenomeno e noumeno propria del pensiero kantiano e post-kantiano.

8 Cfr. *RL II*, p. 129, nota 3.

come un qualcosa che è dato per scontato o assodato e su cui, quindi, si può fare sempre affidamento; per altro verso, tuttavia, esso può mantenersi stabile sotto i nostri occhi solo nella misura in cui non diviene oggetto di alcuna particolare attenzione, occultandosi proprio là dove è più in vista. La doppiezza paradossale di qualcosa che in tanto è pacificamente manifesto in quanto è costantemente risospinto nel suo nascondimento, rappresenta uno snodo decisivo nella comprensione del progetto fenomenologico⁹.

Questa considerazione permette anche di cominciare a chiarire il titolo del presente contributo, che richiama alcune parole di Aristotele provenienti dal *De anima*. Si tratta di un passo in cui la questione del fenomeno può emergere per così dire in controtuce, sullo sfondo della riflessione aristotelica sulla differenza tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale e del rapporto che sussiste tra le due: mentre i sensi presentano “qualcosa” che è più palese (*phanerótaton*) e tuttavia confuso (*asaphés*), l’intelletto illumina questa oscurità cogliendo “il qualcosa” nella sua chiarezza (*saphés*)¹⁰. Tra le due dimensioni c’è complementarità, per cui l’una senza l’altra risulterebbe monca. L’aspetto interessante ai fini della questione che qui ci preme non è la distinzione tra i due tipi di conoscenza, quanto la compresenza di due determinazioni contrastanti: il fenomeno è sotto gli occhi di tutti, è palese, ma proprio per questo è anche ciò che è meno perspicuo, ciò che è preda di offuscamento e confusione in quanto triviale, ovvio, risplendente di luce accecante ma privo di chiarezza. Il percorso teorico di Husserl può essere letto, da questo punto di vista, come il tentativo di gettare luce sulla dinamica del fenomeno, ovvero sulla struttura manifestativa dell’esperienza.

2. L’ambiguità dei fenomeni

La ricerca husserliana sui fenomeni, come noto, prende avvio a partire da questioni logiche. Secondo l’opera del 1900-1901, i concetti e le leggi della logica pura – intesa come dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) – si presentano in determinati atti o vissuti di pensiero/conoscenza, il che equivale a dire che l’indagine sui loro modi di manifestazione deve fare i conti con questi ultimi¹¹. Questo rappresenta dunque il primo

9 «L’ovvietà è simile a un dato di fatto che va semplicemente e tacitamente ammesso. Se una cosa è ovvia, perché affermarla, perché dichiararla e comunicarla? “Ma questo è ovvio!” si dice. Una frase che equivale a una richiesta di silenzio. Le ovvietà non amano venire alla luce. Dichiarare esplicitamente queste verità banali, universalmente ammesse, sembra renderle in certo senso malsicure. È caratteristico che l’ovvietà sia veramente ovvia solo fintantoché continua a restare latente. Non appena diventa oggetto di attenzione, essa perde immediatamente quel suo carattere di ammissione pacifica che la contraddistingue. Tutti hanno l’impressione che quando si dice: “Ma questo è ovvio!” ci si voglia un poco sbarazzare del problema. Anzi dire questo, così espressamente, a piena voce, sembra sancire definitivamente e solennemente la non ovvietà della cosa». Cfr. G. PIANA, *I problemi della fenomenologia* [1966], 2ª edizione a cura di V. Costa, p. 47, reperibile su <<http://www.filosofia.unimi.it/piana>>.

10 «da ciò che è confuso, e tuttavia più palese, deriva ciò che è chiaro e conosciuto razionalmente». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 2, 413 a 13 ss.

11 «La fenomenologia dei vissuti logici ha lo scopo di farci comprendere descrittivamente (non, ad esempio, da un punto di vista empirico-psicologico) questi vissuti psichici e il senso insito in essi in modo abbastanza approfondito da consentirci di dare significati determinati a tutti i concetti logici fondamen-

caso paradigmatico d'indagine intorno alle cose stesse. I primi fenomeni individuati sono proprio i vissuti logici. Il progetto fenomenologico, pertanto, nasce con una spiccata vocazione gnoseologica, *erkenntniskritisch/erkenntnistheoretisch*¹², salvo aprirsi fin da subito alla possibilità di una ricerca allargata a tutti gli altri possibili fenomeni di coscienza e finalizzata alla rifondazione del sapere filosofico nella sua interezza. La determinazione del fenomeno in connessione al vissuto di coscienza, all'atto intenzionale, costituisce un'indicazione fondamentale che orienta tutta la riflessione husserliana successiva. In questa prima fase, in particolare, l'indagine non ha ancora assunto piena consapevolezza della sua portata, ragion per cui permangono elementi di matrice psicologista, che in particolare richiamano ancora molto da vicino il pensiero di Brentano.

Nella prima edizione dell'opera, in effetti, il compito della fenomenologia si esprime in termini di «semplice analisi descrittiva dei vissuti secondo la loro compagine effettiva [*nach ihrem reellen Bestande*]»¹³. Questa determinazione è strettamente collegata alla distinzione dei tre concetti di coscienza che Husserl introduce all'inizio della *Quinta ricerca*. Con *Bewusstsein* si può intendere: 1) l'unità fenomenologico-effettiva (*reell-phänomenologisch*) dei vissuti dell'io; 2) l'interno rendersi conto (*Gewahrwerden*) dei propri vissuti o percezione interna; 3) il vissuto intenzionale di qualsiasi genere¹⁴. Si tratta di significati ovviamente interconnessi, sebbene solo uno sia quello preminente ai fini dell'analisi fenomenologica. La seconda nozione fa riferimento al fatto che la coscienza è caratterizzata dalla possibilità di percepire sé stessa; la terza è focalizzata su quel peculiare tipo di vissuto che è l'atto intenzionale, che si distingue come tale dai vissuti non intenzionali; la prima, infine, fa riferimento al complesso di tutto ciò che costituisce la concreta vita psichica dell'individuo, comprendendo dunque tutti i possibili tipi di vissuti, le parti di cui si compongono, i momenti astratti che possono essere isolati. Quest'ultima accezione è proprio quella che Husserl assume come essenziale ai fini della sua ricerca¹⁵.

Qui si rinviene uno snodo centrale nel progetto fenomenologico, che lo congiunge e al contempo lo separa dalla psicologia del suo tempo: infatti, se da un lato l'idea di una compagine concreta dei vissuti dell'io richiama un'impostazione schiettamente psicologica, dall'altro la purificazione (*Reinigung*) operata dalla fenomenologia su tale compagine la trasforma in qualcosa d'altro. Paradigmatico al riguardo è proprio il fatto che la fenomenologia si occupa non della coscienza reale (*real*) – cioè esistente nel mondo al pari di altri enti –, bensì della coscienza effettiva (*reell*) – cioè di ciò che è rinvenibile nella coscienza in generale intesa come struttura d'esperienza.

Già fin dalla prima edizione delle *Ricerche logiche*, pertanto, emerge come la nuova disciplina filosofica non sia di principio assimilabile alla psicologia, sebbene l'influsso esercitato da quest'ultima contribuisca in modo decisivo a orientarne alcune questioni

tali»; HUSSERL, *Ricerche logiche*, I, ed. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 269 (d'ora in poi: *RL I*), *Introduzione* alle sei ricerche, p. 272.

12 Cfr. HUSSERL, *RL I*.

13 Cfr. *Id.*, *Hua XIX*, 1, p. 28.

14 Cfr. *Id.*, *RL II*, pp. 138 ss.

15 Cfr. *Ivi*, pp. 145-146.

centrali, prima fra tutte quella del fenomeno. La restrizione dell'indagine ai soli costituenti effettivi dei vissuti, invero, contribuisce a schiacciare il significato di "fenomeno" sul piano della sola coscienza: per evitare le ambiguità del termine, in un certo senso, Husserl sembra finire con il limitarlo in modo artificioso a quella dimensione che nelle *Idee* sarà chiamata noetica. Ma questa limitazione rappresenta un elemento in opposizione alla portata innovatrice della fenomenologia, cosa di cui lo stesso filosofo moravo ha presto modo di rendersi conto, tanto che nelle riflessioni immediatamente successive si assiste a un significativo chiarimento.

In una nota assai rilevante del paragrafo 16 della seconda edizione della *Quinta ricerca*, egli ammette che nella prima edizione dell'opera il significato delle espressioni "fenomenologia" e "fenomenologico", avendo un'accezione ristretta, limitata come visto al piano dell'immanenza effettiva, lascia in ombra la genuina portata dell'oggettualità intenzionale: in essa va perduta la distinzione tra *reeller Inhalt* e *intentionaler Inhalt*¹⁶. L'analisi dell'*intention*, per dirla in altri termini, è lì impostata in modo tale da coprire la questione dell'*intentionum*¹⁷. Nella seconda edizione, in effetti, si parla di una «teoria fenomenologica essenziale [*phänomenologische Wesenslehre*] dei vissuti del pensiero e della conoscenza, che consideri costantemente l'oggetto intenzionato [*das Vermeinte*] che ad essi inerisce per essenza (esattamente nei modi in cui si "manifesta", "si presenta", ecc., come tale in essi)»¹⁸.

Questa prospettiva contribuisce a dare un inquadramento più soddisfacente a ciò che Husserl sottolinea nell'appendice alla *Sesta ricerca* già fin dalla prima edizione, vale a dire l'ambiguità insita nel concetto di manifestazione (*Erscheinung*)¹⁹. In questa sezione emerge come il discorso sulla manifestazione sia riferito agli atti del rappresentare intuitivo (*anschauliches Vorstellen*), quindi a tutti quei vissuti che presentano (es. percezioni) o ripresentano (es. ricordi, fantasie) una qualche oggettualità. L'apparire è comunque radicato nel suolo della coscienza, sebbene i tre possibili sensi in cui può essere inteso forniscano un quadro decisamente articolato: 1) in prima battuta, manifestazione è il vissuto concreto dell'intuizione, «l'aver un certo oggetto come intuitivamente presente o presentificato»²⁰; 2) in secondo luogo, essa indica proprio ciò che è manifesto, cioè l'oggetto che si dà nell'esperienza; 3) infine, essa può riferirsi anche agli elementi costitutivi effettivi (*reelle Bestandstücke*) della manifestazione intesa nel primo senso, quindi possono essere considerate *Erscheinungen* anche le sensazioni coinvolte nel processo intuitivo, cioè quelle presentative (*präsentierend*)²¹.

16 *Ivi*, pp. 185 ss.

17 *Ivi*, nota 27, p. 212.

18 Cfr. HUSSERL, *RL I*, p. 273.

19 Seguo in questo caso per comodità la scelta di traduzione di Piana, ben consapevole del fatto che, come in molti altri casi, anche questa non è esente da difficoltà. La ragione di questa preferenza sta nel fatto che "manifestazione" rende meglio l'idea fenomenologica di un apparire delle cose, di un loro darsi a vedere, che esclude quindi di principio la possibilità di un essere non fenomenico. Tradurre *Erscheinung* con "apparenza" comporterebbe una resa certo più letterale, però soggetta al pericolo di essere fraintesa in termini di "mera apparenza" di contro a un "essere vero".

20 Cfr. HUSSERL, *RL II*, p. 537.

21 *Ivi*, pp. 537-538.

Quest'ultima accezione, tuttavia, è considerata fuorviante (*beirrend*), poiché ricondurre la manifestazione al piano delle sensazioni, intese in questo senso, implica l'assunzione di una posizione inevitabilmente psicologista. Per questo motivo, i primi due sensi di manifestazione risultano essere quelli fondamentali. Già nella prima edizione dell'opera, quindi, Husserl è consapevole dei fraintendimenti che possono essere generati da un'indagine che si mantenga sul piano della compagine effettiva dei vissuti. Un passo molto significativo dell'appendice alla *Sesta ricerca* – rielaborato in parte nella seconda edizione – introduce quella che sarà la determinazione fondamentale dell'*Erscheinung/Phänomen* e, conseguentemente, della fenomenologia come nuovo tipo di ricerca filosofica:

Si dirà certamente che il concetto originario di manifestazione è quello indicato al secondo punto: si tratta dunque del concetto di ciò che si manifesta [*das Erscheinende*] o che può manifestarsi, del dato intuitivo [*das Anschauliche*] come tale. Tenendo conto del fatto che vissuti di qualsiasi genere (e quindi anche i vissuti dell'intuizione esterna i cui oggetti vengono detti a loro volta manifestazioni *esterne*) possono diventare oggetti di intuizioni riflessive, interne, si dicono allora “fenomeni” [*Phänomene*] tutti i vissuti nell'unità dei vissuti di un io: di conseguenza, *fenomenologia* significa teoria dei vissuti in generale, includendo anche tutte le datità non solo effettive [*reell*], ma anche intenzionali [*intentional*], ostensibili [*ausweisbar*] con evidenza nei vissuti. La fenomenologia *pura* è allora la teoria essenziale dei “fenomeni puri” [*Wesenslehre von den “reinen Phänomenen”*], dei fenomeni della “*coscienza pura*” di un “io puro”²².

Quanto espresso in questo passo è frutto di un'elaborazione concettuale che Husserl conduce nelle numerose ricerche, studi, lezioni realizzate nel periodo che arriva al 1913, anno in cui, non a caso, vedono la luce sia la seconda edizione delle *Ricerche logiche* sia il primo volume delle *Idee*. In questi anni si tematizza il concetto di *datità fenomenologica*, cioè di ciò che propriamente si dà sulla base delle operazioni di *epoché* e di riduzione. Qui la riduzione fa emergere in modo chiaro che il fenomeno è da intendere tanto come ciò che si manifesta (l'oggetto, la cosa intenzionata) quanto come il suo stesso apparire (la manifestazione, che è vissuta dal soggetto di coscienza)²³.

Questa doppia connotazione del fenomeno non deve essere intesa come il dualismo di due cose distinte e separate, poiché tale idea comporterebbe l'assunzione di una metafisica sostanzialistica caratterizzata, come visto, da vacue analisi di concetti. La duplicità intrinseca al fenomeno va invece compresa in termini costitutivi, per cui tra la manifestazione e il manifesto sussiste una coappartenenza strutturale²⁴. Andando oltre

22 *Ivi*, p. 539.

23 Cfr. HUSSERL, *IF*, p. 50.

24 *Ivi*, p. 51 (traduzione leggermente modificata): «Ma non è che le cose, ancora una volta, esistano per sé, e “spediscono all'interno della coscienza i loro rappresentanti”. Una cosa simile non può venirci in mente nell'ambito della riduzione fenomenologica; invece le cose sono, e sono date direttamente, e lo sono nella manifestazione e in virtù della manifestazione [*in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung*]; esse sono o valgono sì come separabili individualmente dalla manifestazione, per quel tanto che questa o quella singola apparenza (coscienza di datità) non è rilevante, ma essenzialmente,

la divisione brentaniana tra fenomeni fisici e fenomeni psichici, andando quindi oltre quella che era una vera e propria ovvietà di molta psicologia e filosofia dei suoi tempi, Husserl tematizza in modo radicale proprio il fatto che ogni cosa è ciò che è in virtù di un suo darsi, cioè in forza di una qualche manifestazione, ovvero, per dirla ancora con altre parole, ogni “che” è tale sulla base del suo “come”. La manifestazione non è il vissuto psichico inteso come accadimento obiettivo della mente, così come il manifesto non è un oggetto del mondo obiettivamente sussistente. Non ci sono cose già “bell’ e pronte”, bensì una dinamica continua dell’apparire in cui esse assumono i molteplici sensi che le caratterizzano²⁵.

Mediante la tematizzazione di questa dinamica, il filosofo moravo pone l’accento sul doppio senso presente nel termine “fenomeno”, ritrovando sulla base del suo proprio percorso di pensiero ciò che era già contenuto nel greco *phainómenon*:

La parola fenomeno ha un doppio senso [*doppelsinnig*] per via dell’essenziale correlazione fra l’apparire e ciò che appare. Φαινόμενον vuol dire propriamente ciò che appare [*das Erscheinende*], e tuttavia è usato di preferenza per l’apparire [*das Erscheinen*] stesso, per il fenomeno soggettivo (se è permessa questa espressione che si presta a essere fraintesa in modo grossolanamente psicologico). Nella riflessione diviene oggetto la *cogitatio*, l’apparire stesso, e questo favorisce il formarsi dell’equivoco²⁶.

La coappartenenza tra l’apparire e ciò che appare, tra la manifestazione e il manifesto, implica che *ogni cosa si mostra in quanto qualcosa*, secondo determinate prospettive, punti di vista, orizzonti di riferimento. Ancora una volta, il “che cosa” oggettuale non sussiste se non in un qualche “come” della presentazione. Secondo la lettura di Klaus Held, Husserl torna in questo modo all’originaria intuizione greca per la quale non è possibile separare lo stato o la condizione dell’apparire da ciò che in esso si manifesta oggettualmente, comprensione che comporta la concezione della verità come svelamento o non nascondimento (*alétheia*)²⁷. Ma dire stato o condizione equivale a dire situazione,

secondo l’essenza, ne sono inseparabili».

25 Questo aspetto, che distingue fin dal principio la fenomenologia husserliana dalla psicologia di Brentano, è colto con grande chiarezza da Heidegger: «Abbiamo così una peculiare coappartenenza [*Zugehörigkeit*] tra il modo dell’essere-inteso, l’*intentio*, e l’*intentum*, dove *intentum*, l’inteso, è da comprendere nel senso che abbiamo esposto: non il percepito come ente, ma l’ente nel come del suo essere-percepito, l’*intentum* nel come del suo essere-percepito», HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 57 (traduzione leggermente modificata). In tempi più recenti, anche Waldenfels si è soffermato significativamente su questo aspetto, sostenendo che Husserl ha sottolineato «sin a partire dalle *Ricerche logiche* il fatto che un “qualcosa” si manifesta sempre attraverso un “come”, sempre “in quanto” qualcosa. Pertanto il punto fondamentale della fenomenologia sta proprio nel fatto che il “che cosa” (che si manifesta) non può mai essere separato dal “come” esso si manifesta. Non ci sono dunque datità naturali e successivamente modalità della loro manifestazione, perché un “qualcosa” si dà sempre attraverso un “come”»; cfr. B. WALDENFELS, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2011, p. 41.

26 HUSSERL, *IF*, p. 53.

27 Held parla al riguardo di una riconquista husserliana del senso originario di φαίνόμενον, che, analogamente ad altri participi del greco, indica sia un certo stato, sia il qualcosa che ne partecipa: «anche

cioè una struttura prospettica, in virtù della quale ogni manifestazione è tale per qualcuno, quindi si articola e si configura in connessione a un punto di vista o a una circostanza determinata. In altri termini, l'apparire è sempre manifestarsi a qualcuno e, proprio per ciò, è esser vissuto da questi. Si tratta di un nodo strutturale inaggrabile, che emerge anch'esso già nel pensiero antico²⁸. Numerosi indirizzi della riflessione moderna – ed è questo l'equivoco fondamentale sottolineato da Husserl – hanno finito con l'interpretare il carattere situato dell'apparire in termini di semplice vissuto soggettivo, vale a dire di accadimento obiettivo interno della coscienza o della mente, fraintendendo completamente il senso del fenomeno.

Precisamente per questa ragione, la portata della fenomenologia va originariamente ben al di là di qualsiasi psicologia, sia essa empirica o razionale. Ciononostante, il modo in cui Husserl porta avanti lo sviluppo delle sue ricerche non è esente da ambiguità e difficoltà di vario tipo. In effetti, dopo aver denunciato il fraintendimento psicologista, egli stesso non esita a declinare la determinazione genuina del fenomeno nei termini di un idealismo di matrice cartesiana, in virtù del quale rischia di risultare disinnescata l'istanza originaria, genuina, del ritorno "alle cose stesse". In particolare, la via alla fenomenologia che egli tratteggia a partire dal primo libro delle *Idee* – per ribadirla ancora fino ai primi anni Trenta (ad esempio nelle *Cartesianische Meditationen*) – si basa, come noto, sulla ripresa di alcuni motivi ispirati alla riflessione del fondatore del pensiero moderno.

Si tratta di motivi che si prestano inevitabilmente a ingenerare sospetti o ad essere fraintesi in un modo che rischiano di andare contro la riscoperta della fondamentale correlazione di "apparire" e "cosa che appare". Se è infatti innegabile che il fenomeno non debba essere identificato con il vissuto reale, è altrettanto evidente che, sulla base della via cartesiana alla riduzione, esso sia inteso come *cogitatio* di una coscienza pura. La critica allo psicologismo prende infine la forma di un rinnovato idealismo trascendentale. Non è un caso che molti seguaci della fenomenologia, rimasti inizialmente affascinati dalle *Ricerche logiche*, abbiano considerato con crescente sospetto il percorso iniziato a partire dal primo libro delle *Idee*. Non è ovviamente questa la sede per ricostruire un tema classico del dibattito storiografico, la cui complessità impedisce giudizi sommari.

lo stesso participio φαινόμενον esprime questa indifferenza: esso indica in modo inequivoco che la situazione dell'apparire [*Zustand des Erscheinens*] è essa stessa ciò che appare situativamente [*das zuständlich Erscheinende*] e, in questo senso, ciò che sussiste [*das Vorliegende*]. Questo nesso è ciò che primariamente produce il concetto greco di verità in termini di *alétheia*, in conformità al quale ciò che è manifesto [*das Offenbare*] nella sua determinatezza è ciò che sussiste, dunque il vero [*das Wahre*] è anche già l'essente [*das Seiende*], concretamente inteso». Cfr. K. HELD, *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», 10, 1980, pp. 89-145, qui 114.

28 Si possono citare qui, a mo' di esempi, due luoghi celebri. Il primo è di Platone: «ciò che appare si genera – o, se è proprio necessario parlare di essere, è – solo relativamente a colui al quale appare»; cfr. PLATONE, *Teeteto*, 166 b 5-6. Il secondo è di Aristotele: «ciò che appare è tale solo relativamente a qualcuno»; cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1011 a 22-24. Come noto, entrambi i passi fanno riferimento alla polemica platonico-aristotelica contro il cosiddetto "relativismo" di Protagora, in cui il carattere intrinsecamente soggettivo del fenomeno è contrapposto alla verità oggettiva dell'*episteme*.

Ai fini del presente discorso, basta tenere presente alcuni possibili elementi critici insiti nella via cartesiana. Una questione particolarmente significativa, in quest'ottica, è ciò che Melle definisce come una certa concezione prometeica della coscienza²⁹, in virtù della quale il *Bewusstsein* è presentato come ciò che attua (*Vollzieher*) i vissuti, cioè l'apparire. In questa coscienza, purificata mediante la riduzione, è possibile, secondo Husserl, la datità senza residui, ma l'*Erscheinung* e l'*Erscheinendes* sono ricompresi in termini di noesi e noema, con tutti i problemi che ne conseguono (l'ombra di un ritorno, nonostante le smentite, ai meri contenuti *reell* della coscienza; lo statuto del noema, il suo rapporto con l'oggetto reale ecc.)³⁰. Insomma, questa autointerpretazione cartesiana – motivata per un verso dalla chimera di una fondazione assoluta del filosofare, per l'altro dall'esigenza di un'opposizione radicale a ogni forma di obiettivismo ingenuo – conduce Husserl e i suoi lettori su terreni scomodi e fangosi, in cui si rischia di perdere di vista la dimensione fondamentale della fenomenologia.

3. Fenomeno e doxa

Molti fini conoscitori di Husserl possono ovviamente mostrare – peraltro a ragione, con efficacia e dovizia di dettagli – che una simile lettura della via cartesiana rischia di essere frettolosa e di non cogliere il punto centrale della riflessione condotta da Husserl nelle *Idee*. Rimane però il fatto che Husserl stesso ha indicato altre vie di accesso alla problematica della fenomenologia³¹, vie che appaiono preferibili rispetto a quella delle *Idee*, proprio perché evitano certi terreni accidentati e valorizzano meglio la genuina tematizzazione del fenomeno. Si tratta di cammini che in buona misura egli si va aprendo in modo spontaneo, per l'interna evoluzione della sua riflessione, come nel caso delle indagini degli anni Venti sulla logica trascendentale e la fenomenologia genetica; al loro approfondimento e consolidamento contribuisce tuttavia anche il confronto critico che Husserl porta avanti con i suoi allievi e seguaci. Il percorso teorico che egli tratteggia nella *Krisis* esemplifica ottimamente questo stato di cose.

29 Cfr. U. MELLE, *Husserls und Gurwitschs "Studien zur Struktur des Bewusstseins"-feldes*, in «Phänomenologische Forschungen», 30, 1996, pp. 111-144.

30 Riguardo a queste difficoltà possono essere ricordate le parole di HELD, *Husserls Rückgang auf das phänomenon*, cit., pp. 93-94: «Nel solco di questa connessione con Descartes l'*epoché* si presenta primariamente come una meditazione sull'io in quanto soggetto che attua [*Vollzieher*] l'apparire; i modi manifestativi [*Erscheinungsweisen*] diventano determinazioni della sua attuazione d'esperienza, cioè in termini cartesiani: *modi cogitandi*, o per dirla con Husserl: momenti effettivi [*reell*] del flusso di coscienza. Il sussistere-in-sé degli oggetti viene "messo tra parentesi"; cioè la trascendenza, che noi gli attribuiamo nella credenza d'essere, viene riassorbita, in quanto trascendenza intenzionale, nell'immanenza dell'attuazione manifestativa [*Erscheinungsvollzug*] della vita di coscienza. In tal modo però sembra quasi che in fenomenologia ricompaia l'incresciosa questione gnoseologica se si dia un essere dell'oggetto al di là della sua trascendenza intenzionale, immanente, e se noi vi abbiamo un qualche accesso».

31 D'altra parte, è convinzione di Husserl che «una "via regia" che porti alla fenomenologia e quindi alla filosofia non c'è»; cfr. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, I, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 246, d'ora in poi: *Idee I*.

In quest'opera egli è costretto a riconoscere l'ambiguità e i possibili fraintendimenti connessi alla via cartesiana, prospettando un nuovo accesso e una considerazione più adeguata del fenomeno³². In effetti, la nuova via che passa per l'analisi della *Lebenswelt* non è legata – come si è voluto spesso credere – a un avvicinamento di Husserl a tematiche affini a quelle delle cosiddette filosofie dell'esistenza, che cominciano a prendere piede proprio a partire dalla fine degli anni Venti per affermarsi compiutamente nei Trenta.

Se è vero, come sostiene Bernet, che «il rovesciamento operato dalle fenomenologie dette “dell'esistenza” si prepara in effetti già in ciò che bisogna pur chiamare l'*ontologia fenomenologica della coscienza* di Husserl»³³, non altrettanto chiaro è il processo inverso, cioè l'influsso esercitato da quelle sul pensiero del filosofo moravo. Nella *Crisi*, in particolare, è portata avanti una linea d'indagine autonoma, che costituisce lo sviluppo di un percorso risalente a sua volta per lo meno alle lezioni del 1911 sui *Grundprobleme der Phänomenologie*, in cui Husserl si cimenta a fondo con la questione – tratta come noto da Avenarius – circa il concetto naturale di mondo (*natürlicher Weltbegriff*). Recuperando tale spunto di ricerca, egli ha il merito di tematizzare in modo più fecondo e comprensivo la correlazione interna al fenomeno.

Il punto di partenza da cui prendere le mosse è in questo caso la constatazione dell'enorme mutevolezza delle nostre esperienze. Ciò che appare, si dà in una molteplicità di manifestazioni costantemente variabili. Ogni fenomeno, in quanto è situato e legato a un punto di vista, è caratterizzato dalla struttura d'orizzonte, cioè dalla possibilità di dispiegarsi secondo continue sintesi prospettiche. Come si afferma esplicitamente nella *Crisi*, l'a-priori della correlazione *Erscheinung-Erscheinendes* «può essere esibito soltanto nella relatività [*Relativität*], nel dispiegamento dell'orizzonte [*Horizontentfaltung*]]»³⁴. La relatività o carattere d'orizzonte³⁵ è dunque quella determinazione per cui ogni cosa si dà, volta per volta, in una molteplicità di manifestazioni connesse da strutture di sintesi e rimando, in base al contesto nel quale ci troviamo, secondo l'immagine, usata da Husserl in vari luoghi, dell'eterno flusso eracliteo³⁶. La prospettività e la relatività non riguardano solo le esperienze di tipo percettivo, ma anche, più in generale, l'ambito delle azioni, delle fantasie, della vita emotiva, delle operazioni intellettuali – in una parola, tutte le possibili dimensioni del senso.

A partire da queste considerazioni si dispiega il campo d'indagine entro cui si rende necessaria la tematizzazione della *Lebenswelt*. Questa non deve essere intesa, quindi, nell'ottica delle numerose contrapposizioni (autenticità/inautenticità, concretezza della vita/astrattezza scientifico-intellettualistica) in cui troppo spesso è stata forzosamente ricondotta. Il mondo-della-vita – al netto di qualche inevitabile oscillazione di significato

32 Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, § 43 (d'ora in poi: *Crisi*).

33 Cfr. R. BERNET, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004, p. 20.

34 Cfr. HUSSERL, *Crisi*, § 46, p. 186.

35 Sul concetto di “orizzonte” si veda: S. GENIASAS, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht 2012.

36 Cfr. ad es. HUSSERL, *IF*, p. 99; Id., *Crisi*, p. 183.

– deve essere inteso prima di tutto come il mondo della *doxa*, cioè di quelle esperienze abituali eppure sempre mutevoli che modellano la nostra vita prima di ogni teoria³⁷. Husserl sottolinea come, a partire dall'antichità socratico-platonica, il pensiero filosofico abbia spesso posto una pesante ipoteca sulla *doxa*, considerandola come una forma di comprensione manchevole e traballante, in quanto sprovvista della stabilità che solo la conoscenza rigorosa delle cause e dei principi può conferire all'*episteme*.

L'aspetto interessante della proposta husserliana è invece proprio quello di non contrapporre i due termini, suggerendo al contrario di considerare le due dimensioni come strutture fenomeniche connesse da specifici rapporti di fondazione. I fenomeni con cui la fenomenologia deve avere prima di tutto a che fare, allora, sono proprio le *doxai*, intese non tanto come semplici opinioni bensì, in modo più ampio, come modi di datità o di manifestazione inevitabilmente relativi e contestuali, attraverso cui la datità è pertanto sempre una datità situata. Dal momento che i fenomeni si presentano originariamente come *doxai*, non è lecito sminuirne fin da principio il ruolo, trattandoli come credenze o pareri meramente soggettivi, privi di qualsiasi valore veritativo: è infatti in essi che prende primariamente corpo la dinamica dell'apparire, per cui per loro valgono secondo Husserl le «verità pratico-quotidiane della situazione [*die alltäglichpraktischen Situationswahrheiten*]»³⁸. Tali verità sono caratterizzate dal fatto di essere funzionali alle circostanze concrete dell'esperienza quotidiana, in cui si realizza l'ambiguo connubio di molteplicità mutevole – ognuno ha, a seconda della situazione, la sua specifica comprensione delle cose – e stabile ovvietà – i modi consueti in cui l'abitudine e le tradizioni ci presentano le cose sfuggono alla loro messa in questione³⁹.

Da questo punto di vista, per riprendere di nuovo la suggestione aristotelica, i fenomeni sono le cose più manifeste, in quanto viviamo costantemente immersi in essi, eppure sono anche ciò che vi è di più confuso, proprio in quanto triviali e ovvi. L'ovvio è quel carattere peculiare della manifestazione per cui rimane celato proprio ciò che si pretende essere allo scoperto nella sua evidenza e non questionabilità. Le *doxai* del mondo-della-vita, in quanto costituiscono ciò che vi è di più manifesto, sono anche ciò che è più quotidiano: «siamo troppo poco inclini a considerare problematico tutto ciò che è quotidiano [*alltäglich*]»⁴⁰.

Nelle ambiguità della *doxa* – tesa tra relatività e indiscutibilità, parzialità e trivialità, mutevolezza e stabilità – affonda dunque innanzitutto la ricerca sui fenomeni. Tali carat-

37 La scienza del mondo-della-vita è una scienza che «concerne la tanto disprezzata *doxa*, e che tutto a un tratto acquista la dignità di un fondamento della scienza e pretende all'*epistème* [...]. Consideriamo dunque concretamente, nella sua trascurata relatività e in tutti i modi di relatività che per essenza gli ineriscono, il mondo-della-vita, il mondo in cui noi viviamo intuitivamente, con le sue realtà, così come si danno»; cfr. HUSSERL, *Crisi*, § 44, p. 183.

38 *Ivi*, § 34f, p. 161.

39 Al riguardo, Waldenfels parla significativamente di una compresenza di valorizzazione (*Aufwertung*) della *doxa* – nella misura in cui essa è caratterizzata da un proprio stile veritativo di ordine pratico-quotidiano – e svalutazione (*Abwertung*) di essa – in quanto costituisce un ambito di senso chiuso e latente, incapace di render criticamente ragione di sé; cfr. WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 39-41.

40 Cfr. HUSSERL, *RL I*, p. 38.

teri ambivalenti sono motivati dalla costitutiva ambivalenza del senso originario di *phainomenon*, in virtù del quale non si dà quella divaricazione tra *Erscheinen* ed *Erscheinendes* che è alla base della distinzione soggetto-oggetto. La *doxa* rivela, bensì, che vi è un profondo intreccio tra la manifestazione e il manifesto, intreccio che è strutturalmente declinato secondo una prospettiva, ragion per cui, come nota Held, si dà indistinzione tra il sussistere della cosa e l'attuazione dell'esperienza da parte del soggetto⁴¹.

Già nel primo volume delle *Idee*, l'indagine sulle modalità fondamentali della coscienza intenzionale porta alla luce il ruolo fondamentale di ciò che Husserl chiama *doxa originaria (Urdoxa)*: con questa espressione si intende la forma originaria non modificata del modo della credenza, cioè la certezza del credere, cui corrisponde, sul piano dell'*obiectum*, la determinazione originaria dell'essere (in quanto certo o reale)⁴². Nell'ambito della *doxa*, in quest'ottica, emerge quella credenza d'essere (*Seinsglauben*) che, ponendo il mondo e le cose che ne fanno parte come obiettivamente esistenti, costituisce anche la base per la separazione tra l'apparire e ciò che appare. Nella prospettiva delle *Idee*, tuttavia, la *doxa* è concepita, per lo più, nei termini della questione degli atti oggettivanti. È solo con le lezioni sulla logica trascendentale degli anni Venti che essa viene ripensata geneticamente nell'ottica di una costituzione "passiva" – per così dire pre-oggettivante – in cui è possibile recuperare l'indistinta duplicità del fenomeno.

La portata della *doxa* appare dunque nella *Crisi* più ampia e radicale che nell'opera del 1913, poiché abbraccia l'intero spettro di tutte le possibili donazioni di senso che precedono e rendono possibili, come tali, le operazioni teoretiche da cui emergono le scienze propriamente dette⁴³. Il darsi di una sussistenza oggettiva, in sé, delle cose è, in altri termini, un qualcosa che deriva dalla mutevole molteplicità con cui esse si presentano nell'esperienza della *Lebenswelt* – detto ancora in altri termini, è una determinata configurazione di senso che emerge come risultato di specifiche dinamiche manifestative. L'*epoché* allora, come sospensione della tesi d'essere, è necessaria proprio per mettere tra parentesi la credenza nella sussistenza stabile della cosa al di là delle sue molteplici manifestazioni e dischiudere così la dimensione originaria del fenomeno.

Secondo lo Husserl della *Crisi*, questa operazione permette alla fenomenologia di risalire più a monte dell'interrogazione platonico-aristotelica, riconnettendosi con gli albori della filosofia, cioè con il pensiero presocratico⁴⁴. Tanto nel pensiero delle origini quanto nella fenomenologia emerge con forza che un'indagine radicale sui fenomeni non può non partire dalla constatazione della relatività che attraversa costitutivamente l'apparire. Tale relatività, tuttavia, non va presa come un fatto bruto, cioè come un mero dato che ci si deve limitare a registrare nella sua presunta neutralità.

41 «Nella misura in cui viviamo immediatamente immersi nella situazione d'esperienza, il sussistere [*Vorliegen*] di ciò che appare in questa situazione non è per noi diverso dall'attuazione [*Vollzug*] con cui ci apriamo all'offerirsi di tale oggetto; nella situazione, il mostrarsi [*Sich-Zeigen*] della relativa determinazione di ciò che appare e il nostro apprendere [*Aufnehmen*] questa determinazione sono la stessa cosa»; cfr. HELD, *Husserls Rückgang auf das phainomenon*, cit., p. 91.

42 HUSSERL, *Idee I*, § 104.

43 Cfr. Id., *Crisi*, p. 166.

44 Cfr. Id., *Crisi*, § 48, p. 192.

Un approccio del genere, infatti, si risparmia la fatica dell'indagine, assestandosi su una comoda posizione di senso comune. Per evitare che la rivalutazione della *doxa* rimanga impigliata nelle ovvietà della *doxa*, sfociando in una suo acritico ottundimento, è necessario risalire alle strutture che ne stanno alla base⁴⁵. In questo contesto, pertanto, si delinea l'ambito di una nuova razionalità, la possibilità di un differente sapere dei fenomeni, che forse non deve essere inteso in termini gerarchici o – come direbbe Husserl – arcontici, cioè nell'ottica di quell'idea di “filosofia prima” che il pensatore moravo continua a coltivare, bensì nel quadro di una tessitura complessa dell'esperienza, che, lungi dal costituire appunto una struttura piramidale a piani o strati, si caratterizza invece per un fitto ordito di molteplici fili variamente intrecciati, secondo il modello – anch'esso husserliano – della *Verflechtung*.

45 «Dove si realizza la difesa della *doxa*? Non di certo sul terreno della *doxa* stessa. Il sapere quotidiano [*Alltagswissen*] che interroga, chiarisce e giustifica sé stesso, non è più un sapere quotidiano, poiché ha già abbandonato il terreno dei concreti e specifici interessi della vita [*Lebensinteressen*]. La teoria husserliana del mondo-della-vita e del quotidiano si distingue nettamente, su questo punto, da una mera filosofia del *common sense*, e in ciò ha ragione contro tutti coloro che si contentano del ricorso diretto all'esperienza e al linguaggio quotidiani»; cfr. WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, cit., p. 40.

ANDREA CARROCCIO

LA REALTÀ PRESUNTIVA DEL MONDO

La questione della Welt nelle Idee per una fenomenologia pura

Abstract

This article is a reading of the concept of world in Husserl's *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and The Crisis of the European Sciences*. In these pages, we will follow the development of this concept starting from the natural attitude up to the phenomenological one. The aim of this research is to highlight the paradox of the world as a content of consciousness: on the one hand, in the natural attitude the world appears as the existing foundation of every individual consciousness; on the other, consciousness is the foundation of the world as a phenomenon.

Keywords: Consciousness; Husserl; Phenomenology; Phenomenon; World

1. *Premessa*

Il contenuto delle pagine che seguono consiste in un'accurata lettura del concetto di mondo nelle *Idee per una fenomenologia pura* e nella *Crisi delle scienze europee*. L'intento di fondo è quello di mostrare, secondo un approccio testuale, come tale concetto venga rielaborato in ottica fenomenologica non solo in modo originale, ma anche secondo una prospettiva che può essere potenzialmente feconda per la riflessione filosofica in generale.

Il punto di partenza dell'analisi sarà il concetto naturale di mondo così come viene tratteggiato da Husserl nel primo paragrafo di *Idee I* e come emerge nel corso del testo. Da questa lettura apparirà come il mondo nell'atteggiamento naturale e irriflesso non venga mai passato al vaglio della domanda critica. In termini husserliani, il mondo risulta un presupposto 'inindagato' persino dalla stessa conoscenza scientifica, che lo prende come dato senza mai porsi la domanda sulla sua validità. Ne risulta, a questo livello, che il concetto di mondo è assunto senza alcuna giustificazione come qualche cosa di radicalmente indipendente sia da un punto di vista ontologico, sia da un punto di vista gnoseologico.

Di contro, Husserl intende porre a oggetto di riflessione tale concetto rifacendosi al principio di tutti i principi così come è formulato nel paragrafo 24 di *Idee I*, nel tentativo di liberarsi dal pregiudizio che pone il mondo come esistente e valido indipendentemente dalla coscienza. Applicando quindi lo strumento dell'*epochè*, si delinea una posizione che appare a prima vista paradossale: l'esistenza del mondo ha un carattere solamente presuntivo, e la sua validità cessa di essere assoluta per diventare dipendente dalla coscienza che, a sua volta, viene pensata come assoluto in quanto *nulla re indiget ad existendum*. Lungi dal rendere impossibile qualunque analisi del mondo, l'atteggia-

mento fenomenologico apre alla possibilità di un'analisi eidetica che richiede di essere integrata grazie al richiamo alla *Crisi delle scienze europee*. In questo modo, il mondo viene compreso *a parte subiecti* nelle sue strutture invarianti, le quali possono offrire alla riflessione stimoli interessanti per la delucidazione di una nozione tanto originaria quanto complessa.

2. Il concetto naturale di mondo

Il modo in cui Husserl apre il primo libro delle *Idee* è senza dubbio significativo:

La conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane *nell'esperienza*. Nell'atteggiamento teoretico che diciamo *naturale*, l'orizzonte complessivo delle possibili indagini viene designato con una parola: il *mondo*. Le scienze di questo atteggiamento originario sono pertanto tutte scienze del mondo e quindi, sinché tale atteggiamento è quello dominante, i concetti di "vero essere", di "essere reale" [*wirklich*], cioè naturale [*real*] e – dal momento che ogni oggetto reale confluisce nell'unità del mondo – di "essere nel mondo" coincidono¹.

In queste poche righe iniziali è condensata una serie di concetti che verranno dipanati nel corso del pensiero husserliano e che qui possiamo solamente inquadrare grossolanamente. Occorre per ora sottolineare che non è necessario identificare la prospettiva qui assunta con una posizione pre-teoretica. Difatti, Husserl racchiude nel novero delle scienze dell'atteggiamento naturale tutte quelle scienze che non sorgono semplicemente dall'esperienza ma che permangono in essa. Proprio questa presa di posizione fa sì che vi sia una sovrapposizione tra essere nel mondo ed essere reale (inteso con le parole *wirklich* e *real*). La questione si gioca sulla possibilità o meno di pensare il mondo in altro modo, ovvero pensarlo come essere non indipendente dal soggetto e tuttavia ontologicamente pregnante.

Il paragrafo 27 di *Idee I* apre la sezione sulla *Considerazione fenomenologica fondamentale*, con la quale Husserl si addentra nel lavoro eidetico, cuore dell'impresa fenomenologica delle *Idee*. Ma a questo stadio della riflessione siamo ancora al di qua dell'*e-pochè* fenomenologica, nel "territorio" dell'atteggiamento naturale. In questo paragrafo scrive Husserl:

Io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo. Averne coscienza significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e intuitivamente dinanzi a me, che ne ho esperienza. Grazie alle diverse modalità della percezione sensibile, al toccare, all'udire, ecc., le cose corporee sono in una certa ripartizione spaziale *qui per me*, mi sono *alla mano* [*vorhanden*], in senso letterale e figurato, sia che io presti o non presti loro un'attenzione particolare, sia che io mi

1 E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, trad. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 14.

occupi o no di esse prendendole in considerazione, pensando, avvertendole affettivamente, rendendole oggetto di volontà².

Seguendo lo stile di Husserl, che parla in prima persona, cercherò di chiarire quanto emerge da questo brano.

C'è un punto di partenza nel modo di avere il mondo che è certamente l'esperienza: il mondo c'è, è qui dinanzi a me, nei modi in cui esso viene esperito. In primo luogo, il mondo mi è presente tramite i sensi, grazie ai quali le cose corporee sono collocate in uno spazio che è presso di me. Esse sono *vorhanden*, sono a portata di mano. Nella mia esperienza del mondo, le cose non sono solamente conosciute, ma anche desiderate, valutate, colte con una certa sfumatura emotiva. In questa esperienza, non ho mai la percezione di una separazione radicale dal mondo, di un qualche scarto da colmare per poterlo raggiungere. Certamente non avverto come necessario all'esistenza del mondo che la mia attenzione sia diretta ad esso, che me ne occupi. Questo perché colgo immediatamente che il mondo non coincide con i confini della mia esperienza: l'estensione e il divenire infinito che lo caratterizzano sono dati immediatamente con l'esperienza del mondo stesso, innanzitutto perché vi è costantemente un alone che circonda l'attuale campo percettivo, una sorta di spazio di prossimità percettiva che contorna ciò che è attualmente presente e che mi avverte dell'ulteriorità costante della percettibilità che non si esaurisce nell'attualità, ma che rimanda sempre a un possibile passaggio successivo. Ma soprattutto perché la struttura del mondo ha una connotazione ben precisa: Husserl usa qui uno dei concetti cardine della sua caratterizzazione del mondo e dell'esperienza mondana, ovvero quello di orizzonte.

Ciò che è attualmente percepito, ciò che è più o meno compresente e determinato (o almeno determinato in una certa misura) è in parte attraversato, in parte circondato da un *orizzonte di realtà indeterminata offerta alla coscienza in maniera oscura*. In questo orizzonte io posso affondare, con risultati variabili, i raggi dello sguardo chiarificatore dell'attenzione³.

Il mondo non termina entro i confini della mia esperienza attuale, e nemmeno in quelli della mia esperienza "prossima": ciò che è attualmente percepito si fonde con un orizzonte di realtà indeterminata offerta alla coscienza in maniera oscura.

Per tratteggiare il concetto di orizzonte e delimitarne la differenza da quello di sfondo è opportuno richiamarsi alla *Crisi*. A quanto si legge in questo testo, l'orizzonte non è frutto della percezione passata, né uno sfondo noto ma non intenzionato del mondo attualmente presente alla coscienza. Al contrario, è possibilità di ampliamento dell'esperienza del mondo, è il "nonsapere" che è un modo di datità del mondo ancora ignoto. Io so che il mondo non si esaurisce in quello che vedo attorno a me. Questa è una certezza. Esso si dà a me con la caratteristica di travalicare il confine della conoscenza attuale,

2 *Ivi*, p. 61.

3 *Ibidem*.

di eccedere il campo visivo attuale, di oltrepassare tutte le percezioni e le esperienze che io ho già avuto di esso. Ma questa indeterminatezza è determinabile: tutte le future esperienze del mondo non si danno come possibilità caotiche, ma ordinate secondo le modalità che appartengono alle varie regioni dell'essere (nella prospettiva ontologica) o secondo le varie strutture fenomenologiche (nella prospettiva della coscienza pura). Qualunque datità mondana è in un orizzonte⁴. Ogni singola cosa porta in sé implicitamente altri orizzonti di modi di percezione, di possibili adombramenti, di nuove sintesi concettuali. Ma con ciò è implicito come orizzonte l'intero mondo, perché io posso idealmente ripercorrere tutte le relazioni che un oggetto ha con le altre cose che lo circondano e così all'infinito.

Ma c'è di più: noi siamo sempre coscienti del fatto che l'orizzonte che ci si presenta non è solo spaziale, non è solo la possibilità di un'ulteriore percezione degli oggetti che si trovano nello spazio successivo, ma è anche temporale. Le esperienze del mondo si danno alla mia coscienza secondo un prima e un dopo. Quindi, il mondo appare a me come fatto di esperienze passate, ma anche di possibili esperienze future. Esso è strutturato così necessariamente: se non percepissi l'orizzonte temporale del futuro, non potrei in alcun modo vivere nel mondo, perché ogni istante successivo a questo è un orizzonte che da esso promana.

L'orizzonte è quindi il campo delle possibilità di esperienza regolate da una legalità determinata: è una molteplicità di possibili esperienze che si dà secondo modalità che possono essere definite a partire dall'orizzonte stesso di riferimento. Ad esempio, nel campo delle possibili esperienze del mondo naturale rientrano tutte le esperienze percettive di cose materiali, ma non rientrano le intuizioni puramente formali.

Da tutto ciò emerge che io, in quanto io concreto, mi trovo sempre in relazione ad un unico e medesimo mondo, per quanto mutevole nel suo contenuto. Esso è *vorhanden*, è raggiungibile da me, disponibile alla mia azione e soprattutto io sono un membro di tale mondo.

Come detto precedentemente, il mondo non è solo un insieme di cose, poiché è connotato anche da un aspetto valutativo e pratico:

<Il mondo> mi è dinanzi non soltanto come un *mondo di cose*, ma, con la medesima immediatezza, anche come *mondo di valori*, *mondo di beni*, *mondo pratico*. Davanti a me trovo le cose fisiche fornite non solo di proprietà materiali, ma anche di caratteri di valore: cose che sono belle o brutte, piacevoli o spiacevoli, gradite o sgradite, ecc. Le cose si presentano immediatamente come oggetti d'uso, la "tavola" con i suoi "libri", il "bicchiere", il "vaso", il "pianoforte", ecc.⁵.

Tutto questo fa parte di ciò che è per me alla mano. Il mondo, nell'atteggiamento naturale nel quale ci troviamo immersi costantemente, in quell'atteggiamento irriflesso,

4 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 282.

5 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 63.

precedente a qualunque elaborazione e “sostanziazione” teoretica, è sempre caratterizzato da questa modalità articolata e stratificata che ci presenta le cose prima per il loro valore d’uso che per la loro struttura e composizione scientificamente rilevabili.

A questo mondo si riferiscono tutte le mie attività di coscienza. Anche quando io sono in un atteggiamento di comprensione teoretica, ho sempre davanti il mondo, sebbene lo consideri secondo un certo punto di vista o un certo livello di comprensione. Nessuna delle prospettive da me assunte, fintantoché permango in un atteggiamento naturale, può spingermi a togliere il mio assenso alla convinzione che il mondo sia qui, che ci sia, e che io ne sia parte. Esso è sempre già qui, prima di me, oltre me, indipendentemente da me.

Di più: del mondo non faccio parte solamente io, ma qualunque altro soggetto egologico. Ogni essere umano, o meglio ogni soggettività che esperisce in qualunque forma e in qualunque grado il mondo è sempre nel mondo e ha il mondo come riferimento di ogni sua esperienza:

Tutto ciò che vale per me, vale anche, a quanto ne so, per tutti gli altri uomini che mi sono alla mano nel mio mondo circostante. Esperendoli come uomini, li comprendo e li accolgo come soggetti egologici, quale io stesso sono, in quanto soggetti che si riferiscono al mondo circostante naturale. Ciò però in maniera tale che concepisco appunto il loro e il mio mondo circostante come un solo e medesimo mondo oggettivo, che si differenzia soltanto nel modo in cui giunge alla coscienza di ciascuno di noi⁶.

Il mondo quindi si dà nella certezza di essere il medesimo per tutti⁷. Ciò che si svolge nel mio mondo naturale vale non solo per me, ma deve potenzialmente valere per qualunque soggetto si ponga nella mia stessa prospettiva, nello stesso luogo e nello stesso tempo nel quale mi trovo io. Tuttavia, ognuno di noi ha un mondo orientato, perché ognuno ha la propria appercezione del mondo. Infatti, dire che il mondo deve essere lo stesso per tutti non significa dire che tutti ne abbiano la medesima percezione, bensì che tutti si debbano necessariamente riferire al medesimo mondo⁸, sia in senso sincronico che diacronico: nel divenire del mondo, gli uomini devono cogliersi sempre come parte del medesimo mondo e devono essere diretti ad esso pur nella diversità dei “contenuti”

6 *Ivi*, pp. 65-66.

7 Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 273-274; 276.

8 Nell’*Appendice III alla Crisi delle scienze europee*, Husserl integra questa posizione cogliendo il ruolo imprescindibile del linguaggio: «Tutte le cose hanno un nome, tutte le cose sono, in un senso vasto, denominabili, sono cioè esprimibili linguisticamente. Il mondo obiettivo è sempre un mondo per tutti, è il mondo che “chiunque” ha come orizzonte. Il suo essere obiettivo presuppone gli uomini, in quanto uomini che hanno una lingua generale. La lingua, dal canto suo, è una funzione, una facoltà esercitata che è in un riferimento correlativo al mondo, all’universo degli oggetti, il quale è esprimibile linguisticamente nel suo essere e nel suo essere così. Così gli uomini in quanto uomini, gli altri, il mondo — il mondo di cui gli uomini parlano, di cui parliamo e possiamo parlare noi — e, d’altra parte, la lingua, sono un intreccio che non può essere disfatto, un intreccio che è sempre nella certezza della sua inscindibile unità relazionale, anche se di solito soltanto implicitamente, nella dimensione dell’orizzonte» (*Ivi*, p. 386).

ai quali sono diretti e nelle diverse prospettive con le quali viene colto.

Ma in tutto questo permane un carattere fondamentale, quello per cui è «per essenza possibile fondare un esplicito (predicativo) giudizio d'esistenza tutt'uno con esso»⁹.

3. Applicazione dell'*epochè* al concetto di mondo

Applichiamo ora il metodo dell'*epochè* alla nozione di mondo, ovvero mettiamo tra parentesi proprio quest'ultimo giudizio di esistenza che abbiamo or ora citato, e ritorniamo all'intuizione originaria «per come si dà, nei limiti in cui si dà».

Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente “qui per noi”, “alla mano”, e che continuerà a permanere come realtà per la coscienza, anche se decidiamo di metterlo tra parentesi¹⁰.

Cosa ne otteniamo? Il primo risultato non è nient'altro che prendere i vissuti di coscienza come vissuti e non come rappresentazioni che annunciano alla coscienza l'esistenza di un mondo fuori di essa. A partire da questi vissuti, è necessario effettuare un'analisi eidetica del mondo.

A differenza di qualunque altra sospensione di giudizio, che avviene sempre lasciando intatta la certezza d'essere del mondo, di cui solo una parte viene messa in dubbio, l'*epochè* diretta al mondo vuole mettere fuori circuito il giudizio tetico sul mondo preso nella sua totalità.

Ciononostante, «facendo questo [...] io non nego questo “mondo”, quasi fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza, quasi fossi uno scettico»¹¹. Piuttosto, io colgo il mondo come *correlato della coscienza, la quale lo pone* come suo oggetto. Esso mantiene il ruolo di orizzonte di tutte le possibili esperienze effettive, mantiene quei caratteri individuati nell'analisi precedente, ma non più in quanto *res*, come cosa che sta fuori della mente e di cui la mente, come cosa stessa, fa parte. Al contrario, il mondo viene colto in quanto è per la coscienza il correlato di una molteplicità di atti intenzionali, attuali o potenziali, che si riferiscono e si collocano proprio in tale orizzonte. Nonostante l'*epochè*, il mondo continua ad essere valido per me, e i vissuti della mia vita normale che attestano il mondo quale orizzonte delle mie esperienze mondane continuano ad avere il medesimo contenuto e la medesima validità, ma a questo punto *in quanto vissuti*. E, proprio per questo, il mondo assume la sua validità dagli atti di coscienza che lo pongono. Una volta applicata l'*epochè*, possiamo recuperare i risultati della descrizione che abbiamo svolta, ma rilevandone la validità *a parte subiecti*, e trovandone quindi un nuovo senso, che è quello costitutivo.

9 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 68.

10 *Ivi*, p. 71.

11 *Ibidem*.

In questo modo, Husserl non sta assumendo alcuna posizione metafisica circa l'esistenza o la non esistenza del mondo extramentale. Tant'è vero che non avrebbe alcun senso negare che vi sia il mondo. Ma è bene comprendere correttamente quanto si sta dicendo: il mondo si mantiene nella sua validità per la coscienza, nella sua correlazione agli atti nei quali esso si dà con i connotati che abbiamo potuto vedere nell'analisi del concetto naturale di mondo. E tuttavia si sospende il giudizio sull'esistenza di tale mondo, che pure continuiamo a considerare.

Così troviamo precisamente ciò che, in quanto fenomeno, il mondo è:

Il mondo esaurisce tutto, è il vuoto "qualche-cosa". Il qualche-cosa di mondano, il qualche cosa di noto o di ignoto: designa ciò che io potrei esperire in base a me stesso, e, il che è lo stesso, ciò che chiunque, ed io per mezzo di chiunque, e qualcuno per mezzo di chiunque, potremmo conoscere¹².

Il mondo è ciò che è essente per me, in quanto realtà o possibilità. Essente per me, ed essente per noi, perché ciascuno di noi può essere oggetto di coscienza per l'altro e diventare quindi per lui cosoggetto. È per me in quanto è la forma di qualunque esperienza che posso fare, è ciò che racchiude tutte le esperienze fatte e tutte le esperienze fattibili [*machbar*] circa la realtà trascendente¹³.

Il mondo sensibile quotidiano è per ciascuno il proprio fenomeno soggettivo. Ognuno ha la propria esperienza del mondo quotidiano. Tuttavia, nessuno direbbe che quel mondo è solo il suo, ma ciascuno lo pensa immediatamente come mondo obiettivo¹⁴. Il mondo che emerge dall'*epochè* è il mondo che è costantemente per noi, il mondo dotato di senso. E questo non solo in riferimento a una singola coscienza, ma anche in riferimento alla pluralità di tutti i co-soggetti che possono esperire il mondo. Altrimenti detto, questo mondo ha già sempre per me il senso d'essere del mondo per tutti. E poiché ciascun soggetto è "centro" di un suo mondo, il mondo intersoggettivamente costituito si manifesta come sempre intersoggettivamente rettificabile: ciò che va continuamente corretto e messo in comune non è solo una serie di conoscenze sul mondo, ma *come* viene costituito il mondo stesso, perché esso sia, appunto, per ciascun soggetto sempre il medesimo mondo¹⁵.

Benché la percezione del mondo sia in costante evoluzione, il mondo rimane sempre unitario, e si corregge solo quanto al contenuto. La coscienza del mondo è in movimento costante, ma la sua forma rimane per il soggetto costantemente uguale. Tutte le cose si dispongono per il soggetto nell'orizzonte del mondo, ma, quanto alla forma, questo rimane invariato: è ambito di tutte le esperienze attuali e possibili¹⁶.

12 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 430-431.

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, p. 431.

15 *Ivi*, p. 436.

16 *Ivi*, p. 135.

La dimensione della possibilità come componente essenziale della costituzione del mondo viene più volte sottolineata da Husserl. A rigore, se è possibile individuare necessità e possibilità eidetiche relative al vissuto del mondo, e se – com'è stato detto – all'idea di mondo appartiene per essenza la sua struttura di orizzonte, ma non ciò che in tale orizzonte si colloca, allora il mondo effettivamente percepito non ha il carattere di necessità: esso è solo «*un caso particolare tra i molti mondi possibili*»¹⁷, i quali devono sottostare solo alla forma dell'esperienza che l'idea di mondo impone e rispettare i nessi di esperienza necessari a che si dia una coscienza esperiente il mondo.

D'altra parte, questo significa che il nostro mondo intuitivo non deve essere pensato come una versione triviale del mondo vero, cioè del mondo descritto tramite la scienza. Se così fosse, se il mondo vero fosse quello che possiamo comprendere solo grazie al pensiero scientifico, il mondo della nostra intuizione non sarebbe altro che un diaframma che si interpone tra la nostra capacità conoscitiva e la realtà, un diaframma che presenterebbe quelle qualità secondarie illusorie immesse nella nostra esperienza da noi stessi e di cui occorrerebbe liberarsi per accedere alla verità. Ma questo mondo, che si troverebbe al di là della nostra capacità di attingerlo intuitivamente, sarebbe di principio non esperibile. Ora, da un punto di vista eidetico tutto ciò è impossibile.

Alla struttura eidetica del mondo appartiene, infatti, la possibilità dell'essere esperito. Non possiamo pensare che faccia parte del mondo qualcosa che, in linea di principio, non sia esperibile. Difatti, «nessun oggetto esistente in sé è tale da escludere ogni relazione con la coscienza e con l'io della coscienza»¹⁸. La cosa, anche quando non è attualmente intuita, è sempre cosa del mondo. Il punto è che ogni cosa deve poter essere esperita per essenza. Ma questo “poter” non è da intendere come una possibilità di natura logica: questa possibilità è di natura concreta, cioè connessa con la catena delle motivazioni che percorrono e innervano il decorso dell'esperienza concreta. L'esperienza si dipana infatti per nessi di motivazione, cioè per una sorta di proiezione dell'interesse, fondata sulla continuità percettiva che precede il momento presente e fa sì che l'attenzione si protenda verso quanto sta per darsi alla coscienza attualmente esperiente. La possibilità si fa dunque reale perché l'insieme dell'esperienza che la precede e la struttura di ulteriorità dell'orizzonte mondano permettono proprio lo “sporgersi in avanti” dell’“attesa” che si salda in maniera sintetica con quanto la precede. Di più, la struttura costitutivamente intersoggettiva del mondo impedisce che questa possibilità concreta sia esclusivamente un'esperienza onirica o delirante del singolo individuo. Infatti, se anche ipotizzassimo una realtà fuori da quella del mondo attuale, dovremmo riconoscere che essa

deve necessariamente poter essere esperita, e non soltanto da parte di un soggetto concepito come una vuota possibilità logica, ma da parte di un io attuale [...] <e che> ciò che può essere conosciuto da un io deve per principio poter essere conosciuto anche da qualunque io. [...] Sussistono [...] in linea di principio possibilità eidetiche per istituire una comprensione reciproca: e sussiste quindi la possibilità che i mondi d'esperienza di fatto

17 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 116.

18 *Ivi*, p. 117.

separati, grazie alle connessioni dell'attuale esperienza, si uniscono a costituire un unico mondo intersoggettivo [...]»¹⁹.

4. *La realtà presuntiva del mondo, la realtà assoluta della coscienza*

Provo ora a spingere la riflessione ad un gradino ulteriore. Ho inizialmente messo tra parentesi il giudizio di esistenza sul mondo per vedere come esso si dia in quanto fenomeno. Ora occorre domandarsi di nuovo: una volta applicata l'*epochè* al mondo, ovvero al mondo come cosa – e a tutto ciò che è compreso nel mondo come cose, tra cui le coscienze in quanto accadimenti reali e tra esse la mia coscienza in quanto accadimento reale – che cosa resta di indubitabile? Vi è forse qualcosa che resiste all'operazione di messa fuori circuito come residuo ineliminabile? Ovviamente sì: ciò che rimane è la coscienza pura, la coscienza non come accadimento ma come fondamento puro di ogni possibile vissuto. Ora questa risposta apre una condizione che potremmo dire paradossale.

Quando abbiamo revocato l'assenso all'esistenza del mondo, non abbiamo con ciò detto che il mondo cessa di valere per la coscienza nel modo in cui valeva nell'atteggiamento naturale. Tuttavia, potremmo per ipotesi annullare il mondo come contenuto: ne otterremmo certo una modificazione della coscienza quanto alla compagine delle sue oggettualità; dalla coscienza verrebbero perciò escluse alcune correnti di vissuti, con i loro decorsi ordinati e le loro connessioni motivazionali, ma altri vissuti (quelli il cui contenuto non è "mondano") permanerebbero nella loro validità. Pertanto, la coscienza mantiene il suo essere indipendentemente dal mondo perché, una volta entrati nel territorio delimitato dall'*epochè*, non si può più dire che l'esistenza della coscienza è un'esistenza nel mondo, e dunque dipendente dal mondo.

Infatti, se si considera a rigore il modo in cui si dà fenomenologicamente la realtà extramentale e ciò che, invece, è vissuto immanente alla coscienza, non possiamo non concludere che ogni percezione immanente offra immediatamente il suo oggetto; «al contrario, inerisce all'essenza del mondo delle cose [...] che nessuna percezione, per quanto compiuta nel suo ambito, possa dare qualcosa di assoluto [...]»²⁰.

È dunque chiaro che quanto mi è presente nel mondo delle cose ha per principio *soltanto una realtà presuntiva*; invece, *l'io stesso* – per il quale c'è il mondo (escluso ciò che di "me" rientra nel mondo spaziale) – e il mio attuale vissuto sono una realtà *assoluta*, la quale è data essenzialmente in una posizione incondizionata e in sé assolutamente insopprimibile.

Alla tesi del mondo, che è "una tesi contingente", si contrappone la tesi del mio puro io e della sua vita egologica, che è "necessaria" e assolutamente indubitabile. Ogni cosa spaziale, anche se data in carne e ossa, può non esistere; al contrario, un vissuto dato in carne e ossa non può non esistere²¹.

19 *Ivi*, pp. 118-119.

20 *Ivi*, p. 112.

21 *Ivi*, p. 113.

Con queste parole, Husserl sta ponendo la differenza tra la coscienza e tutto ciò che non è coscienza da un punto di vista ontologico. A rigore

l'essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla "re" indiget ad existendum. D'altra parte, il mondo della "res" trascendente è interamente riferito alla coscienza. Ma non ad una coscienza concepita logicamente, bensì ad una coscienza attuale²².

E questo perché l'essere trascendente è dato attraverso una connessione di esperienze, mentre l'essere immanente è l'essere del vissuto, che può essere colto intuitivamente e immediatamente nella sua totalità. Ciò significa che non è possibile dimostrare in alcun modo l'esistenza del mondo "extramentale" a partire dall'esperienza: il dubbio è sempre legittimo, e non può mai essere sciolto da alcuna esperienza, per quanto forte sia. Al contrario, il dubbio non può essere diretto al vissuto (anche al vissuto del mondo) proprio per la sua strutturale intuibilità immediata.

Si assiste allora a un rovesciamento del senso usuale dell'espressione "essere". Nell'atteggiamento non riflessivo, noi cogliamo come palese che noi, in quanto esseri concreti e determinati, siamo inseriti in un mondo che esiste indipendentemente da noi, ci precede e certamente seguirà alla nostra esistenza. Noi ci cogliamo come parte del mondo, addirittura come fondati e radicati nel mondo. Ma, secondo la prospettiva che abbiamo introdotto, la precedenza ontologica nella riflessione fenomenologica è da attribuire alla coscienza, la quale è l'assoluto rispetto a cui il mondo è relativo: «la realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca per essenza [...] di indipendenza»²³. Pertanto, coscienza e mondo non sono due "cose" indipendenti che vengono a contatto: il mondo acquista il suo senso in quanto esso gli viene conferito dalla coscienza, essendo il mondo – ridotto a fenomeno – mero correlato di coscienza.

Il paradosso sta allora nel fatto che, nell'atteggiamento naturale, il mondo è fondamento tanto di me soggetto reale quanto degli altri soggetti, mentre nell'atteggiamento fenomenologico è il soggetto, in quanto io puro, a svolgere il ruolo di fondamento.

Come uscirne?

Forse la considerazione migliore è quella che fa appello all'eidetica. Se guardiamo l'*eidōs* del mondo – la forma necessaria del mondo che lo rende quello che è – allora in esso troviamo la sua struttura di orizzonte spaziale e temporale che ha, come sua caratteristica essenziale, il darsi come precedente alla coscienza che lo pone. È la forma stessa del mondo che include la sua anteriorità e ulteriorità. Questa considerazione non ha in sé alcuna posizione di tipo metafisico: la considerazione qui espressa è solamente di ordine eidetico, cioè vale per il fenomeno mondo, indipendentemente dal giudizio sull'esistenza di esso. Il mondo si dà come antecedente al soggetto, come orizzonte nel quale siamo immersi, che travalica il nostro tempo e il nostro spazio. Proprio la forma di orizzonte è ciò che ci permette di dire che l'*eidōs* del mondo prevede la sua precedenza al soggetto.

²² *Ivi*, p. 121.

²³ *Ivi*, p. 123.

E questo è legato anche alla dimensione intersoggettiva, un'intersoggettività che fa sì che altri ci precedano e altri ci seguano nello svolgersi della storia²⁴.

A livello poi di fondazione – dunque in un ambito gnoseologico – dobbiamo riconoscere che, in quanto oggetto di coscienza, il mondo trae il suo senso proprio dall'atto del conferimento di senso che tale coscienza opera.

«Tutte le unità reali [*real*] sono “unità di senso”», ovvero presuppongono una coscienza come sorgente di senso che, a sua volta, non necessita di un conferimento di senso. L'errore sta dunque nella sovrapposizione tra realtà e assolutezza. L'assurdità nasce quando si dimentica che il mondo stesso possiede il suo senso complessivo come un certo “senso” che presuppone una coscienza assoluta quale sorgente. Pensare il mondo come reale non significa pensare che possa esistere nel senso di essere in maniera assoluta²⁵.

In conclusione, da tutto ciò che abbiamo detto potremmo porci la domanda: che ne è dell'esistenza del mondo?

La risposta sta forse nella necessità di concepire in modo radicalmente nuovo la nozione di esistenza. La direzione da seguire potrebbe essere, allora, pensare l'esistenza come una modalità eideticamente regolata del darsi della cosa all'interno del vissuto. E ciò può voler dire che “esistere” significhi di volta in volta, in base all'*eidōs* dell'oggetto che consideriamo, un certo ordine di manifestazione. Occorrerebbe rinunciare ad una nozione metafisica di esistenza, univoca e valida universalmente per tutto, per abbracciare una concezione di esistenza di ordine fenomenologico descrittivo diversa per ogni regione ontologica di riferimento e modulata di volta in volta sul tipo di oggetto considerato. Se infatti è reale ciò che è sensato per la coscienza, ovvero ciò che la coscienza ha potuto costituire come oggetto, allora “esistere” deve dirsi in molti modi.

24 Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 206-207.

25 HUSSERL, *Idee I*, cit., p. 140.

THOMAS DOJAN

DIE MATHEMATISIERUNG DER NATUR ALS
INTENTIONALHISTORISCHES PROBLEM IN HUSSERLS
KRISIS-SCHRIFT¹

Abstract

This article is a contribution from the point of view of Edmund Husserl's phenomenology to genetic philosophical studies of science as a collective historical and cultural achievement, but also as an undertaking to reach objective knowledge with absolute and timeless validity. In the *Crisis of the European Sciences* (1936), Edmund Husserl aims at developing a historical understanding of the motivations that gave rise to naturalism as an interpretation of reality to be mathematical in essence, thereby shedding light on how it is possible and what it means to assume the naturalistic attitude. This article returns to Husserl's analyses in the *Crisis* in three major sections: (i) by tracing historical meditations in the phenomenology of Edmund Husserl at large (the historical essence of consciousness); (ii) by presenting and interpreting Husserl's intentional history of natural science in §9 of the *Crisis* (tracing back two of the central components of natural scientific practice – the idea of 'universal causality' and the idea of 'ideality' – to pre-scientific precursors manifesting in the life world); and (iii) by renewing Husserl's self-reflections on the contemporary philosophical situation as they relate to our own times (criticizing the naturalization of consciousness).

Keywords: Genetical Phenomenology; History; Husserl; Natural Science

1. *Ideengeschichte und Intentionalhistorie*

Unter dem Titel *Galileis Mathematisierung der Natur* präsentiert Edmund Husserl 1936 im neunten Paragraphen seiner sogenannten *Krisis*-Schrift² eine Analyse der Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Darin bemüht Husserl sich um ein historisches Verständnis des Ursprungs desjenigen naturalistischen Seinsverständnisses, für welches «die Realität» ihrem Wesen nach gänzlich «mathematische Mannigfaltigkeit» ist³. Die Problemstellung dieser Analyse drückt Husserl zu Beginn der Untersuchung in einer leitenden Frage aus: «*Was ist der Sinn dieser Mathematisierung der Natur, wie rekonstruieren wir den Gedankengang, der sie motivierte?*»⁴. Die Fragerichtung nach *Sinn* und *Motivation* einer geistesgeschichtlichen Entwicklung führt dabei die Untersuchung über die Anliegen philologisch-historischer Ideengeschichte hinaus auf das Feld intentionalhistorischer

1 The author received funds from the National Science Centre (Poland) as part of the research project *Towards a 'Depth Phenomenology' of Embodied Individuation*. Grant Agreement No.: UMO-2019/35/O/HS1/04218.

2 E. HUSSERL, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, S. 20-60.

3 Ebd., S. 20.

4 Ebd.

Analyse⁵. Eine solche Untersuchung ist ihrer thematischen Richtung nach, so sagt Husserl in der *Beilage III, zu § 9a*, also «historisch in einem ungewohnten Sinn» insofern ihr daran gelegen ist «in Form historischer Meditationen Selbstbesinnungen über unsere eigene philosophische Gegenwartslage durchführen zu wollen»⁶.

Das Ziel dieses Beitrags ist es, mit Husserl die Mathematisierung der Natur in der frühen Neuzeit als ein intentionalhistorisches Problem zu verstehen. Ganz in diesem Sinne werde ich zunächst (i) kurz auf die Stellung historischer Meditationen (lat. *meditatio*; «Nachsinnen») in der Phänomenologie Husserls eingehen, sodann (ii) Husserls Analyse der Mathematisierung der Natur in der frühen Neuzeit in der *Krisis*-Schrift besprechen und zuletzt (iii) die Ergebnisse seiner Analyse zur Selbstbesinnung der philosophischen Gegenwartslage heranziehen.

2. *Historische Meditationen in der Phänomenologie Husserls*

Betrachten wir Husserls Philosophie als eine Aufeinanderfolge von Versuchen den Weg in die Phänomenologie zu bahnen, so ist im frühen Werk Philosophiegeschichte gerade *kein* Anliegen phänomenologischer Bemühungen⁷. Zwar bekennt Husserl sich zu dem allgemeinen Ziel auch der bereits vergangenen Philosophien:

Seit den ersten Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein, und zwar die Wissenschaft, die den höchsten theoretischen Bedürfnissen Genüge leistete und in ethisch-religiöser Hinsicht ein von reinen Vernunftnormen geregeltes Leben ermöglichte. Dieser Anspruch ist bald mit größerer, bald mit geringerer Energie geltend gemacht, aber niemals ganz preisgegeben worden⁸.

Doch warnt er in der programmatischen Schrift *Philosophie als strenge Wissenschaft* von 1911 davor, dass Geschichtsphilosophie – jedenfalls in der Spielart historischen Skeptizismus – den Zielen strenger Wissenschaftlichkeit zuwiderlaufe. Forschung in der Tatsachensphäre und am Maßstab empirischen Geisteslebens, wie sie dem Historismus eignet, führe aufgrund ihrer Relativität in den Skeptizismus⁹: sie ließe die Möglichkeit des Anspruchs auf absolute Gültigkeit (auf welche Philosophie ihrer Sache nach aber

5 Vgl. E. STRÖKER, *Einleitung*, in HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. E. Ströker, Meiner, Hamburg 2012, S. XVI.

6 HUSSERL, *Beilage III, zu § 9a* in ders., *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S. 365.

7 Neben einer systematischen Darstellung des Verhältnisses der Philosophie Husserls zu hermeneutischen Problemen der Historizität findet sich eine Auseinandersetzung mit biographisch motivierenden Momenten für Husserls Zuwendung zur Geschichte in P. RICŒUR; *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in H. Noack (hrsg.), *Husserl* («Wege der Forschung», XL), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, S. 231-276.

8 HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in ders., *Husserliana XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. v. T. Nenon, H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Den Haag 1987, S. 3.

9 Ebd., S. 41.

verpflichtet sein muss) jeder einzelnen, historischen Philosophie schwinden¹⁰. Dann aber wäre Philosophie ihrem eigentlichen Ziel nach nicht einlösbar. Immerhin kann, so Husserl, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte einzelne historische Leistungen würdigen, allerdings nur aus ihren empirischen Motiven und Wirkungen heraus. Die *Prinzipien* dieser Leistungen selbst lägen in ahistorisch-idealen Sphären und seien der historisch-wertenden Untersuchung nicht zugänglich. In der Linie dieser Kritik des Historizismus tritt dann auch die Phänomenologie nicht als eine Konsequenz, sondern als (bessere) Alternative zur ideengeschichtlichen Untersuchung auf¹¹.

Ideengeschichtliche Untersuchungen mit affirmativen Bezügen finden sich in Husserls Philosophie in größerem Umfang systematisch zuerst in den Jahren 1923–24 in der Vorlesung *Erste Philosophie*, worin der «historische Rückblick» zur «seelischen Vorbereitung»¹² dienen soll. Im historischen Rückblick eröffnet sich uns, dass die alte Philosophie (die Philosophie der griechischen Antike als erste Philosophie des Abendlandes) noch ungeklärte Probleme und uneingelöste Ansprüche bereithält. Diese betreffen den Sinn von Philosophie selbst und fordern also Klärung und Einlösung, sodass Philosophie «als strenge Wissenschaft» sich schließlich realisieren ließe. Korrelativ zu dieser Einsicht erwächst – gleichsam als seelische Vorbereitung auf ein neues Philosophieren – ein Krisenbewusstsein bezüglich des Zustands der (gegenwärtigen im Lichte der vergangenen) Philosophie und somit ein Reformationswille, der – Husserl zufolge – letztlich auf die Notwendigkeit phänomenologisch zu Philosophieren hinausläuft¹³. Historisches Nachsinnen hat hier also zum Erfolg die sozusagen ureigenen Aufgaben der Philosophie zu klären (was Philosophie *ihrem ursprünglichen Wesen nach* suche), um in diesen Aufgaben auf ein radikales Selbstverständnis von Philosophie als Phänomenologie hinzuweisen.

Befragen wir diese Skizze nach dem Stellenwert historischer Mediation in der *Ersten Philosophie* für das phänomenologische Projekt selbst, so ist vor allem ihre Funktion in der Stiftung eines Krisenbewusstseins auffällig: dieses Krisenbewusstsein ist es, welches uns die Notwendigkeit Philosophie phänomenologisch zu reformieren einsichtig machen soll. David Carr (1974) weist in seiner umfangreichen Studie *Phenomenology and the Problem of History* hierauf hin und ergänzt: «we can conclude that if the proper frame of mind were already present, one could proceed straightforwardly to phenomenology»¹⁴.

10 Ebd., S. 42.

11 Ebd., S. 46. Mit dieser Kritik verbindet sich die Forderung nach vorurteilsfreier Philosophie, wie sie durch die Phänomenologie eingelöst werden soll, sodass hieran das Motiv der Reduktion von allen philosophischen Vorurteilen aus den *Ideen I* anschließt. Vgl. HUSSERL, *Husserliana III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* 1. Halbband, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, S. 122–134.

12 Husserl, *Husserliana VII. Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956, S. 7.

13 Ebd., S. 3.

14 D. CARR, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy (Studies in Phenomenology & Existential Philosophy)*, Northwestern University Press, Evanston 1974, S. 53.

Schließen wir uns dieser Deutung an – und Husserls eigener Text in der *Ersten Philosophie* scheint das durchaus zuzulassen –, so müssen wir uns darüber wundern, dass die *Krisis*-Schrift von 1936 wiederum historische Meditationen bemüht, statt unmittelbar in das phänomenologische Projekt überzugehen. Dieser Text steht nämlich schon im Zeichen eines allgemeinen Krisenbewusstseins: ein solches ist nicht erst noch zu stiften. Wenn die Krise auch nicht offensichtlich für die positiven Wissenschaften sei, so doch sicherlich für die Philosophie, «die ja in unserer Gegenwart der Skepsis, dem Irrationalismus, dem Mystizismus zu erliegen droht»¹⁵. Erfolgen hier also dennoch historische Meditationen, so können sie nicht auf den Sinn historischen Rückblicks in der *Ersten Philosophie* begrenzt sein, sondern müssen im Zeichen einer theoretischen Weiterentwicklung stehen. Und tatsächlich argumentiert Husserl in der *Krisis*-Schrift mit einem dritten Moment philosophisch relevanter Historizität: Philosophie ist hier an (ihrer) Geschichte nicht nur in Krisenbewusstsein und Bemühung um Aufgabenklärung interessiert, sondern aus *Wesensnotwendigkeit*¹⁶:

Eine historische Rückbesinnung der in der Rede stehenden Art ist also wirklich eine tiefste Selbstbesinnung auf ein Selbstverständnis dessen hin, worauf man eigentlich hinaus will, *als der man ist, als historisches Wesen*¹⁷.

Was besagt aber «historisches Wesen» zu sein? Aus phänomenologischer Warte ist diese Frage im Rahmen des genetischen Studiums des Bewusstseins zu klären: wir (personale Ich-Subjekte) sind wesentlich historisch, weil Bewusstsein selbst wesentlich historisch ist¹⁸. In den *Cartesianischen Meditationen* (1929) hält Husserl im § 37 über *Die Zeit als Universalform aller egologischen Genesis* fest: «Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer „Geschichte“»¹⁹ derart, dass das Ich als «*Substrat von Habitualitäten*»²⁰ dasteht vor einem Hintergrund vergangener, konstitutiver Stellungnahmen. Diese These geht hinaus über die Entdeckung der Zeit als Kernform des Bewusstseins, wie sie etwa schon seit den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* aus dem Jahr 1905 in Husserls Bestimmungen der Wesenscharaktere des Bewusstseins kennzeichnend ist²¹. Was Bewusstsein je ausmacht, ist also immer schon zeitlich, aber als «Geschichte», d.h. als Vergangenheit, die eine *soziale* Vergangenheit ist²². Das Bewusstsein des Ich ist nicht nur aus subjektiver Leistung erwachsen, sondern auch teilweise in gemeinschaftlicher Intentionalität gegründet. Bewusstsein erschließt sich in Gänze unter

15 HUSSERL, *Husserliana VI*, S.3.

16 CARR, *Phenomenology and the Problem of History*, S. 54.

17 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 73; Herv. TD.

18 CARR, *Phenomenology and the Problem of History*, S. 112.

19 HUSSERL, *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, S. 109.

20 Ebd., S. 100.

21 Vgl. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in ders., *Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, S. 3-134.

22 CARR, *Phenomenology and the Problem of History*, S. 112.

dem Gesichtspunkt seiner Geschichtlichkeit und also nur unter der doppelten Hinsicht auf einerseits Genesis²³ und andererseits Intersubjektivität²⁴.

Wenn historisches Nachsinnen wesentlich zur Philosophie gehören muss, weil diejenigen, die philosophieren wesentlich Historische *sind*, dann ist Philosophiegeschichte nicht ein weniger systematisches Anliegen als ahistorisches Philosophieren²⁵.

So gewinnt die Phänomenologie Historizität als systematisches Untersuchungsfeld und umgeht die Fallgruben des historischen Skeptizismus. Das Konzept von Historizität, das hier als wesentlich vorgefunden wird, ist nämlich nicht selbst wieder «historisch» (im Sinne von: historisch-kontingent; nur für besondere historische Umstände geltend)²⁶, sondern vielmehr ein invariabler Teil der Struktur von Bewusstsein²⁷.

Husserls historisches Interesse gilt nicht der Loyalität irgendeinen bestimmten vergangenen philosophischen Projekts, sondern der teleologischen Einheit von Philosophie überhaupt in ihrer gemeinsamen Aufgabe²⁸ und deshalb geht es ihm auch nicht darum Philosophiegeschichte als Kumulation «historischer Tatsachen»²⁹ philologisch-sachgetreu zu betreiben, sondern durch intentionalthistorische Analyse eine «Erhellung» zu gewinnen, «in welcher man die vergangenen Denker versteht, wie sie sich selbst nie hätten verstehen können»³⁰.

Solch eine Untersuchung muss nach dem bisher gesagten sowohl die ideengeschichtliche Genesis, als auch die intersubjektive Tradierung von intentionalen Gebilden wie geistesgeschichtlichen Entwicklungen (wir können auch sagen: Kulturgebilden) berücksichtigen. Wie das gelingen kann, können wir an Husserls Studie der Mathematisierung der Natur in der frühen Neuzeit in der *Krisis*-Schrift analysieren.

23 Vgl. Ebd., S. 68-81.

24 Vgl. Ebd., S. 82-109. Vgl. zur intersubjektiven Genesis des Bewusstseins die Beiträge im Sammelband J. BRUDZIŃSKA, D. LOHMAR (hrsg.), *Der Mensch als soziales Wesen. Phänomenologische und Anthropologische Perspektiven*, De Gruyter Open, Berlin 2017, («Gestalt Theory», 40, 2-3).

25 CARR, *Phenomenology and the Problem of History*, S. 61-2.

26 Ebd., S. 248.

27 Ebd., S. 255.

28 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 72. Vgl. dazu auch E. STRÖKER, *Edmund Husserls Phänomenologie: Philosophia perennis in der Krise der europäischen Kultur*, Springer, Dordrecht 1988 («Husserl Studies», 5), S. 197-217 und E.W. ORTH, *Husserl und das Problem der philosophischen Kulturen*, in F. FABBIA-NELLI, S. LUFT (hrsg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie* («Phaenomenologica», 212), Springer, Dordrecht 2014, S. 243-251.

29 Ebd. S. 74.

30 Ebd. Wir sollten Husserl hier nicht so verstehen, dass er das nachvollziehende Studium von Philosophiegeschichte als wertlos erachte. Aber alles kommt darauf an, dass wir über das philologische Interesse nicht das philosophische Interesse verlieren: «Gewiß bedürfen wir auch der Geschichte. Nicht in der Weise der Historiker freilich, uns in die Entwicklungszusammenhänge verlieren, in welchen die großen Philosophien erwachsen sind, sondern um sie selbst, nach ihrem eigenen Geistesgehalt auf uns anregend wirken zu lassen. In der Tat aus diesen historischen Philosophien strömt uns, wenn wir uns in sie hineinzuschauen, in die Seele ihrer Worte und Theorien zu dringen verstehen, philosophisches *Leben* entgegen, mit dem ganzen Reichtum und der Kraft lebendiger Motivationen. Aber zu Philosophen werden wir nicht durch Philosophien». HUSSERL, *Husserliana XXV*, S. 60 f.

3. Die Mathematisierung der Natur in der frühen Neuzeit

Im Teilparagrafen 9l³¹ gibt Husserl eine allgemeine Auskunft über das methodische Vorgehen seiner intentionalhistorischen Untersuchung. Bei ihrer Ausführung wird zwischen Bezügen auf den Forschungsgegenstand in seiner untersuchten historischen Gestalt und seinen vergangenen Gestalten hin- und hergesprungen, es «bleibt nichts anderes übrig: wir müssen *im ‚Zickzack‘* vor- und zurückgehen; im Wechselspiel muß eins dem andern helfen»³². Das verspricht «[r]elative Klärung und einige Erhellung»³³, indem das Verständnis der Anfänge etwas über die Wissenschaft neuerer Gestalt in Rückschau auf ihre Entwicklung aufklärt. Andererseits vermögen Überlegungen über den aktuellen Zustand ausweisen, welche Ansätze aus den Anfängen bis zur untersuchten historischen Gestalt weiterverfolgt wurden (und welche anderen also fallen gelassen wurden).

In Husserls Analyse der Mathematisierung der Natur tritt Galileo Galilei (1564–1642) stellvertretend als Begründer der neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Tradition für eine ganze Forschergeneration auf³⁴. Der «Grundgedanke der Galileischen Physik»³⁵ lautet, dass die Formeln, mit denen die mathematisierte Naturwissenschaft operiert, das wahrhaft (aber unreal nur als Idealität) Seiende als durch kausale Naturgesetze beherrschten Dingzusammenhang beschreiben. Husserl weist darauf hin, dass damit *nur ein Ausschnitt* der Naturerfahrung gegriffen wird: wahrhaft Seiendes soll in dieser Betrachtung allein durch räumliche Eigenschaften vollständig beschrieben sein. Die sinnlichen Qualitäten, die «Füllen» der Dingwelt, sind nicht objektiv zugänglich, sondern vielmehr subjekt-relativ gegeben und als solche nicht Teil des wahrhaft Seiendem im Sinne der neuzeitlichen Physik³⁶.

31 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 58-60.

32 Ebd., S. 59.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 58. Für eine ideengeschichtliche Kontextualisierung und für weiterführende Gedanken über den Sinn von Ideengeschichte für die Naturwissenschaften vgl. G.H. VÁSQUEZ, *Galilei und die Mathematisierung der Natur*, in Id., *Intentionalität als Verantwortung: Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* («Phaenomenologica», 67), Springer, Dordrecht 1976, S. 40-52.

35 Ebd., S. 26.

36 Husserl vertieft das aufgeworfene Problem der sinnlichen Füllen und ihrer Mathematisierbarkeit im Teilparagrafen 9c, vgl. HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 32-36. Er vertritt den Standpunkt, dass die sinnlichen Füllen *prinzipiell* nicht mathematisierbar seien. Eine indirekte Mathematisierung der sinnlichen Füllen kann zwar erreicht werden über die Untersuchung der «geregelten Verschwisterung» von Körper und Fülle: sinnliche Qualitäten zeigen «physikalisch» an und können so durch Induktion dem naturwissenschaftlichen Zugang erschlossen werden. Aber sinnliche Qualitäten werden ihrem eigenen Sinn nach nicht *gemessen*, sondern immer nur *geschätzt* und haben damit ein unüberwindbares Moment subjektiver Deutung inne. Bereits in den *Logischen Untersuchungen* hat Husserl ein Auffassungs- bzw. Apperzeptionsmodell der Wahrnehmung entwickelt, in dem es gelingt den Beitrag subjektiver Deutung in der Wahrnehmung gerecht zu werden: «Apperzeption ist uns der Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht; es ist der Aktcharakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es seinem Wesen nach macht, daß wir dieses oder jenes Gegenständliche wahrnehmen», HUSSERL, *Husserliana XIX. Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, S. 399.

Die «Fundamentalthypothese»³⁷ der Naturwissenschaft drückt sich aus in der Universalisierung der These von der kausalen Abhängigkeit³⁸. In Bezug auf die Kausalität eröffnet sich dabei ein Sinnzusammenhang von vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Betrachtung. Die Herausarbeitung solcher Zusammenhänge ist eines der Ziele von Husserls Analyse, denn er möchte ausweisen, welche Leistungen des vorwissenschaftlichen Lebens erfahrungsgegründet die wissenschaftlichen Annahmen motivieren und wo dieses Recht nicht geltend gemacht werden kann³⁹ – er betreibt damit eine sowohl *begründende* als auch *begrenzende* Kritik der Wissenschaft. In der wissenschaftlich postulierten *universalen* kausalen Regelung, die den ganzen Weltzusammenhang determinierend durchwirkt, erkennt Husserl eine Weiterentwicklung von Betrachtungen, die sich auf die real-kausale Verbundenheit des Alltags (das von den Gegenständen der Umwelt verlässlich erwartbare Verhalten) zurückführen lässt⁴⁰ und auch auf den Alltag ihrerseits Anwendung findet, wenn nämlich Naturwissenschaft in ihrer Vorhersagefunktion eingesetzt wird und dabei reine Theorie in angewandte Theorie wendet⁴¹. Darin deutet sich gleichsam ein Motiv von Wissenschaft überhaupt an, nämlich dass sie nicht allein Selbstzweck ist, sondern auch in der alltäglichen Praxis dienen kann (und soll).

Die (Ur-)Stiftung der Wissenschaften hat sich (im Abendland) im antiken Griechentum vollzogen und Husserl geht davon aus, dass deren ursprünglicher Sinn seitdem dauerhaft in Wissenschaft beschlossen liegt – in all ihren historischen Erscheinungsformen⁴². Husserls Frage nach dem *Sinn* von Wissenschaft möchte dementsprechend philosophisch informiert über den *ursprünglichen* Sinn von Wissenschaft im Verhältnis zu seiner historischen Realisierung nachdenken. Sein Zurückfragen führt ihn dabei insbesondere auf zwei Motive: einerseits auf das Versprechenspotential von wissenschaftlichen Idealen für praktisch-alltägliches Leben im Dienste des Menschenwohls (d.h.: Wissenschaft gehört zum Leben) und andererseits auf das ursprüngliche Motiv von Wissenschaft als Suche nach begründetem Wissen⁴³. In jeder historischen Gestalt muss Wissenschaft diesen beiden Zielen zuarbeiten, andernfalls verfehlt sie ihren überzeitlichen Sinn⁴⁴.

Wird im Teilparagrafen 9a⁴⁵ also zunächst die reine Geometrie als «reine Mathematik der raumzeitlichen Gestalten überhaupt»⁴⁶ besprochen, so geschieht das nicht nur in

37 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 41.

38 Die ganze Naturwissenschaft ihrerseits ist der Versuch, diese Hypothese zu bewähren. Dabei hat sie den eigentümlichen Charakter «trotz aller Bewährung auch weiter und für immer Hypothese» bleiben zu *müssen*, vgl. ebd., S. 41.

39 Ebd., S. 21.

40 Ebd., S. 29.

41 Ebd., S. 31.

42 Ebd., S. 10. Vgl. weiterführend zu Husserls Verhältnis zur antiken griechischen Philosophie K. HELD, *Husserl und die Griechen*, in E.W. ORTH (hrsg.), *Profile der Phänomenologie: Zum 50. Todestag von Edmund Husserl* («Phänomenologische Forschungen», 22), Meiner, Hamburg 1989, S. 137-176.

43 Ebd., S. 57-58.

44 Ebd., S. 54.

45 Ebd., S. 21-26.

46 Ebd., S. 21.

Hinblick auf ihre Funktion als Grundlagenwissenschaft der Naturwissenschaften, sondern auch in der doppelten Hinsicht auf Wissenschaft als Teil des alltäglich-praktischen Lebens und Wissenschaft als Suche nach begründetem Wissen. Galilei steht seinerseits in einer Kette von Traditionen: zum einen steht *er* in der Tradition der Geometrie der griechischen Antike (v.a. Euklid), *die* wiederum in der Tradition lebenspraktischer Messkunst als vorwissenschaftliche Stufe aller Geometrie steht. *Tradition* hat hier wenigstens zwei Sinne. Erstens ist Tradition nicht einfach die abgeschlossene und überwundene Vergangenheit, sondern betont die Art und Weise, wie Praxis und Theorie der Vergangenheit in der Gegenwart «in lebendiger Fortentwicklung»⁴⁷ weiterwalten: schon bei Euklids Geometrie handelt es sich um eine Idealisierung gegenüber der vorwissenschaftlichen Feldmesskunst (und als solche weist sie bereits auf die Idee der modernen Physik als ihr theoretisches gegenüber ihrem praktischen *telos* hin⁴⁸), die zwar ihrer Sache nach von praktischen Ansprüchen unabhängig – rein mathematisch – betrieben werden kann, aber wohl niemals ohne einem ursprünglichen praktischen Sinn im Dienste der Feldmesskunst wäre begründet worden. Zweitens betont die Rede von der Tradition die *Praxis der Tradierung*, d.h. der zwischenmenschlichen und intergenerationalen Vermittlung von Wissen, ohne welche Wissenschaft als überindividuelles Projekt gar nicht realisiert werden könnte. Darin liegt auch beschlossen, dass wissenschaftliche Weltdeutungen *gemeinschaftlich* akzeptierte und normierende Vorstellungen sind, Kulturerwerbe mit intersubjektiver Geltung⁴⁹, welche auch für uns noch Geltung haben⁵⁰.

Am Kontrast von reiner Geometrie und lebenspraktischer Messkunst können sodann unterschiedliche Sinne von *Idealisierung* aufgedeckt werden. Während die (natur-)wissenschaftliche Idealisierung im Sinne einer Suche nach bestmöglicher Begründung wirklich die *perfekte* Idealisierung (d.h. die Idee der *Exaktheit*⁵¹) zu liefern oder anzustreben beansprucht, gibt es im vorwissenschaftlich-praktischen Vollzug eine Vorform solch perfekter Idealisierung auf welche sie zurückgeht, nämlich «Vollkommenes schlechthin in dem Sinne, daß das speziell praktische Interesse dabei eben voll befriedigt ist»⁵². Macht man sich diesen Unterschied klar, dann wird man darauf vorbereitet sein, in der Sphäre des praktischen Lebens andere Gestalten von Vollkommenheit zu suchen als in der Sphäre der theoretischen Idealität⁵³. Führt man aber den Maßstab perfekter Idealität zum Zwecke der Optimierung in das praktische Leben ein, so wird man bestrebt sein den Grad möglicher Vervollkommnung im praktischen Leben zu erhöhen: etwa durch Verbesserung der Messverfahren oder -instrumente. So bindet sich die wissenschaftliche Idee der Idealisierung zurück an das vorwissenschaftliche Ziel der hinreichenden Be-

47 Ebd.

48 Ebd., S. 27.

49 Ebd., S. 23.

50 Ebd., S. 53.

51 Ebd., S. 24.

52 Ebd., S. 22.

53 Was nicht besagt, dass es in der Sphäre des praktischen (i.S.v. moralischen) Lebens in rational-sittlicher Ausrichtung keine idealen Normen gäbe: «Alles Leben ist Stellungnehmen, alles Stellungnehmen steht unter einem Sollen, einer Rechtsprechung über Gültigkeit oder Ungültigkeit, nach präntendierten Normen von absoluter Geltung»; HUSSERL, *Husserliana XXV*, S. 56.

friedigung praktischer Interessen⁵⁴.

Eine wichtige «Motivation der Galileischen Naturkonzeption»⁵⁵ entdeckt Husserl in der «Kühnheit» der Renaissance-Menschen, welche die Verallgemeinerung des naturwissenschaftlichen Zugriffs auf *alle* Gegenstände der Naturerfahrung wagte. Das ist ein Schritt weg von der *erlebten Welt* und hin zur *Welt im Modell*. Im Zuge dieser (naiven) Totalisierung der Idealisierung wird nämlich nunmehr unterstellt, dass es ein universal-kausales Abhängigkeitsverhältnis geben *muss* und dass es dafür entsprechende Messmethoden geben *muss*. Hier vermengt sich aber das Verständnis auf eine unglückliche Weise: was eigentlich Modell ist, wird für die Wirklichkeit genommen, denn eine Betrachtung des *Sinns* der Formeln, die in naturwissenschaftlicher Modellierung Anwendung finden enthüllt, dass sie nicht einfach als (sozusagen anonyme) Zahlenverhältnisse auftreten, sondern dass sie funktionale Verhältnisse in der Natur (*Naturgesetze*) auszudrücken beanspruchen; dass sie also nicht auf die Sphäre der Idealitäten beschränkt sind, sondern die Erfahrungswelt zu greifen beanspruchen. Hierbei bespricht Husserl ein besonderes «Problem des naturwissenschaftlichen ‚Formel‘-Sinnes»⁵⁶: Formeln verbinden die Natur mit der Vorstellung der Unendlichkeit⁵⁷. Wie das? Die Voraussetzung des Gebrauchs von Formeln ist der Gebrauch von Variablen und ebensolche werden als potentiell unendliche in Formeln eingesetzt und nicht mehr als absolute (endliche) Zahlenwerte⁵⁸. Auch das aber, ist ein Schritt hinaus über die Grenzen der erlebten Welt und eine Unterschiebung von Sinnen in die Natur, die eigentlich nur in der Sphäre der Idealitäten ihren *guten Sinn* haben, hier (in der Erfahrungswelt) aber nur unausweisbare, «kühne» Hypothese sind.

Im Zuge der Arithmetisierung der Geometrie ereignet sich dabei eine bemerkenswerte *Sinnentleerung*: eine geometrische Fragestellung (mit einem guten räumlichen Sinn) als Modellierung eines Sachverhalts in der Natur wird mathematisch behandelt auf der nur symbolischen Ebene (ohne einem zu jedem Zeitpunkt explizierbaren räumlichen Sinn) und nach Erzielung eines Ergebnisses wiederum geometrisch gedeutet (zurücküberführt in den räumlichen Sinn)⁵⁹. Es tritt hier also eine Kluft auf, die nicht mehr dem Anspruch nach begründendem Wissen vollends gerecht wird, denn es wird hier verfahren, ohne dass eine abschließende Einsicht in das Verhältnis von Raum- und Symbolwelt ausgewiesen werden

54 Vgl. D. LOHMAR, *Genesis des Ungeschichtlichen. Vorformen des Lebensweltbegriffs in Husserls Suche nach einem ungeschichtlichen und kulturunabhängigen Boden für die Kritik von Idealisierungen*, in H. BUSCHE, G. HEFFERNAN, D. LOHMAR (hrsg.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, S. 249-268.

55 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 36.

56 Ebd. S. 42.

57 Indem sie das tun erlauben sie von einigen wenigen beobachteten Fällen auf *alle möglichen* Fälle zu generalisieren. Diese Methode ermöglicht die Induktion vom allgemeinen Kausalstil des Alltags hin zur perfekten Universalität der naturwissenschaftlichen Kausalität.

58 Ebd. S. 43.

59 In dieser Sinnverschiebung auf den Bereich des (sozusagen anonymen) Symbolischen kann die Motivation einer *mathesis universalis* (Leibniz) von Mathematik als Theorie aller möglichen deduktiven Theorien aller möglichen Gegenstände überhaupt unter allen möglichen Operationen überhaupt ausgewiesen werden. Husserl behandelt diese Themen in der *Formalen und Transzendentalen Logik*, vgl. HUSSERL, *Husserliana XVII. Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. v. P. Janssen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, S. 76 ff.

könnte. Was aber vielleicht nur in der Symbolwelt guten Sinn hat, wird schlechterdings übertragen in die Raumwelt, welche ihrerseits ontologisch gleichgesetzt wird mit der Erfahrungswelt: der *Sinn* von Natur ändert sich. Diese Motive korrespondieren der Kritik des Teilparagrafen 9g⁶⁰, welcher thematisiert, wie die Technisierung mathematischer Verfahren den Sinn von Mathematik ändert in ein «technisches Spiel», bei dem nicht mehr der stiftende Sinn einer mathematischen Anwendung vollzogen werden muss, sondern bloßes Regelfolgen zum Ergebnis führt. Demgegenüber steht *ursprüngliches Denken*⁶¹, welches den technischen Verfahren «eigentlich Sinn» und den regelgerechten Ergebnissen «Wahrheit» gibt⁶². Wo aber *ursprüngliches Denken* nicht mehr stattfindet, da wird auch nicht einsichtiges Wissen in einem philosophisch anspruchsvollen Sinn gewonnen, womit aber der Anspruch von Wissenschaft, wie er in der griechischen Antike ursprünglich formuliert wurde, uneingelöst bleibt.

Wie können wir in der Naturphilosophie wieder zu ursprünglichem Denken finden? Husserl beansprucht in der *Lebenswelt* das «vergessen[e] Sinnesfundament der Naturwissenschaft»⁶³ aufdecken zu können. Die «Unterschiebung der mathematisch substriierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt»⁶⁴ gestaltet sich als Problem, weil dabei der Bezug zur wirklich erlebten Evidenz als Rechtsquelle der Erkenntnisleistung verschüttet wird. Diese Evidenzen sind aber in der lebensweltlich-praktischen Erfahrung auszuweisen. Wo das nicht gelingt, reißt eben jene Kluft auf, die das Denken vom menschlichen Sein entfremdet.

4. Selbstbesinnungen zur philosophischen Gegenwartsfrage

Wie steht es in dieser Hinsicht um unsere eigene philosophische Gegenwart? Moderne Wissenschaften verpflichten sich in der physikalistischen Tradition einem ausschließlich empiristisch-naturalistischen Paradigma in Hinblick auf die Erkenntnisquellen, Forschungsmethoden und Verfahren, die sie als legitim anerkennen und vertreten das dementsprechende Seinsverständnis der Welt als letztlich immer bloß körperlich-materiale Wirklichkeit⁶⁵. In zeitgenössischer Philosophie ist es gleichfalls der Naturalismus, der als

60 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 45-48.

61 Ebd., S. 46.

62 Ebd.

63 Ebd., S. 48. Vgl. zum Problem der Lebenswelt die Beiträge im Sammelband E. STRÖKER (hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979. Zur lebensweltlichen Subjektgenese unter Gesichtspunkten individual-biographischer und kollektiver Historizität vgl. J. BRUDZIŃSKA, *Becoming a Person in the Life-World*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 3, 2014, S. 91-110.

64 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 46.

65 Vgl. M. DE CARO, D. MACARTHUR (hrsg.), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2004; M. RATCLIFFE, *Phenomenology, Naturalism and the Sense of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, («Royal Institute of Philosophy Supplement», 72) S.

Standard auftritt, an welchem jede Theorie sich messen lassen muss. Wenngleich die aktuelle Debatte mehrere verschiedene Auffassungen diskutiert, die die Argumente zugunsten des Naturalismus entweder strenger oder liberaler fassen⁶⁶, so kann man doch sagen, dass die Forderung nach Kontinuität philosophischer Untersuchungen mit den Methoden und Ergebnissen der Naturwissenschaften so etwas wie die zeitgenössische Orthodoxie in der Philosophie kennzeichnet. Besonders für philosophische Bemühungen um geisteswissenschaftliche Stoffe stellt das ein wirkliches Problem dar. Die Ausweitung des Erklärungsanspruchs der Naturwissenschaften selbst auf den Menschen und die menschlichen Verhältnisse konstatiert Husserl in seiner *Krisis*-Schrift als ein verhängnisvolles Missverständnis⁶⁷. Eine Interpretation des Menschen als kausal determiniert ist deswegen verhängnisvoll, weil sie einerseits sachlich falsch ist und andererseits gleichsam moralisch gefährlich. Mit dem Verlust der Kategorien *Motivation* und *Freiheit* durch die universal-kausale Determination wird eine adäquate Beschreibung menschlicher Verhältnisse unmöglich und es verschwindet die Möglichkeit auf die Verantwortbarkeit von Menschen voreinander zu rekurrieren. Darum ist es so wichtig, dass Husserl in seiner Kritik nicht nur eine *Begründung*, sondern auch die *Begrenzung* der Naturwissenschaft betreibt. Diese letztgenannte Seite der Kritik möchte ich durch einige Verweise auf frühere Arbeiten Edmund Husserls weiter ausführen.

Sehr bald hat man sich nach dem Aufkommen der modernen Physik auch auf Geist und Bewusstsein als Gegenstände naturwissenschaftlicher Forschung gerichtet. Diese Bemühungen werde ich im Folgenden «naturalistische Psychologien» nennen. Die Spezifizierung der Prämissen des Naturalismus auf den Forschungsbereich des Bewusstseins lauten folgendermaßen:

- (a) Bewusstsein ist identisch mit (oder kausal zurückführbar auf) gewisse/n Ereignisse/n in der raumzeitlichen Körperwelt und ihren kausalen Zusammenhang.
- (b) Die experimentell-mathematisierende Erforschung des relevanten Ausschnitts der raumzeitlichen Körperwelt liefert volle Erkenntnis über das Bewusstsein.

Eine Kritik an den naturalistischen Psychologien hat Husserl an der experimentellen Psychophysik seiner Zeit entwickelt. Husserls Analyse der Psychophysik aus dem Vortrag *Philosophie als strenge Wissenschaft* legt offen, dass – dem Vorbild der exakten Naturwissenschaften folgend – die experimentelle Psychophysik versucht, die Erscheinungen des Seelenlebens als kausaldeterminiert zusammenhängende Elemente zu interpretieren, wobei sie hypothetisch-konstruktiv mittels Schlüssen verfährt, welche die Anschauung transzendieren⁶⁸. D.h., die Aufgabe jeder naturalistischen Psychologie, die wirklich ein Teil der Naturwissenschaften sein will, ist es zu zeigen, dass das Seelenleben aufgebaut ist

67-88.

66 Vgl. D.J. CHALMERS, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, Oxford 2002; D.M. ARMSTRONG, *What is Consciousness?*, in J. HEIL (hrsg.), *The Nature of Mind*, Cornell University Press, New York 1981.

67 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 54.

68 Vgl. HUSSERL, *Husserliana XXV*, S. 25-28.

aus Elementen und dass diese Elemente in einem material-kausalen Ursachen- und Wirkungszusammenhang stehen.

Wissenschaftliche Psychologie muss sich durch Anpassung an dem Wesen des Psychischen auszeichnen, so wie wissenschaftliche Physik sich durch Anpassung an dem Wesen des Natürlichen auszeichnen muss⁶⁹. Wenden wir uns also explizit der Frage zu, ob das Psychische in der Tat ein solches Wesen aufweist, wie die naturalistische Psychologie ihm unterstellt, d.h. ob es in der Tat äußerlich gegeben ist als ein Auseinander von Gegenständen, dem transzendente Gesetze eine kausale Struktur aufprägen – ganz so wie die Forschungsgegenstände der Naturwissenschaft ja genau solcher Art sind⁷⁰. Hierin, in der Frage nach der Deckung des Wesens des Psychischen mit dem Wesen des Natürlichen, müssen wir offensichtlich beharrlich widersprechen. In Husserls Worten aus der *Psychologie*-Vorlesung von 1925: «[D]as ganze Verfahren» der naturalistischen Psychologien «ist entsprungen aus einer unberechtigten Erweiterung naturwissenschaftlicher Begriffe über das Gebiet des Seelenlebens» und solchermaßen ist es dem Wesen des Psychischen ganz unangemessen⁷¹.

Denn das Seelenleben ist nicht wie die Natur bloß äußerlich gegeben, sondern es ist als inneres Erleben durch Selbsterkenntnis und innere Erfahrung gegeben. Das ist der Grundunterschied von psychologischer Erkenntnis und Erkenntnis der Natur: Natur ist äußerlich gegeben, während Psyche innerlich gegeben ist. Das Seelenleben ist auch nicht durch einen erfahrungstranszendenten Kausalzusammenhang zu einer Einheit gebunden, sondern seine Einheit als Erlebnisstrom ist in der Erfahrung vorfindlich: Ich finde in meiner inneren Erfahrung selbst und anschaulich vor, wie ein Moment des Seelenlebens in ein nächstens hinüberfließt und immer so weiter. Man braucht keine transzendente Kausalität anzunehmen, um den Zusammenhang des Erlebnisstroms zu beschreiben; dieser Zusammenhang ist der Erfahrung immanent. Husserls Kritik verschärft sich hier, er sagt, dass eine naturalistische Psychologie, also eine solche, die Seelenleben als äußerlich gegeben und kausal gebunden erforschen will, blind ist gegen das Wesen des seelischen Lebens und das sie deswegen gar nicht leisten *kann*, was Wissenschaften leisten *müssen* – nämlich die wesensadäquate Erforschung ihres Gegenstandes. «Dem naturwissenschaftlichen Vorbild folgen», heißt es im *streng-Wissenschaft*-Vortrag «das bedeutet fast unvermeidlich: das Bewußtsein verdinglichen, und das verflucht uns von Anfang in Widersinn, worauf immer aufs Neue die Neigung zu widersinnigen Problemstellungen, zu falschen Forschungsrichtungen entquillt»⁷².

69 «[E]s müssen sich uns durch Klärung der Probleme, durch Vertiefung in deren reinen Sinn, vollentsichtig die Methoden entgegendrängen, die solchen Problemen adäquat, weil durch ihr eigenes Wesen gefordert sind.», Ebd., S. 11.

70 Zur Seinsart naturwissenschaftlicher Forschungsgegenstände vgl. R. INGARDEN, *Husserls Betrachtungen zur Konstitution des physikalischen Dinges*, Éditions Beauchesne, Paris 1964, («Archives De Philosophie», 27, 3/4) S. 356-407.

71 HUSSERL, *Husserliana IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester*, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, S. 7.

72 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 26.

Wie können wir solche falsche Forschung vermeiden? Ein sicherer Weg wird hier durch die transzendente Phänomenologie gewiesen. Für die Geltung der intentionalen Leistungen von Bewusstseinsstrukturen ist es wesentlich irrelevant, ob sie sich auf real-dingliches beziehen oder nicht. Das zeigt Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen*. Zergliedert man in deskriptiver Analyse das Vorstellungserlebnis einer bloß fiktiven Entität (Husserls Beispiel ist die Vorstellung des Gottes *Jupiter*), so findet sich diese Entität natürlich weder innerhalb noch außerhalb dieses Erlebnisses. Nichtsdestotrotz ist dieses Vorstellen ein ebenso reales Erlebnis wie das Vorstellen einer real-dinglich existierenden Entität, der wir ein Sein außerhalb des Bewusstseins durchaus zugestehen. Dennoch gilt: «Für das Bewußtsein ist das Gegebene ein wesentlich gleiches, ob der vorgestellte Gegenstand existiert oder ob er fingiert und vielleicht gar widersinnig ist. Jupiter stelle ich nicht anders vor als [...] den Kölner Dom [...]»⁷³.

Weil das so ist, hindert uns nichts die Phänomene ihrem Eigenwesen nach *als Phänomene* zu studieren, in transzendentaler Einstellung unter Ausklammerung der Seinsgeltung der real-dinglichen Welt. Richten wir unsere Forschung auf die hierin notwendig waltenden Strukturformen, dann betreiben wir transzendente Phänomenologie. Und was für eine Wissenschaft ist also transzendente Phänomenologie? Sie taucht in der Bewusstseinsforschung an der Stelle auf, an der in der Naturwissenschaft die Mathematik steht. D.h. so wie die reine Geometrie die Wesensbegriffe von der Natur liefert, wird in der Phänomenologie gefunden was es ist, dass das Seelische zum Seelischen macht – transzendente Phänomenologie ist die rechtmäßige Grundlagenwissenschaft der Psychologie. Das drückt sich in der *Psychologie*-Vorlesung bei Husserl folgendermaßen aus: «In Parallele [zur reinen Geometrie in ihrer Relation zur Körperwelt] würde also [transzendente Phänomenologie] festzustellen suchen, was dem Seelischen als solchen wesensnotwendig ist, ohne was Seele und Seelenleben überhaupt undenkbar, widersinnig ist»⁷⁴.

In der phänomenologischen Forschung stoßen wir darauf, dass die Sphäre des Psychischen ein ganz anderes Reich ist als die Sphäre des Physischen. Psychisches Sein ist Phänomen und psychisches Sein besteht nicht aus einzelnen Elementen und ist auch nicht vom transzendenten Kausalnexus gebunden. Psychisches ist Phänomen und eben nicht Natur. Das Psychische hat seine ganz eigenen Formen und Gesetze. Sein Grundwesen besteht darin, dass Bewusstsein intentional ist, also dass Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist⁷⁵. Bewusstsein *ist* kein Gegenstand, sondern Bewusstsein *hat* Gegenstand. Subjekt dieses Bewusstseins ist die *geistige Person*⁷⁶, in Bezug auf welche allein alle geistigen und

73 HUSSERL, *Husserliana XIX*, S. 386 f.

74 HUSSERL, *Husserliana XXV*, S. 43. Hierbei handelt es sich um eine *methodologische* Parallele – nicht um eine *methodische*. D.h. mithin, dass Phänomenologie nicht *more geometrico* verfährt; vielmehr ist sie in deutlichstem Kontrast eine Wissenschaft, «die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für *alle* weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.» Ebd., S. 62.

75 Ebd., S. 31.

76 Eine gut recherchierte und wohlfundierte Ideengeschichte der *Person* als philosophischen Grundbegriff vom Mittelalter bis in das 20. Jahrhundert liegt vor in T. KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.

kulturellen, mithin psychischen Prädikate einen guten Sinn haben⁷⁷. In der transzendentalen Forschung begegnet uns die Person als eine erworbene Struktur habitueller Leistungen. In den Vorlesungen zu den *Grundproblemen* als *geeintes* Erfahrungsfeld des Bewusstseinsstroms antizipiert⁷⁸, wird Husserl in den *Ideen 2* das *transzendente Ego* als ein *personales Ego* (durchaus als geistiges Individuum, allerdings immer verbunden mit dem *Leib* und verankert in der *intersubjektiven Erfahrung*) beschreiben⁷⁹. In der späten Phänomenologie tritt die Person dann schließlich als Subjekt der Lebenswelt auf: eine konkrete Struktur der Subjektivität, welche ihre intentionalen Ziele in motivationalen, kinästhetischen und emotionalen Weisen vollzieht, sich erstreckend im inneren Zeitbewusstsein des Erlebnisstroms⁸⁰. Während die Person aus statischer Perspektive als Identitätspol im Erleben beschreibbar ist⁸¹, verfolgt die genetische Phänomenologie die Entwicklung dieser Identität als einen dynamischen Prozess der Individuation und somit unter dem Gesichtspunkt einer biographischen und kollektiven Historizität⁸².

«Freude und Trauer», sagt Husserl in der *Grundprobleme*-Vorlesung von 1910/11 «sind nicht im Herzen so wie das Blut im Herzen ist»⁸³. Eben an dieser Linie vollzieht sich die Scheidung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft: Wer sagt, das Blut sei im Herzen (als seiner räumlichen Koordinate), spricht einen wahren naturwissenschaftlichen Satz. Wer sagt, Trauer und Freude seien im Herzen (als dort psychisch lokalisierte Empfindnisse), spricht einen wahren geisteswissenschaftlichen Satz (mithin einen Satz der Psychologie). Beide sind nicht dasselbe und der Eine kann nicht auf den Anderen reduziert werden. Bewusstseinsforschung muss subjektiven Tatsachen Rechnung tragen und verfährt sie dabei nicht nach der Methode der Naturwissenschaften, dann gibt sie nicht etwa den Boden der Evidenz preis und wird bloße Spekulation, sondern sie hat die Lebendigkeit und Dringlichkeit des wirklichen Erlebens als Empirie, die ihr Recht verbürgt⁸⁴.

77 Solchermaßen ist die Bezugnahme auf die Person für die lebensweltliche Begründung aller Wissenschaften des Seelisch-Geistigen unabdingbar: einige Hinweise dazu im Rahmen der *Krisis* folgen im nächsten Abschnitt. Vgl. zu diesem Problem auch die *Kaizo*-Artikel in HUSSERL, *Husserliana XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. v. T. Nenon, H.R. Sepp, Kluwer, Den Haag 1989.

78 HUSSERL, *Husserliana XXV*.

79 HUSSERL, *Ideen IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. v. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952.

80 HUSSERL, *Husserliana VI*.

81 HUSSERL, *Husserliana I*.

82 Vgl. dazu J. BRUDZIŃSKA, *Becoming a Person in the Life-World* und ID., *Imitation and Individuation: The Creative Power of Phantasy*, Zeta Books Online 2019 («Social Imaginaries», 5, 1), S. 81-95.

83 HUSSERL, *Grundprobleme der Phänomenologie*, in ders., *Husserliana XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, S. 115.

84 Eine nach wie vor lesenswerte, klassische Darstellung der phänomenologischen Psychologie Husserls liegt vor in H. DRÜE, *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, («Phänomenologisch-psychologische Forschungen», 4), W. de Gruyter, Berlin 1963. Einen aktuellen Überblick, der sich besonders an der Psychologismuskritik Husserls orientiert gibt J. BRUDZIŃSKA, *Edmund Husserls Psychologie in neuem Licht*, in B. GERHARD, H. WERBIK (hrsg.), *Die philosophischen und kulturellen Wurzeln der Psychologie: Traditionen in Europa, Indien und China*, Psychosozial-Verlag, Gießen

5. Wissenschaft (in) der Lebenswelt

Die vorliegende Untersuchung hatte zum Ziel, Husserls intentionalhistorische Analyse der Mathematisierung der Natur im Zuge der frühen Neuzeit nachzuzeichnen und sowohl in ihrem Verhältnis zur Geschichtsphilosophie bei Husserl als auch in Hinblick auf ihre aktuelle Relevanz für unsere philosophische Gegenwart zu betrachten (dieser letztgenannte Punkt ist seinem Sinn nach Teil intentionalhistorischer Analyse selbst).

Husserls historische Analyse steht im Zeichen eines Krisenbewusstseins und dient der Aufgabenklärung gegenwärtiger Philosophie. Ihr systematisches Recht im Rahmen einer Bewusstseinsphilosophie bezieht sie aus dem historischen Wesen von Bewusstsein überhaupt. In dieser Hinsicht gliedert sie sich ein in die genetische Forschung innerhalb der Philosophie und Phänomenologie Edmund Husserls.

Intentionalhistorie verfolgt die Absicht im Lichte neuerer Entwicklungen vergangene Denker zu verstehen, wie diese selbst sich nicht hätten verstehen können. Das Beispiel dafür bildet in der *Krisis*-Schrift die Galilei-Analyse. Husserls Unterscheidung zwischen der wissenschaftlichen Methode und der philosophisch-ontologischen Interpretation dieser Methode hätte Galilei selbst gegeben falls nicht zugestimmt – in seinem Selbstverständnis war jener eben nicht nur Physiker, sondern *Naturphilosoph*: die ontologische (Fehl) Deutung war insofern vielleicht weniger ein Missverständnis als tatsächliche Absicht. Gleichwohl scheint es mir offensichtlich, dass die rückblickende Neuinterpretation Husserls Licht bringt in die Bedeutung der Leistungen der Galileischen Forschergeneration, selbst wenn sie sich damit in Widerspruch zu deren Selbstverständnis stellt.

Husserls Analyse der Wissenschaft ist einerseits begründende Kritik und andererseits begrenzende Kritik. Zu den wichtigen Ergebnissen hinsichtlich der Begründung von Naturwissenschaft zählen Husserls Ausweisungen lebensweltlich-praktischer Evidenzen in der vorwissenschaftlichen Sphäre. Unter einem methodischen Gesichtspunkt wird damit ein Begründungszirkel umgangen, der unvermeidlich aufträte, versuchte man Naturwissenschaft unter schon naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu begründen. So kann Husserl für zwei zentrale Bestandteile wissenschaftlicher Praxis motivierende Vorformen aufdecken: die Idee universaler Kausalität steht auf dem Boden des ungefähren Kausalstils des Alltags, während die Idee von Idealität sich rückbinden lässt an die hinreichende Vollkommenheit bei der Lösung praktischer Probleme. Die begründende Kritik umfasst ferner Husserls Insistieren, dass alle wissenschaftliche Evidenz sich zuletzt auf lebensweltliche Evidenz berufen muss – das ist eine Konsequenz aus seiner Forderung nach *ursprünglichem Denken*, d.h. nach Denken, welches seine Rechtsquellen in allen Stufen auszuweisen vermag. Im § 33 der *Krisis*-Schrift führt Husserl das Problem der Lebenswelt als ein Teilproblem im allgemeinen Problem der objektiven Wissenschaft ein. Das Verhältnis von Wissenschaft und Lebenswelt wird in drei wichtigen Hinsichten thematisch:

(a) *Sinnlichkeit und Anschaulichkeit*. Wissenschaftler sind Bewohner der Lebenswelt und sie müssen sich auf die Leistungen der Sinnlichkeit verlassen: jeder Wissenschaftler

hat eine sinnlich-leiblich-praktische Erfahrungsbeziehung zum beforschten Gegenstand und zu seiner Messung.

(b) *Lebenspraxis*. Wissenschaft dient letztlich der Ermöglichung praktischen Lebens. Das expliziert sich etwa am Beispiel der Geometrie: ihr *stiftender Sinn* bleibt an die praktischen Ansprüche der Feldmessenkunst gebunden.

(c) *Objektivität ist intersubjektive Leistung*. Der Geltungsboden von Wissenschaften wird im Miteinander von Menschen in Vermittlung, Modifikation und Sanktionierung qua Kommunikation in personaler Gemeinschaft hergestellt; vorgegeben ist die Welt «im Horizont unserer Mitmenschheit»⁸⁵.

Das besagt also im Sinne der Überschrift des Paragraphen, dass Lebenswelt kein unabhängiges Thema ist, sondern ein «dienendes» innerhalb der Begründung objektiver Wissenschaft⁸⁶. Es gilt also (und vielleicht paradoxerweise) die *vorwissenschaftliche* Lebenswelt als ein *wissenschaftliches* Thema zu gewinnen. Dazu ist eine Abstraktion zu vollziehen, namentlich sind «alle objektiv-wissenschaftlichen Meinungen, Erkenntnisse außer Spiel zu lassen»⁸⁷. So kann Husserl der fatalen Unterschiebung des Modells für die Wirklichkeit im Zuge des Naturalismus und der damit verbundenen Entwertung der anschaulichen Welt ein ernstzunehmendes Gewicht entgegensetzen. An der Lebenswelt kann mit ebenso gutem Recht Wissenschaft (einer eigenen Art) betrieben werden, ohne dass dabei die Subjektivität menschlichen Daseins verleugnet wird, wie das in den objektivierenden Wissenschaften unvermeidlich der Fall sein muss. Husserls Rückfragen an die wissenschaftsstiftenden Leistungen im antiken Griechentum führt ihn auf die Versprechenspotentiale von Wissenschaft für das alltäglich-praktische Leben und den Dienst am Menschen einerseits und auf den hohen Anspruch der Suche nach begründetem Wissen andererseits. Sein Beharren, dass diese beiden ursprünglichen Sinne nach wie vor von Wissenschaft einzulösen sind, gibt uns einen Leitfaden an dem wir Wissenschaft prüfen und gegeben falls neu ausrichten können sofern wir finden, dass Wissenschaft diesen Aufgaben nicht (mehr) gerecht wird.

Wenn Husserl darauf hinweist, dass die Tradition auch in uns noch lebendig ist, dann ist dieser Hinweis noch nicht veraltet. Unser Philosophieren steht (vielleicht sogar mehr als dasjenige Husserls) unter dem Zeichen eines totalisierten Naturalismus. Damit einher geht eine Not um die Möglichkeit von eigenständiger und in sich selbst gerechtfertigter Geisteswissenschaft einerseits und eine Gefahr für das moralische Denken andererseits. Hier vermag die Phänomenologie uns zur Hilfe zu kommen: dem verhängnisvollen Missverständnis den Menschen als kausal-determinierten Teil der räumlichen Natur zu interpretieren hält sie entgegen das personalistische Verständnis des Menschen, der in Freiheit und Verantwortbarkeit seinen Mitmenschen gegenüber lebt. Hinsichtlich der Möglichkeit von Geisteswissenschaft liefert sie Analysen, die ausweisen, dass das Wesen des Seelischen nichts weniger gleicht als dem Wesen des Natürlichen. Damit aber gibt sie auch einen Leitfaden, der eine selbstständige und wohlbegründete Bewusstseinsforschung ermöglicht.

85 HUSSERL, *Husserliana VI*, S. 124.

86 Ebd., S. 125.

87 Ebd., S. 125 f.

GABRIELLA BAPTIST

DÉCONSTRUIRE HEGEL, UN GESTE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ? *Sur Glas de Jacques Derrida*

Abstract

The essay proposes a reading of *Glas*, Jacques Derrida's 1974 enigmatic text, from a phenomenological perspective; it still awaits to be adequately appreciated by scholars. Derrida's approach to Hegel is in fact "blended", since his essays of the 1960s, by direct and indirect reference to those Hegelian interpretations that characterized the French philosophical panorama in the 20th century, and were deeply influenced by phenomenology's tradition. Jean-Paul Sartre and Georges Bataille are the privileged interlocutors when the question is, in particular, to face the *aporia* represented by flowers, which cannot be assimilated by dialectics, neither be reduced to pure and simple rhetorical effects, that are phenomenologically impregnable.

Keywords: Deconstruction; Derrida; *Glas*; Hegel; Phenomenology

Même si on ne manquera pas de célébrer dans quelques années le cinquantième anniversaire de la publication de *Glas*, cette œuvre de Jacques Derrida attend certainement encore la résonance éveillée par ses autres livres¹. Accueilli dès le début avec soupçon à cause de sa complexité, ce texte a été traduit à l'étranger en retard, ce qui n'a pas été le cas pour d'autres ouvrages : de 1986, c'est-à-dire douze ans après sa parution, est la traduction en anglais ; en 2006, plus de trente ans après, *Glas* est paru en allemand et en italien ; en 2015, plus de quarante ans après, a été publiée la traduction en castillan². L'intraductibilité foncière voire l'illisibilité reconnue et déclarée dans le texte par l'auteur même n'aurait pas toutefois justifié si peu d'attention, du moins pour les questions qui s'y posent, ainsi que la confrontation avec Hegel et la proposition d'une approche phénoménologique à interroger³.

- 1 J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris 1974 (je citerai de cette édition). Au début des années '80 est sortie une édition de poche en deux volumes, avec une différente composition des pages et des matériaux et avec l'adjonction d'un sous-titre: ID., *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu ?*, Denoël-Gonthier, Paris 1981. En novembre 2004 Galilée a réédité l'édition de 1974.
- 2 ID., *Glas*, traduit par J.P. Leavey Jr., R. Rand, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1986 ; ID., *Glas*, traduit par H.-D. Gondek, M. Sedlaczek, Fink, München 2006 ; ID., *Glas. Campana a morto*, traduit par S. Facioni, Bompiani, Milano 2006 ; ID., *Clamor / Glas*, traduit par C. de Peretti Peñaranda, La Oficina de Arte y Ediciones, Madrid 2015.
- 3 Sur la question de la traduction chez Derrida (ainsi que de ses textes, y compris *Glas*) en tant qu'au même temps impossible et nécessaire voir, par exemple, *Traduire Derrida aujourd'hui*, «ITER», 2, 2020 [<http://lire-travailler-derrida.org/revue/n2-traduire-derrida-aujourd'hui/>]. Souvent les études dédiées au rapport entre Derrida et Hegel survolent *Glas*, mais non pas, par exemple, S. BARNETT (ed.), *Hegel After Derrida*, Routledge, London and New York 1998, en particulier pp. 195-292. Pour ce qui concerne Derrida 'à l'école de la phénoménologie', l'attention a été surtout concentrée sur son début philosophique, ainsi par exemple R. BERNET, *Derrida and his master's voice*, in J.C. EVANS (ed.), *Derrida and phenomenology*, Springer, Dordrecht 1995, pp. 1-21. Explicitement autour de *Glas* s'organise un récent numéro de la revue «Paragaph. A Journal of Modern Critical Theory», 39, n. 2,

Né des séminaires tenus par Derrida à l'École normale supérieure, à l'Université d'Irvine et à la Freie Universität de Berlin, l'origine académique de l'interprétation de Hegel contraste certainement avec l'anticonformisme d'une écriture fracturée et morcelée, comme coupée aux ciseaux, qui même du point de vue typographique semble être sans queue ni tête : en effet il n'y a pas des majuscules à signaler le double début de *Glas*, ni de points à marquer une conclusion qui se répète. D'autant plus que la distribution du texte sur deux colonnes est elle-même interpolée par d'autres suppléments et insertions, ayant l'effet d'un collage précaire et d'un redoublement spéculaire multiplié – il paraît que le motif traditionnel de la réflexion philosophique se soit mis à la preuve d'un stade du miroir, d'un *double bind*, d'une schizophrénie ; où Genet joue notamment le rôle de l'Anti-Hegel et de la contre-épreuve, comme s'il s'agissait d'une gravure : d'un côté l'idéalisme classique dans son triomphe systématique, mais pris là où la dialectique ne tient pas ou est en impasse ; de l'autre côté une littérature qui s'occupe de dégradation, quoique les criminels et les gibiers de potence dont il s'agit représentent un florilège de suavité et de grâce.

On a l'impression que *Glas* avait été écrit les deux mains ensemble, conçue par les deux hémisphères cérébraux en même temps : il faut alors lire de gauche à droite, c'est-à-dire classiquement (et systématiquement : du concept à la nature, de la science et de la raison à l'art et aux sens, de la philosophie avec sa vérité à la littérature avec son vraisemblable), mais aussi en sens contraire, à rebours, de droite à gauche, on pourrait dire : 'sémitiquement', ou avec une allure révolutionnaire (et authentiquement phénoménologique : de la donation du singulier à l'essence eidétique de l'universel, de la *poiesis* à la *praxis* et à son *theorein*, du jeu du langage à sa logique et genèse).

Glas signifie le tintement d'une cloche qui annonce la mort de quelqu'un. De qui ? De quoi ? Devra-t-on demander.

Dans une feuille ajoutée portant la « Prière d'insérer » Derrida demande :

Que reste-t-il du savoir absolu ? de l'histoire, de la philosophie, de l'économie politique, de la psychanalyse, de la sémiotique, de la linguistique, de la poétique ? du travail, de la langue, de la sexualité, de la famille, de la religion, de l'État, etc. ? Que reste-t-il, à détailler, du reste ?⁴

Comme si toutes les fins annoncées, toutes les catastrophes et les apocalypses des derniers siècles seraient à commémorer par une liturgie funéraire cumulative.

quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel?

"ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes" se divise en deux⁵.

C'est le double début de *Glas* dans sa colonne de gauche et dans celle de droite : bien

2016 : *Resounding Glas*, ed. by M. Hanrahan, M. McQuillan, S.M. Wortham. À ma connaissance, une lecture de *Glas* selon une perspective phénoménologique n'a pas encore été proposée.

4 DERRIDA, *Glas*, s.n.

5 *Ivi*, p. 7 (respectivement à gauche et à droite).

que la question de l'héritage («ce qui reste») soit posée doublement de façon analogue, bien qu'il s'agisse dans les deux cas de citations, dès le début s'annonce, d'un côté, la confrontation avec un parcours de monumentalisation et sublimation, qui, comme dans la *Phénoménologie de l'esprit* prétend de mener au ciel du savoir, tandis que, de l'autre, s'annonce, parallèlement dans une contre-allée, la descente aux enfers de la perte documentaire et de la régression⁶. Dans la colonne textuelle de gauche voilà l'*Aufhebung*, la relève du sensible et de l'extérieur dans le concept et l'universel, à laquelle Derrida oppose, dans une sorte de contre-épreuve, la chute d'une décadence, qui est en même temps la mouvance la plus propre du renversement : la faillite d'une *katabasis* de la contingence en tant que torsion et remplacement du nécessaire. Ainsi l'élévation et l'idéalisation (du Bien, de la loi et des institutions) qui se réapproprie de soi-même et de l'autre (à travers ses appareils répressifs aussi) fait face à l'expropriation du voleur et à la dissémination de la trace, en y réfléchissant sa propre aliénation et autodestruction, paradigmatiquement représentée par la dialectique de la famille, confiée à sa dissolution chez Hegel.

1. *Quel Hegel ?*

Dès le début la pensée derridienne de l'écriture, de la trace, du reste, de la différence (avec un 'e' et avec un 'a') vit de la référence à Hegel, à la question de la négativité et de la dialectique, notamment à travers la tradition française caractérisée surtout par la lecture et l'interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* des Kojève, Hyppolite, Sartre, Bataille, Blanchot etc⁷. Bien que les premières épreuves philosophiques du jeune Derrida fassent référence à l'autre tradition phénoménologique du 20ème siècle, celle de Husserl, les interprètes de celle-ci sont parfois les mêmes, ou encore, les lecteurs de l'une s'inspirent aux lecteurs de l'autre phénoménologie et vice versa. Ainsi par exemple dans le mémoire pour le diplôme d'études supérieures – dirigé par Maurice de Gandillac, apprécié et encouragé par Jean Hyppolite et publié par Derrida presque quarante ans après – l'opposition : transcendantal/mondain, eidétique/empirique, intentionnalité/facticité, actif/passif, sens originaire et véritable/existence primitive dans la réalité concrète, constitution/synthèse passive – oppositions par lesquelles s'exprimait la complication de l'origine chez Husserl –, peut être considéré par le jeune phénoménologue

6 On aura reconnu dans le premier commencement la référence au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Derrida le souligne expressément quelques lignes après : «Pour nous, ici, maintenant : ces mots sont des citations, déjà, toujours, nous l'aurons appris de lui», *ivi*, p. 7 (à gauche). Le début de la colonne textuelle de droite est la citation d'un texte de Jean Genet qui représente aussi le modèle stylistique de *Glas*, voir J. GENET, *Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chioties*, in *Id.*, *Œuvres complètes*, vol. IV, Gallimard, Paris 1968, pp. 19-31.

7 Pour ce qui concerne le rapport entre la 'différance' de Derrida et la question de la différence chez Hegel voir, par exemple, DERRIDA, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, p. 41 ; *Id.*, *La différence*, in *Id.*, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 14-15 ; *Id.*, *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 59-61.

comme une «dialectique originaire», où se manifesterait l'exigence d'une synthèse et la référence même à un absolu⁸. «Nous aurons souvent à éprouver la profondeur étrange de certaines ressemblances entre les pensées hégélienne et husserlienne» déclare le jeune Derrida phénoménologue⁹, et les preuves de cette proximité sont à chercher par exemple là où l'*epochè* de Husserl se rapproche de la *Aufhebung*, en laissant néanmoins intacte un 'reste' ou un résidu qui résiste à la réduction et à la relève¹⁰. Dans un entretien du début des années Soixante-dix, interrogé sur son rapport à Hegel, Derrida répondit :

Nous n'en aurons jamais fini avec la lecture ou la relecture du texte hégélien et, d'une certaine manière, je ne fais rien d'autre que d'essayer de m'expliquer sur ce point. Je crois en effet que le texte de Hegel est nécessairement fissuré ; qu'il est plus et autre chose que la clôture circulaire de sa représentation. Il ne se réduit pas à un contenu de philosophèmes, il produit aussi nécessairement une puissante opération d'écriture, un reste d'écriture, dont il faut réexaminer le rapport étrange qu'il entretient au contenu philosophique, le mouvement par lequel il excède son vouloir-dire, se laisse détourner, retourner, répéter hors de son identité à soi¹¹.

En effet un Hegel fissuré, qui s'excède de soi-même et qui se laisse retourner, avait été présenté dès les premiers essais des années Soixante : penseur de la nécessité systématique, du sens et du savoir, mais aussi de l'impossible dans l'excès de l'échec, de la contradiction et du négatif, selon l'interprétation de Bataille¹² ; un Hegel systématique, mais qui préfigure une imagination poétisante (*dichtende*), comme souligne la confrontation avec la perspective sémiologique¹³ ; un Hegel soumis à une double lecture et objet d'une double écriture, dans le jeu entre les préfaces et les postfaces, entre la phénoméno-

8 DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, voir par exemple p. 7 : «Nous nous proposons de montrer que c'est seulement à partir de Husserl, sinon explicitement chez lui, que peut être sinon renouvelé, du moins fondé, authentifié, accompli le grand thème dialectique qui anime et motive la plus puissante tradition philosophique, du platonisme à l'hégélianisme». *Ivi*, p. 8 : «Cette dialectique (c'est du moins l'idée que nous voudrions mettre en lumière par ce travail) est à la fois la possibilité d'une continuité de la continuité et de la discontinuité, d'une identité de l'identité et de l'altérité». La tonalité 'hégélienne' de ces remarques est indubitable, par contre quelque page plus tôt la critique de Kant par Hegel dans *Glauben und Wissen* est dite annoncer la perspective husserlienne, v. *ivi*, p. 11.

9 *Ivi*, p. 12.

10 Voir *ivi*, p. 135, avec référence aux *Idées I* : «Ebenso ist es klar, daß der Versuch, irgendein als vorgehanden Bewußtes zu bezweifeln, eine gewisse Aufhebung der Thesis notwendig bedingt, und gerade das interessiert uns» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. par K. Schuhmann, in *Id., Husserliana*, vol. III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 63 (§ 31). Sur la question du «reste» et du «résidu» de la réduction voir DERRIDA, *Le problème de la genèse*, pp. 137, 140-141 (aussi avec référence à la traduction de Paul Ricœur des *Idées I* et à ses annotations).

11 DERRIDA, *Positions*, pp. 103-104.

12 DERRIDA, *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, in *Id., L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 369-407.

13 DERRIDA, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in *Id., Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 79-127. Cet essai avait été écrit en janvier 1968 pour le séminaire coordonné par Jean Hyppolite.

logie et la logique, la conscience et le système, mais aussi entre Hegel et l'hégélianisme ou l'anti-hégélianisme qui renonce ou ne renonce pas à Hegel¹⁴.

Ces trois occasions où Derrida s'était mesuré explicitement avec Hegel anticipent de divers façons la composition de *Glas* : par exemple en opposant au tissu textuel du savoir absolu le regard batailléen de l'œil et l'ouverture d'un déchirement absolu, comme il avait été le cas dans l'essai *De l'économie restreinte à l'économie générale*¹⁵. Là Derrida avait renvoyé aussi aux études de Bataille sur *La Littérature et le Mal* – parus d'abord sous forme de plusieurs articles dans «Critique» et en suite recueillis en volume en 1957 –, et là, la référence à Genet était déjà une sorte de contre-chant à Hegel dans la préfiguration de «deux écritures», celle du logos, du sens, de la maîtrise et celle de l'oubli, du non-sens, de l'échec¹⁶.

Par rapport à *Le puits et la pyramide*, qui dans une note annonçait déjà «un travail en préparation sur la famille de Hegel et la différence sexuelle dans l'économie dialectique spéculative»¹⁷, on pourrait dire que, à travers un Hegel/Ceïpe confronté à la Sphinx/Genet, *Glas* présente la Grèce/la tradition de la philosophie, de la politique, du droit propriétaire et d'une religion raisonnable en opposition à un Égypte énigmatique et avant-gardiste de la littérature et du symbole, qui pose néanmoins la question immémoriale de l'homme : la pyramide encore dialectique avec ses triades familiales de vie/de mort et le puits sans fond de l'inconscient avec son travail du deuil.

Et enfin par rapport à *Hors livre* on pourrait dire que *Glas* réalise l'introduction phénoménologique/logique qu'implique tout, le texte ouvert de la philosophie elle-même, à approcher sans préambules, ni prolégomènes, ni programmes préliminaires, mais aussi à affronter sans aucune anticipation de prévisions budgétaires, de bilans ou épilogues, en affrontant la chose-même, *die Sache selbst* d'un 'pour nous, ici, maintenant' qui reste.

2. Quelle phénoménologie ?

Plusieurs aspects extérieurs de *Glas* renvoient à une approche phénoménologique des questions affrontées. Ainsi par exemple la démarche «zigzagante»¹⁸ obligée par son

14 DERRIDA, *Hors livre. Préfaces*, in ID., *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, pp. 7-67.

15 DERRIDA, *De l'économie restreinte à l'économie générale*, p. 407 : «Il y a donc le tissu vulgaire du savoir absolu et l'ouverture mortelle de l'œil. Un texte et un regard. La servilité du sens et l'éveil à la mort. Une écriture mineure et une lumière majeure. De l'une à l'autre, tout autre, un certain texte. Qui trace en silence la structure de l'œil, dessine l'ouverture, s'aventure à tramer l'"absolu déchirement", déchire absolument son propre tissu redevenu "solide" et servile de se donner encore à lire».

16 *Ivi*, pp. 389-394, 389. Le dernier chapitre du livre de Bataille en question était dédié à Genet. G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, in ID., *Œuvres complètes*, vol. IX, Gallimard, Paris 1979, pp. 287-316. Dans *Glas* il y a un renvoi explicite au paragraphe sur «L'échec de Genet», voir DERRIDA, *Glas*, p. 37 (à droite) et pp. 245-246 (à droite), il y a aussi des longues citations du paragraphe sur «La communication impossible», voir *ivi*, pp. 243-245 (à droite), en particulier sur l'entrelacement de souveraineté et servitude.

17 DERRIDA, *Le puits et la pyramide*, p. 89.

18 DERRIDA, *Glas*, p. 11 (à gauche), voir aussi *ivi*, p. 66 (à gauche).

articulation textuelle, qui pousse à la diplopie et au strabisme d'un va-et-vient de lecture, doit beaucoup aux suggestions de la phénoménologie française de l'après-guerre, premièrement aux chiasmes et entrelacements de Merleau-Ponty, même si dans *Glas* il ne s'agit certainement pas d'une phénoménologie de la perception et Merleau-Ponty n'y est même pas cité¹⁹. Néanmoins le passage suivant peut être interprété comme une clef de lecture :

X, chiasme presque parfait, plus que parfait, de deux textes mis en regard l'un de l'autre : une galerie et une graphie qui l'une l'autre se gardent et se perdent de vue. Mais les tableaux sont écrits et ce(lui) qui (s')écrit se voit regardé par le peintre²⁰.

Derrière ces entrecroisements de conceptualisations et de visions on pourra reconnaître aussi la référence à Husserl et surtout son renvoi à la Galerie de Dresde dans les *Idées I*, passage maintes fois évoqué par Derrida, aussi, indirectement, dans *Glas*²¹.

Le mécanisme même du texte et sa composition semblent proposer une mise en scène des apories phénoménologiques, en disposant typographiquement ses doublements et doublures, par exemple la noèse et le noème, la rétention et la protension, l'intentionnalité transcendante et la passivité du vécu, la conscience et l'affection, le constituant et le constitué, la généralité eidétique et la variation imaginaire.

Aussi le choix des thèmes hégéliens sur lesquels exercer l'interprétation déconstructiviste se révèle, me semble-t-il, inspiré par des intentions et perspectives encore phénoménologiques, même s'il s'agit d'une phénoménologie qu'on pourra caractériser comme excentrique, en particulier pour ce qui concerne la recherche de ce qui résiste à la totalisation systématique et à la réduction transcendante :

On ne peut pas décrire une phénoménologie de l'esprit, c'est-à-dire, selon le sous-titre,

-
- 19 Une «Methode des Zick-zacks» était déjà chez Husserl, cfr. HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, éd. par B. Goossens, in Id., *Husserliana*, vol. XXXV, Kluwer, Dordrecht 2002, p. 94. Cfr. aussi un manuscrit de 1932 sur la *Phänomenologische Archäologie* du Konvolut C 16 VI, publié dans *Die Aktualität des Archäologischen – in Wissenschaft, Medien und Künste*, éd. par K. Ebeling, S. Altekamp, Fischer, Frankfurt a.M. 2004, pp. 46-49. Voir aussi S. GÜNZEL, *Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie*, in *ivi*, pp. 98-117.
- 20 DERRIDA, *Glas*, p. 53 (à droite). La référence directe est au texte de Genet avec lequel commence la colonne de droite, voir la note 6. Renvois à la figure rhétorique du chiasme, interprétée comme clef de voute architectonique, se trouvent aussi dans la colonne de gauche dédiée à Hegel, voir *ivi*, pp. 146 (à gauche), 151 (à gauche), 160 (à gauche), 212 (à gauche) : «Effets simultanés de chiasme et de cercle, de chiasme encerclé».
- 21 «Ein Name erinnert uns nennend an die Dresdner Galerie und an unseren letzten Besuch derselben: wir wandeln durch die Säle, stehen vor einem Teniersschen Bilde, das eine Bildergalerie darstellt. Nehmen wir etwa hinzu, Bilder der letzteren würden wieder Bilder darstellen, die ihrerseits lesbare Inschriften darstellen usw., so ermassen wir, welches Ineinander von Vorstellungen und welche Mittelbarkeiten hinsichtlich der erfahbaren Gegenständlichkeiten wirklich herstellbar sind» (HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, p. 236). Ce passage se trouve en exergue et à la fin de DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, s.n. et pp. 116-117.

une “expérience de la conscience” sans y reconnaître le travail onto-économique de la famille. Il n’y a pas de conscience pure, d’ego transcendantal comme *je pense* formel (penser se dit toujours d’un membre de la famille) mais aussi de la conscience transcendantale concrète dans le style de la phénoménologie husserlienne. Non seulement il n’y a pas de conscience monadique, de sphère d’appartenance propre de l’ego, mais il est impossible de “réduire” la structure familiale comme une vulgaire adjonction empirico-anthropologique de l’intersubjectivité transcendantale. Celle-ci serait abstraite et formelle – constituée et dérivée – si l’on n’y reconnaissait pas la structure familiale comme l’une de ses structures essentielles, avec toutes les puissances que Hegel y implique, la mémoire, le langage, le désir, le travail, le mariage, la propriété des biens, l’éducation, etc.²².

Tous ces thèmes hégéliens deviennent alors en même temps les correctifs pour une intersubjectivité phénoménologique à déconstruire.

3. *Quelle déconstruction ?*

Le mot «déconstruction» se présente dans le texte deux fois seulement, dans la colonne consacrée à Genet, là où il s’agit de fleurs : les fleurs rhétoriques de l’anthologie littérale et littéraire qu’on oppose à l’ontologie d’un esprit objectif dont il est question à gauche ; les fleurs en tant qu’objets poétiques par excellence, «comme dit Sartre [...] entre un méontologisme pré-heideggerien et un mallarméisme vague»²³, fleurs du mal, pourrait-t-on dire, qui contrastent avec la *Sittlichkeit* et le bien d’à côté et qui sont tendu par Genet lui-même, avec ses criminels qui portent les noms innocents de fleurs, avec ses textes qui se configurent comme des érections châtrées.

La fleur est *partie*. Elle tient de son être-partie la force d’excroissance transcendantale qui la fait seulement paraître telle (transcendantale) et qu’on n’a même plus à déflorer. La déconstruction pratique de l’effet transcendantal est à l’œuvre dans la structure de la fleur, comme de toute partie, en tant qu’elle *apparaît* ou pousse *comme telle*²⁴.

Question phénoménologique par excellence, donc, puisqu’il s’agit explicitement de la *physis* en son apparence, «comme telle», et du jeu entre le transcendantal et l’excroissance, le résidu, le reste qui lui résiste et qui est finalement le vrai bout de l’opération de lecture/écriture. Mais les fleurs de Genet, qui se trouvent dans son nom maternel même, ne sont

22 DERRIDA, *Glas*, p. 154 (à gauche).

23 *Ivi*, p. 21 (à droite).

24 *Ivi*, pp. 21-22 (à droite). Une autre occurrence du terme ‘déconstruction’, encore avec référence à Genet, à ses fleurs et à ce qui est caractérisé comme «anthérection supplémentaire» et dans une critique indirecte à Heidegger se trouve *ivi*, p. 151 (à droite) : «pour mettre à l’épreuve la logique de l’anthérection, le temps d’érection qui n’en finit plus d’abrèger son stigme et ne rassemble à aucun autre présent – c’est lui qui présente –, pour vérifier partout l’antagonisme interne qui dédouble chaque colonne, par exemple le bain [...], pour voir ce qu’il en importe quant à la – déconstruction-de-l’ontologie – etc., je propose qu’on essaie partout de remplacer le verbe *être* par le verbe *bander*».

plus ni des symboles, ni des métaphores, ou des métonymies, ni des motifs sur lesquels pourrait s'exercer une herméneutique, une sémiotique ou une psychanalyse. Plutôt ces fleurs, en tant que phénomènes coupés, deviennent les emblèmes de l'*Aufhebung* elle-même : les fleurs tombent dans leur matérialité spirituelle, sentent bon et pourrissent, sont les têtes coupées des condamnés à la décapitation de la guillotine (qui fleurissent dans les photos des journaux du jour après comme dans *Notre-Dame-des-Fleurs*).

La présence de Bataille y est évidente: éléments de parade aux vertus aphrodisiaques qui se manifestent à la vue et à l'odorat, c'est à dire au sens de l'approche philosophico-théorique, ainsi qu'au sens de l'animalité et du désir, les fleurs représentent dans leur pureté angélique et lyrique les idéaux humains les plus hauts, mais leur chute épouvantable dans l'ordure et la bassesse aussi²⁵. Les racines, littéralement 'obscènes' parce que hors vue, représentent pour Bataille la contrepartie parfaite : au noble mouvement des fleurs du sol vers le ciel, à leur impulsion d'élévation de bas en haut, les racines, «ignobles et gluantes, se vautrent dans l'intérieur du sol, amoureuses de pourriture comme les feuilles de lumière»²⁶. Les analyses batailléennes des mouvements de bas en haut et du haut vers le bas à travers le langage des fleurs ne sont pas elles-mêmes sans référence indirecte à Hegel et de leur côté ont sûrement inspiré la confrontation de Derrida à Hegel, au moins dans *Le puits et la pyramide* et dans *Glas*²⁷.

On pourrait objecter que Bataille n'est pas un phénoménologue, mais dans *Glas* ses fleurs 'dialectiques' servent à contraster l'interprétation de Genet proposée par Sartre dans son *Saint Genet comédien et martyr*, selon Derrida «la plus agile et la plus intelligente des leçons d'ontologie phénoménologique de l'époque», où néanmoins «la question de la fleur, la question anthologique, entre autres, est infailliblement évitée»²⁸. Mais à quoi font face les fleurs de Genet, de Bataille, de Sartre qui offrent leur cou aux coups tranchants de la déconstruction?

À gauche on trouvera quelque fleur d'une religion innocente affrontée par Hegel dans le septième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, une religion qui correspond systématiquement au deuxième pas de la conscience dans la perception, puisque la 'chose' de la vérité philosophique est encore représentée selon l'«illusion» de la représentation,

25 BATAILLE, *Le langage des fleurs*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Paris 1970, pp. 173-178 [«Documents», n. 3, juin 1929, pp. 160-168]. Voir par exemple *ivi*, p. 176 : «Car les fleurs ne vieillissent pas honnêtement comme les feuilles, qui ne perdent rien de leur beauté, même après qu'elles sont mortes : elles se flétrissent comme des mijaurées vieilles et trop fardées et crèvent ridiculement sur les tiges qui semblaient les porter aux nues». Pour le renvoi explicite à ce texte de Bataille voir DERRIDA, *Glas*, p. 246 (à droite).

26 BATAILLE, *Le langage des fleurs*, p. 177.

27 Cfr. BATAILLE, *La «vieille taupe» et le préfixe sur dans les mots* surhomme et surréaliste, in Id., *Œuvres complètes*, vol. II, Gallimard, Paris 1970, pp. 93-109 [«Tel Quel», n. 34, été 1968]. Maintes motifs de ce texte de Bataille ont inspiré la confrontation de Derrida à Hegel, par exemple l'identification de l'aigle et de l'idée (*ivi*, p. 96), ou l'opposition entre «l'obscurité terrifiante des tombes ou des caves et la splendeur lumineuse du ciel, l'impureté de la terre où les corps pourrissent et la pureté des espaces aériens» (*ivi*, pp. 97-98), opposition récapitulée dans un homme-plante qui s'élève verticalement avec ses racines d'aspect obscène : les passions, le désordre, la vulgarité.

28 DERRIDA, *Glas*, p. 20 (à droite). Cfr. J.-P. SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1952 (aussi in GENET, *Œuvres complètes*, vol. I).

c'est pourquoi le soi n'est que mimé et anticipé en tant que «*selbslose Vorstellung des Selbsts*» et la fleur alors

n'est ni un objet ni un sujet, ni un non-moi, ni un moi, ni une pure altérité sans rapport à soi ni un «*Selbst*». Innocente, certes, donc non coupable mais on ne déclare son innocence (ce qu'on ne ferait pas du soleil ou de la plante) que dans la mesure où elle est susceptible de culpabilité, coupable de pouvoir devenir coupable. Entre tous ces opposés, l'essence de la fleur apparaît en sa disparition, elle vacille comme toutes les médiations représentatives mais s'exclut aussi de la structure oppositionnelle²⁹.

Mais dans la colonne textuelle de gauche il s'agit aussi des fleurs privées du jeune *Magister* de Francfort, fleurs séchées dans une couronne «qui réunit les amis séparés» ; Hegel veut en faire les compagnons de sa vie, comme il écrit à son amie Nanette Endel :

Quant au second symbole, plus beau, plus humain, la couronne de fleurs qui réunit les amis séparés, je veux en faire le compagnon de ma vie. Les fleurs sont, il est vrai, desséchées et la vie s'en est retirée ; mais qu'y a-t-il donc de vivant dans le monde, lorsque l'esprit de l'homme ne lui insuffle pas le souffle de vie ; qu'y a-t-il de muet, sinon ce à quoi l'homme ne confère pas son langage³⁰.

Ni moi ni non-moi, innocentes et coupables, vivantes et desséchée, les fleurs plus ou moins systématiques de la nature³¹, de la vie privé ou de la foi partagée, de l'art et de l'écriture sont offertes à la déconstruction surtout à droite, dans la colonne de Genet, avec ses violettes et glaïeuls, avec toutes ses roses, avec ses livres chargés de fleurs qui jouent le rôle de «poison contrepoison»³². Dans leur fragilité, comme les œuvres d'art à contre-jour, les fleurs résistent et restent en résidu exemplaire phénoménologiquement imprenable par l'ontologie et donc indécidable, en accompagnant avec leur effluves les funérailles et les exécutions dont il s'agit et en les renversant en une veille en transe³³.

29 DERRIDA, *Glas*, p. 274 (à gauche).

30 *Ivi*, p. 174 (à gauche) en citant une lettre de Hegel du 17 juillet 1797 : «Das andre, schönere, menschliche Symbol, den Kranz, der getrennte Freunde vereinigt, will ich zum Gefährten meines Lebens machen. Die Blumen sind zwar trocken, und das Leben ist aus ihnen geschwunden; aber was ist denn Lebendiges auf der Welt, wenn der Geist des Menschen ihm nicht lebendigen Othem einhaucht; was ist denn stumm, als das, dem der Mensch seine Sprache nicht leiht».

31 Cfr. aussi *ivi*, p. 120 (à gauche) avec référence aux «*Blumen der Sonnensysteme*» et à «*die außereinandergefaltete Blume des himmlischen Systems*», citations ainsi commentées par Derrida : «cette fleur donne une bonne image mais sa valeur est encore de rhétorique».

32 *Ivi*, p. 64 (à droite) avec référence à *Les Bonnes*.

33 Cfr. *ivi*, p. 30 (à droite) : «La fleur épanouit, achève, consacre le phénomène de la mort dans un instant de transe». Cfr. aussi *ivi*, p. 69 (à droite) : «l'essence de la rose, c'est sa non-essence : son odeur en tant qu'elle s'évapore. D'où son affinité d'effluve avec le pet ou avec le rot : ces excréments ne se gardent, ne se forment même pas. Le reste ne reste pas. D'où son intérêt, son absence d'intérêt. Comment l'ontologie pourrait-elle s'emparer d'un pet ? Elle peut toujours mettre la main sur ce qui reste aux chiottes, jamais sur les floues lâchés par les roses». La référence polémique implicite est probablement encore l'interprétation de Genet proposée par Sartre.

LÉVINAS E IL METODO FENOMENOLOGICO

Abstract

Drawing on a particular implementation of the phenomenological method, Lévinas's ethics challenges both the Husserlian transcendental egology and Heidegger's fundamental ontology, aiming at a radical critique of the very basic assumptions of Western philosophical and scientific thinking. The paper sketches out the context in which, by assuming the phenomenological method in order to overcome phenomenology itself, Lévinas continues the radicalization of the Cartesian method initiated by Husserl, delving into a path already outlined by Heidegger.

Keywords: Heidegger; Husserl; Lévinas; Method; Phenomenology

1. Alla fine di *Altrimenti che essere* troviamo la formulazione forse più esplicita del ruolo della fenomenologia nell'etica di Lévinas:

Le nostre analisi rivendicano lo spirito della filosofia husserliana di cui la lettura è stato il richiamo, nella nostra epoca, della fenomenologia permanente come metodo di ogni filosofia. La nostra presentazione di nozioni non procede né attraverso la loro decomposizione logica, né attraverso la loro descrizione dialettica. Essa resta fedele all'analisi intenzionale, nella misura in cui questa significa la restituzione delle nozioni all'orizzonte del loro apparire, orizzonte misconosciuto, dimenticato o spostato nell'ostensione dell'oggetto, nella sua nozione, nello sguardo assorbito dalla sola nozione¹.

Nella *Prefazione a Totalità e Infinito* aveva già reso noto che il debito, oltre che verso Rosenzweig, era nei confronti del metodo della fenomenologia: «[l']opposizione all'idea di totalità ci ha colpito nello *Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig, troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato. Ma la presentazione e lo sviluppo delle nozioni utilizzate devono tutto al metodo fenomenologico»². Andando ancora indietro nel tempo, l'opera di Edmund Husserl, nel saggio omonimo del 1940, era riconosciuta

1 E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, pp. 230 s.; trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006³, p. 226. Il presente contributo riporta alcuni risultati di una ricerca sul rapporto tra etica e ontologia in Heidegger e Lévinas esposta in un volume di prossima pubblicazione.

2 Id., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic Publishers, Paris 2000, p. 14; trad. it. di A. Dell'Asta, con un testo introduttivo di S. Petrosino, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006⁶, p. 26. Contestualmente, tuttavia, precisava che la «fenomenologia è un metodo filosofico, ma la fenomenologia – comprensione attraverso la messa in luce – non costituisce l'evento finale dell'essere stesso» (*ivi*). In dialogo con Richard Kearney, Lévinas afferma che «dal punto di vista del metodo e della disciplina fenomenologica, io sono e resto un fenomenologo», cfr. R. KEARNEY, *Lo spirito europeo. Dialoghi con 21 pensatori contemporanei*, trad. it. di L. Cicchetti, Armando editore, Roma 1999, p. 222.

come «rivoluzionaria»³. La tesi di dottorato, risalente agli anni della formazione filosofica a Strasburgo, difesa nel 1930 e pubblicata dalla casa editrice di Félix Alcan nello stesso anno, presentava un confronto serrato con la fenomenologia di Husserl studiata ed esposta come «filosofia vivente»⁴. Quest'opera prima, che introduceva in Francia la fenomenologia trascendentale, avrebbe rappresentato, nelle parole di Jacques Derrida, un avvenimento dirompente, una doppia apertura: una «prima apertura [...] alla fenomenologia husserliana che a sua volta irrigò e fecondò tante correnti filosofiche francesi» e, allo stesso tempo, un'apertura al pensiero heideggeriano⁵.

Lévinas, che avrebbe ottenuto la cittadinanza francese nel 1930, era arrivato a Freiburg i.B. da Strasburgo nella primavera del 1928, quando Husserl stava per andare in pensione, diventando professore emerito. Heidegger sarebbe stato richiamato da Marburgo proprio nell'autunno di quell'anno per rilevarne la cattedra⁶. Lévinas poté quindi seguire l'ultimo semestre estivo di Husserl (1928) e il successivo semestre invernale di entrambi (1928/29)⁷. Un resoconto pubblicato poco dopo il soggiorno friburghese, nel

- 3 LÉVINAS, *L'œuvre de Edmond Husserl*, in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux*, J. Vrin, Paris 1982, pp. 7-52, p. 7; trad. it. di F. Sossi, *L'opera di Edmund Husserl*, in ID., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 3-57, p. 3. Va anche tenuto in conto che Lévinas considerava Husserl, «dopo Bergson e prima di Rosenzweig», il «momento decisivo» della propria vita filosofica, cfr. E. LÉVINAS, B. CASPER, *In ostaggio per l'Altro*, a cura di A. Fabris, Edizioni ETS, Pisa 2012, p. 23.
- 4 LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, Paris 1994, p. 14; trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, p. 9. Nello stesso numero in cui uscirà *Martin Heidegger et l'ontologie*, Jean Héring pubblica una recensione di questo primo libro del giovane Lévinas, cfr. J. HÉRING, *E. LEVINAS – La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 113 (gennaio-giugno), 1932, pp. 474-481. Su un tema così ampio, si può vedere, per cominciare, R. BERNET, *Lévinas's Critique of Husserl*, in *The Cambridge Companion to Lévinas*, a cura di S. Critchley e R. Bernasconi, Cambridge University Press, New York 2002, pp. 82-99, e S. PETROSINO, *Il maggior stupore*, in LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, cit., pp. IX-XXIX.
- 5 J. DERRIDA, *Addio*, in ID., *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2011, pp. 57-73, p. 65. Jean-François Lavigne discute i problemi legati all'interpretazione levinassiana della fenomenologia di Husserl in J.-F. LAVIGNE, *Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl*, in E. LÉVINAS, *Positivité et transcendence. Suivi de Études sur Lévinas et la phénoménologie. Sous la direction de J.-L. Marion*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, pp. 49-72. Da tenere in considerazione è anche la lettera di Husserl a E. Parl Welch del giugno 1933, in cui rimprovera al saggio levinassiano di aver posto la sua fenomenologia sullo stesso piano di quella heideggeriana e di averla così privata del suo senso autentico, cfr. E. HUSSERL, *Briefwechsel VI. Philosophenbriefe*, a cura di E. Schuhmann e K. Schuhmann, Husserliana-Dokumente, Bd. 3.6, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, pp. 457 s.
- 6 Si veda, tra gli altri, la sezione intitolata *Emmanuel Lévinas: A Disparate Inventory* (a cura di S. Critchley) in *The Cambridge Companion to Lévinas*, cit., pp. XV-XXX, e la lettera di Husserl a Roman Ingarden in cui menziona l'arrivo da Strasburgo di uno studioso lituano molto dotato, cfr. HUSSERL, *Briefwechsel III. Die Göttinger Schule*, a cura di E. Schuhmann e K. Schuhmann, Husserliana-Dokumente, Bd. 3.3, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, pp. 241 s.
- 7 Si vedano le considerazioni autobiografiche all'inizio de *La rovina della rappresentazione*, in LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 125 s.; trad. it. cit., pp. 141 ss. E inoltre: LÉVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 2019, p. 205 e 236 s.; trad. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2002², pp. 234

1931, dove è riportata la scossa innovativa rappresentata dalla fenomenologia husserliana e il seguito che seppe creare, termina su Heidegger, considerato il «discepolo più originale» di Husserl, «[u]na potenza intellettuale eccezionale, il cui insegnamento e le cui opere danno la miglior prova della fecondità del metodo fenomenologico», e il cui nome «è ora la gloria della Germania»⁸. Lévinas ricorda, inoltre, che durante gli anni della formazione a Strasburgo fu Héring a segnalargli *Sein und Zeit*⁹. Un testo che avrebbe poi sempre considerato un vero e proprio «miracolo», un «Himalaya»¹⁰, un «libro primordiale»¹¹.

2. Come è noto, tuttavia, furono le meditazioni cartesiane di Husserl a svolgere un ruolo fondamentale nella formazione fenomenologica di Lévinas. Le *Meditationen* sono il frutto della rielaborazione di due conferenze tenute da Husserl alla Sorbona nel febbraio del 1929, alla soglia dei settant'anni¹². Il mese successivo, su invito di Héring, uno dei primi allievi di Husserl a Gottinga, insieme a Alexandre Koyré, Edith Stein e Ingarden, le lezioni furono ripetute a Strasburgo, dove il problema dell'intersoggettività emergeva con più nettezza. Fu poi lo stesso Héring a indicare Gabrielle Peiffer e Lévinas per la traduzione delle *Meditationen*, rivista da Koyré per la pubblicazione in Francia nel

e 268 s.; ID., *L'intention, l'événement et l'Autre*. Entretien d'Emmanuel Lévinas et de Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris (traduction et notes par Alain David), in *Emmanuel Lévinas 100. Proceedings of the Centenary Conference, Bucharest September 2006*, a cura di C. Ciocan, in «*Studia Phaenomenologica*» (special issue), Zeta Books, Bucharest 2007, pp. 21-54, p. 46. A proposito dei corsi husserliani seguiti, cfr. ID., *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982, pp. 28 s.; trad. it. con un saggio introduttivo di F. Riva, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi editore, Roma 2014, p. 57: «[i] corsi che ho seguito riguardavano la nozione di psicologia fenomenologica nel 1928, e la costituzione dell'intersoggettività nell'inverno 1928-1929». Il primo semestre invernale 1928/29 di Heidegger (*Einleitung in die Philosophie*) Lévinas lo menziona già nella *Introduzione* al libro sulla teoria dell'intuizione in Husserl, cfr. ID., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 16; trad. it. cit., p. 11.

8 LÉVINAS, *Fribourg, Husserl et la phénoménologie*, in ID., *Les imprévus de l'histoire*, fata morgana, Paris 1996, pp. 81-92, p. 91; trad. it. di G. Pintus, *Friburgo, Husserl e la fenomenologia*, in LÉVINAS, *Gli imprevisti della storia*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2013, pp. 71-81, p. 81. Del 1929 era invece il lungo articolo *Sulle Ideen di E. Husserl*, (cfr. *ibidem*, pp. 37-80; trad. it. cit., pp. 25-69). Si veda, inoltre, il ricordo più tardo (1989) in ID., *Séjour de jeunesse auprès de Husserl 1928-1929*, in *Positivité et transcendance*, cit., pp. 1-7.

9 M.-A. LESCOURET, *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, Paris 1994, p. 74, citato in LAVIGNE, *Lévinas avant Lévinas*, cit., p. 52.

10 LÉVINAS, *L'intention, l'événement et l'Autre*, cit., pp. 21 e 39.

11 LÉVINAS, «*Mourir pour...*», in ID., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, cit., pp. 204-213, p. 212; trad. it. di E. Baccarini, «*Morire per...*», in ID., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, cit., pp. 233-244, p. 241. Maurice Blanchot da parte sua racconta che fu Lévinas a permettergli di cominciare a capire *Sein und Zeit*, opera che gli provocò uno «choc intellettuale», cfr. M. BLANCHOT, *Pensare l'apocalisse*, in: ID., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, a cura di C. Colangelo, Edizioni Cronopio, Napoli 2004, pp. 178-184, p. 184.

12 Alcuni uditori (tra cui troviamo Lévinas stesso, ma anche Gabriel Marcel, Eugène Minkowski, e Jan Patočka) sono menzionati in K. SCHUHMANN (a cura di), *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana-Dokumente, Bd. I, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1977, pp. 341 s. Lavigne ritiene verosimile che Lévinas fosse presente anche alle lezioni di Strasburgo, tenute in forma più riservata, cfr. LAVIGNE, *Lévinas avant Lévinas*, cit., p. 60.

1931¹³, mentre l'edizione nell'originale tedesco comparirà solo nel 1950, dunque dodici anni dopo la morte di Husserl, inaugurando la serie delle opere complete *Husserliana*¹⁴.

Tanto nei fondamenti teorici, quanto nelle motivazioni filosofiche, per Husserl il metodo fenomenologico riprendeva l'impostazione di Cartesio, «progenitore dell'epoca moderna», punto di partenza delle due linee di sviluppo della filosofia moderna, vale a dire del razionalismo e dell'empirismo¹⁵. Nei *Discorsi parigini* troviamo esposti i principi della «nuova fenomenologia», in grado di superare la psicologia pura descrittiva, radicalizzando il tema del *cogito* cartesiano per guadagnare un cominciamento assoluto del filosofare che potesse coincidere con la vita dell'ego trascendentale. Contestualmente, la fenomenologia veniva presentata come «nuovo cartesianesimo» o «cartesianesimo del XX secolo»¹⁶.

In questo senso, va considerata anche la *Sesta meditazione*, elaborata dall'allora assistente di Husserl, Eugen Fink, in cui il metodo impiegato nelle cinque meditazioni precedenti è rivisto criticamente e viene prospettato un chiarimento del rapporto tra psicologia intenzionale e fenomenologia trascendentale, che verte sulla relazione instaurata dal fenomenologo con la mondanizzazione (*Verweltlichung*) dopo l'*epoché*, e dove emerge in primo piano il *Weltcharakter*, ossia il 'carattere-di-mondo', della soggettività¹⁷.

Il presupposto della 'nuova fenomenologia' su cui si aprivano le lezioni parigine era però, come avrebbe notato Paul Ricœur, che Cartesio non fosse stato abbastanza radicale, oppure – differente prospettiva, stesso risultato – che non fosse stato fedele alla pro-

13 HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, traduit de l'allemand par M^{lle} Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas*, Armand Colin, Paris 1931. L'Avvertenza data in apertura parla di quattro lezioni che Husserl tenne alla Sorbona il 23 e il 25 febbraio. Questa traduzione avrebbe lasciato profonde tracce nella fenomenologia francese, come nel caso, ad esempio, di Maurice Merleau-Ponty; cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 2001, pp. I, X *et passim*. Steven Crowell dedica alcune dense e puntuali pagine a Lévinas e Jean-Paul Sartre, messi a confronto a partire dai problemi riscontrati da Husserl sull'intersoggettività trascendentale nelle *Meditationen*, cfr. S.G. CROWELL, *Why is Ethics First Philosophy? Lévinas in Phenomenological Context*, in «European Journal of Philosophy», 23, 2012, pp. 564-588. Su Sartre e Lévinas, si veda anche LAVIGNE, *Lévinas avant Lévinas*, cit., p. 49 s., dove è riportato che nella divisione del lavoro di traduzione delle *Meditationen* a Lévinas spettava la quinta meditazione, a Peiffer le altre quattro, e Koyré doveva revisionare il tutto.

14 Cfr. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I., a cura e con una introduzione di S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950. Si vedano anche la ricostruzione della vicenda editoriale offerta dal curatore, cfr. S. STRASSER, *Einleitung des Herausgebers* (1948), in HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit. (1950), pp. XXI-XXXII, e le annotazioni alla seconda edizione (1963), cfr. R. BOEHM, *Zur zweiten Auflage*, in: HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991, pp. XXXII s.

15 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, introduzione di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2008, p. 103.

16 Id., *Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, a cura di R. Cristin, Bompiani, Milano 2002, p. 3. Il curatore ricorda lo scambio tra Husserl e Dietrich Mahnke sulle *Meditationen* considerate come un nuovo *discours sur la méthode* (*ibidem*, p. X).

17 Cfr. E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation*, Husserliana-Dokumente, Bd. 2.1, a cura di H. Ebeling, J. Holl e G. van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1988; Id. *VI. Cartesianische Meditation. Ergänzungsband*, Husserliana-Dokumente, Bd. 2.2, seconda edizione a cura di G. van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1988.

pria già radicale rivoluzione filosofica¹⁸. L'obiettivo, principalmente, era quello di fornire un'esposizione compatta e esauriente della fenomenologia come sistema filosofico autonomo («autarchico», per usare l'espressione di Herman Van Breda nella *Préface* al primo volume della *Husserliana*¹⁹), ovvero una 'introduzione alla fenomenologia', come recita il sottotitolo già nell'edizione del '31. Raggiungere questo obiettivo lo si poteva, per Husserl, e in effetti così si concludono le sue *Meditationen* (ma già le lezioni parigine), solo praticando la fenomenologia come egologia, «un neologismo husserliano», come avrebbe osservato Lévinas nel saggio del 1957 *La filosofia e l'idea di infinito*²⁰.

Ripercorrendo le *Meditationes de prima philosophia*, Husserl sviluppa le ragioni di fondo dell'idealismo fenomenologico-trascendentale. Punto di approdo delle sue *Meditationen* sarà un'«egologia fenomenologica» praticata come scienza soggettiva in senso assoluto, una scienza, cioè, il cui oggetto, «nel suo essere, è indipendente dalla decisione circa l'esistenza o la non-esistenza del mondo», e che deve cominciare perciò «come egologia pura»²¹. Nella fenomenologia trascendentale assunta al rango di «universale ontologia concreta», «la prima delle discipline filosofiche sarebbe l'egologia [*Egologie*, *nda*] delimitata solipsisticamente, la scienza dell'ego ridotto in maniera primordiale», mentre per seconda viene la fenomenologia intersoggettiva, sempre «fondata sulla egologia»²².

Il limite solipsistico imposto all'egologia pura non esclude, anzi, illumina la sfera dell'intersoggettività. Nei termini delle lezioni parigine:

[i]o esperisco in me stesso, nell'ambito del mio vivere coscienziale ogni e ciascuna cosa ed esperisco il mondo non come meramente mio privato ma come intersoggettivo, dato per ciascuno e accessibile nei suoi oggetti e in esso gli altri esistenti come altri e in pari tempo l'uno per l'altro, per ciascuno²³.

Il solipsismo si trova ad essere esplicitamente rivendicato come metodo dell'egologia perché il soggetto è il *solus ipse* che resiste alla *Weltvernichtung*, e che rimane dopo l'«annientamento del mondo»²⁴, e perché l'*epoché* che guida il distacco dalle

18 P. RICŒUR, *Étude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl*, in «Revue Philosophique de Louvain», 33, 1954, pp. 75-109, pp. 75 s. Lo studio è dedicato a Stephan Strasser, curatore dell'edizione delle *Cartesianische Meditationen* nella serie delle opere complete husserliane.

19 H.L. VAN BREDA, *Préface*, in HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. V (ed. 1991).

20 LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 167 s.; trad. it. cit., p. 192 («Ogni filosofia è un'egologia [*égologie*, *nda*], per usare un neologismo husserliano»).

21 HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, cit., pp. 61 s.

22 *Ibidem*, p. 170.

23 *Ibidem*, p. 29. Notiamo di passaggio che per Husserl è in questa «sfera monadica effettiva» che possono essere posti i problemi etico-religiosi, e, in generale, deve essere posto «tutto ciò che deve poter avere per noi un senso possibile» (*ibidem*, p. 33).

24 Ci riferiamo al § 49 del primo volume delle *Ideen*, intitolato *Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung* («La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo»), in HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro Primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 119-123. «Solipsi-

cose del mondo sortisce l'effetto di creare una «singolare solitudine filosofica, che è l'esigenza metodica fondamentale di una filosofia veramente radicale»²⁵. Il solipsismo assume dunque un ruolo metodologico, ma, al contempo, proprio il solipsismo rappresenta «la sola autentica obiezione inquietante» alla fenomenologia trascendentale²⁶: se l'*epoché* fenomenologica porta ad isolarmi in me stesso per ottenere l'ego assoluto, vale a dire il *non plus ultra* della determinazione del senso, in che cosa si differenzerebbe la fenomenologia trascendentale dall'idealismo kantiano, o dall'empirismo di Hume, che Husserl discute e critica proprio in quanto solipsismo nella *Krisis* (§§ 23-27)²⁷? È necessario allora non fermarsi alla prima riduzione al *solus ipse*, ma studiare «come si annunzia e si verifica nell'ego l'alter ego», occorre cioè verificare come si costituisce la «sua esistenza (*Dasein*) come esistenza nella cerchia della mia coscienza e nel mio mondo», partendo dall'esperienza effettiva che abbiamo degli altri²⁸.

3. Ecco quindi come emerge, nell'economia della 'nuova fenomenologia' delle *Meditationen*, il tema che tratterà un solco profondo nel pensiero di Lévinas, quello della descrizione fenomenologica dell'*alter ego*. A Parigi, Husserl aveva presentato questo punto come uno sviluppo naturale dell'egologia pura, di cui deve far parte «l'ulteriore cammino dal solipsismo trascendentale verso l'intersoggettività trascendentale»²⁹. L'elaborazione approntata nella quinta meditazione (quella di cui si era occupato Lévinas) forniva una trattazione della costituzione della comunità intersoggettiva che apriva inediti orizzonti di indagine fenomenologica, facendo sorgere al contempo nuovi problemi. Ne troviamo conferma nello studio fenomenologico del 1936 (pubblicato in ceco) di un attento uditor delle lezioni parigine, Jan Patočka, il quale, con riferimento proprio al

simo metodologico» è l'argomento che Rudolf Carnap sviluppa (in R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis Verlag, Berlino-Schlachtensee 1928) sotto l'influsso dichiarato dell'*epoché* di Husserl, con il quale aveva studiato nel 1924 a Freiburg i.B. dopo il dottorato conseguito con Bruno Bauch, allievo di Heinrich Rickert, cfr. G.E. ROSADO HADDOCK, *The Old Husserl and the Young Carnap*, in: ID. (a cura di), *Husserl and Analytic Philosophy*, De Gruyter, Berlino-Boston 2016, pp. 261-286, e D. SMITH, *Husserl and Tarski: the Semantic Conception of Intentionality and Truth*, in ROSADO HADDOCK, *Husserl and Analytic Philosophy*, cit., pp. 143-174.

25 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 210. Si veda anche H.-H. GANDER, *Fenomenologia del mondo della vita. Husserl e Heidegger*, in *Soggettività e autoco-scienza. Prospettive storico-critiche*, a cura di P. Palumbo e A. Le Moli, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 203-222, pp. 208 s. Heidegger aveva parlato di «solipsismo» esistenziale in riferimento all'angoscia che «isola e apre l'Esserci come *solus ipse*», cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2006², p. 230.

26 HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, cit., p. 29.

27 ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 114-129.

28 ID., *Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, cit., pp. 28 s.

29 *Ibidem*, p. 11. Il passaggio dall'esperienza solipsistica all'intersoggettività trascendentale, sostiene Elio Franzini, era stato tentato con il secondo volume delle *Ideen*, che, consultato inedito da Merleau-Ponty nei primi anni Quaranta a Lovanio, tanta parte avrebbe avuto nella formulazione della «concezione "carnale" della costituzione», cfr. E. FRANZINI, *Introduzione*, in HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro Primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, cit., pp. XI-LI, pp. XXXII s. e XLI.

tema del solipsismo nelle *Méditations*, focalizza l'attenzione sulla costituzione intersoggettiva del mondo³⁰.

Le ricerche fenomenologiche di Lévinas che preparano *Totalità e Infinito* affrontano la realtà dell'io nella sua solitudine, la quale definisce la strutturazione ontologica del soggetto: ancora il tempo non è sorto, l'altro non è ancora giunto a rompere la solitudine dell'io. Quello di Levinas, tuttavia, non può essere inteso come un semplice ritorno a Husserl mediante la critica rivolta a Heidegger, ma, osserva Joseph Cohen, Lévinas eredita dal primo l'infinitizzazione della temporalizzazione, e dal secondo l'idea di una finitezza radicale del *Dasein*, così come viene espressa, per esempio, nel confronto con Ernst Cassirer tenutosi a Davos nel 1929, dove Lévinas era presente³¹. Lévinas sottopone questa eredità a critica, argomenta Cohen, partendo dalla possibilità di pensare un'altra fonte della temporalità, che assume un significato alternativo e non opposto a quella basata sull'ontologia, una temporalità che si rivela irriducibile all'economia dell'ontologia e rimanda alla questione della giustizia³².

Lévinas fa propria l'«esigenza metodica fondamentale» del solipsismo già nel ciclo di quattro conferenze raccolte in *Il Tempo e l'Altro*, tenute nel 1946/47 al Collège philosophique fondato da Jean Wahl, dove, in esplicita opposizione all'impianto dell'analitica esistenziale di Heidegger, il tempo veniva inteso non come «orizzonte ontologico dell'essere dell'essente, ma come modo dell'al di là dell'essere, come relazione del “pensiero” con l'Altro e [...] come relazione con il Tutt'altro, con il Trascendente, con l'Infinito»³³. Scopo di queste conferenze – come dichiara in apertura – è di mostrare che «il tempo non fa parte del modo d'essere di un soggetto isolato e solo, ma è la relazione stessa del soggetto con altri». Partendo da un esplicito rifiuto della ricostruzione del *Miteinandersein*, dell'essere l'uno con l'altro, data in *Essere e tempo* (§§ 25-27, in particolare)³⁴, le conferenze scendono alla «radice ontologica della solitudine» per vedere «in che cosa questa solitudine può essere superata»³⁵.

30 Per Patočka «costituire è co-costituire»: «nella sua definizione concreta, la soggettività è l'universo trascendentale delle monadi che effettuano la costituzione in modo “armonico”; e soltanto questa costituzione intersoggettiva indica la regola dell'esistenza», cfr. J. PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduit du tchèque par J. Danek et H. Declève, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 70 s. (traduzione nostra). Si veda su questo punto L. LANDGREBE, *Foreword*, in J. PATOČKA, *The Natural World as a Philosophical Problem*, Northwestern University Press, Chicago (IL) 2016, pp. IX-XVIII, in part. pp. XVII s.

31 LÉVINAS, *Entretien avec Roger-Pol Droit*, in Id., *Les imprévus de l'histoire*, cit., pp. 181-187, pp. 186 s.; trad. it. di G. Pintus, *Intervista con Roger-Pol Droit*, in LÉVINAS, *Gli imprevisti della storia*, cit., pp. 171-177, p. 177. Si veda anche LAVIGNE, *Lévinas avant Lévinas*, cit., pp. 60 s. (in nota).

32 J. COHEN, *Lévinas and the Problem of Phenomenology*, in «International Journal of Philosophical Studies», 20 (fasc. 3), 2012, pp. 363-374, p. 371. Si veda sul ruolo della giustizia l'*Introduzione* di Philippe Nemo alle conversazioni con Lévinas del 1981 in LÉVINAS, *Éthique et Infini*, cit., p. 11; trad. it. cit., p. 48.

33 LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris 19914, p. 8; trad. it. di F.P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, Il melangolo, Genova 2001, p. 10 (citiamo dalla Prefazione alla riedizione francese del 1979). Sul metodo fenomenologico di Lévinas si veda anche G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*, 2. ed. riveduta e ampliata, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 212-219.

34 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., pp. 144-162.

35 LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, cit., pp. 17-20; trad. it. cit., pp. 17-19.

Qui la fenomenologia è intesa come «metodo di esperienza radicale»³⁶ che lavora con categorie logiche e ontologiche – si pensi a due opere cardinali della fenomenologia quali i volumi delle *Ricerche logiche* (1900 e 1901) e *Essere e tempo* – mentre la «fenomenologia dell’alterità e della sua trascendenza»³⁷ che vi troviamo esposta non ne rappresenta una mera variazione, una modificazione che lascerebbe intatto l’essenziale, ma punta ad andare al di là dell’orizzonte ontologico.

4. È in questo contesto che si delinea l’etica di Lévinas: entrambi i piani – l’egologia trascendentale e l’ontologia fondamentale – sono chiamati in causa in un’unica critica radicale che mira a coinvolgere l’impianto stesso del pensiero filosofico e scientifico occidentale. Nell’etica, tutta l’impostazione complessiva della fenomenologia trascendentale che possiamo trovare nelle *Cartesianische Meditationen* è messa in discussione, in particolare la fondazione egologica dell’ontologia³⁸. Nell’etica le certezze dell’ego crollano, prima tra tutte quelle basate sul mio corpo, sulla mia carne, sul *Leib*, per Husserl «la sola e unica cosa *in cui* io direttamente *governo e impero*»³⁹. L’armonia monadica dell’universo intersoggettivo va in frantumi, la vita intenzionale della coscienza cede sotto il peso di quell’insensato che le *Meditationen* lasciavano fuori dall’«universo del senso possibile» della soggettività trascendentale⁴⁰, sotto il peso cioè di un senso conoscibile, percepibile, ma non integralmente assumibile.

Lévinas prende le distanze, e altrettanto radicalmente, anche dall’analitica esistenziale condotta nel solco dell’ontologia fondamentale. Con la nozione heideggeriana di «Da-

36 *Ibidem*, p. 34; trad. it. cit., p. 27: «ponendo il presente come il dominio dell’esistente sull’esistere e cercando il passaggio dall’esistere all’esistente, ci troviamo collocati su di un piano di ricerche che non si possono più qualificare in termini di esperienza. E se la fenomenologia non è altro che un metodo di esperienza radicale, ci troveremo al di là della fenomenologia» (trad. mod.).

37 *Ibidem*, p. 14; trad. it. cit., p. 14. Il secondo capitolo della *Einleitung* di *Essere e tempo* (§§ 5-8) aveva stabilito la circolarità implicita nella ricerca del metodo in fenomenologia, chiarendo che la fenomenologia è, primariamente e in senso eminente, essa stessa metodo per ciò che deve costituire il tema dell’ontologia, cioè la questione del senso dell’essere, cfr. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 51.

38 Anche per Leo Strauss questa rimaneva un tentativo problematico da parte di Husserl, ma, in fondo, «scusabile», data la complessità della tradizione platonico-aristotelica a cui si rifaceva: si veda la lettera a Voegelin dell’ottobre del 1943 in *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, a cura di P. Emberley e B. Cooper, Pennsylvania State University Press, University Park 1993, p. 35; citato in P. CICCARELLI, *Filosofia e politica in Heidegger: l’interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*, in «Etica & Politica», 1, XI, 2009, pp. 25-58, p. 28.

39 HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane con l’aggiunta dei discorsi parigini*, cit., p. 119. Il tema è rintracciabile già nelle riflessioni di Lévinas sull’hitlerismo del 1934, cfr. LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, in «Esprit», 26, II, 1934, pp. 199-208; trad. it. di A. Cavalletti, in LÉVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996. Questo testo, come notava Giorgio Agamben nel 1995, «costituisce forse ancor oggi il contributo più prezioso a una comprensione del nazionalsocialismo», cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 20052, p. 168. Si veda anche l’articolo (pubblicato inizialmente in lituano nel 1933, poche settimane dopo il discorso di rettorato di Heidegger) LÉVINAS, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, in «Cités», 25, 1, 2006, pp. 126-137; trad. it. di G. Pintus, *La comprensione della spiritualità nelle culture francese e tedesca*, con una prefazione di D. Cohen-Lévinas, Inschibboleth Edizioni, Roma 2017.

40 HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane con l’aggiunta dei discorsi parigini*, cit., p. 28.

sein», sosteneva, era stato introdotto al centro della filosofia l'uomo concreto, strutturato secondo la comprensione dell'essere, la quale però, al di qua di ogni astrazione teorica, è comprensione delle proprie possibilità, e dunque impegno senza scampo nell'essere, forma di conoscenza che è affermazione dell'esistenza del mondo e apertura al proprio destino⁴¹. Nel contestare questo impianto ontologico, Lévinas parte dallo stesso principio che muoveva la revisione critica della fenomenologia trascendentale, e cioè che il rapporto dell'uomo con l'essere non è solo comprensione dell'essere, e dunque non conduce all'ontologia come filosofia prima. L'esistenza non si compie solo come dominio, e la trascendenza non apre inesorabilmente all'abisso del nulla⁴².

Se Husserl opera una radicalizzazione del metodo cartesiano, il metodo fenomenologico di Lévinas viene, a sua volta, da un approfondimento di quel radicalismo. Fin dai primi corsi friburghesi (1919-1923), Heidegger aveva riorientato la fenomenologia in direzione di un'ermeneutica della *Lebenswelt*, del 'mondo della vita', incentrata sulla fatticità del sé e sul mondo come evento di significatività⁴³. Ma se consideriamo, inoltre, che *Essere e tempo* allargava l'orizzonte dell'indagine ontologica alla storia della metafisica, votandosi all'elaborazione di un problema, quello del senso dell'essere possiamo saggiare l'intrico fenomenologico che l'incompiuto *Hauptwerk* heideggeriano del 1927 arrivava, inevitabilmente, a complicare, e al contempo farci una prima idea della portata della critica che Lévinas andava costruendo prendendo di mira anche l'«ontologismo fondamentale di Heidegger»⁴⁴.

L'etica di Lévinas mira a disfare il «nucleo sostanziale» dell'ego per far venire alla luce l'«avvenimento straordinario e quotidiano della mia responsabilità per le colpe o la disgrazia degli altri»⁴⁵. Un avvenimento che può cominciare ad avere senso solo grazie a un'interpretazione fenomenologica della stessa soggettivazione ontologica, un'interpretazione alternativa tanto alla fenomenologia trascendentale quanto all'analitica esistenziale del *Dasein* svolta nel solco dell'ontologia fondamentale. Estrema vulnerabilità, passività radicale, debolezza originaria: nell'etica fenomenologicamente orientata di Lévinas, questi sono i tratti essenziali che definiscono la soggettività umana e concorrono

41 LÉVINAS, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 53-76, p. 68; trad. it. di F. Sossi, *Martin Heidegger e l'ontologia*, in ID., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 59-86, p. 77.

42 Si veda, ad esempio, il saggio del 1949, *De la description à l'existence*, in LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 91-107, pp. 104 e 106 s.; trad. it. di F. Sossi, *Dalla descrizione all'esistenza*, in ID., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 103-122, pp. 118 e 121 s. Nella *Prefazione* a questa raccolta, uscita appunto nel 1949, Lévinas avvertiva: «i temi introdotti da Heidegger hanno aperto al pensiero filosofico delle nuove possibilità o hanno dato un nuovo senso alle sue antiche possibilità. E l'esistenzialismo francese – forse ad esclusione di Gabriel Marcel – è ampiamente tributario della fenomenologia, sebbene si sia nutrito unicamente della parte antropologica del pensiero heideggeriano, di quella *filosofia dell'esistenza* in cui Heidegger stesso non si riconosce» (*ivi*, p. 5; trad. it. cit., p. X).

43 Su questo ci permettiamo di rimandare a G. CARBONE, *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2017.

44 LÉVINAS, *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 71; trad. it. cit., p. 80.

45 Cfr. rispettivamente ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., pp. 180 e 12; trad. it. cit., pp. 177 e 14.

no a individuarne il significato etico proprio nel cuore del «soggetto costituito, volontario, imperialista»⁴⁶.

5. Il metodo di Lévinas, dunque, non ha con la fenomenologia, in particolare husserliana, soltanto un nesso estrinseco, storico-biografico, ma è una ragione essenziale quella che lega l'etica alla fenomenologia come metodo, vale a dire, è grazie a un particolare metodo fenomenologico che Lévinas può giungere a sostenere il primato dell'etica sull'ontologia. Rodolphe Calin ha individuato nel metodo levinassiano due movimenti complementari, in nulla contraddittori, che riassumono i termini del distacco dell'etica tanto dall'egologia trascendentale quanto dall'ontologia fondamentale, come qui abbiamo voluto brevemente indicare. Essi sono l'analisi fenomenologica della «concretizzazione» dell'esistenza soggettiva, da una parte, e l'«enfasi» del significato eccezionale della soggettività umana, dall'altra⁴⁷. Facendo corrispondere ai due movimenti altrettanti luoghi dello sviluppo del pensiero levinassiano, e cioè l'ontologia e l'etica, Calin ritiene che per Lévinas etica e ontologia siano «due figure dell'egologia: l'ontologia nella misura in cui si propone di dedurre la significazione dell'ente soggettivo nell'essere, l'etica nella misura in cui pensa l'unicità dell'io [*l'unicité du moi*, nda] a partire dalla responsabilità per altri [*autrui*, nda]»⁴⁸.

Grazie a questo metodo, l'etica levinassiana può trasgredire i confini della fenomenologia alla ricerca di tracce per una fonte più originaria dell'origine stessa, di un fenomeno che sconvolge l'ambito della fenomenalità, alla ricerca dell'evento d'essere dietro e prima di ogni essere. L'itinerario che lo porterà fino a *Totalità e Infinito*, uscito nel 1961, può trovarsi prefigurato nelle parole della seconda delle due conferenze tenute sul tema *Poteri e Origine* (1949), dove Lévinas fa esplicito riferimento a quelle dell'anno precedente, *Parola e Silenzio*, e al ciclo *Il Tempo e l'Altro*:

occorre cercare nella coscienza stessa un evento che la sopravanzi e che non si formuli in termini di potere. Non si tratta di trovarvi un contenuto eccezionale, ma un nuovo modo

46 *Ivi*, p. 143; trad. it. cit., p. 141: «[p]iù ritorno a Me, più mi spoglio – sotto l'effetto del trauma della persecuzione – della mia libertà di soggetto costituito, volontario, imperialista, più mi scopro responsabile; più sono giusto, più sono colpevole».

47 R. CALIN, *Lévinas et l'exception du soi*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, pp. 8 s. Le citazioni tratte da questo volume sono di nostra traduzione. Sulla «concretizzazione», legata al godimento e all'abitare, cfr. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, cit., pp. 162 ss.; trad. it. cit., pp. 155 ss.

48 CALIN, *Lévinas et l'exception du soi*, cit., p. 9. È decisiva la differenza rimarcata da Lévinas tra l'«Io» (*le Moi*) e «me» (*moi*), si veda, tra altri luoghi, LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 16; trad. it. cit., p. 18: l'unicità dell'io assume «soltanto un senso: dove non è più in questione dell'io, ma di me [*ou il n'est plus question du Moi, mais de moi*, nda]»; 'moi' quindi designa la soggettività assegnataria della «responsabilità supplementare» enfatizzata da Lévinas, cfr. LÉVINAS, *Sans identité*, in *Id.*, *Humanisme de l'autre homme*, fata morgana, Paris 1972, pp. 95-113, p. 111; trad. it. di A. Moscato, *Senza identità*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985, pp. 117-138, p. 135. Sulla difficoltà di traduzione di *moi* e *autrui*, si veda anche R. BERNASCONI, 'Subjectivity Must Be Defended': *Substitution, Entanglement, and the Prehistory of the Me in Lévinas*, in *The Oxford Handbook of Lévinas*, a cura di M.L. Morgan, Oxford University Press, Oxford-New York 2018, pp. 259-278, p. 251.

di coscienza; una nuova maniera e non un nuovo contenuto. Si tratta di separare evento dell'essere e ontologia, evento dell'[...]essere e verità – mentre si assegna alla verità un posto nell'economia generale dell'essere⁴⁹.

Nella *Lettera sull'«umanismo»* di Heidegger, pubblicata nel 1947 (cioè proprio negli anni delle prime conferenze di Lévinas al Collège parigino), si poteva rilevare il gesto di riportare l'ontologia al suo fondamento nell'etica, per scoprirne non solo l'infondatezza, ma la costitutiva infondabilità⁵⁰. Ma la tesi levinassiana del primato dell'etica sull'ontologia, pur prendendo le mosse da un ambito comune, rivela altri presupposti, e poggia su altre basi, già dalla partenza. Nel caso di Heidegger, l'inversione del rapporto tra etica e ontologia non può darsi senza aver abbandonato la determinazione metafisica dell'uomo come soggetto sovrano, autonomo, basato sulle proprie facoltà come sui propri diritti e poteri. Anche Lévinas mira a destituire questo predominio, ma, mentre il tema della soggettività, in Heidegger, è «distrutto fenomenologicamente», Lévinas sceglie un'altra strada, quella della difesa della soggettività, che non chiuda gli occhi di fronte all'elezione e alla bontà che significano nella destituzione o espropriazione del soggetto⁵¹.

L'enfasi portata sulla significazione etica dell'umano è necessaria per lasciar emergere lo «spossezzamento»⁵² che lo definisce in quanto umano. Faccia a faccia con l'altro, l'io è deposto, e si scopre gravato di una responsabilità a cui non può adempiere: «quanto più faccio fronte alle mie responsabilità tanto più sono responsabile. Potere costituito dall'impotenza, è questa la messa in questione della coscienza che la fa entrare in un tessuto di relazioni che rompono con il disvelamento»⁵³. Qui può prendere senso l'«altrimenti che essere»: nel *vulnus* aperto di un debito impagabile; nell'impotenza radicale senza rimedio, cioè, non più pensata in relazione al potere; nelle «debolezze della nostra natura non angelica»⁵⁴.

49 LÉVINAS, *Pouvoirs et Origine*, in ID., *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, *Œuvres 2*, Éditions Grasset/IMEC, 2009, pp. 105-150, p. 134; trad. it. di S. Facioni, *Poteri e Origine*, in ID., *Parola e Silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, a cura di R. Calin e C. Charlier, Bompiani Overlook, Milano 2012, pp. 99-138, p. 123. Al Collège di Wahl, Lévinas tenne regolarmente conferenze dal 1947 al 1964. Per approfondire l'itinerario che porterà a *Totalità e Infinito* e per un inquadramento di queste conferenze si vedano i riferimenti di Calin nell'*Avvertenza* al volume e anche nella *Prefazione*, scritta con Chalier, cfr. *ivi*, pp. 9-60; trad. it. cit., pp. 6-52.

50 Cfr. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002⁴, pp. 267-315.

51 F. RAFFOUL, *Being and the Other: Ethics and Ontology in Lévinas and Heidegger*, in *Addressing Lévinas*, a cura di E.S. Nelson, A. Kapust e K. Still, Northwestern University Press, Evanston (IL) 2005, pp. 138-151, pp. 149 s. François Raffoul avanza l'ipotesi che Lévinas «resti dipendente dal pensiero egologico, che rovescia soltanto» (*ibidem*, traduzioni nostre).

52 Altra traduzione possibile per *dé-possession*, che i traduttori in *Altrimenti che essere* rendono con «espropriazione», cfr. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 139; trad. it. cit., p. 137.

53 LÉVINAS, *La trace de l'autre*, in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit., pp. 187-202, p. 197; trad. it. di F. Sossi, *La traccia dell'altro*, in ID., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 215-233, p. 226.

54 LÉVINAS, *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, in ID., *Hors sujet, fata morgana*, Cognac 1987, pp. 34-59, p. 56; trad. it. di F.P. Ciglia, *Martin Buber, Gabriel Marcel e la filosofia*, in ID., *Fuori dal soggetto*, Marietti 1820, Bologna 2018, pp. 25-42, p. 42 (trad. mod.).

FEDERICO MANCINI

MONDO E TOTALITÀ

L'approccio fenomenologico di Heidegger e Lukács

Abstract

The essay proposes a theoretical comparison between two of 20th century's fundamental works, Martin Heidegger's *Being and Time* and György Lukács' *History and Class Consciousness*. Even in the radical philosophical diversity that characterizes the authors' perspectives, it is possible to trace a common theoretical approach of phenomenological derivation that redefines the structures of subjectivity both individual and collective, through a paradigmatic deconstruction of the subject-object relationship. This commonality emerges by comparing some fundamental theoretical formulations contained in these two works, such as the Heideggerian concept of *In-der-Welt-sein* and the Lukácsian theories on totality and class consciousness.

Keywords: Being-in-the-world; Heidegger; Lukács; Phenomenology; Totality

1. Il primato del contesto nella ridefinizione del rapporto soggetto-oggetto

Scopo della seguente analisi è quello di cogliere, attraverso un confronto tra alcune formulazioni filosofiche che animano *Storia e coscienza di classe* (1923) ed *Essere e tempo* (1927), le modalità con le quali Lukács e Heidegger tentarono, pur nella radicale differenza e opposizione dei loro universi discorsivi, un'affine ridefinizione dei fondamenti della soggettività, ponendo come determinante il contesto relazionale, ossia ciò che primariamente definisce le condizioni di possibilità all'interno delle quali e per mezzo delle quali il soggetto, sia individuale che collettivo, si dà¹.

Al fine di individuare preliminarmente alcune tendenze teoriche comuni presenti in queste due opere, riconducibili a quel rivoluzionamento della soggettività, e fondamentalmente del rapporto soggetto-oggetto, che il concetto husserliano di intenzionalità aveva reso possibile – ma in opposizione a determinate dinamiche solipsistiche che la svolta

1 Nonostante la decisiva distanza, non soltanto filosofica, ma soprattutto politica ed esistenziale, che li pose agli antipodi nella loro vita, Lukács e Heidegger, con *Storia e coscienza di classe* ed *Essere e tempo*, si fecero portatori di un comune intento od obiettivo: quello di ridefinire le categorie fondamentali della filosofia in esplicita opposizione alla corrente filosofica fino a quel momento dominante nella cultura europea dalla seconda metà del XIX secolo, il neokantismo, tentando di infrangere il solipsismo, non solo gnoseologico ma spesso anche antropologico, che tale tendenza filosofica e speculativa portava con sé. Due opere 'fondative' in quanto inaugurarono due delle maggiori correnti filosofiche del Novecento: il marxismo dialettico e la filosofia dell'esistenza. Ripensando le forme della soggettività attraverso la temporalità, la storicità e la totalità, Lukács, in chiave hegel-marxiana, e Heidegger, riplasmando ontologicamente la riflessione fenomenologica husserliana, riuscirono con esiti radicalmente differenti a rinnovare il pensiero e le problematiche filosofiche della modernità. Per un'analisi comparata tra le due opere si rimanda a L. GOLDMANN, *Lukács e Heidegger*, Bertani, Verona 1976. Diversamente, per un confronto tra Lukács e Heidegger riguardante le rispettive teorie ontologiche, si rimanda a N. TERTULIAN, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986.

trascendentale inaugurata da *Ideen I* (1913) portava con sé, soprattutto riguardo alle conseguenze epistemologiche che il concetto di ‘coscienza pura’ veniva a istituire – si è deciso, per l’elaborazione di tale raffronto teoretico, di porre al centro il concetto di ‘contesto’, per poter scorgere tanto in Lukács quanto in Heidegger un analogo approccio di derivazione fenomenologica sotto la differenza radicale delle loro formulazioni. Riferendoci al significato ordinario e all’etimologia di tale termine (dal sostantivo latino *contextus*, ‘connessione, nesso’, derivato di *contexere*, ‘tessere insieme’), si è voluto mettere in risalto la centralità della relazione sulle parti nella ridefinizione della soggettività all’interno del rapporto soggetto-oggetto. Un affine approccio fenomenologico fondato sulla dimensione relazionale in virtù del quale è soltanto a partire dalla determinazione primaria del contesto che diviene allora possibile determinare i singoli elementi, ciò che viene definito soggetto o soggettività, i modi d’essere del soggetto, tanto nella dimensione individuale, quanto collettiva. Sia il mondo heideggeriano, declinato all’interno dell’analitica del *Dasein* nella categoria esistenziale dell’essere-nel-mondo, sia la società o il mondo sociale in Lukács, catturano quel contesto condizionale che predetermina l’esistenza concreta dell’uomo, permettendo così tanto al contesto-mondo quanto al contesto-società di conquistare una rilevanza teorica dominante. Con contesto mondano e contesto sociale si è inteso quindi individuare il presentarsi del mondo e della società come categorie totalizzanti e determinanti senza le quali il soggetto individuale o collettivo non può essere pensato. Parlando di predominio o forza del contesto si è voluto mostrare il comune primato che in entrambi gli autori ha la relazionalità all’interno delle dinamiche di individuazione e soggettivazione.

Seguendo tale pista si potrebbe affermare che tutta la *Prima sezione di Essere e tempo* rappresenti lo sforzo di circoscrivere il contesto che permette di determinare l’Esserci, ovvero colui che autenticamente e specialmente è in tale contesto; da ciò deriverebbe l’importanza primaria della categoria esistenziale dell’essere-nel-mondo all’interno del progetto ontologico heideggeriano. Diversamente per Lukács contesto determinante è la società, manifestazione essenziale della specificità ontologica dell’uomo, in quanto essere sociale. Essendo la società, concepita come complesso di classi in lotta tra loro, quel contesto che determina i modi d’essere e d’agire, è soltanto nel rispecchiamento e coincidenza tra soggetto sociale e oggetto-società che si può pervenire ad un pensiero della totalità. Sono questi soltanto alcuni, ma decisivi, dispositivi teorici che, fondandosi sulla forza del contesto nella definizione della soggettività, vengono da Heidegger e Lukács impiegati per tenere sotto scacco il mito moderno del soggetto, cartesianamente concepito, nella sua ontologica scissione dall’oggetto.

Ed è proprio al fine di decostruire la moderna metafisica del soggetto che da entrambi gli autori viene posto il problema della coscienza, o più che altro nella loro riflessione emerge tutta la problematicità intrinseca al concetto stesso di coscienza², nella sua

2 Lukács e Heidegger sembrano convergere verso una comune e radicale critica a ogni teoria che abbia a suo fondamento una coscienza pura e atemporale, o anche solo la possibilità d’essa. In entrambi ogni domandare si dà inevitabilmente come già determinato e vincolato. Si verrebbe quindi a ribadire l’irrinunciabile carattere ‘utopico’ di ogni epochè radicale (nel senso che una sospensione totale non si dà mai se non come pura illusione).

perenne dimensione relazionale e contestuale. Nell'analisi del contesto mondano e del contesto sociale viene necessariamente ridefinito il perimetro e la forma della coscienza: non più una coscienza che si fonda a partire da sé, ma una coscienza che deve essere fondata a partire da ciò che è altro rispetto al sé, nel tentativo di conquistare filosoficamente la totalità, tanto esistenziale (*Ganzheit*) quanto reale (*Totalität*), per mezzo della comprensione del contesto. È la cognizione dell'intero a riplasmare e ridefinire la soggettività attiva ed effettiva, tanto del singolo quanto della collettività, dando ad essa, nel procedere teorico di entrambi gli autori, l'aura dell'autenticità; o in altri termini è nella comprensione del contesto, sempre permanente ma allo stesso tempo in divenire, che vengono a coincidere esistenza ed essenza: soltanto allora il possibile prende forma concreta, la potenza si fa attualità, la contingenza diviene centro di un'ontologia genuinamente fondamentale.

Per far emergere la rilevanza rispettivamente del contesto mondano e del contesto sociale nella ridefinizione della soggettività, particolare attenzione verrà posta sul concetto heideggeriano di *In-der-Welt-sein* nella determinazione preliminare del soggetto esistenziale, e sul ruolo che il concetto di totalità (*Totalität*) ha in *Storia e coscienza di classe*, nella chiarificazione di quella mutevole e contingente dinamica di rispecchiamento che Lukács istituisce tra «*Bewußtseinsstruktur*» e «*Wirtschaftsstruktur*»³.

2. Il contesto mondano

Con il concetto di essere-nel-mondo, centrale nella *Prima sezione* di *Essere e tempo*, Heidegger ha voluto superare e invalidare la dicotomia moderna tra soggetto e oggetto attraverso un'ontologia fondamentale che mostrasse l'inseparabilità dell'Esserci e del mondo⁴. È a partire dal primato esistenziale della categoria dell'essere-nel-mondo, che tutte le altre determinazioni esistenziali fino a giungere alla *Sorge*, in quanto struttura unitaria della costituzione esistenziale dell'Esserci, divengono pensabili e analizzabili. Il termine 'essere-nel-mondo', *In-der-Welt-sein*, indica già nel suo conio l'unità totalizzante della relazione tra l'Esserci e il mondo all'interno del quale esso si dà. Ciò che nella filosofia moderna a partire da Cartesio era stato pensato come rapporto tra soggetto e oggetto, sotto i colpi dell'impostazione heideggeriana viene a decadere, poiché tale separazione e dicotomia tra un soggetto che conosce e un oggetto che viene conosciuto può sussistere soltanto su un piano ontico, dove il fondamento del conoscere è il mero presentarsi ed 'essere sotto mano' degli enti, mentre un sapere che abbia di mira il modo d'essere degli enti e la costituzione esistenziale dell'Esserci deve rinunciare a tale se-

3 G. LUKÁCS, *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2015, p. 34.

4 Sulla centralità che il concetto di mondo aveva già a partire dai primi corsi friburghesi di Heidegger, e per la ricostruzione del complesso e articolato lavoro concettuale che portò Heidegger dalla teoria dei 'tre mondi' (*Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*) all'elaborazione dei concetti portanti che strutturano *Essere e tempo* (*In-der-Welt-sein, Mitsein, Selbstheit*), si rimanda a G. CARBONE, *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

parazione per poter pensare la diversità tra enti a partire dal comune piano ontologico e fondativo all'interno del quale tale differenziazione si dà. Rinunciando quindi all'impostazione conoscitiva tradizionale dove ciò che si deve conoscere è l'ente in quanto tale, e non la sua essenza o modo d'essere, ciò che viene a palesarsi preliminarmente è l'inseparabilità, o il farsi evidente della relazione, tra l'Esserci e ciò che lo attornia e costantemente avvolge. È proprio questo 'tutto-avvolgente', questo costante essere-nel-mondo a divenire il carattere determinante, ciò che in un primo momento ed essenzialmente identifica l'essere dell'Esserci. L'Esserci in partenza viene a essere colto quindi in quanto è quell'essere che perennemente e coscientemente è in un contesto-mondo che lo determina ontologicamente. Una funzione contestuale quella del mondo che deve essere chiarita e ulteriormente specificata attraverso l'analisi dei modi di 'stare' nel mondo propri dell'Esserci. La possibilità stessa per l'uomo di conoscere, la possibilità che un oggetto della conoscenza si dia è resa possibile all'Esserci in quanto esso è sempre già nel mondo e presso gli enti intramondani⁵. Un perenne essere presso gli enti, un dirigersi verso qualcosa, o essere rimandati a qualcosa che mostra non l'uscire da sé dell'Esserci verso il fuori del mondo, ma un perpetuo esser fuori dell'Esserci presso e verso gli enti intramondani, che Heidegger definisce con la categoria esistenziale dell'«in-essere»⁶, come modo d'essere proprio dell'Esserci nei riguardi del contesto-mondo.

È il contesto-mondo a determinare fundamentalmente ciò che in esso è già sempre posto, ovvero l'Esserci: per questo «ontologicamente il "mondo" non è affatto una determinazione dell'ente *difforme* dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso»⁷, poiché soltanto l'Esserci è ontologicamente in un mondo. Per Heidegger l'errore delle ontologie precedenti è stato quello di aver indagato il mondo non a partire dalla mondità, dall'essere-nel-mondo, ma a partire dal mondo come mondo-ambiente, il mondo medio a noi più prossimo focalizzandosi sul carattere spaziale di tale mondo-ambiente. Tale paradigma porta con sé l'impossibilità di accedere al carattere esistenziale del mondo, la sua mondità che sola appartiene all'Esserci. Errore analogo viene percorso da coloro che indagano l'essenza del mondo, vedendo esso come 'natura', nel senso della fisica moderna, dove fondamento del mondo è la sua materialità; essi cercano in tal modo l'essenza del mondo nell'ente intramondano, e non dove esso realmente si trova ovvero nel modo d'essere proprio dell'Esserci, nel suo essere esso solo 'mondano'⁸.

Un predominio del contesto-mondo che viene rinforzato ancor più da Heidegger quando deve definire quale sia il modo fondamentale e originario di relazionarsi dell'Esserci con il mondo, con gli enti intramondani. L'atteggiamento fondamentale che definisce il modo d'esistere e di relazionarsi dell'Esserci con il mondo è da Heidegger individuato nel 'prendersi cura' (*Besorgen*). Con tale concetto egli intende insistere da un lato sulla relazione costante, ma sempre mutevole, che lega attivamente l'Esserci e gli enti intramondani, e dall'altro vuole ribadire e riaffermare la dimensione primariamente pratica

5 Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2011, pp. 81-84.

6 *Ivi*, pp. 74-75.

7 *Ivi*, p. 86.

8 Cfr. *ivi*, pp. 88-89.

dell'Esserci all'interno del mondo, rispetto alla dimensione teoretica⁹. La considerazione ontologica dell'atteggiamento fondamentale e pragmatico dell'Esserci nel mondo mostra come gli enti intramondani si presentino all'Esserci essenzialmente in quanto mezzi (*Zeugs*) 'per' qualcosa. In tale relazione costante tra l'Esserci e i mezzi che lo attorniano e costituiscono il suo mondo, viene a instaurarsi quell'interscambio tra Esserci ed enti che Heidegger chiama *Umgang*, 'commercio': è in tale «commercio [che] si incontrano mezzi per scrivere, per cucire, per lavorare, di trasporto, per misurare»¹⁰. L'insieme dei mezzi, così come il singolo mezzo, mostra all'Esserci quel «complesso di rimandi»¹¹ che disegna la trama delle sue possibilità e necessità d'essere all'interno di un mondo dal quale non può non essere, fintanto che l'Esserci esiste. Il mondo si mostra allora come insieme di rimandi, complesso di relazioni. Questa relazione primariamente pratica tra l'Esserci e gli enti/mezzi viene sigillata da Heidegger nella categoria ontologica che egli chiama *Zuhandenheit*¹², l'«utilizzabilità», intendendo con ciò che l'Esserci incontra innanzitutto le cose del mondo in quanto utilizzabili. Una relazione pratica che Heidegger contrappone all'altro modo di presentarsi degli enti, difforni dell'Esserci, all'Esserci stesso, ovvero la *Vorhandenheit*, il presentarsi delle cose come semplicemente presenti e sussistenti, modalità d'essere degli enti nei riguardi dell'Esserci che fonda le possibilità e le capacità teoretiche e contemplative dell'Esserci. Ma è nella modalità della *Zuhandenheit*, che primariamente le cose si incontrano e si relazionano all'Esserci, al contrario nella *Vorhandenheit* si è già al di là di tale modalità primaria, infatti «Il conoscere va oltre l'utilizzabile quale si rivela nel prendersi cura [*Besorgen*], per scoprire soltanto la semplice-presenza. L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è "in sé"»¹³.

Una funzione fondamentale ha quindi l'essere-nel-mondo in *Essere e tempo*, in quanto è per mezzo di esso, nel mostrare la totalità avvolgente che stringe l'uomo nella morsa mundana, che Heidegger tenta di superare la grande scissione moderna tra soggetto e oggetto, che ha avuto la sua prima e decisiva formulazione in Cartesio, ponendo un abisso ontologico tra la coscienza e realtà, tra teoria e prassi, tra la *res cogitans* e la *res extensa*. Oltre a superare tale dicotomia attraverso l'essere-nel-mondo, Heidegger nell'analisi delle tre determinazioni esistenziali cooriginarie che formano il 'Ci' dell'Esserci, ovvero il suo perimetro d'esistenza, quali sono la *Befindlichkeit*, il *Verstehen* e la *Rede*, intende soprattutto rivelare le aporie che sottostanno ad alcune concezioni moderne della coscienza, mostrando la sua perenne relazionalità con il mondo, manifestando il cronico 'in-essere' che costituisce l'Esserci nei riguardi del mondo. Con il concetto di

9 Cfr. *ivi*, p. 91. Primato della dimensione pratica su quella teoretica che Heidegger esplicitamente riprende dalla filosofia greca. Per quanto riguarda tali argomenti e la decisiva influenza della filosofia greca, e soprattutto del pensiero di Aristotele, per l'elaborazione di *Essere e tempo* e dei suoi concetti fondamentali, si rimanda a F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2014.

10 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 91.

11 *Ibid.*

12 Per quanto riguarda la rilevanza teoretica del concetto di *Zuhandenheit* in *Essere e tempo*, e le sue affinità speculative con la concezione lukácsiana della *Praxis*, si rimanda a GOLDMANN, *Lukács e Heidegger*, cit., pp. 60-62, p. 90.

13 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 95.

*Befindlichkeit*¹⁴ Heidegger coglie quel fondamentale esser situato dell'Esserci, l'impossibilità per esso di porsi al di fuori del contesto-mondo nel quale è posto, focalizzando l'attenzione sulle dinamiche emotive che riscrivono dall'interno verso l'esterno, e viceversa, la relazione fondamentale tra l'Esserci e il mondo, tra soggetto e contesto¹⁵. Nella *Befindlichkeit* viene a essere anche preliminarmente stabilito l'imperio del contesto-mondo sull'esistenza dell'Esserci, il quale mostra tutta la propria fragilità e finitudine esistenziale, soprattutto nei due modi principali con i quali tale situazione si rivela: la *Geworfenheit*, il fondamentale esser-gettato dell'Esserci in un mondo che gli pre-esiste e lo pre-determina, un campo costitutivo del possibile all'interno del quale il poter-essere dell'Esserci deve porsi in relazione necessaria; e il *Verfallen*, la 'deiezione', indicando con ciò la tendenza dell'Esserci a dimenticare se stesso e a perdersi nel mondo-ambiente, venendo assorbito tanto dagli enti intramondani quanto dagli altri, dimenticandosi di sé e di ciò che è essenziale e proprio per sé.

Altra struttura portante che definisce il Ci dell'Esserci è il *Verstehen*, la 'comprensione'. È in tale modalità fondamentale d'essere che l'Esserci si identifica come ente unico e speciale, poiché esso, a partire da quella situazione propria della modalità della *Befindlichkeit*, fa propria l'apertura del mondo rivelando la sua essenza in quanto poter-essere:

nella comprensione è insito, esistenzialmente, il modo d'essere dell'Esserci in quanto poter-essere. L'Esserci non è semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile¹⁶.

Così nel *Verstehen* Heidegger fa emergere la natura potenziale e progettante propria dell'uomo, sigillando nell'essenza dell'Esserci la sua possibile autonomia nei riguardi di un contesto-mondo che lo pre-determina: «La comprensione, in quanto progettare, è il modo di essere dell'Esserci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità»¹⁷. La

14 Cfr., *Ivi*, pp. 167-173.

15 Chi ha ben colto il peso del contesto-mondo nella definizione dell'Esserci, è il giovane Marcuse, che si appropriò di tale impostazione esistenziale e fenomenologica di Heidegger per introiettarla all'interno della riflessione marxista. Nello scritto *Sulla filosofia concreta* (1929) emerge quella fusione che egli tentò di attuare tra la filosofia dell'esistenza di Heidegger e il marxismo, ponendo al centro di tale confronto la 'situazione' o 'determinazione storica'. Un comune sentire teorico che Marcuse tentò di fondere e sistematizzare nella convinzione che soltanto dalla messa in moto di tali concetti e idee poteva sorgere una filosofia autenticamente 'concreta'. Rielaborando il tema della gettatezza all'interno della concezione marxiana della società, Marcuse scrive: «L'Esserci umano di cui si preoccupa la filosofia si trova in ciascun momento in una determinata situazione storica. La filosofia non considera soggetti o oggetti astratti, "permutabili"; ogni individuo che esiste svolge un'attività determinata (con cui mantiene e configura la propria esistenza), esiste in una determinata situazione sociale (che determina il suo ambiente quotidiano), in una determinata situazione della comunità nazionale, che è a sua volta il risultato di determinate condizioni materiali e storiche. Ogni individuo è consegnato dalla nascita alla sua situazione storica, che gli indica le possibilità della sua esistenza [...]. Ora, se la filosofia vuole preoccuparsi sul serio dell'Esserci [...] deve considerare questo condizionamento dell'Esserci da parte della situazione storica [...] come destino peculiare dell'Esserci, come la concreta pienezza dell'esistenza» (H. MARCUSE, *Marxismo e rivoluzione studi 1929-1932*, Einaudi, Torino 1975, p. 9).

16 HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 177.

17 *Ivi*, p. 180.

comprensione non come univocità ed evidenza nei riguardi del mondo, ma come perenne e cronica necessità di progettazione del proprio sé all'interno del contesto-mondo. Il comprendere in Heidegger non indica allora il porsi del soggetto di fronte ad un oggetto sempre uguale a sé, ma con esso è in gioco il rapporto stesso tra soggetto e oggetto; questione che non riguarda il come l'essere venga compreso, ma in che modo e in che grado il comprendere dia l'essere.

Il concetto di essere-nel-mondo diviene quindi il tema conduttore dell'analitica esistenziale dell'Esserci nel suo momento preparatorio, in quanto è esso a dettare «la costituzione fondamentale»¹⁸ dell'Esserci. La chiarificazione del contesto-mondo, come totalità avvolgente l'Esserci, coincide con «la scoperta fenomenica della struttura unitaria e originaria dell'essere dell'Esserci, in base alla quale si determinano ontologicamente le sue possibilità e le sue maniere “di essere”»¹⁹. Soltanto partendo dal mondo è possibile scorgere e catturare preliminarmente l'essenza potenziale, ma pur sempre mondanamente ed esistenzialmente limitata²⁰, che determina l'uomo in quanto poter-essere.

3. *Dialettica, totalità e Bewusstseinsphilosophie*

Per il Lukács di *Storia e coscienza di classe* impostazione del metodo dialettico e pensiero della totalità si presentano come due momenti di un medesimo processo di chiarificazione. È nel saggio *Rosa Luxemburg marxista*²¹ che Lukács pone in maniera chiara e incisiva tale questione, rilevando come la categoria della totalità sia centrale e propedeutica alla costruzione di un sapere della realtà concreta che abbia a proprio fondamento la dialettica. Un punto di vista sulla totalità raggiungibile soltanto facendo propria la riflessione marxiana, la quale deve necessariamente porsi agli antipodi del pensiero borghese (variamente formalizzato in quelle che Lukács definisce 'filosofie soggettive' o 'filosofie

18 *Ivi*, p. 163.

19 *Ibid.*

20 Risulta di estrema importanza, al fine di comprendere rettamente l'analitica esistenziale di Heidegger, il non intendere il poter-essere dell'Esserci come una potenzialità indeterminata: «La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato nel senso dell'“dell'indifferenza del libero arbitrio” (*libertas indifferentiae*). L'Esserci in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l'Esserci è un poter-essere consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il proprio poter-essere. L'esser-possibile è trasparente a se stesso secondo modalità e gradi diversi» (*Ivi*, p. 178).

21 È importante rilevare come in *Storia e coscienza di classe* permanga la struttura argomentativa che Lukács aveva fatto brillantemente propria già in *L'anima e le forme*, ovvero il ragionare su argomenti speculativi rilevanti ma a partire da un tema specifico, il quale diviene il pretesto teorico di una speculazione forte e articolata proiettata oltre la specificità del tema oggetto del singolo saggio. Per approfondimenti sul giovane Lukács, e soprattutto per cogliere minuziosamente continuità e discontinuità teoriche ed etiche in quel difficile passaggio lukácsiano al marxismo, si rimanda a: L. BOELLA, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, De Donato, Bari 1977; E. MATASSI, *Il giovane Lukács: saggio e sistema*, Mimesis, Milano-Udine 2011; C. CASES, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985.

dell'ego'), essendo quest'ultimo il prodotto di un continuo processo di scissione e atomizzazione sociale che non può non cristallizzarsi in una visione perennemente parziale del mondo e della società. Per Lukács è la dialettica hegeliana quel «principio rivoluzionario»²² che Marx ha fatto proprio salvando e migliorando il metodo e lasciando cadere sotto i colpi della sua critica giovanile il sistema (idealistico, conservatore, reazionario). Essenza di tale metodo dialettico sarebbe proprio «il punto di vista sulla totalità, la considerazione di tutti i fenomeni parziali come momenti dell'intero, del processo dialettico inteso come unità di pensiero e storia. Il metodo dialettico in Marx tende alla conoscenza della società come totalità»²³. Soltanto a partire dalla totalità tutte le posizioni fondamentalmente parziali e soggettive mostrano la loro fallacia teorica, poiché ogni fondazione della realtà e del sapere a partire dal soggetto comporta inevitabilmente uno stato di parzialità, un limite non valicabile, che non permette di afferrare la totalità del reale; non permettendo così di approdare a quel fondo di alterità, di molteplicità relazionale, che costituisce e determina il soggetto stesso così come la totalità dell'essere. Si potrebbe anche dire che la differenza particolare (soggettiva) impedisca di cogliere, sbarrando la strada, la differenza universale o generale, quella totalità di cui la differenza particolare è soltanto un momento, una parte non autonoma. Essenza del pensiero borghese sarebbe allora il fondare se stesso a partire dal proprio essere parziale, nel porre come assoluta la parte sul tutto, con inevitabile scacco contenuto già nella contraddittorietà del proprio fondamento.

Ma il punto di vista sulla totalità non ridefinisce soltanto l'oggetto del sapere, ma allo stesso tempo chiama primariamente in causa il soggetto che quel sapere produce, «il soggetto della conoscenza»²⁴. Diversamente dalla 'scienza borghese' che fonda l'analisi e la comprensione dei fenomeni sociali a partire dall'individuo, non potendo così mai pervenire alla totalità, ma tutt'al più a «“fatti” al di fuori di un contesto o leggi parziali astratte»²⁵, nel pensiero della totalità, il ruolo del soggetto, in quanto deve essere esso stesso una totalità, per Lukács deve spettare ai soggetti collettivi, ovvero alle classi:

La totalità dell'oggetto può essere posta soltanto se il soggetto che la pone è esso stesso una totalità; se dunque, per pensare se stesso, il soggetto è costretto a pensare l'oggetto come una totalità. Nella società moderna soltanto le *classi* rappresentano questo punto di vista della totalità come soggetto. Considerando ogni problema da questo angolo visuale, soprattutto nel *Capitale*, Marx ha dunque corretto Hegel – nel quale sussisteva ancora un'oscillazione di punti di vista tra “il grande individuo” e l'astratto spirito del popolo – in modo ancora più deciso e fecondo che nella questione dell'“idealismo” e del “materialismo”, anche se questo aspetto è stato molto più raramente compreso dai suoi seguaci²⁶.

L'originalità e la dirompenza del pensiero di Marx deriverebbero quindi per Lukács dalla centralità della categoria della totalità, rilevabile nell'analisi dei singoli fenomeni

22 LUKÁCS, *Rosa Luxemburg marxista*, in ID., *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1991, p. 36.

23 *Ibid.*

24 *Ivi*, p. 37.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

e delle problematiche economico-sociali come propri della società nella sua interezza: soggetto ne sono le classi nel loro insieme, e nella loro reciproca relazione conflittuale. Se egli al contrario avesse fatto proprio il punto di vista di una sola classe, come il proletariato, avrebbe prodotto un'analisi economico-sociale opposta ma uguale, nei suoi presupposti epistemologici, a quella borghese, dando luogo ad un sapere parziale. Presupposto necessario di questa dialettica che deve divenire totale, sta nel considerare «l'istanza della totalità sia come oggetto posto sia come soggetto che pone»²⁷.

È al fine di individuare concretamente questa 'istanza della totalità' all'interno di un fitto ordito materiale che lega mondo sociale e coscienza, differenti classi e produzione materiale, che trova la propria rilevanza filosofica e speculativa il concetto lukácsiano di coscienza di classe, vero nucleo teoretico di *Storia e coscienza di classe*. Concetto che oltre ad aver una sua importanza pratica per quanto riguarda le molte questioni politiche che pervadono tale opera, trova la propria ragion d'essere all'interno della riflessione intorno al rapporto soggetto-oggetto, e al rapporto essenziale tra coscienza e società; grazie a ciò Lukács riuscì a introiettare alcune problematiche epistemologiche proprie della *Bewusstseinsphilosophie* all'interno dell'analisi della società borghese divisa in classi. Un passo questo per rompere tanto con le teorie della *Weltanschauung*, fondate a partire dal soggetto e dalla dimensione trascendentale, quanto contro un concetto troppo astratto e formale di comprensione. Forse soltanto il concetto di coscienza di classe permette a Lukács di sferrare un colpo decisivo alle differenti concezioni duali e antitetiche del rapporto tra soggetto e oggetto, ponendo invece a fondamento della soggettività e delle sue forme un essere-nel-mondo-sociale, fuori dal quale il singolo, il gruppo o la classe non si possono mai porre, un *In-der-sozialen-Welt-sein* costitutivo e determinante. Un esser sempre immersi in un mondo sociale che plasma e ridefinisce la soggettività, rendendo possibili le differenti posizioni, prospettive, idee e ideologie sociali che convivono contemporaneamente e confliggono in una medesima società. Soltanto in tale perimetro teorico può trovare ragion d'essere e un terreno saldo quella priorità ontologica che Lukács assegna al proletariato: come prospettiva o posizione che potenzialmente, se vi è coscienza di classe, coglie la totalità del mondo sociale.

Questa forma di 'appercezione' sociale, nei suoi differenti gradi di coscienza di sé in relazione alla posizione determinata all'interno del corpo sociale, acquisisce una funzione determinante per tutte le classi e gli individui, poiché è tale forma di autocoscienza sociale a configurare la prassi e le dinamiche concrete della lotta di classe. I modi e le modalità d'essere passano quindi inevitabilmente per il grado di coscienza che i soggetti individuali e collettivi hanno di sé e della realtà, o facendo propri i concetti dell'analitica esistenziale heideggeriana, si potrebbe dire che: le forme del poter-essere dell'Esserci dipendono dalle forme particolari e determinate della comprensione e dell'autocoscienza, creando un discrimine tra autenticità e inautenticità. Ma anche qui, come lo sarà per Heidegger, per la determinazione delle forme della coscienza e della soggettività ciò che predomina è la forza del contesto, che nella prospettiva marxiana è dato dal cristallizzarsi di rapporti di forza e di rapporti di produzione determinati. Contesto reale e deter-

27 *Ivi*, p. 38.

minante che Lukács chiama *Umwelt*, intendendo con esso non la semplice ambientalità, ma il «complesso di circostanze»²⁸ storico-sociali, che in prima istanza predetermina i confini e le possibilità d'essere e d'agire.

Tassello fondamentale per la comprensione dei rapporti tra soggetto conoscente-agente e la realtà materiale per il Lukács di *Storia e coscienza di classe* sono i concetti – di chiara derivazione hegeliana ma fortemente reinterpretati alla luce della fenomenologia husserliana – di immediatezza e mediazione. Soltanto distinguendo l'intuizione naturale dell'oggetto (immediatezza) dalla comprensione e valutazione dell'oggetto e la sua comprensione nella totalità del reale (mediazione), è possibile pervenire alla trasparenza sul fondamento relativo alle categorie che strutturano la nostra relazione con il mondo:

L'immediatezza e la mediazione non sono quindi soltanto correlative, modi di atteggiarsi verso gli oggetti della realtà che si integrano reciprocamente: esse sono nello stesso tempo – in corrispondenza con l'essenza dialettica della realtà ed al carattere dialettico dei nostri sforzi per misurarci con essa – determinazioni dialetticamente relativizzate. Ogni mediazione deve cioè necessariamente esibire un punto di vista in cui l'oggettualità da essa generata assume la forma dell'immediatezza²⁹.

La relazione che qui Lukács istituisce all'interno delle dinamiche conoscitive e interpretative della realtà sociale permette di rilevare come egli faccia proprio, e integri nella sua riflessione, un prospettivismo epistemologico che ha la propria radice nella diversità sociale, nella differenza di classe che in Lukács ha lo statuto di una differenza che si potrebbe definire ontologica. Una lotta tra punti di vista e posizionamenti sociali che ha per proprio campo di battaglia la strutturazione della coscienza e la cognizione del mondo.

L'unione tra l'immediatezza, ovvero l'intuizione naturale-abituale, e il complesso di condizioni economico-sociali, dà luogo per Lukács a quelle forme di naturalità percettiva che guidano il giudizio sullo stato di cose presente; proprio tale modalità di percepire e comprendere l'ambiente sociale rende estremamente saldo e incrollabile il sistema di produzione capitalistico. È per questo motivo che ogni possibile cambiamento nell'ordine sociale, per mezzo della prassi politica, deve essere preceduto da una ridefinizione o rivoluzionamento della coscienza, poiché è in virtù di quella immediatezza percettiva che secondo Lukács le masse, anche nei periodi di peggior crisi,

sentono lo Stato, il diritto e l'economia della borghesia come l'unico mondo circostante possibile della loro esistenza, nel quale indubbiamente molte cose debbono essere migliorate (“organizzazione della produzione”), ma che forma tuttavia la base “naturale” della società³⁰.

È quindi sempre il punto di vista di una classe quello che si presenta come dominante

28 Id., *Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione*, in Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 378.

29 Id., *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 206.

30 Id., *Legalità ed illegalità*, in Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 325.

in una società, dando forma secondo interessi particolari e comprensione parziale, a quel mondo sociale che costituisce quel campo del possibile all'interno del quale individui, gruppi, classi si danno.

Nella società moderna divisa in classi dominata dal modo di produzione capitalistico, il proletariato, per Lukács, non è semplicemente una classe tra le altre, ma essa si presenta come 'classe speciale', proprio in virtù della posizione che occupa all'interno di tale organizzazione sociale storicamente determinata. Poiché il sistema capitalistico esiste fintanto che permane e si accresce l'estrazione del plusvalore per mezzo del lavoro salariato, allora è l'esistenza del proletariato a definire e determinare le condizioni di possibilità e di sussistenza del sistema capitalistico nella sua globalità. Per via di tale posizione determinante che il proletariato occupa all'interno del modo di produzione capitalistico e nella società divisa in classi, esso soltanto può incarnare quel soggetto collettivo, quella classe, che può conoscere, pur rimanendo nel suo punto di vista parziale, la totalità, in quanto esso stesso rappresenta essenzialmente una totalità, dipendendo dalla condizione del proletariato, della forza-lavoro divenuta merce, l'esistenza stessa del modo di produzione capitalistico. Soltanto Marx sarebbe riuscito, grazie alla categoria della totalità e l'uso materialistico del metodo dialettico, a concepire «l'intero processo dello sviluppo capitalistico, e in esso quello delle forze del proletariato, come un grande processo unitario»³¹. Il proletariato si manifesta allora come quella parte nella quale viene a rispecchiarsi il tutto.

Ma il proletariato a causa del processo di reificazione³² e delle strutture ideologiche che cementano i rapporti di sfruttamento non si dà mai, in partenza, come classe concreta, ma soltanto come classe formale o astratta; il proletariato nel suo sorgere è classe in fieri, soggetto collettivo che deve ancora realizzarsi. Esso da totalità formale e potenziale per divenire forza attiva e attuale, e risolvere tale contraddizione essenziale che porta l'intera struttura sociale a sorreggersi soltanto su una parte, deve acquisire la coscienza di classe, in quanto coscienza sociale di sé. Tra le classi soltanto nel caso del proletariato,

31 ID., *Opportunismo e putschismo*, in ID., *Kommunismus 1920-1921*, Marsilio, Padova 1972, p. 115.

32 Poiché per Lukács, seguendo l'intuizione di Marx, il segreto del capitale è svelabile soltanto a partire dalla risoluzione dell'enigma posto dalla merce, allora presupposto essenziale per la comprensione del fenomeno della reificazione diviene la questione della merce in quanto problema fondamentale e fondativo della società capitalistica nel suo complesso; il *Warenproblem* si presenta quindi come «problema strutturale centrale della società capitalistica in tutte le sue manifestazioni di vita [...] infatti si può scoprire nella struttura del rapporto di merce il modello di tutte le forme di oggettualità e di tutte le forme ad esse corrispondenti della soggettività nella società borghese» (ID., *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in ID., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 107). È il processo di reificazione ad aver reso il proletariato un soggetto collettivo speciale e storicamente determinato. Nel suo divenire merce, per mezzo della 'libera' vendita della forza-lavoro, esso si ritrova a essere l'unica merce in un mondo mercificato a essere dotata di coscienza. Su tale argomento Ágnes Heller ha sostenuto che in *Storia e coscienza di classe* il proletariato è classe, soggetto collettivo, speciale proprio in quanto merce speciale: «In der totalen Warenwelt ist das Proletariat (Arbeitskraft) ebenfalls eine Ware, doch eine spezielle Ware, eine Ware mit Bewusstsein» (A. HELLER, *Vorwort*, in H. PLASS (hg.), *Klasse-Geschichte-Bewusstsein*, Verbrecher Verlag, Berlin 2015, p. 25). Per una reinterpretazione e attualizzazione del concetto lukácsiano di reificazione all'interno delle problematicità poste dalle teorie del riconoscimento, si rimanda a A. HONNETH, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019.

la coscienza di classe fa coincidere la conoscenza della totalità sociale con la conoscenza di sé³³. L'impostazione e le funzioni che Lukács dà al concetto di coscienza di classe permettono di stabilire una differenza determinante tra due modi fondamentali di darsi del proletariato: come inautenticità o come autenticità. Come inautenticità, in quanto privo di coscienza di classe, il proletariato esiste come classe soltanto sul piano economico, privo di soggettività e coscienza collettiva, esso è diviso e passivo all'interno delle dinamiche dello sfruttamento capitalistico al quale non può resistere. Il proletariato trova la propria forma autentica soltanto quando ha sviluppato una coscienza di classe che gli permetta di porsi come soggetto attivo e cosciente pronto a lottare contro ciò che lo mortifica e opprime. La classe reale e aperta alla prassi politica si manifesta soltanto quando il proletariato ha conquistato un'autocoscienza sociale.

Seppur animata da un forte e radicale spirito messianico – che ha portato Lukács a scorgere, nel primo dopoguerra, nel proletariato quel messia collettivo e senza volto, che uscendo dalle trincee ancora fumanti e sottraendosi agli incanti e alle deformazioni di una reificazione che sempre più stravolgeva la società nel suo insieme, sotto la spinta di una *Rationalisierung* pervasiva, doveva come missione storico-destinale redimere la società nel suo complesso attraverso la liberazione di sé – *Storia e coscienza di classe* si rivela ancora oggi un'opera estremamente preziosa avendo posto la questione della coscienza, in un'ottica allo stesso tempo storica e trascendentale, a fondamento di una teoria sociale della soggettività tanto collettiva quanto individuale.

33 Nel concetto lukácsiano di coscienza di classe del proletariato, coscienza (soggettività collettiva) ed essere (realtà oggettiva) coincidono, si fondono e uniscono; soltanto allora l'agire diviene trasformazione della realtà, processo rivoluzionario.

S spazio aperto

a cura di Maria Teresa Pansera

*La filosofia è già, di per sé,
uno spazio aperto del/dal pensiero,
rispetto ad ogni forma di sapere
che si chiude nelle certezze
dogmatiche. Qui vogliamo anche,
più semplicemente, riservare
uno spazio per argomenti nati
in occasioni diverse, rispetto a cui
la Rivista si apre all'accoglienza
in vista di un possibile
futuro approfondimento.*

Angela Ales Bello

*Corpo vivente e cyberspace: la dimensione hyletica nella
costituzione della conoscenza*

Bernhard Waldenfels

Verfremdete Erfahrung

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

ANGELA ALES BELLO

CORPO VIVENTE E CYBERSPACE:
LA DIMENSIONE HYLETICA NELLA COSTITUZIONE DELLA
CONOSCENZA

Abstract

When one hears terms like the “living” or “lived” body and hyletics, one immediately thinks of Edmund Husserl, especially since he identifies the hyletic dimension as the first layer of the constitution of the human being. This layer is closely linked to corporeity. Herein lies the novelty of the phenomenological method. In my paper I examine the relationship between the living body and the virtual space which is linked up with phantasy. Particularly interesting is the use of virtual space in geometry where the cyberspace can be a tool to explain its main notions. In any case one may observe also that the virtual space must not be privileged with the risk to forget the real space and the importance of one’s corporeity.

Keywords: Cyberspace; Hyletics; Living body; Phenomenological Method; Third Space

Quando si parla di hyletica e di corpo vivente è chiaro che ci si riferisce a Edmund Husserl, essendo la dimensione hyletica il primo gradino della costituzione dell’umano, strettamente legata alla corporeità. Tutto ciò si scopre attraverso un’analisi del processo conoscitivo che conduce a risultati sorprendenti. Se si esamina la storia della filosofia occidentale, si nota, infatti, che l’indagine fenomenologica proposta da Husserl affronta la questione riguardante il senso della conoscenza umana in modo molto originale, mettendo in evidenza aspetti nuovi, eppure presenti negli esseri umani, che non erano stati notati in precedenza. È vero che spesso nel corso della ricerca filosofica si sono indicati i sensi e l’intelletto come necessari per l’elaborazione dei dati che provengono dal mondo esterno e di quelli che provengono dal mondo interiore umano, ma Husserl non si ferma a questo livello, prosegue scavando all’interno dell’essere umano e indica nelle «esperienze da noi vissute» (*Erlebnisse*) gli strumenti privilegiati per comprendere come si «costituisce» la realtà interiore ed esterna. Questa è la novità del metodo fenomenologico.

1. *Corpo, cosa e spazio reale*

Come si conosce la corporeità rimanendo sul piano delle esperienze vissute che si possono denominare «vivenze»? Proprio attraverso alcune vivenze di tipo percettivo che presuppongono le sensazioni. Qui ci può aiutare l’analisi compiuta da Husserl nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* trascritto dai suoi appunti stenografici da Edith Stein; infatti, la percezione, in quanto atto da noi vissuto, ci rimanda alle sensazioni che la costituiscono e, fra queste, impor-

tanza primaria hanno le sensazioni tattili e visive. Esse si distinguono perché le prime sono localizzate e le seconde non lo sono. In ogni caso, entrambe sono fondamentali per la conoscenza delle cose fisiche, ma anche per il loro rimando al corpo proprio. Questo, da un lato, si presenta come una cosa fisica, dall'altro, come un corpo senziente (*Leib*); anche in quest'ultimo caso, molto diverse sono le sensazioni attraverso le quali cogliamo un oggetto fisico inanimato e quelle che riguardano il corpo proprio; così, il corpo proprio, entrando in una relazione fisica con altre cose materiali (colpo, pressione, spinta, ecc.), offre sensazioni localizzate, in modo differente da ciò che accade nell'urto fra cose materiali¹.

La percezione della cosa fisica è connessa alla percezione del corpo proprio che è in contatto con la cosa fisica. Si delinea così una serie di percezioni che assumono un'importanza straordinaria perché costituiscono la ragione per cui sentiamo il nostro corpo e lo consideriamo come proprio. Le sensazioni tattili in questo caso hanno un'assoluta precedenza rispetto alle altre sensazioni, ad esempio quelle visive, perché possiedono il doppio riferimento che si è indicato; infatti, il corpo proprio visto, non è una cosa che è vista e che vede, mentre il corpo proprio, quando è da noi toccato, è qualcosa che tocca e che è toccato². Ciò significa che il ruolo della sensazione visiva è diverso da quello della sensazione tattile; la vista da sola non dà il corpo proprio e neppure lo dà l'udito; se non ci fosse il tatto, non avremmo la sensazione del corpo che possediamo.

L'analisi, che si è condotta, è solo la base per ulteriori sviluppi estremamente significativi. Le sensazioni localizzate, insieme con quelle che derivano dagli altri sensi, ci danno la possibilità di cogliere gli oggetti nello spazio, esercitando una funzione fondamentale per la costituzione delle cose sensoriali³; siamo in quella sfera che Husserl definisce, largamente, *hyletica*, usando la parola greca nel tentativo di indicare una dimensione che non è stata esaminata in tutta la sua potenzialità e che è la base per formazioni di grado superiore come, appunto, la costituzione di oggetti fisici. Tale sfera non riguarda solo il rapporto del corpo proprio con ciò che è esterno, ma comprende anche altri gruppi di sensazioni che sono definiti «sentimenti sensoriali», come il piacere, il dolore, la tensione e il rilassamento, il benessere e il malessere che sono alla base della vita dei sentimenti e delle valutazioni e costituiscono il materiale (*hyle*) con il quale si formano i sentimenti e le valutazioni.

Le due sfere del senso esterno e del senso interno sono da Husserl intese come aventi una comune base *hyletica* formata da due versanti uno non egologico e uno egologico che costituiscono il sostrato dell'intera vita della coscienza, perché con questo strato si connettono le funzioni intenzionali di ordine superiore che vanno fino alla sfera spirituale. La registrazione coscienziale, la consapevolezza di tutto ciò risiede negli *Erlebnisse*, cioè in quegli atti che testimoniano lo scorrere dell'intera vita, quindi, da noi «vissuti», vivenze (*Erlebnisse*). Tali atti rimandano, allora, alla corporeità, nel caso della percezio-

1 E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, § 36.

2 *Ivi*, § 37.

3 *Ivi*, § 39.

ne, alla psiche, quando sentiamo piacere, dolore oppure abbiamo tensioni che generano reazioni di ordine diverso da quello fisico e, infine, allo spirito come sede di prese di posizione consapevoli sia nel campo intellettuale sia in quello della volontà. È opportuno, però, giustificare tutto questo.

Per comprendere il significato di «vivenza», la via che stiamo percorrendo è particolarmente chiarificatrice; infatti, mentre la sensazione localizzata sta nel dito, la registrazione a livello percettivo non ha una localizzazione. La percezione, come vivenza che tende verso la cosa percepita e, quindi, si manifesta come intenzionale, prescinde da ogni localizzazione, è il mezzo che ci consente di entrare nella complessa realtà interiore, è la via primaria che apre un orizzonte d'indagine rivolta alla sfera delle sensazioni e dei sentimenti sensoriali, da una parte, e a quella dei sentimenti spirituali e delle valutazioni, dall'altra.

La sfera hyletica caratterizza il corpo proprio, come corpo vivente (*Leib*), in quanto senziente e ci fa anche cogliere il suo essere un crocevia fra interiorità ed esteriorità, grazie al suo essere «diverso» dalle altre cose materiali, perché la sensibilità agli stimoli è una qualità reale che ha una fonte diversa dalle qualità estensive della cosa, e questa è una «materia» per la psiche, la quale si manifesta attraverso stati d'animo, sviluppati successivamente in sentimenti, come si è detto. Si può notare, pertanto, che non solo la psiche si esprime attraverso il corpo, ma che la psiche ha un corpo proprio.

Il corpo vivente possiede, inoltre, altre caratteristiche che ci consentono di affermare che è diverso dalle cose fisiche: è un centro di orientamento. Ciò significa che le cose appaiono e scompaiono a seconda che mi avvicini o mi allontani da esse, tutto ciò accade in riferimento al mio corpo, dal quale non posso uscire se non «immaginativamente», quindi non realmente, ciò significa, tenendo presente ciò che Husserl ha indicato a proposito del rapporto possibile-impossibile, che è «impossibile», cioè non realizzabile, uscire da esso; pertanto, l'impossibilità è chiaramente identificata con ciò che è immaginario⁴. Per tale ragione si può affermare che il corpo è un punto zero di orientamento⁵.

Ciò permette di costatare che il corpo ha «possibilità» e «limiti», infatti, può muoversi spontaneamente, modificare la sua posizione, ma sottostà anche a movimenti meccanici che provengono dall'esterno oppure dall'interno, movimenti che sperimentiamo a livello psichico come da noi subiti.

Il limite è ciò che si presenta impossibile, cioè non compatibile con le capacità che il corpo presenta. In altri termini, esaminando la cosa dal punto di vista degli *Erlebnisse* coscienziali, si può dire che la possibilità di compiere un movimento, corrisponde, anzi implica, una serie di vivenze corporee, che vanno dalla percezione dello spazio alla gestione del proprio corpo alla percezione dello spazio in riferimento ad eventuali oggetti da raggiungere o che costituiscono un ostacolo e che sono a loro volta percepiti. Da dove nasce il movimento? Il termine «nascere» può significare: qual è la base che determina

4 Ho trattato la questione del rapporto fra possibile e impossibile nel mio articolo: A. ALES BELLO, *L'impossibile reductio ad unum dell'essere umano*, in «Archivio di Filosofia», LXXVIII, n.1, 2010, pp. 217-228.

5 HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica II*, cit. § 41.

il movimento? Ma anche: che cosa significa base? Si tratta di un movimento reattivo spontaneo determinato da un colpo subito oppure del desiderio di andare verso qualcosa oppure ancora dell'intenzione volontaria di raggiungere un obiettivo?

È opportuno distinguere fra le due situazioni. Il movimento, inteso nel secondo modo, è possibile, se il riempimento delle intenzioni presenti nelle diverse vivenze è reale, altrimenti può essere solo immaginato, desiderato, ma non realizzabile. Immaginario in senso proprio è ciò che è incompatibile con la possibilità reale, tuttavia, non si tratta di sottovalutare l'immaginazione, perché essa indica la grande capacità umana di costruzione di mondi e sfere alternativi.

Entriamo in questo modo nel mondo del cyberspazio, ma per comprenderlo fino in fondo dobbiamo chiederci non solo che cosa sia la corporeità, ma come si costituisca lo spazio, quello che a noi sembra reale, quello legato, appunto, ai nostri movimenti corporei, alle nostre cinestesie, che a noi pare qualcosa in cui siamo immersi.

Husserl analizza la costituzione dello spazio parallelamente alla costituzione delle cose del mondo fisico. Nella sua opera *La cosa e spazio*⁶ inizia dalla percezione, sottolineando che le cose del mondo fisico sono colte soltanto in modo prospettico, per adombramenti, noi afferriamo solo una parte dell'intero e lo completiamo grazie alla nostra capacità dell'apprensione; se non ci fosse tale capacità, non riusciremmo ad afferrare la tridimensionalità.

È opportuno riflettere sulla seguente affermazione di Husserl:

Siamo qui in presenza, quindi, di un'essenziale inadeguatezza di ogni singola percezione esterna. Essa è percezione di cose spaziali, ed in quanto tale può essere solo unilaterale. Un'intuizione tridimensionale, potremmo anche dire, in quanto intuizione autentica che portasse alla presentazione in sol colpo il contenuto complessivo della cosa in tutte le sue parti e momenti costitutivi, esternamente ed internamente, dal lato anteriore sino a quello posteriore, è impossibile⁷.

D'altra parte, tutto ciò avviene in una temporalità che s'identifica con lo scorrere dei dati della percezione dell'apprensione o appercezione ed è il fluire della coscienza di questi dati. Il passaggio attraverso la temporalità è necessario, secondo Husserl, per cogliere il senso della spazialità: «L'estensione temporale è apparentata a quella spaziale [...] La cosa che si manifesta, modificata o non modificata, dura, riempie un tempo, e riempie, inoltre, uno spazio, il suo spazio, anche se in punti temporali differenti può riempirne uno differente»⁸. La cosa e lo spazio sono intimamente connessi, quindi, è necessario tornare alla costituzione della cosa per comprendere la genesi dello spazio. Qui sono di nuovo indicati da Husserl i sensi del tatto e della vista necessari per la costituzione della cosa. Se vogliamo descrivere come conosciamo un foglio di carta bianco, dobbiamo individuare la percezione tattile e la visione della mano; esse possono avere

6 HUSSERL, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di critica della ragione*, trad. it. di A. Caputo, Introduzione e cura di V. Costa, Rubettino, Soveria Mannelli 2009.

7 *Ivi*, p. 64.

8 *Ivi*, p. 81.

sviluppi diversi, ma contribuiscono a formare insieme la cosa e lo spazio. E, mentre percepiamo, abbiamo reazioni che si possono definire psichiche; interessante è questa descrizione proposta da Husserl: «Se tengo in mano una sfera di metallo, la temperatura può cambiare più velocemente o più lentamente, passando dal caldo al freddo. La determinazione spaziale tattile, che è costitutiva del corpo, rimane non modificata ed è alla base della localizzazione»⁹; tuttavia, il caldo e il freddo pur sentiti sulla mano, sono in realtà avvertiti come reazioni psichiche: siamo nella dimensione hyletica che riguarda la sensazione e la reazione alla sensazione di calore, di freddo, di dolore ecc.

In tal modo si danno i fenomeni dell'esperienza primaria di cui riconosciamo il senso: il senso o l'essenza della percezione è di portare a manifestazione l'oggetto ed è diverso da quello della finzione o della fantasia, ma abbiamo bisogno anche della fantasia.

2. Fantasia e spazio virtuale

Notevoli e importanti sono le analisi che Husserl dedica alla fantasia, alla formazione delle immagini e al ricordo. Esse, che vanno dal 1898 al 1925, sono state raggruppate nell'opera *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (Fantasia, coscienza d'immagine, ricordo)*¹⁰ e pubblicate nel vol. XXIII della *Husserliana*. In realtà, il filo conduttore è la percezione, nel senso che Husserl mostra la differenza fra la conoscenza percettiva e quella fornita dalla fantasia e dal ricordo, i quali si allontanano dalla dimensione sensibile: il cogliere attraverso la percezione è diverso dal cogliere attraverso la fantasia e il ricordo; tuttavia, se indispensabile è il momento percettivo come fonte di contatto con il mondo esterno, i contenuti che si traggono da esso sono elaborati in modo altrettanto significativo per la costituzione del nostro mondo. Quest'ultimo non è solo il mondo delle cose fisiche, ma è costituito interiormente grazie a queste operazioni compiute con gli strumenti da noi posseduti, con capacità, potenzialità, quali appunto la fantasia e la memoria. Esse ci consentono di «ripresentarci» gli oggetti conosciuti percettivamente. Se i primi sono dati nella loro presenza attuale (*Gegenwärtigung*), i secondi li ripropongono (*Vergegenwärtigung*).

Gli oggetti fisici sono presenti «in carne ed ossa», mentre in un quadro, in una fotografia è data 1) un'immagine fisica (*physisches Bild*) in cui c'è 2) un oggetto rappresentante (*repräsentirendes Objekt*) e 3) l'oggetto rappresentato (*Bildsubjekt*)¹¹. Secondo Husserl, c'è molta differenza fra rappresentante e rappresentato: egli ci propone l'esempio di una foto della sua epoca in cui non c'erano i colori: il bambino fotografato nella realtà ha capelli biondi e guance rosse (oggetto rappresentato), ma nella foto il colore è grigio violetto (oggetto rappresentante). E aggiunge una cosa per noi molto importante: se la fotografia ritraesse il bambino com'è nella realtà – le nostre fotografie ora lo permettono

9 *Ivi*, p. 96.

10 HUSSERL, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung 1898-1925*, a cura di E. Marbach, *Husserliana* XXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1980.

11 *Ivi*, p.19.

– non si potrebbe parlare di una «immagine di cui abbiamo coscienza» oppure «consapevolezza di immagine» (*Bildbewusstsein*), ma, della cosa stessa; egli afferma ciò in un primo momento, subito, però, si corregge, osservando che, anche se l'immagine rappresenta perfettamente ciò che è rappresentato, non si tratta mai del bambino reale, ma di qualcosa che rappresenta qualcosa d'altro, benché uguale o simile¹². Noi diremmo che siamo nel caso di un oggetto virtuale, non reale.

Proseguendo nell'indagine, Husserl individua tre tipi di immagini: quelle degli oggetti fisici (quadro o fotografia), quelli della fantasia e quelli simbolici. Mentre i primi sono legati alla percezione, gli altri sono da lui definiti «spirituali». In realtà, non si tratta di una «cosa – immagine» contenuta nello spirito, ma Husserl specifica che, dal punto di vista fenomenologico, si può dire che si ha coscienza di qualcosa, ma non certamente della sua esistenza in modo concreto: nel quadro si trovano la tela, il colore, come oggetti fisici, ma non il leone, nonostante sia lì raffigurato. Si tratta, piuttosto, di un complesso di sensazioni che l'osservatore vive in se stesso e l'apprensione e il senso, che con esse costruisce, generano la coscienza di un'immagine¹³. Altrettanto accade per le immagini della fantasia, si tratta di un complesso di «fantasmi», di immagini illusorie (*Phantasmata*) che presentano qualcosa che, sulla base delle apprensioni, ha un senso. La fantasia opera su oggetti che sono colti con una nuova apprensione. L'esempio proposto da Husserl è particolarmente importante: se si vede il segno di integrale f e non si sa che cosa sia, il segno è colto, ma non il suo significato, perciò, è necessario attribuire un significato a quel segno; entriamo nel campo della simbolizzazione.

Può trattarsi di un rimando, come nel caso della fotografia della Madonna di Raffaello, citata da Husserl; infatti, una fotografia che la raffigura non raffigura la «Madonna», quando dico che è una Madonna, non mi baso sulla percezione, la percezione cambia carattere, assume il carattere della rappresentazione attraverso la somiglianza con l'originale, il carattere del vedere in un'immagine qualcosa che va oltre l'immagine stessa¹⁴. A questo punto entrano in gioco il processo di simbolizzazione e quello del ricordo; infatti, una rappresentazione in legno della Madonna di Raffaello ci ricorda l'originale che abbiamo visto nella pinacoteca di Vienna: «Le immagini possono fungere come segni analogici per il ricordo»¹⁵. L'oggetto si ripresenta in modo associativo.

Possiamo classificare in due modi il «presentare simbolico» nel caso della scrittura: in origine si presentava attraverso immagini, ad esempio, attraverso i geroglifici, solo successivamente i segni si allontanarono dalle immagini e divennero artefatti, come i segni dell'alfabeto e i segni algebrici. Da tener presente è anche il caso dell'arte, in cui agisce la fantasia; infatti, non basta che ci sia una coscienza di immagine di un 'oggetto', inteso come soggetto della rappresentazione e, quindi, come oggetto rappresentato, ma importante è anche il modo in cui è rappresentato, cioè la scelta che l'artista fa di questa o quella possibilità di rappresentazione, al fine di proporre la più idonea, la più

12 *Ivi*, p. 20.

13 *Ivi*, p. 22.

14 *Ivi*, p. 26.

15 *Ivi*, p. 35.

bella da punto di vista estetico. Ciò non accade certamente nel caso dei comuni prodotti della fantasia.

Particolarmente interessante per la nostra indagine sul cyberspace è l'analisi di Husserl sulle dinamiche del teatro che coinvolgono l'attore e gli spettatori. In entrambi accade uno sdoppiamento: l'attore è un essere umano che ha una sua storia, ma interpreta una parte diventa «altro» da sé; allo stesso modo gli spettatori, che non sono bambini, aggiunge Husserl, sanno che si tratta di una finzione, ma s'immergono in modo attivo nella trama; infatti, mentre osservano le scene, sperano e temono, amano e odiano, «Ma tutto ciò 'nella' fantasia, nel modo del 'come se'»¹⁶. Si crea, così, un mondo alternativo e si vive a due livelli, quello della vita quotidiana e quello della finzione.

E certamente il corpo partecipa a tutti i processi indicati; in primo luogo, perché consente di vedere di udire, segue nell'immobilità o nel movimento con un senso di benessere o di malessere, da intendersi come reazioni psichiche a ciò che sta accadendo. Mentre è nel mondo della fantasia, la sua dimensione hyletica è attiva come sono attive anche le dimensioni spirituali dell'intelletto e della volontà; infatti, ogni persona può valutare la qualità dell'interpretazione e decidere se continuare ad assistere allo spettacolo.

Lo spazio del teatro sembrerebbe essere uno spazio fisico concreto e in un certo senso lo è a differenza delle rappresentazioni cinematografiche, tuttavia, anch'esso è virtuale nel senso che le quinte rimandano a una realtà altra, a una finzione: ad esempio, gli edifici sono rappresentati su superfici piane che simulano la tridimensionalità presente nella realtà; in ogni caso, sono immagini fisiche.

Effettivamente, come nel caso del teatro, viviamo su due piani: quello della realtà percettiva e quello della fantasia con le sue immagini. In ogni caso lo spazio del teatro, benché limitato e, in una certa misura, artefatto è ancora uno spazio reale, gli attori si muovono con il loro corpo in quello spazio.

Un progressivo allontanamento dal quasi spazio del quadro, della statua o della scena teatrale, si ha con la fotografia che è alla base della proiezione cinematografica e soprattutto con gli strumenti elettronici rispetto ai quali si parla di *cyberspace*. Quello che definiamo cyberspace ha bisogno, infatti, di strumenti raffinati dal punto di vista tecnico, come la televisione o il computer, nei quali la «presentazione avviene attraverso i segni» (*Vorstellung durch Zeichen*) direbbe Husserl, che certamente non li conosceva. Questi segni appaiono sullo schermo attraverso un processo digitale o analogico molto complesso e, spesso ci si può chiedere su quale piano ci troviamo, quello della realtà oppure quello della fantasia.

Non mi fermo sul significato di cibernetica come capacità di 'pilotare' sistemi costruiti artificialmente che fanno parte del grande insieme delle 'macchine', cioè di entità che sono molto diverse dagli organismi viventi, in quanto il principio della formazione e dello sviluppo di questi ultimi è immanente. Le macchine, al contrario, sono formate da parti assemblate secondo un progetto che assegna ad esse una finalità. Anche se nel caso della cibernetica non siamo nell'ambito delle semplici macchine, si tratta sempre di un 'universo artificiale' che si vorrebbe in particolare nel caso, appunto, dell'intelligen-

16 *Ivi*, p. 517.

za artificiale rendere simile al cervello umano. Progetto prometeico che rivela da parte dell'essere umano di voler diventare creatore come Dio. Ritengo che ciò che è costruito dall'essere umano sarà sempre artificiale. Ciò che voglio sottolineare è l'impossibilità di creare organismi *ex novo* da parte degli esseri umani.

La nozione di entelechia proposta da Aristotele e riproposta da Hedwig Conrad-Martius è utile per comprendere la differenza fra i due sistemi, quello organico e quello artificiale. L'entelechia è un principio di movimento inteso come sviluppo dall'interno dell'organismo che ha come suo corrispondente meccanico, il motore di una macchina, ma la differenza fra i due è molto chiara: il motore è costruito con pezzi assemblati, e l'automobile, ad esempio, lasciata a se stessa, non ha vita, mentre la ha una pianta o un animale.

Gli strumenti che adoperiamo per creare il *cyberspace* sono macchine e sono 'cose' costruite del mondo fisico, le vediamo e le tocchiamo, abbiamo con loro un contatto corporeo, appunto, ma ciò che in esse appare a livello visivo (un problema che si apre qui è quello dei non vedenti che hanno bisogno di mediazioni sofisticate) non è toccabile e neppure visibile come lo è attraverso la percezione della cosa. Se si tratta di una figura umana, anche se è molto somigliante all'originale, chiaramente non è l'originale; inoltre, è necessario sapere qual sia lo scopo del ritratto. Potrebbe avere la funzione di mostrare la persona, oppure di utilizzarla come simbolo per qualcosa d'altro, come accade nel film e nella pubblicità.

Se l'immagine è accompagnata da un testo scritto, siamo nella stessa situazione di un libro, di un giornale, i quali attraverso la scrittura – che è una forma simbolica – comunicano un messaggio. Un caso interessante in questo contesto è l'uso di quello strumento che si chiama *Skype*, il quale consente di comunicare attraverso uno spazio virtuale, come se si fosse presenti, ma sempre un 'come se'. Siamo in una sorta di duplice mondo ideale: quello della geometria e quello virtuale della geometria dinamica.

In questa direzione si potrebbe discutere la proposta relativa all'esistenza di un 'terzo spazio'¹⁷, che non sarebbe una semplice intersezione fra spazio reale e spazio virtuale, ma una terza entità nella quale vive chi si pone in contatto con lo spazio virtuale. Questo terzo spazio creerebbe una sorta di mondo in sé, oggettivo nel quale sembra che ci si possa muovere come in un mondo reale. Proprio per questo si corre il rischio di disincarnarsi; su ciò si tornerà in seguito.

3. Lo spazio virtuale della geometria

Per esemplificare tutto ciò che è stato detto a proposito dello spazio virtuale, vorrei soffermarmi su una specifica applicazione, cioè sulla geometria dinamica che mette in questione, in primo luogo, il senso della stessa geometria, quella statica. La geometria

17 Federica Buongiorno affronta tale discussione da un punto di vista fenomenologico nel suo saggio *Cyberspazio e ambienti digitali: localizzare il soggetto negli spazi tecnologico-mediali* in corso di pubblicazione sulla rivista *Humana-Mente*, in cui fa riferimento agli studiosi che lo hanno teorizzato, in particolare, M. KOSARI, A. AMOORI, *Thirdspace: The Triadectics of the Real, Virtual and Blended Spaces*, in «*Journal of Cyberspace Studies*», II, n. 2, 2018, pp. 163-185.

aveva già attirato l'attenzione di Husserl, il quale, da matematico, ha cercato di comprenderne fenomenologicamente il senso di questo «sapere» umano che affascina proprio in quanto frutto di una «creazione». C'entra la fantasia?

Sappiamo che Husserl ha dedicato un'ampia analisi, che ora è diventata l'*Appendice III* dell'opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, alla nascita della geometria. Egli dichiara che non intende riproporre una storia della geometria, ma scavare nel senso ultimo di questa disciplina, (che, indubbiamente, così come la conosciamo, ha una data di nascita nella cultura greca), esaminando le operazioni spirituali che l'hanno prodotta. Quindi, è opportuno scavare all'interno della soggettività del primo geometra o dei primi geometri per conoscere le operazioni costitutive di tali discipline. Si tratta di prodotti spirituali/culturali – la cultura è un prodotto dello spirito umano – che fondano un'oggettività 'ideale', si potrebbe dire una disciplina uguale per tutti, alla quale tutti possono accedere. Husserl ricorda che i Pitagorici dicevano che la geometria esiste una volta sola, anche se può essere formulata in modi diversi e personali, in quanto individuazioni spazio-temporali; ciò accade quando disegniamo una retta, ad esempio. La geometria si tramanda attraverso la lingua scritta e parlata che rimanda alle oggettività ideali.

Secondo Husserl, queste oggettività ideali, che sono alla base della geometria, hanno a che fare, risalendo il percorso storico, con la prassi; egli afferma che è chiaro che: «Nella vita pratica dei bisogni, si distinguevano nelle forme certe particolarità e che una prassi tecnica tendeva da sempre ad elaborare forme privilegiate e a migliorarle gradualmente in determinate direzioni»¹⁸. Superfici piane, angoli, linee, la tecnica della misura sono alla base delle produzioni ideali, ma il passaggio alle superfici geometriche, ai piani alle linee e, aggiungo, ai punti richiede un salto qualitativo dal piano dell'esperienza sensoriale a quello delle idealità spirituali, salto che l'essere umano è capace di fare. In ciò, a mio avviso, risiede la straordinarietà delle discipline teoriche, le quali, nate dalla prassi, se ne allontanano costruendo un mondo ideale che non è il mondo della fantasia, ma è il mondo dell'intelletto.

Tuttavia, ritengo che anche il mondo intellettuale delle oggettività ideali abbia bisogno della fantasia, quindi, di un mondo «come se» per mostrarsi. La linea ideale non è di per sé rappresentabile, ma la possibilità della rappresentazione risiede nella capacità di costruire con la fantasia l'immagine geometrica. La superficie ideale, infatti, non è più legata alla percezione, ma per essere compresa percettivamente deve essere espressa in forme che non esistono in quanto tali nella percezione, ma costituiscono un mondo di forme tradotte in immagini che si tenta di riprodurre e offrire alla percezione visiva attraverso il disegno. Questo avveniva nella trasmissione della geometria fino all'avvento della cibernetica.

Il supporto di trasmissione nelle diverse epoche storiche era la tavoletta d'argilla, la pergamena o la carta e ciò che era scritto permaneva staticamente, ora l'essere umano ha costruito qualcosa su cui si scrive sì manualmente, ma che è capace di elaborazione sulla

18 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 402.

base di una programmazione, come nel caso del computer. È possibile, pertanto, non solo una rappresentazione statica, ma dinamica e ciò, indubbiamente, favorisce la comprensione delle eventuali trasformazioni che si susseguono in tempo reale, anche se in modo virtuale. Il medium di trasmissione è complesso, ma ciò che si trasmette ha come oggetto un mondo ideale, espresso attraverso la fantasia, che in questo caso ha prodotto forme che hanno a loro volta assunto un'oggettività, ma che possono variare; tuttavia, il triangolo può variare nella forma in cui è espresso, ma la sua struttura rimane sempre la stessa e non è sottoposta a trasformazioni fantastiche altrimenti perde la sua essenza e le sue proprietà. Il triangolo non è la raffigurazione di un oggetto fisico, piuttosto la raffigurazione fisica di un oggetto ideale, che ha bisogno del medium di un'immagine elaborata nella fantasia ed espressa fisicamente. Questo processo è lo stesso sia per il triangolo disegnato sul foglio, sia per quello costruito sul computer, quest'ultimo ha il vantaggio di poter mostrare oggetti in movimento in un modo che il disegno raggiunge con molta fatica. Si sa, ad esempio, che Walt Disney disegnava molti micro movimenti dei suoi personaggi, che poi erano fotografati, oggi i programmi informatici possono produrre lo stesso effetto.

La questione che rimane da esaminare è quella relativa alla hyletica. Si è parlato dei movimenti cinestesici del corpo. La conoscenza del movimento è primaria per l'essere umano, è colta, in primo luogo, attraverso l'esperienza della propria fisicità. La conoscenza del movimento esterno avviene attraverso l'incontro con i movimenti corporei e con le reazioni psichiche, ciò rimane inalterato qualsiasi sia lo strumento che si adopera. Mentre si segue la visione di una trasformazione geometrica e si tenta di coglierne il significato ideale, ci può essere un senso di soddisfazione o di frustrazione, cioè una reazione psichica. L'essere umano è sempre tutto presente con le sue stratificazioni corporee, psichiche e spirituali. Ciò che predomina a livello corporeo è la vista, ma sono necessarie anche le mani, che, mosse dalle braccia, hanno la loro funzione determinante per far agire le macchine. Se non ci fossero questi due strumenti fisici, non si potrebbe neppure iniziare il processo conoscitivo.

Tale processo passa attraverso la dimensione psichica e culmina nell'attività intellettuale, ma si può anche invertire, nel senso che conoscendo la geometria classica a livello intellettuale, siamo spinti dal desiderio di renderla dinamica, la elaboriamo anche con la nostra componente fantastica, usiamo simboli e, infine, la tracciamo sulla macchina, per mezzo delle mani, che manipolano, della vista, che orienta, e forse anche dell'udito, che collabora. È interessante notare che a livello di ricerca intellettuale lo strumento che si usa può servire anche per un progresso nell'elaborazione dei dati per mezzo di un colloquio virtuale con chi lo ha programmato. Secondo alcuni ricercatori, l'avanzamento accade quando il programma che si trova sullo schermo del computer possiede caratteristiche e potenzialità capaci di interloquire con chi lo utilizza, aprendo la via a nuove soluzioni. In realtà, si tratta dell'incontro fra due intelligenze, quella del programmatore e quella dell'utilizzatore. La macchina è solo un medium, cioè uno strumento, benché possa compiere operazioni in tempi brevissimi, cosa che l'essere umano non riesce a fare.

Qui si apre la questione della intelligenza artificiale, dietro la quale c'è sempre un'in-

telligenza umana che organizza e progetta¹⁹. Ciò determina una situazione di soddisfazione per i risultati raggiunti che proviene dalla sfera psichica in questo caso attivata da quella intellettuale.

4. *Questioni connesse con il cyberspace*

Finora si è parlato dell'essere umano con il suo corpo vivente che utilizza uno strumento per mettersi in contatto con una realtà virtuale. Altro tema è quello della presentazione del corpo vivente nello spazio cibernetico, nel quale si tenta di riprodurre i movimenti corporei, come avviene per le figure geometriche, su uno schermo; il corpo vivo, reale osserva quello virtuale, e potrebbe accadere che s'identifichi con quello virtuale, oppure si immerga in quel terzo spazio rappresentato da un mondo autonomo – ma pur sempre frutto di elaborazione umana – in una sorta di cancellazione onirica del corpo reale; ciò può succedere, in particolare, nell'età infantile o adolescenziale o alla psiche adulta non troppo calda. Sembra che i sostenitori del terzo spazio ne colgano solo le potenzialità per allargare gli orizzonti conoscitivi e questo può anche essere vero, ma importante è la consapevolezza che la dimensione intersoggettiva reale è quella che deve essere privilegiata; ciò non significa che vale solo la sensazione fisica, ma che il distacco assoluto dalla fisicità rischia di produrre l'assolutizzazione di un mondo falso; tale mondo può essere usato, ma non deve essere scambiato con la realtà esistenziale concreta. Ciò non vuol dire penalizzare il mondo della fantasia o la possibilità umana di immaginare uno spazio diverso e lavorare all'interno di esso, ma di essere consapevoli di tutti gli aspetti della vita umana.

Come in ogni campo dell'attività umana, l'eccessiva immedesimazione crea dipendenza, perciò, si aprono questioni educative, che emergono con particolare insistenza, quando si utilizzano strumenti virtuali, i quali favoriscono con la loro configurazione processi di identificazione e di perdita di sé. Il positivo e il negativo sono sempre presenti; la formazione intellettuale e morale dell'essere umano attraverso lo sviluppo delle capacità critiche è il migliore antidoto contro la dispersione del sé.

Movendo dal momento hyletico siamo giunti così a quello morale e ciò accade perché tutta la struttura complessa dell'essere umano è coinvolta nel rapporto con la realtà, reale o virtuale che sia.

19 A. ALES BELLO, P. MANGANARO (a cura di), *...e la coscienza? Fenomenologia Psico-patologia e Neuroscienze*, Laterza, Bari 2012.

BERNHARD WALDENFELS

VERFREMDETE ERFAHRUNG

Abstract

The question of the alien is certainly not a very frequent problem in the philosophical tradition, even if it has often appeared in the most diverse contexts. With Husserl and the phenomenological tradition, experience was also investigated according to its failures, where, for instance, something shows itself by hiding. This strangeness is a kind of absence in flesh and blood, a distance in proximity, the accessibility of what remains inaccessible, as Husserl pointed out in his *Cartesian Meditations*. But how to deal with all this without depriving it of its sting? We have not to discuss about a question, but to get started from a hitch, looking for answers, in the awareness that our *pathos* starts in any case from elsewhere. Thus the human being turns out to be a *homo respondens*.

Keywords: Alien; Experience; Phenomenology; Responsivity

Fremdheit ist wie das Salz der Erfahrung. Eine Phänomenologie, die das Fremde domestizieren wollte, wäre nichts weiter als eine neuartige Schulphilosophie, die lediglich die Dinge zur Schau stellt wie die von Max Scheler gerügte ‚Bilderbuchphänomenologie‘. Um das Fremde in der Erfahrung zu entdecken, bedarf es einer Methode der Verfremdung, des Fremdmachens $\pi\alpha\iota\epsilon\tilde{\nu}\ \xi\acute{\epsilon}\nu\eta\gamma$; Aristoteles wendet diese Methode in seiner Metaphernlehre auf die dichterische Sprache an, die darauf bedacht ist, abgegriffenen Wörtern Erstaunliches ($\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$) zu entlocken (*Rhet.* III, 2). Die russischen Formalisten und mit ihnen der Theatermann Bertold Brecht haben hier angeknüpft¹. Husserl befand sich, ohne es selbst recht zu merken, in einer interessanten Gesellschaft, als er das Stichwort des Fremden ausgab. Dieses zählt keineswegs zum Vokabular der klassischen Philosophie. Darüber belehrt uns das *Historische Wörterbuch der Philosophie*; von dem logisch kargen Artikel *Fremd, Fremdheit* in Band 2 (1972) und den auf das Husserlsche Umfeld beschränkten Artikeln *Fremderfahrung, Fremdlich, Fremdpsychisch, Fremdwelt* schwenkt es erst in letzter Minute in Band XII (2004) auf den umfassenden Artikel *Xenologie; Wissenschaft vom Fremden* ein. Dass in der Entwicklung einer Theorie des Fremden jüdische Autoren und Emigranten eine besondere Rolle spielten, ist gewiss kein Zufall. Soziale Randstellung, Verfolgung und Vertreibung sind selbst Ursache einer erzwungenen Fremdheit. Nach diesem begriffsgeschichtlichen Proömium komme ich nun mit Husserl zu den Sachen selbst.

¹ A.A. HANSEN-LÖVE, *Der russische Formalismus. Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1978, S. 24 ff.

1. Zurück zu den Sachen selbst

Als Husserl zu Beginn des vorigen Jahrhunderts dazu aufforderte, zu den *Sachen selbst* zurückzukehren, wandte er sich gegen eine Überwucherung der Erfahrung durch ein Erfahrungswissen, das die Erfahrung zum Schweigen bringt. Aus dieser Fürsprache für die Erfahrung entwickelte sich eine Beschreibungskunst, die sich weder auf vorgegebene Daten stützt, noch auf vorgefertigte Konstrukte zurückgreift oder sich von Algorithmen steuern lässt, die vielmehr erforscht, auf welche Weise und in welchem Maße sich etwas in der Erfahrung zeigt. Es kommt darauf an, «die sozusagen noch stumme Erfahrung [...] zur Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen»². Hierbei sind Sachgehalt und Zugangsart, Was und Wie der Erfahrung ebensowenig voneinander zu trennen wie Struktur und Genese der Erfahrungsgehalte. Schlüsselwort eines entsprechend «aufweisenden Sehenlassens»³ ist das Als, das besagt, dass wir *etwas als etwas* erfassen, auffassen, verstehen, behandeln, begehren. Der Sinn, der daraus entspringt, wohnt nicht in einer idealen Welt, vielmehr fällt er zusammen mit der Art und Weise, wie diese unsere wirkliche Welt auf dem Hintergrund möglicher Welten zum Vorschein kommt. Sie kommt leibhaftig zur Erscheinung, und zwar für uns als *leibliche Wesen*, die wir selbst der Welt angehören und sie kinästhetisch erfahren. Das bedeutsame, leiblich verankerte Als fungiert als ein Scharnier, das den cartesianischen Dualismus von physischer Außenwelt und psychischer Innenwelt unterminiert und den Streit zwischen Idealismus und Realismus, auch die Suche nach einem neuen Realismus ins Leere laufen lässt. Es öffnet sich der Blick für ein Erfahrungsfeld von großer Vielfalt, in dem Naturerscheinungen, Artefakte, Zahlen und Formeln, aber auch mythische Gestalten wie der Pegasus, Traumvisionen, Halluzinationen und pathologische Symptome ihren Platz finden. Doch dazu gehört auch der Streit um das «Gewicht der Dinge»⁴, ein Streit, der in der Verfestigung oder umgekehrt in der Verflüchtigung der Dinge pathologische Ausmaße annimmt. Der ‚Urglaube‘, der als ‚Weltglaube‘ alle affirmativen und negativen Stellungnahmen fundiert⁵ und der als ‚Fremdglauben‘ auf die Anderen übergreift⁶, bleibt prekär. Der ‚Weltboden‘, der unsere Erfahrung trägt, ist kein unerschütterliches Fundament, auf dem wir nach Belieben unsere Gedankenbauten errichten können. Schon im sokratischen Dialog geht der initiatorische Grundaffekt des Staunens mit Schwindelgefühlen einher (*Theat.* 155c). Hinter jeden Grund lauern Abgründe. Die Abgründigkeit des Sinns und die Abgründigkeit der Freiheit und die Angst, die daher rührt, haben Schelling, Nietzsche und Kierkegaard auf je eigene Weise in den Blick gerückt. Dementsprechend berufe ich mich

2 E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, in Id., *Husserliana*, Bd. I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, S. 77.

3 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1953, S. 33.

4 F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Kritische Studienausgabe*, Bd. III, W. de Gruyter, Berlin/New York 1988, S. 519.

5 HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in Id., *Husserliana*, Bd. III, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, S. 259.

6 B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, S. 25, 190 f.

in *Ordnung im Zwielficht* auf einen «Satz vom unzureichenden Grund»⁷. Das Licht der Vernunft ist nicht schattenlos.

2. Erfahrung des Fremden

Erfahrung ist durchsetzt mit Fremdem, das uns im eigenen Haus heimsucht. Die Fremdheit beginnt für den Phänomenologen damit, dass sich etwas zeigt, «was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt»⁸. Diese Verdeckung inmitten aller Entdeckung beginnt mit den mehr oder weniger unbestimmten Horizonten unserer alltäglichen Erfahrung, die stets etwas «Nebelhaftes» hat und sich niemals völlig aufklärt⁹. Von daher lassen sich Brücken bauen hin zu den Stollengängen des Vergessens und Verdrängens, die Freud in Form des Unbewussten und Vorbewussten erforscht. Darin bekundet sich die unermüdliche Arbeit des Begehrens, die durch die Ferne des Begehrten in Gang gesetzt und in Gang gehalten wird. Eine *Erfahrung, die zur Sprache drängt*¹⁰, ist nicht vorweg schon sprachlich verfasst. Die Tatsache, dass nichts gänzlich ohne Bezug zur Sprache ist, besagt nicht, dass alles schlichtweg Sprache ist, wie Anhänger eines überdrehten *linguistic turn* und neuerdings Techniker einer künstlichen Sprache uns einreden wollen. Das Unsagbare (ἄρητον, *ineffabile*) ist der Schatten des Sagbaren, nicht sein Gegenteil. Die Fremdheit, die in der Sprache auf exemplarische Weise zutage tritt, zeichnet sich aus durch eine eigentümliche Radikalität, die an die *ρίζώματα πάντων*, an die «Wurzeln der Dinge» rührt¹¹. Fremdheit beschränkt sich nicht darauf, dass wir etwas noch nicht oder nicht mehr kennen; sie besteht überhaupt nicht in etwas bloß Negativem wie das Übel als *privatio boni*, vielmehr erweist sie sich als eine Form *leibhaftiger Abwesenheit*, als Abwesenheit in der Anwesenheit, als Ferne in der Nähe, von der bei Sartre und Merleau-Ponty wie bei Lévinas unaufhörlich die Rede ist und die schon Husserl ins Auge fasst, wenn er in seinen Pariser Vorträgen auf paradoxe Weise vom Fremden als einer «bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen» spricht¹². Fremdes ist da, *indem es sich entzieht*. Dies betrifft die Fremdheit meiner selbst, die mit Geburt, Muttersprache und Rufnamen beginnt. Es betrifft die Fremdheit der Anderen, die sich im Blick, in der Stimme, im fremden Antlitz, im anderen Geschlecht leibhaftig bekundet. Es betrifft schließlich die Fremdheit von Sprache, Sitte und Kultur; auch sie beginnt im Eigenen, so dass jedes Wort letzten Endes ein «halbfremdes Wort» ist und einer «hybriden Rede» entstammt¹³.

7 WALDENFELS, *Ordnung im Zwielficht*, Neuauflage, Fink, München 2013, Kap. C. 9.

8 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 35.

9 HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, a.a.O., S. 58 f.

10 WALDENFELS, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019.

11 HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Id., *Aufsätze und Vorträge*, in Id., *Husserliana*, Bd. XXV, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, S. 61.

12 HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 144.

13 Vgl. M. BACHTIN, *Das Wort im Roman*, in Id., *Die Ästhetik des Wortes*, hrsg. von R. Grüber, Suhrkamp,

3. Antwort auf das Fremde

Am Ende stellt sich die Frage, wie wir mit dem Phänomen des Fremden umgehen können, ohne ihm schon durch die bloße Rede vom Fremden seinen Stachel zu rauben. Meine lapidare Antwort lautet: Fremdes bewährt sich nur dann als Fremdes, wenn wir *vom Fremden her* oder *zum Fremden* reden, bevor wir *über Fremdes* reden, wenn desgleichen die Heterologie Formen einer Heteropraxis annimmt. So wie unsere Rede mit der Anrede einhergeht, so geht unser Tun mit einem Antun einher. Rede und Tun haben einen Antwortcharakter, an dem alle Sinne beteiligt sind. Ich selbst gelangte auf dem Umweg über die Neuropsychologie und Medizin von Kurt Goldstein zum Konzept der *Responsivität*, den ich als einen Grundzug allen Redens, Tuns und Fühlens betrachte¹⁴. Ein Antworten, das sich nicht im Regelnetz fester Konventionen verfängt, entspringt einem *Pathos*, das nicht aus uns selbst kommt, sondern anderswo, beim Anderen oder bei Anderem beginnt. Fremdes, das unsere Gewohnheiten durchbricht, kommt ungerufen, bei aller Vertrautheit, die unsere ‚Heimwelt‘ auszeichnet. Wir sind nie ganz und gar bei uns. Wir sind Fremdem ausgesetzt und stoßen immer wieder auf Fremdes, das uns entgegentritt, bevor wir spontan oder aus eigener Kraft darauf zugehen. Erfahrung, die sich zutiefst als Fremderfahrung darstellt, setzt ein mit *Widerfahrnissen*, in denen uns etwas zustößt, auffällt, einfällt und anrührt. Dies beginnt mit dem Kleinkind, das die Mutter mit einem Lächeln begrüßt und das ganz und gar verkümmert, wenn die rechte Bezugsperson fehlt wie im Falle des Hospitalismus. Vergils Gedichtzeile *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem* (Eklogen, IV, 62) dient dem aus Wien vertriebenen Kinderpsychoanalytiker René Spitz als Motto¹⁵.

Im Erstaunen und Erschrecken nimmt das Erleiden schließlich eine gesteigerte Form bis hin zur beglückenden oder verderblichen Leidenschaften, wie wir sie aus der antiken Tragödie kennen. Wie das griechische Wort *pathos* andeutet, berühren sich Erleiden und Leiden in der Passivität. Diese spielt beim späten Husserl eine zentrale Rolle innerhalb der Genealogie des Sinns, die von Affektionen ausgeht, nicht von Intentionen. Husserls Analysen sind nicht bloß vorwärts, sondern rückwärts und vorwärts zugleich zu lesen, ganz im Sinn von Kierkegaard, der in seinem Essay *Die Wiederholung* ein Sich-nach-vorn-erinnern vorführt. Wenn laut Platon das Philosophieren mit dem Staunen entspringt, so bedeutet dies eine *Geburt des Logos und des Ethos aus dem Pathos*, aus einer Urerinnerung, die durch keine Wiedererinnerung einzuholen oder ‚aufzuheben‘ ist. In diesem Sinne plaziert sich mein Platon-Buch¹⁶ *zwischen Logos und Pathos*. Einer Phä-

Frankfurt a.M. 1979, S. 185, dazu WALDENFELS, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, Kap. 7.

14 Vgl. WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006; ital. Übersetzung von F. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008. K. GOLDSTEIN, *Der Aufbau des Organismus*, Neuauflage hrsg. von Th. Hoffmann, F.W. Stahnisch, Fink, Paderborn 2014 [Erstausgabe Martinus Nijhoff, Den Haag 1934].

15 R.A. SPITZ, *Vom Säugling zum Kleinkind*, übersetzt von G. Theusner-Stampa, Klett, Stuttgart 1967, S. 104.

16 WALDENFELS, *Platon. Zwischen Logos und Pathos*, Suhrkamp, Berlin 2017.

nomenologie und Hermeneutik, die auf Sinn und Ziel als Woraufhin unseres Redens und Tuns eingestellt ist, unterschiebt sich eine responsive Spielart, die von einem Woher und Worauf des Antwortens ausgeht. Ausschlaggebend ist eine *responsive Differenz*, mittels derer das Worauf des Antwortens sich abhebt vom Was des Antwortens. Das Geben der Antwort übersteigt die gegebene Antwort, so wie jedes gebende Geben die gegebene Gabe übersteigt. *Tra un fiore colto e l'altro donato l'inesprimibile nulla*, heißt es in Giuseppe Ungarettis Kurzgedicht *Eterno*. Der Überschuss des Gebens über das Gegebene gilt erst, wenn wir uns auf zu kalkulatorische Daten beziehen, die in unserer digitalen Welt den Phänomenen den Rang abzulaufen drohen.

Der Mensch entpuppt sich als ein *homo respondens*. Es liegt mehr oder weniger an uns, was wir zur Antwort geben; Antworten sind jeweils zu finden und zu erfinden. Wir haben aber nicht die Wahl, ob wir auf fremde Ansprüche und Angebote antworten wollen oder nicht. «Nur das Gleichgültige ist frei», erklärt der Tonsetzer Adrian Leverkühn in Thomas Manns *Doktor Faustus*, indem er sich auf Vorgaben und Vorprägungen gerade auch der schöpferischen Freiheit beruft¹⁷. Ähnlich wie wir als soziale Wesen laut Paul Watzlawick *nicht nicht* kommunizieren können, können wir als responsive Wesen *nicht nicht* antworten, wenn wir mit fremden Ansprüchen konfrontiert werden.

Keine Antwort wäre auch eine Antwort. So flüchtet sich Melvilles Kanzleischreiber Bartleby mit seinem floskelhaft geäußerten *I would prefer not to* zwar an den Rand der sozialen Welt, aber er verlässt sie nicht schlechterdings, nicht einmal in der Tod bringenden Nahrungsverweigerung, mit der die Geschichte endet. Unser eigenes Wort kommt alles in allem aus der Fremde. Dies gilt auch für die Antworten, die der Philosoph zu geben versucht, wenn er sich geeigneter Mittel der Verfremdung bedient, um indirekt zu sagen, was sich direkt nicht sagen lässt.

17 Th. MANN, *Doktor Faustus*, Fischer, Frankfurt a.M. 1967, S. 113.

Ventaglio delle donne

a cura di Francesca Brezzi

*Il pensiero femminile è intessuto
di passioni, progetti,
saperi, conflitti,
responsabilità e speranze;
è pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze
pratiche e teoretiche
la loro identità di genere,
interrogandosi
su una possibile specificità
del filosofare al femminile.*

Maria Teresa Russo

*Etica della vulnerabilità, teoria pratica della giustizia nell'opera di
Concepción Arenal*

Elisabetta Strikland

La pandemia e le donne del mondo accademico

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

MARIA TERESA RUSSO

ETICA DELLA VULNERABILITÀ, TEORIA E PRATICA DELLA GIUSTIZIA NELL'OPERA DI CONCEPCIÓN ARENAL

Abstract

The bicentenary of the birth of Concepción Arenal (1820-1893) offers the opportunity to reflect on her work as essayist, criminal lawyer and activist of civil and social rights. With her writings and her commitment, she anticipated many of the issues that would animate the political debate of the early decades of the twentieth century: women defense, criminal reform, child protection and the worker question. The article highlights the concern that Arenal had for the most vulnerable categories, in particular for women, convinced that justice is inseparable from charity and that education is the most effective leverage for an authentic development.

Keywords: Arenal Concepción; Education; Justice; Vulnerability; Woman

Premessa

Il bicentenario della nascita di Concepción Arenal¹, figura poliedrica a torto indicata nel web solo come poetessa, è passato praticamente inosservato fuori della Spagna². Un

1 Concepción Arenal de García Carrasco (Ferrol, 31 gennaio 1820-Vigo, 4 febbraio 1893), orfana di padre all'età di 9 anni, riceve una solida formazione culturale e religiosa. Trasferitasi a Madrid con la madre e la sorella, nell'ottobre del 1841 è la prima donna in Spagna a entrare come uditrice in un'aula universitaria, autorizzata espressamente dal rettore. Studia Diritto, ma senza mai poter conseguire la laurea per i divieti allora vigenti nei confronti delle donne. Dal matrimonio, avvenuto nel 1848, nasceranno tre figli, dei quali sopravviverà solo il secondo. Il suo esordio è come scrittrice di poesie e collaboratrice del quotidiano liberale *La Iberia*. Rimasta ben presto vedova, si trasferisce a Oviedo, dove nel 1858, scrive *Dios y la Libertad*, pubblicato postumo. Partecipa, con il nome maschile di suo figlio allora decenne, al concorso bandito nel 1859 dalla *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, sul tema della distinzione tra beneficenza e carità e ottiene il premio con il saggio *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, che sarà pubblicato due anni dopo. Nel 1863 si pubblica il suo *Manual de "El visitador del pobre"*, che verrà tradotto in italiano nel 1868 e in francese nel 1890. La Arenal riceve la nomina di "visitatrice delle prigioni femminili", che comporta il suo trasferimento a La Coruña. È il trampolino di lancio del suo impegno sociale, teorico e pratico. Nel 1870 fonda il periodico quindicinale *La Voz de la Caridad*, il primo dedicato esclusivamente a temi sociali, in particolare agli studi penitenziari, la cui pubblicazione proseguirà per 14 anni. In Europa si fa conoscere per le sue tesi umanitarie, inviando relazioni ai Congressi penitenziari internazionali di Stoccolma (1878), Roma (1885) e San Pietroburgo (1890), pur senza parteciparvi di persona. Nel 1880 sono pubblicati i due volumi di *La cuestión social*. In occasione del secondo Congresso pedagogico ispano-portoghese-americano, celebrato a Madrid nell'ottobre del 1892, per i 400 anni della scoperta dell'America, invia due relazioni: *La instrucción del obrero* e *La educación de la mujer*. Muore a Vigo, dove si era trasferita assieme all'unico figlio superstite, Fernando. L'anno stesso della morte, inizia la pubblicazione dei 23 volumi delle sue opere a cura del figlio e finalmente ottiene i riconoscimenti non ricevuti in vita.

2 Va detto che anche in Spagna, purtroppo complice la pandemia, le celebrazioni nei primi mesi del 2020 sono state piuttosto sottotono, tranne le commemorazioni svoltesi nella sua regione natia, la Galizia. Fuori della Spagna, si segnala un convegno promosso nell'autunno 2020 dall'Istituto Cervantes di

paradosso, giacché in vita la Arenal si era rammaricata di ricevere maggiore apprezzamento all'estero che nel suo Paese. Eppure, in una recente biografia³, è descritta come «la madre del femminismo spagnolo» e la sua produzione letteraria, quasi totalmente pubblicata postuma a partire dal 1894, ammonta a 23 volumi e a oltre 500 articoli. Ciononostante, al pubblico italiano il suo nome è pressoché sconosciuto⁴.

Difficile incasellarla in una unica disciplina o professione: la si potrebbe definire giornalista, filosofa, pedagogista, penalista, poetessa, attivista dei diritti civili e sociali⁵.

Dotata di intelligenza vivace e di spiccata sensibilità sociale, Concepción Arenal ha anticipato molte delle istanze che avrebbero animato il dibattito politico dei primi decenni del XX secolo: la difesa della donna, la riforma penale, la protezione dell'infanzia e la questione operaia. Esperta di diritto penale, profonda conoscitrice della triste situazione delle carceri della sua epoca, la Arenal con il suo principio «aprite scuole e si chiuderanno le carceri» ebbe la convinzione che è l'educazione il rimedio più efficace alla delinquenza e la vera leva per lo sviluppo delle classi più povere. Forte di una concezione integrale dell'essere umano, considerò inseparabile l'istruzione dall'educazione del carattere, la questione sociale dalla questione morale e concepì il lavoro educativo come un'opera in cui si armonizzano carità e giustizia, giacché l'ignoranza rende impossibile esigere ed esercitare i diritti.

In un momento storico in cui la figura femminile era ancora oggetto di pregiudizi sociali, per una inferiorità che si pretendeva fondata persino su una base organica, la studiosa si adoperò coraggiosamente per mostrare che non esisteva alcun presupposto fisiologico che impedisse alla donna di svolgere lo stesso lavoro intellettuale dell'uomo e che, dove esistevano differenze, queste fossero da attribuire alla minore cura per l'educazione femminile⁶.

L'etica della vulnerabilità come sintesi di carità e giustizia

L'esordio della Arenal con i due scritti del 1861 e 1863⁷ si inserisce nel dibattito inaugurato in Francia, sul tema del rapporto tra beneficenza e giustizia sociale, nel qua-

Tolosa, in collaborazione con le università di Tolosa e di Saragozza, dal titolo *Derechos humanos y justicia social: diálogos desde el presente con Concepción Arenal (1820-1893)*.

3 A. CABALLÉ, *Concepción Arenal. La caminante y su sombra*, Taurus, Barcelona 2018.

4 In italiano abbiamo alcune antiche traduzioni del *Manual de "El visitador del pobre"* (1863): *Il manuale del visitatore del povero*, a cura di P. Coen, A. Clementi, Venezia 1868; Tip. Giulio Speirani e figli, Torino 1888.

5 Cfr. M. CAMPO ALANGE, *Concepción Arenal. Estudio biográfico documental*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1973.

6 "Ni el estudio de la fisiología del cerebro ni la observación de lo que pasa en el mundo, autorizan para afirmar resultantemente que la inferioridad intelectual de la mujer sea orgánica, porque no existe donde los dos sexos están igualmente sin educar, ni empieza en las clases educadas, sino donde empieza la diferencia de la educación". C. ARENAL, *La mujer del porvenir* (1861), in *La emancipación de la mujer en España*, a cura di M. Armiño, Júcar, Madrid 1974, p. 112. Vi è anche un'edizione successiva del saggio: ID., *La mujer del porvenir*, a cura di V. de Santiago Mula, Castalia, Madrid 1993.

7 ID., *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, Imprenta del Colegio de Sordo-Mudos y Ciegos, Madrid 1861. ID., *Manual de "El visitador del pobre"*, Imprenta de Gabino Tejado, Madrid 1863.

dro delle rispettive responsabilità della società, della Chiesa e dello Stato. Si era ben lontani dalla concezione moderna dello Stato sociale e in risposta alla questione sociale, ormai incandescente in tutta Europa, ma in particolare in Spagna, si confrontavano tre concezioni ben diverse. La prima era quella del nascente socialismo, che spingeva nella direzione di una sollevazione popolare. Su diversi presupposti si sviluppava l'etica solidaristica di ispirazione cristiana, che aveva in Antoine-Frédéric Ozanam, fondatore della Società di San Vincenzo de' Paoli, un animatore dell'assistenza alle categorie più indigenti, ispirata ai principi della fraternità e carità. Infine, l'esercizio della beneficenza da parte dello Stato riassumeva in quell'epoca la nozione liberale di stampo illuminista di un servizio pubblico alle classi disagiate, comunque più ispirato all'elargizione di beni che al riconoscimento di un diritto⁸. Quest'ultimo, soprattutto in Spagna, si afferma in aperto contrasto con le istituzioni ecclesiastiche, alle quali intendeva sottrarre le attività di sostegno e protezione dei più deboli, per rafforzare la laicità dello Stato.

In questo confronto, la voce della Arenal appare ispirata al proposito di conciliare la sfera del privato con quella del pubblico, segnalando i difetti dell'una e dell'altra, ma anche mostrando l'insufficienza di una sola delle due. Il suo intento è quello di agganciare la beneficenza alla sua dimensione morale, non semplicemente organizzativa⁹ e operare una distinzione concettuale per poter in qualche misura ricomporre un'azione unitaria. Pertanto, definisce la «Beneficenza» come la compassione ufficiale che protegge chi è vulnerabile per un sentimento di ordine e di giustizia; la «Filantropia», come la compassione filosofica, che lo aiuta per amore dell'umanità e per la coscienza della sua dignità e del suo diritto; la «Carità» come la compassione cristiana che lo soccorre per amore di Dio e del prossimo¹⁰. Ed è ben nota la sua esemplificazione: «La Beneficenza procura al malato una branda; la Filantropia gli si fa vicino; la Carità gli prende la mano»¹¹.

D'altra parte, non esita a segnalare le derive dell'una e dell'altra, perché – afferma – la carità ufficiale fa il bene senza amore, mentre quella privata spesso lo fa senza criterio. Ad esempio, critica apertamente la legislazione sulla beneficenza come servizio pubblico, affermando che non offriva alcuna garanzia di ciò che intendeva assicurare, in quanto ignorava sia gli ostacoli da rimuovere sia i mezzi da predisporre¹². Tuttavia,

8 In Spagna la «Ley de Beneficencia» del 23 gennaio del 1822 e, successivamente, quella del 1849 decretavano l'istituzione della beneficenza come sistema pubblico, cercando di limitare sia l'iniziativa privata che quella clericale.

9 «Constituyen esencialmente la Beneficencia dos elementos, uno material, moral otro, el poder y el deseo de hacer bien» (Arenal, *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, Parte prima, cap. 1: <http://www.filosofia.org/aut/001/1861are.htm>).

10 Cfr. *Ivi*, Parte seconda, cap. 1.

11 «La Beneficencia manda al enfermo una camilla, La Filantropía se acerca a él, La Caridad le da la mano». *Ibid.*, Epigrafe inedita nella copertina dell'edizione del 1861.

12 Cfr., *Ivi*, Parte seconda, cap. 1: «La caridad oficial que se llama Beneficencia ha sustituido a la caridad que sostenida por el espíritu religioso auxiliaba a los enfermos y a los necesitados. El Estado representante de la nueva sociedad, ha recibido de la que se extingue la sagrada misión de amparar al desvalido. ¿Y cómo llena esta misión santa? La llena de tal modo, que hace sospechar que le falta el conocimiento de sus deberes, o la voluntad de cumplirlos. La primera suposición nos parece la más probable. El Estado *ensaya, prueba, duda* sobre Beneficencia, como sobre todas las cosas, solamente que estos ensayos, y estas pruebas, y estas dudas son más fatales, son horribles, porque tienen por consecuencia dejar sin

denuncia ugualmente la filantropia limitata a cerchie ristrette di categorie o poco organizzata.

In Arenal troviamo, dunque, pur senza la pretesa di una trattazione filosofica, una teoria della giustizia, che anticipa sorprendentemente la critica all'idea utilitarista secondo la quale una società deve perseguire il raggiungimento del maggior benessere possibile per il maggior numero di persone¹³. Per lei è agli indigenti che lo Stato deve assicurare la maggiore somma di beni possibili, per cui non basta assicurare loro, ad esempio, la possibilità di un ricovero in ospedale, ma occorre garantire anche l'assistenza adeguata.

D'altra parte, anche per la sua ispirazione profondamente cristiana, ella ritiene indispensabile che tra questi beni non vi siano solo quelli materiali: l'«indigenza dello spirito» è forse più grave di quella materiale. In un periodo in cui la cosiddetta «dottrina sociale cristiana» non aveva ancora ricevuto una sufficiente teorizzazione¹⁴, Arenal considera le «opere di misericordia» il fondamento teorico e pratico di una teoria della giustizia in cui si compenetrano benefici materiali e spirituali¹⁵.

Giustizia e misericordia o, nel suo linguaggio, beneficenza e carità, devono armonizzarsi se si intende realmente offrire a chi è vulnerabile una opportunità di sviluppo, ma è allo Stato che spetta la prima, pur sapendo che da sola questa è insufficiente e non può mai essere separata nettamente dalla seconda, cui appartengono la prossimità, la compassione, la consolazione. Per Arenal, giustificare l'abbandono di un malato in un ospedale, adducendo come motivo la mancanza di fondi, è un comodo alibi, dove in realtà si nasconde l'indifferenza che impedisce alla carità privata di intervenire e a quest'ultima di diventare «carità organizzata». Lo illustra con vivace concretezza, affermando che nel preventivo di un'opera sociale va calcolata una voce che non si può coprire con i fondi pubblici: la compassione, che tuttavia, anche in dose minima, vale ben più di tutti i tesori materiali messi insieme¹⁶.

auxilio al necesitado, sin amparo al desvalido».

- 13 Cfr. J. RAWLS, *Per una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone; trad. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982.
- 14 La prima teorizzazione della dottrina sociale della Chiesa rimonta all'Enciclica di Leone XIII, *Rerum Novarum*, 15 maggio 1891. Un secolo più tardi: «*La carità eccede la giustizia*, perché amare è donare, offrire del “mio all'altro”; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è “suo”, ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare. Non posso “donare” all'altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia. Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro. [...] Da una parte, la carità esige la giustizia: il riconoscimento e il rispetto dei legittimi diritti degli individui e dei popoli. Essa s'adopera per la costruzione della “città dell'uomo” secondo diritto e giustizia. Dall'altra, la carità supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono». Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 6.
- 15 ARENAL, *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, cit., Parte seconda, cap. 2: «[...] *trátase nada más que de practicar las obras de misericordia en uno de los casos en que se deben de justicia: ellas nos mandan no solo dar de comer al hambriento y vestir al desnudo, sino enseñar al que no sabe, y dar buen consejo al que lo haya menester. La beneficencia, la filantropía y la caridad*».
- 16 *Ivi*, Parte seconda, cap. 3: «En el presupuesto bien formado de una casa de Beneficencia hay una gran partida, *La compasión*, que no puede cubrirse oficialmente con los fondos que ingresan en tesorería: un átomo de caridad valdría a veces más para un enfermo que todos los tesoros de Atahualpa. En efecto, la Beneficencia sin la caridad no puede auxiliar al desvalido ni aún materialmente, aunque para ello haga todos los esfuerzos imaginables».

Le moderne riflessioni sull'economia del dono, sul valore della gratuità o del cosiddetto supererogatorio, ci hanno reso familiari questi concetti, che invece, a metà del XIX secolo, erano ancora estranei, vista la tendenza a separare nettamente la sfera della giustizia da quella della carità, forse per la prolungata confusione di ruoli tra pubblico e privato e la lunga latitanza del primo. Dopo l'enfasi posta su una giustizia fondata sull'uguaglianza, si è approdati alla consapevolezza che la giustizia richiede anche il diritto alla differenza, ma una differenza non escludente, bensì «fraterna».

Come ha osservato Stefano Zamagni, è la fraternità – parola già presente nella bandiera della Rivoluzione francese, poi abbandonata – a rappresentare il complemento e il superamento del semplice principio di solidarietà. Mentre infatti quest'ultimo rende possibile una società in cui i diseguali diventano uguali, la fraternità consente agli eguali di essere diversi: «Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il “dare per avere” oppure il “dare per dovere”. Ecco perché né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate»¹⁷.

Il rischio è quello di ritenere che l'amore possa venire 'dopo' la giustizia o che comunque sia un'aggiunta, invece che esserne un presupposto e una integrazione. L'uno apre all'altra e assicura il calore della seconda: in questo modo, il rapporto che potrebbe divenire anonimo di due entità senza volto entra in una logica di dinamicità circolare con la relazione interpersonale della fiducia e della cura del legame¹⁸. Conclude l'autrice: «la Beneficenza, separata dalla carità né educa il bambino, né consola l'anziano, né moralizza il malato; è come un corpo senz'anima»¹⁹.

La stessa preoccupazione è espressa anche nel saggio *Manual de “El visitador del pobre”*, del 1863²⁰, nato dall'intenzione di fornire una serie di indicazioni pratiche per le cosiddette «visitadoras» della sezione delle Conferenze di San Vincenzo de' Paoli che Arenal aveva fondato. È un manuale per quella che con termini moderni si potrebbe definire un'assistenza domiciliare non in senso sanitario, ma educativo e sociale. Lo scopo

17 S. ZAMAGNI, *Dono gratuito e vita economica*, in F. BREZZI, M.T. RUSSO (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 119-120.

18 In questa prospettiva, vi è chi dissente, come F. D'Agostino, dalla posizione di Ricoeur quando afferma: «La giustizia è il medio necessario dell'amore: proprio perché l'amore è sovra-morale, esso entra nella sfera pratica ed etica solo sotto l'egida della giustizia». P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, a cura di I. Bartoletti, Morcelliana, Brescia 2000, p. 43. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Sulla giustizia in rapporto all'amore*, in L. ALICI (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna, pp. 63-78.

19 ARENAL, *La beneficencia, la filantropía y la caridad*, cit., Parte seconda, cap. 3.

20 Nel 1854, era stata pubblicata a Barcelona la traduzione spagnola del saggio del 1820 di Joseph-Marie de Gérando, *Le Visiteur du pauvre. Mémoire qui a remporté le prix proposé par l'Académie de Lyon sur la question suivante: “Indiquer les moyens de reconnaître la véritable indigence, et de rendre l'aumône utile à ceux qui la donnent comme à ceux qui la reçoivent”*, che fece dell'osservazione la condizione per migliorare la condizione delle classi più povere. Non sappiamo se la Arenal ne fosse a conoscenza, ma senz'altro il suo saggio affronta il tema in una prospettiva che unisce riflessione teorica e concretezza di proposte.

è suggerire a chi presta aiuto a casa di un indigente ciò che deve saper essere (atteggiamenti), quanto deve saper fare (abilità e competenze) e quanto deve sapere (conoscenze)²¹. Non è un saggio nato a tavolino, ma che è frutto della pratica concreta dell'autrice, «visitadora» anch'essa.

D'altra parte, a fondamento della pratica, non manca una riflessione teorica rigorosa. Ad esempio, l'argomentazione sul concetto di dolore e di povertà contenuta nel primo capitolo *¿Qué es el dolor? ¿Qué es el pobre?* è una premessa che l'autrice ritiene indispensabile: per poter consolare, occorre partire dalla propria esperienza e sensibilità, dalla propria situazione di benessere forse posseduto senza merito («¿Qué somos nosotros? ¿Qué hemos hecho para merecer nuestra posición, nuestras riquezas, nuestros honores?»). E se a prima vista potrebbe affiorare quasi una giustificazione del dolore – «una necesidad de nuestra naturaleza» – in realtà la Arenal intende mettere in guardia dall'idealismo di chi considera il dolore come apparenza o dall'utopia della società senza dolore. Per lei, ciò che va combattuto è il dolore senza compassione, il dolore abbandonato a sé stesso, che perde la possibile carica moralizzante, per trasformarsi in un fattore di depravazione e di indurimento dell'animo²².

Il futuro della donna come esigenza della giustizia

La proposta educativa e riformista della Arenal è diretta alle categorie più vulnerabili: il bambino, l'indigente, il detenuto, la donna. In particolare, oltre alla testimonianza della sua stessa vita, vari sono gli scritti che la pensatrice dedica alla condizione femminile, auspicandone un cambiamento radicale²³. È il 1868 e un'occasione propizia è costituita dall'iniziativa di Fernando de Castro, rettore dell'università di Madrid, di promuovere una serie di conferenze domenicali sull'educazione della donna presso l'*Ateneo Artístico y Literario de Señoras*. Arenal, come membro della giunta direttiva, vi partecipa indirettamente con una serie di articoli, poi pubblicati col titolo *La mujer del porvenir*²⁴. I suoi scritti contestano l'idea dell'inferiorità intellettuale della donna, riflettendo sulle conseguenze di tale pregiudizio non soltanto per la donna stessa, ma anche per l'uomo e per l'intera società. La prospettiva in cui tale questione viene inquadrata è sempre quella della giustizia, che, quando si tratta della donna, viene sostituita dalla consuetudine alla quale si dà il nome di diritto²⁵. Così, il trattamento morale e legale riservato alla donna è segnato dall'arbitrarietà e la conclusione della Arenal è lapidaria: «chi intende introdurre

21 Cfr. M. J. LACALZADA DE MATEO, L. VILAS BUENDÍA, *Algunas claves y textos de Concepción Arenal para un debate inacabado*, in «Acciones e Investigaciones Sociales», 32, 2013, pp. 271-333.

22 Cfr. ARENAL, *Manual de "El visitador del pobre"*, in *Obras completas*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1894, vol. 1, pp. 7-13.

23 Cfr. M. SANTALLA LÓPEZ, *La condición femenina en Concepción Arenal*, in «Arenal. Revista de historia de mujeres», 1, n. 1, 1994, pp. 103-115.

24 ARENAL, *La mujer del porvenir. Artículos sobre las conferencias dominicales para la educación de la mujer celebradas en el Paraninfo de la Universidad de Madrid*, Félix Perié, Madrid 1869.

25 Arenal porta anche come esempio la differenza di pena prevista dalla legislazione per l'adulterio, se a commetterlo è il marito o la moglie. Cfr. *Carta XXIV. Delitos contra la honestidad*, in *Ivi*, pp. 249-251.

la pluralità dove è necessaria l'unità, introduce l'ingiustizia e con essa la sventura»²⁶.

Dopo una critica serrata alle tesi di Gall, sulla pretesa inferiorità intellettuale della donna, su base organica, che l'autrice invece attribuisce alla mancanza di opportunità educative²⁷, si auspica un cambiamento radicale nel modo di considerare il suo futuro. Molte professioni, che richiedono oltre alla scienza anche la coscienza, sarebbero svolte addirittura meglio da parte della donna, se non la si considerasse unicamente come madre e moglie²⁸. Inoltre, non esiste incompatibilità tra la coltivazione intellettuale, il lavoro professionale e la cura della casa, che anzi si beneficerà di una maggiore competenza femminile.

Nel saggio troviamo anche alcune considerazioni che risentono della mentalità dell'epoca: la Arenal, infatti, ritiene che la donna non possa né esercitare la magistratura, né dedicarsi alla carriera militare e neppure entrare in politica, sebbene lo affermi non per la mancanza di qualche qualità, piuttosto per il clima di lotta esasperata in quel momento storico²⁹. Tuttavia, tredici anni dopo, la pensatrice ha l'onestà intellettuale di rettificare e sfumare ulteriormente alcune affermazioni del primo saggio, «scritto un po' in fretta», come confesserà nella premessa di *La mujer de su casa*³⁰.

Qui prende nettamente posizione contro l'idea che la perfetta «donna di casa» possa costituire una meta da proporre alla donna: «un simile modo di essere poteva costituire l'*ideale* di perfezione nel castello feudale, in modo alcuno nella casa del cittadino di un paese moderno, che è o ha la pretesa di essere libero e che ha bisogno di libertà»³¹.

È innegabile invece la decisiva influenza sociale della donna, sebbene si accompagni a un'assenza di virtù sociali di cui non è responsabile: si tratta di una «ignoranza invincibile», dovuta alla chiusura nel ristretto ambito di azione familiare e al disinteresse per le questioni sociali³².

L'autrice non intende minimizzare l'importanza della cura della casa e della famiglia, anzi ne riconosce l'insostituibile valenza sociale: critica piuttosto la sua trasformazione nell'unico orizzonte proposto alla donna, tuttavia anche da lei stessa assolutizzato, da cui deriva un vuoto sociale impossibile da riempire. Auspica invece «una sfera più ampia di azione per l'intelligenza e per il sentimento, un punto di vista più elevato, principi ben fissi e ben solidi di giustizia»³³, per prendere parte attiva nelle questioni sociali e costituire così una opinione pubblica. Estremamente moderna la sua considerazione: «non può

26 *Ivi*, p. 13.

27 *Ivi*, pp. 21-22: «la mujer no aparece privada de ninguna de las facultades del hombre: como él, reflexiona, compara, calcula, medita, prevé, recuerda, observa, etc. [...] Ni el estudio de la fisiología del cerebro, ni la observación de lo que pasa en el mundo, autorizan para afirmar que la inferioridad intelectual de la mujer sea *orgánica*, porque no existe donde los dos sexos están igualmente sin educar, ni empieza en las clases educadas, sino donde empieza la diferencia de la educación».

28 Cfr. *Ivi*, pp. 74-75.

29 Cfr. *Ivi*, pp. 84-85.

30 Lo farà in *Id.*, *La mujer de su casa*, Gras y Compañía editores, Madrid 1883.

31 ARENAL, *La mujer de su casa*, in *Obras completas*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1894, vol. IV, Madrid, p. 161.

32 Cfr. *Ivi*, pp. 168 e ss.

33 *Ivi*, p. 176.

esserci *opinione pubblica* se manca *azione pubblica*», purché non si identifichi l'opinione pubblica con «il rumore che fanno nel parlare poche persone che si odono solo per il silenzio degli altri; che non hanno un'idea esatta del tema che trattano, da loro in genere considerato non come *oggetto*, ma come *mezzo*, né dei fatti che cercano di manipolare in modo che servano da prove»³⁴.

Saranno idee riprese in scritti successivi, come ad esempio nella relazione presentata al Congresso Pedagogico del 1892, dal titolo *La educación de la mujer*³⁵, dove auspica parità di opportunità educative per l'uomo e la donna, ritenendo che non si possano fissare limiti alle attitudini della donna né escluderla *a priori* dall'esercizio di qualche professione.

Conclusione

Non va cercata nei saggi di Concepción Arenal una proposta di azione politica concreta: sarebbe anacronistico, in un'epoca in cui, soprattutto in Spagna, la donna doveva ancora affacciarsi sulla scena pubblica. Va invece riconosciuta la sua sensibilità per la questione sociale, una carica innovativa notevole e un messaggio appassionato che l'autrice intendeva lanciare anche ai governanti: in un momento storico in cui l'incipiente socialismo faceva leva sulla lotta di classe, la Arenal non vi oppone l'accettazione acquiescente di uno *status quo*, ma l'azione sociale di singole aggregazioni – oggi li chiameremmo 'corpi intermedi' – mossa da uno spirito fraterno e dalla ricerca di prossimità, che costituisse un incentivo per la creazione di una società più giusta.

La sua preoccupazione prioritaria è rimuovere gli ostacoli perché vi sia uguale accesso all'educazione, l'unica strada per l'emancipazione della donna e per il riscatto di classi disagiate e di detenuti. Ciò appare in modo molto chiaro nella sua attività riformista nel campo dell'organizzazione penitenziaria: ad esempio, nel Congresso penitenziario internazionale di Roma (1885), Arenal firma la proposta di istituire una pubblicazione periodica destinata ai detenuti, che avrebbe contribuito a promuoverne l'educazione³⁶. La proposta, accolta con stupore e diffidenza, viene respinta, ma nel congresso celebrato 10 anni dopo a Parigi, sarà approvata senza riserve. Il suo spirito battagliero le varrà non poche opposizioni: di fatto, appena due anni dopo essere stata nominata «visitadora» delle carceri femminili, viene rimossa dall'incarico senza una chiara motivazione³⁷.

Oggi la società, perlomeno nella maggior parte dei Paesi, è ben diversa dalla sua, ma rimane attuale il nucleo teorico dei suoi scritti: che la promozione della giustizia richiede sempre di estendere le possibilità di accesso all'istruzione e alla cultura; che anche

34 *Ivi*, p. 186.

35 Cfr. *Id.*, *La educación de la mujer*. Pubblicato in «*La Escuela Moderna*», 24, pp. 161-177. Successivamente: *Sucesores de Ribadeneyra*, Madrid 1896.

36 Cfr. «Bulletin de la Société Générale des prisons», 1885, pp. 80 e ss.; *Actes du Congrès Pénitentiaire International de Rome, novembre 1885*, t. 1, Imprimerie des Mantellate, Roma 1887, pp. 561-563.

37 A riprova del fatto che la Arenal fosse un personaggio scomodo da vari punti di vista, alcuni attribuiscono la sua rimozione all'ala liberale, altri alla destra, altri ancora al fatto che fosse donna. Cfr. CAMPO ALANGE, *Estudio biográfico documental sobre Concepción Arenal*, cit., p. 319.



MARIA TERESA RUSSO

Etica della vulnerabilità in Concepción Arenal

dove lo Stato dovesse provvedere a tutte le necessità sociali, rimarrà sempre un vuoto da riempire con un supplemento di cura e di compassione. Lo abbiamo sperimentato anche nella recente pandemia da COVID-19, dove in molti casi la solitudine ha causato più sofferenza della malattia stessa.

Elisabetta Strickland

DISTANTI
MA
UNITE



LA PANDEMIA E LE DONNE DEL MONDO ACCADEMICO

Abstract

The lockdown due to Covid-19 in Italy started on March 8th, the International Women's Day. All Italians were asked to remain at home and do remote working whenever possible. Universities and schools have been closed, lessons and seminars had to go on via various digital platforms. But the idea of thousands of people dying in hospitals because of the coronavirus kept people in a permanent state of grief. Moreover women in academy, after being more or less liberated from domestic chores, all of a sudden found themselves back to the traditional role of women, i.e. taking care of their house and family. Which meant that their lives went back of at least fifty years. Again it seemed obvious that the problem of gender equity can no longer be postponed.

Keywords: Gender Equality; Research; Women in Academy; Work-life Balance

Il drastico cambiamento di vita dovuto alla lotta contro il coronavirus curiosamente è cominciato nel nostro paese proprio l'8 Marzo, Festa Internazionale della Donna. Tutti gli italiani sono stati all'improvviso confinati nelle loro case, si poteva andare a lavorare solo nel caso fosse strettamente necessario.

Per quanto riguarda le università e gli istituti di ricerca, il governo ha disposto la chiusura totale: le lezioni si sono potute svolgere solo usando varie piattaforme digitali, gli studenti hanno potuto contattare i loro docenti usando Skype o altro; anche il personale tecnico, bibliotecario e amministrativo è stato invitato a fare smart-working, in pratica a lavorare da casa. Non ci siamo persi d'animo, i seminari sono diventati webinar, le conferenze sono avvenute usando le piattaforme Zoom, Microsoft Teams o simili e da questo punto di vista nulla di grave, anzi, le platee virtuali sono state più affollate di quelle in presenza. Ma tutto è avvenuto in preda a uno stato d'animo negativo, dato che migliaia di persone morivano negli ospedali, tenendoci costantemente a lutto, il che ovviamente non ha favorito la capacità di concentrarsi su argomenti astratti.

Uno dei danni maggiori è avvenuto proprio nella popolazione accademica, soprattutto quella femminile. Infatti quando finalmente ci sembrava che a furia di battaglie ci fossimo liberate del carico di lavoro domestico, ecco all'improvviso rispuntare fuori il ruolo tradizionale femminile, cioè occuparsi della casa, preparare il cibo per tutti, andare al supermarket. Questo anche perché l'aiuto domestico professionale è sparito, dato che il pericolo di contagio è stato così forte da indurre le famiglie a lasciare a casa i loro collaboratori domestici, sobbarcandosi di conseguenza tutto il loro lavoro.

È stato come se le donne venissero riportate in blocco a cinquant'anni fa: tutto il tempo usualmente dedicato alla ricerca, all'insegnamento, allo scambio di idee con colleghi e ricercatori di ogni ordine e grado, si è ridotto allo stretto indispensabile e a volte neanche quello, con la conseguenza immediata che le pubblicazioni relative al proprio

lavoro sono drasticamente diminuite, mentre sono aumentate quelle degli uomini, confinati anch'essi in casa, ma impegnati a destreggiarsi *online* in ogni ambito.

Per diretta testimonianza delle accademiche giovani, il numero delle albe viste al mattino sono aumentate drasticamente, perchè con i figli piccoli l'unica possibilità di avere un po' di pace è stata la levataccia in una casa finalmente silenziosa. Le lezioni *online* vanno comunque preparate e le *slide* richiedono grossa concentrazione, quindi la ricerca di un angolo tranquillo nella propria abitazione in cui pensare è diventata spasmodica.

Essendo stato poi il confinamento quasi globale, tutti i colleghi sparsi in giro per il mondo in *lockdown* hanno sentito un'urgenza facilmente spiegabile di contattare chiunque a qualsiasi ora, senza tener conto dei fusi orari. Questo è il motivo principale per cui finalmente in tutte le parti del globo si sono potuti conoscere figli e nipoti di accademici vari, poiché essendo costretti a stare a casa, spesso i pargoletti apparivano sugli schermi approfittando di un momento di distrazione o forse di concentrazione dei genitori connessi, affacciandosi con le loro faccine stralunate sulle spalle di mamme o papà e soprattutto di quei pochi nonni conviventi ancora non falcidiati dal diabolico virus.

Chiaramente qualunque sacrificio è stato minimo rispetto alla malaugurata possibilità di essere contagiati dal nemico invisibile: siamo riuscite a mantenere uno straccio di equilibrio pur assistendo alle terribili descrizioni delle intubazioni dei degenti. Il destino ci ha parato due alternative: o continuavamo a occuparci dei nostri temi di ricerca con una certa *nonchalance*, ovvero soccombevamo alla paura di essere prese al laccio dal virus e costrette a respirare con l'aiuto delle macchine, non sapendo assolutamente come sarebbe andata a finire.

Naturalmente a voler vedere il bicchiere mezzo pieno, siamo fortunate noi accademiche a fare i lavori che facciamo, almeno non abbiamo perso il nostro, come invece è capitato a un numero inquietante di persone. Di fatto la pandemia ci ha messi davanti a una precisa realtà: dovevamo riorganizzarci come mai prima d'ora, fare appello alle nostre intelligenze, artefici dei privilegi acquisiti, per venire a capo del peggior problema di *work-balance* mai capitato.

Se infatti si riflette un attimo e si pensa a quanto gran parlare si è fatto in anni recenti sulla questione della conciliazione casa-lavoro, si capisce che davanti al Covid-19 non c'è stata teoria che tenesse, le donne sono state rimesse di nuovo ai ceppi a far quadrare il cerchio, senza pietà. Se poi si calcola quanto è stato fatto per far contare nei concorsi i periodi di maternità, le assenze dal lavoro per la cura dei figli, la impossibilità materiale di rapportare la produzione scientifica al numero di ore investite in altri incarichi che nulla hanno a che fare con i propri titoli e meriti professionali, si comprende che sarà dura nel seguito partecipare tutte insieme alla competizione aperta per ottenere promozioni e posizioni, indipendentemente dal proprio ruolo parentale.

Il lavoro accademico, che negli avanzamenti di carriera è basato sul numero e la qualità delle pubblicazioni scientifiche individuali e l'abilità nell'ottenere fondi per progetti di ricerca, è in realtà incompatibile con la cura della prole, se non si ha nessuno a cui demandare parte dei compiti. C'è da aspettarsi che i dati relativi alla produzione scientifica

dei prossimi due anni mostreranno che i genitori che lavorano nell'accademia sono stati svantaggiati rispetto a quelli che non avevano figli nel 2020.

Inoltre gli stessi dati mostreranno che il lavoro di cura sarà sbilanciato anche tra coppie con un livello culturale molto alto. Le donne dedicano molto più tempo al lavoro che riguarda il nucleo familiare degli uomini, anche nei paesi più avanzati: negli USA per esempio quasi il doppio. Invece nei paesi del Nord Europa, che tanto si vantano del loro livello di *work-life balance*, le donne addirittura continuano a occuparsi dei due terzi di questo lavoro peraltro non retribuito, percentuale che resta valida perfino tra le coppie in cui il denaro viene portato a casa prevalentemente dalla donna. Il Covid-19 quindi ha esacerbato le disuguaglianze di genere nelle coppie confinate a casa.

Sappiamo molto bene che l'inizio di una carriera accademica è accompagnata da un lungo periodo di precariato, che per di più spesso coincide con la fase riproduttiva della donna. Ora la pandemia ha messo in drammatica evidenza che le ore dedicate alla cura e alla gestione delle persone sono spesso invisibili e sottovalutate. L'unica soluzione reale al problema è quella classica: un investimento a lungo termine sull'eguaglianza di genere.

Chunque si sia trovato in questi anni recenti a promuovere le donne affinché fossero rilevanti in prima linea, si è certamente reso conto che il nostro paese in questo momento è in bilico tra rischi e opportunità, anzi, pari opportunità. Il fatto che l'Italia sia travolta a causa della pandemia da una crisi economica epocale, è un motivo in più per rendere le donne protagoniste del cambiamento, a differenza di quanto è avvenuto finora, dato che sono state tenute ai margini. È necessario ripensare i pilastri portanti di un modello organizzativo già prima non efficiente e che l'emergenza Covid ha comunque rimesso in discussione.

Nel libro *Distanti ma unite* da me appena pubblicato (Ed. Universitalia, 2020) si suggerisce una riflessione su questi temi. Ci siamo infatti accorte che gli scenari che vengono immaginati sono tanti, le certezze poche, perché questo virus è uno sconosciuto. Le disuguaglianze sociali aumenteranno e dato che le donne sono sicuramente tra i soggetti più deboli del mercato del lavoro, vedranno aumentare la loro precarietà.

Tuttavia le donne italiane sono più istruite degli uomini, dato che rappresentano il 60% dei laureati. La ripresa sarà più rapida, se sapremo avvalerci di solide competenze transcendendo il genere. Come fare? Dovremo ripensare orari e modelli dominanti nel mondo del lavoro. Mettere in campo una nuova organizzazione che sia più funzionale non solo alla produttività delle imprese, ma anche alle famiglie. Se è pur vero che alcune misure straordinarie sono state messe in campo durante questo periodo di epidemia, ad esempio le aziende hanno rivisto turni e ruoli e si è largamente diffuso lo *smart-working*, consentendo alle donne di far fronte alla gestione particolarmente difficile della famiglia, tuttavia con le scuole chiuse e l'impegno domestico di cura aumentato, il carico non è stato facile da gestire.

Certamente uomini disposti a dare una mano esistono, ma non è la regola, gli stereotipi di genere sono ancora molto forti. Vorremmo aggiungere anche che ora che abbiamo provato sulla nostra pelle che il digitale è indispensabile, appare evidente che è arrivato

*V*entaglio delle donne

il momento di affrontare anche il problema della carenza delle donne nelle materie scientifiche e tecnologiche, anche perché si tratta di un settore tra i più richiesti per il futuro e meglio pagati. Più donne al lavoro significano una maggiore crescita del paese e più bambini che nascono: difatti quando le donne lavorano scelgono con maggiore serenità di diventare madri.

Ci auguriamo che venga capito tutto questo una buona volta: deve entrare nella testa dei nostri governanti che avere donne dove si prendono decisioni importanti significa favorire la ripresa economica.

a cura di Dario Gentili

... *psichiatria*

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

Evelina Praino

Il soggetto della narrazione psichiatrica

Angela Scozzafava e Caterina Valchera

*Identità, ruolo, infrazione di ruolo nella 'scena' della vita
Riflessioni su Pirandello e Goffman*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

EVELINA PRAINO

IL SOGGETTO DELLA NARRAZIONE PSICHIATRICA

Abstract

In this text I develop a new reflection about the relationship between madness and therapy. According with the tradition of the phenomenological psychiatry and the studies of Michel Foucault, I will discuss the account of madness presupposed by a number of psychiatric theories from the 20th century onwards. I will deal with these theories through the particular conceptual tool of narration. Indeed, no psychiatric approach can elude a serious confrontation with patient's existential narration, for two reasons. First, there is no psychiatric investigation outside the hermeneutics of the subject's lived-experience. Secondly, the written or narrated word, by producing subjectivities, allow for a combination of the existential experience of the healthy individual with the insane. Lastly, accounting for madness as an object recently constituted as a disease and codified by a science that, as a rational framework, remains totally alien from it, clarifies that the discourse on madness is the partial and external report of a lived-experience never compared to self-narration. Thus, madness still upsets our subjectivity about its relation to the world and the other precisely because there has never been a discourse on the concrete possibility of a radical incommunicability between madness and reason. Perhaps, such incommunicability should be only exhibited.

Keywords: Foucault; Madness; Narration; Philosophical *Daseinanalyse*; Therapy

Gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen¹

1. Introduzione

Qualsiasi riflessione che si ponga l'obiettivo di dire qualcosa su un fenomeno necessita di aderire al presente in cui esso si colloca e di analizzare gli elementi che più caratteristicamente lo radicano alla sua attualità. Come gli innumerevoli studi di Foucault hanno dimostrato², la relazione tra follia e cura non è neutra, ma anzi è l'istituzionalizzazione della psichiatria e della medicina psichiatrica che, a partire dal XIX secolo, pone in essere la follia con i caratteri che oggi le attribuiamo³. Prendere in carico questa relazione e ripensarla ci consentirà di delineare la follia, o il disturbo psichico, a partire dalla relazione che intesse con la cura. Nello specifico, ci proponiamo di indagare la concezione della follia sottesa ad alcune teorie psichiatriche che, elaborate a partire dal XX secolo, si contrappongono tra loro in base ai modelli di riferimento. La pietra di paragone attraverso cui

-
- 1 «Non ci sono fatti, solo interpretazioni». F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a cura di, G. Colli, M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1980, p. 315.
 - 2 M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963; ID., *Malattia mentale e psicologia*, Raffaello Cortina, Milano 1996; ID., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France, 1973-1974*, Feltrinelli, Milano 2004.
 - 3 Riguardo all'assimilazione dei modelli logici alle condizioni generali di razionalità, il discorso di Melandri sulla tendenza riduzionista dell'epistemologia moderna è particolarmente significativo. Vedi E. MELANDRI, *Note in margine all'«episteme» di Foucault*, in «Lingua e Stile», V, 1, 1970, p. 145 sgg.

confronteremo i vari modelli di cura psichiatrici sarà la narrazione, in primo luogo, per la centralità che essa assume all'interno della prassi curativa psichiatrica. Non c'è infatti alcun modello psichiatrico – incluso quello biologico – che possa prescindere da una presa in carico dell'esistenza narrata dell'individuo malato, non solo perché il potere trasformativo del dialogo terapeutico si attiva esclusivamente a contatto con l'esperienza viva e ferita del paziente⁴, ma anche perché non c'è processo di indagine medica che si collochi al di fuori di un'ermeneutica del vissuto – inevitabilmente soggettivo – del paziente. In secondo luogo, perché la funzione disposizionale della parola (scritta o narrata), producendo soggettività a partire da un parametro (quello della parola, appunto), consente di avvicinare l'esperienza esistenziale dell'individuo malato a quello sano. In altri termini, la parola-dispositivo produce soggettività indipendentemente dal rapporto che i soggetti intrattengono con la ragione e i soggetti – d'altro canto – non si affermano maggiormente in virtù della loro razionalità, ma quanto più si sottraggono alla cattura del dispositivo letterario. In ultima analisi, considerare la follia come un oggetto costituitosi recentemente come malattia e codificato da una scienza che, in quanto discorso razionale, le è estraneo per definizione, mette in luce come il discorso sulla follia sia il resoconto esterno e parziale di un vissuto raramente messo a confronto con l'auto-narrazione⁵; se quindi la follia continua a turbare i sonni vigili della nostra soggettività a proposito del rapporto che intrattiene con il mondo e con ciò che è altro da lei, è forse perché non si è mai dato un discorso che mostrasse la possibilità, oscura e concreta, della radicale incomunicabilità tra follia e ragione e che, in definitiva, si limitasse ad esibirla. Nelle parole di Foucault: «la stessa nozione di “malattia mentale” è l'espressione di questo sforzo [di affrontare la totalità della follia, nda] destinato sin dall'inizio a fallire. Il termine “malattia mentale” non indica altro che la *follia alienata*, alienata in quella psicologia che la follia stessa ha reso possibile»⁶.

2. Il presupposto dell'attualità

Il *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* definisce il disturbo mentale come

una sindrome caratterizzata da un'alterazione clinicamente significativa della sfera cognitiva, della regolazione delle emozioni o del comportamento di un individuo, che riflette una disfunzione nei processi psicologici, biologici o evolutivi che sottendono il funzionamento mentale. I disturbi mentali sono solitamente associati a un livello significativo di disagio o disabilità in ambito sociale, lavorativo o in altre aree importanti.

4 Vedi E. BORGNA, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2010.

5 Un'eccezione è costituita – ad esempio – dall'autobiografia di Herculine Barbin (1874), scoperta per caso da Foucault e dalla sua équipe al Collège de France insieme al trattato di medicina legale di Ambroise Tardieu: in questo caso, la narrazione confessante delinea già chiaramente l'emergere di una nuova soggettività autoriale. FOUCAULT, *Herculine Barbin detta Alexina B. Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, Einaudi, Torino 1979.

6 FOUCAULT, *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. 87.

Una reazione prevedibile o culturalmente approvata a un fattore stressante o a una perdita comuni, come la morte di una persona cara, non è un disturbo mentale. Comportamenti socialmente devianti (per es. politici, religiosi o sessuali) e conflitti che insorgono primariamente tra l'individuo e la società non sono disturbi mentali, a meno che la devianza o il conflitto non sia il risultato di una disfunzione a carico dell'individuo, come descritto precedentemente⁷.

Il disturbo mentale si delinea come una modificazione significativa della 'griglia' psichica che consente al soggetto di farsi un'idea del mondo e di agire in esso, costituendo relazioni emotive con ciò che lo circonda; l'alterazione psichica è manifestazione a sua volta di un mancato o alterato funzionamento dei processi mentali e psichici dell'individuo. Dalla sfera delle disfunzioni vengono eliminati gli atteggiamenti estremi però comprensibili allo sguardo della socialità circostante, nella misura in cui si attribuisce loro un significato condiviso e le devianze, in quanto non riferibili alla costituzione dell'individuo, ma sintomo piuttosto della problematicità che esso intesse con la società.

In altre parole, il disturbo mentale è un'alterazione della costituzione psichica del soggetto che si manifesta nel momento in cui egli è chiamato a rapportarsi con ciò che gli è esterno; è la normatività sociale a stabilire la presenza di una devianza, come è la medicina a delineare il livello e l'intensità del disturbo rispetto a un parametro esterno al paziente. L'unico parametro valutativo in cui il paziente interviene è il disagio o la disabilità che lo caratterizza in ambito sociale, ossia la sua incapacità di rapportarsi in modo sereno con ciò che lo circonda e l'espressione esteriore del suo disturbo.

Non stupisce che il disagio o la disabilità, ossia la sofferenza più o meno accentuata del paziente per l'assenza di relazione benefica con l'ambiente, diventino sintomi generali tramite i quali accertarsi della presenza della malattia e averne accesso; già in *Malattia mentale e psicologia*, Foucault aveva mostrato come la medicina mentale si fosse servita delle nosografie delle diverse forme di alterazione, quindi della sintomatologia, per costituirsi come scienza. Da notare però come, da un lato, gli elementi definitori della malattia psichiatrica – disfunzione, disagio, disabilità – siano tutte negazioni di attributi e, in quanto tali, siano poco decisivi nel delineare i confini del disturbo in quanto fenomeno, dall'altro come tutta la definizione preveda un'oscillazione narrativo-descrittiva costante tra interno ed esterno alla soggettività: l'alterazione clinica è interna al soggetto, ma è sancita dall'esterno, così come la disfunzione psichica, biologica o evolutiva; il disagio è internamente percepito come la disabilità e si manifesta anche chiaramente a chi è fuori dal soggetto.

A proposito del disagio psichico, l'ex direttrice generale dell'Organizzazione Mondiale della Sanità – Margaret Chan – definisce la buona salute, quindi lo stato dell'individuo in assenza di malattia, come ciò che «consente agli individui di realizzarsi, di superare le tensioni della vita di tutti i giorni, di lavorare in maniera produttiva e di contribuire alla vita della comunità»⁸. Il confronto delle sue parole con la definizione promossa dal *Manuale diagnostico*

7 APA, DSM-5®, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, p. 22.

8 ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, *Piano d'azione per la salute mentale 2013-2020*, 5. Disponibile all'indirizzo <https://www.psichiatria.it/wp-content/uploads/2016/02/who-2013-2020.pdf> (ultimo

fa emergere il disagio come una condizione di insufficienza rispetto ai criteri di uno sviluppo autonomo a partire dall'esperienza quotidiana, di un lavoro e della contribuzione sociale, elementi – sempre esterni al soggetto – in grado di discriminare la follia dalla sanità.

I dati Istat del 2018, partendo da un'analisi concreta del reale, segnalano un'incidenza del livello d'istruzione e dello svantaggio economico sociale – indicatori del grado di sviluppo dell'individuo e della sua relazione con la società – sulla malattia mentale: i disturbi di depressione o ansia cronica grave raddoppiano negli adulti che presentano un basso livello di istruzione e triplicano (16,6% rispetto a 6,3%) tra gli anziani, mentre gli inattivi e i disoccupati tra i 35-64 anni presentano questi disturbi in misura maggiore rispetto ai loro coetanei occupati (10,8% e 8,9% rispetto al 3,5%)⁹.

La lettura degli indicatori dello sviluppo e dell'integrazione dell'individuo, sia come parametri discriminanti della malattia mentale, sia come fattori d'incidenza della stessa mostrano un corto circuito nella delimitazione attuale del fenomeno psichiatrico; anche se in termini mutati, la dialettica tra follia e ragione riproduce antiche dinamiche, in cui il disagio psichiatrico si comprende a patto di ridurlo positivamente a discorso razionale. Come sosteneva Basaglia – neurologo riformatore della disciplina psichiatrica in Italia negli anni Settanta e ispiratore della Legge 180/1978:

In noi la follia esiste ed è presente come lo è la ragione. Il problema è che la società, per dirsi civile, dovrebbe accettare tanto la ragione quanto la follia. Invece questa società riconosce la follia come parte della ragione, e la riduce alla ragione nel momento in cui esiste una scienza che si incarica di eliminarla. Il manicomio ha la sua ragione di essere, perché fa diventare razionale l'irrazionale. Quando qualcuno è folle ed entra in un manicomio, smette di essere folle per trasformarsi in malato¹⁰.

Nelle società disciplinari e di controllo, non vi è accesso alla follia, se non dal piedistallo della ragione, e la ragione, lungi dall'accettare l'impossibilità di codificare quella che potrebbe essere una semplice condizione umana, le attribuisce significato attraverso la medicalizzazione. La definizione di benessere in termini di assenza del disagio riflette la separazione netta che il sapere opera tra follia e ragione, nonché il predominio ontologico che si attribuisce al regno razionale, in grado di delineare la follia e legiferare su essa. L'eliminazione di questa separazione consentirebbe invece di declinare l'esperienza umana in modalità d'esistenza che intrattengono rapporti originali con la ragione; così, ogni modalità si costituirebbe come una forma di vita variabilmente razionante.

La collocazione di un indice astratto di razionalità e l'assimilazione del concetto a quello di benessere conduce invece a una misurazione quantitativa del razionamento in grado di distinguere nettamente le vite dalle non-vite; la condizione necessaria per tornare all'esistenza è quella di recuperare il proprio stato di benessere, la propria sanità o, nei casi più estremi, rassegnarsi al proprio statuto di malato e paziente.

accesso 11.02.2020).

9 ISTAT, *La salute mentale nelle varie fasi della vita*, 2018, 1. Disponibile all'indirizzo https://www.istat.it/it/files/2018/07/Report_Salute_mentale.pdf (ultimo accesso 11.02.2020).

10 F. BASAGLIA, *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 34.

Dimenticare il sapere positivo costituitosi intorno alla follia è il presupposto per interrogare il fenomeno nella sua emergenza e rappresenta, se non una conquista teorica, un principio d'indagine che fa suo il monito di Basaglia: «Io ho detto che non so che cosa sia la follia. Può essere tutto o niente. [...] Il problema è come sciogliere questo nodo, superare la follia istituzionale e riconoscere la follia là dove essa ha origine, come dire, nella vita»¹¹.

3. *Travalicare i confini dell'empirico*

La corrispondenza tra teorie psichiatriche e metodologie di cura si fonda sulla concezione che il sapere psichiatrico ha della malattia mentale in un determinato momento storico e permette una riflessione sullo statuto epistemologico dello stesso sapere psichiatrico. Su questi presupposti, in questa sezione ci occuperemo di confrontare alcuni modelli teorici che – a partire dalla seconda metà dell'Ottocento – hanno elaborato definizioni differenti della malattia psichiatrica; ogni definizione è infatti indicativa di una postura e di un atteggiamento specifico del sapere psichiatrico a contatto con la follia. L'obiettivo consiste nel vagliare se il modello biologico o quello psicologico propongono delle teorie che rimangono necessariamente confinate all'interno dell'esperienza clinica o che sono in grado di delineare la malattia come un'esperienza – anomala – ma primariamente esistenziale. Epistemologicamente, si tratta di comprendere se esiste un dato clinico attendibile che sia in grado di isolare la vita che gli soggiace. In altri termini, è possibile immaginare l'esistenza umana come il prodotto aggregato di istanze, esigenze e sintomatologie peculiari o è necessario circoscriverla al sostrato ontologico che viene caratterizzato individualmente solo quando a emergere primariamente è la malattia?

La psichiatria biologica considera la follia come un disturbo organico. All'interno di questa corrente, Kraepelin – pioniere della psicopatologia descrittiva – sostiene la necessità di analizzare il disturbo mentale per mezzo di classificazioni che permettano di ridurre la psiche alle sue unità più elementari. In questa impostazione teorica, la classificazione sintomatologica continua a essere lo strumento principale per l'identificazione della malattia e, poiché sintomi analoghi appartengono a disturbi differenti, specifica Kraepelin: «solo il quadro complessivo del caso clinico, presente in tutto il suo decorso, dall'inizio alla fine, può fornire la guida per l'analisi clinica e per la valutazione dei fenomeni morbosi»¹².

La sintomatologia è l'indizio della malattia e il primo elemento esteriore che dà l'avvio all'indagine medica, ed è questa – secondo Kraepelin – ad attestare la presenza di un disturbo e la necessità dell'indagine, ma non è sufficiente di per sé per qualificare il disturbo nella sua specificità. A ben vedere quindi, il sintomo è un buon indicatore dello stato di avanzamento del sapere psichiatrico, nella misura in cui è in grado di connettere

11 *Ibidem.*

12 E. KRAEPELIN, *Compendio di psichiatria per uso dei medici e degli studenti*, Vallardi, Milano 1894, p. 5.

il sintomo a un sistema di classificazione del disturbo, ma non è un indicatore altrettanto attendibile della natura del male, nella misura in cui sintomi simili appaiono in disturbi differenti. In un'ottica organica, Kraepelin sostiene che all'origine del disturbo psichiatrico ci sia il danneggiamento o la distruzione delle cellule della corteccia cerebrale. L'ipotesi, raccolta e supportata dagli studi dei genetisti contemporanei, non è al riparo da problematicità. Se, da un lato, la ricerca delle basi genetiche responsabili di determinate sintomatologie ha permesso un discrimine dei disturbi più stringente rispetto a quanto avveniva in passato, dall'altro, non tutti i disturbi presentano lo stesso rapporto degenerativo delle cellule neuronali¹³. Analizzando i processi neurodegenerativi siamo quindi in grado di distinguere il Parkinson dalla schizofrenia, ma non abbiamo alcun elemento che ci denoti chiaramente la loro appartenenza al regno della follia.

Sempre all'interno della prospettiva organica, Edelman – premio Nobel per la medicina nel 1972 e fautore del riduzionismo biologico – intende il cervello come un insieme integrato di circuiti, non necessariamente sottoposti a linguaggio logico; in questi termini, ciò che risulta danneggiato all'interno del circuito si riproduce sotto forma di un disturbo della mappa psichica unitaria¹⁴. L'alterazione cognitiva, emotiva o comportamentale, causata dal danneggiamento, può essere elaborata dal paziente tramite una razionalizzazione del sintomo che sfocia nella confabulazione, ossia nella produzione spontanea di ricordi falsi. Il meccanismo è caratteristico di diverse sindromi, si presenta infatti nei pazienti amnesici, anosognosici e *split brain*, ma presenta un denominatore comune a tutte le tipologie di confabulazione: l'inconsapevolezza e la genuinità con cui il paziente produce e crede al racconto falso che produce¹⁵.

Analogamente a quanto avveniva all'interno della psicopatologia descrittiva, il rilevamento della confabulazione si costituisce come principio euristico significativo nella misura in cui consente una circoscrizione dei disturbi a cui afferisce, ma non espone le sue specifiche determinazioni individuali, né dà riferimenti riguardo alla sua costituzione ontologica. La descrizione del sintomo, punto di riferimento dell'indagine psicopatologica, è di per sé insufficiente a delineare un profilo psicopatologico: il processo ermeneutico non può provenire dalla sola osservazione medica. Non si tratta di ridimensionare l'importanza del dato clinico, ma di sottolineare come solo la sua collocazione all'interno di un vissuto esistenziale, soggettivamente narrato, può render conto del fenomeno psichico in sé. Se in psichiatria, non c'è «conoscenza [...] che non nasca dalla analisi e dalla descrizione delle esperienze psicopatologiche colte nella loro immediatezza e nella loro spontaneità fenomenologiche, e che non muova dalle regioni vaste e non di rado dilemmatiche [...] dell'ermeneutica»¹⁶, solo tramite l'ascolto dell'esperienza esistenziale, di cui il sintomo fa parte, si può pervenire a un inquadramento, per quanto derivato, del disturbo psichiatrico.

Collocando, ad esempio, la confabulazione all'interno di una cornice dialogica, è pos-

13 V. COSTA, *Teorie della follia e del disturbo psichico*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 26-30.

14 G. EDELMAN, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 17.

15 V. CARDELLA, *Le narrazioni impossibili: sogni, confabulazioni e deliri*, in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», 2017, pp. 57-70, p. 62.

16 BORGNA, *Le intermittenze del cuore*, cit., p. 52.

sibile constatare come il sintomo emerga dalle parole dei pazienti come un modo per attribuire senso o ragione d'esistenza a dei ricordi o degli eventi che nella mente appaiono isolati o incoerenti. Il paziente che, rispondendo a delle domande sul suo stato civile, sostiene di essere sposato da 4 mesi e di avere 4 figli, una volta sollecitato dal medico, sostiene di averli adottati da adulti e prima del matrimonio; rilevando – a contatto con l'alterità – la contraddittorietà delle sue risposte, utilizza la confabulazione per minimizzare o annullare le incongruenze del suo racconto¹⁷. In quest'ottica, la confabulazione corrisponde a una narrazione di sé che ha la funzione di restituire coerenza a un vissuto interrotto e incongruo.

La memoria autobiografica lavora costantemente alla mediazione tra il dato di realtà e l'esigenza di integrità e uniformità dell'Io, motivo per cui l'alterazione della propria narrazione di sé è caratteristica dell'individuo, indipendentemente dalla presenza di un disturbo psichico. Il meccanismo di salvaguardia dell'interiorità è analogo a quanto Freud sostiene avvenga con le rimozioni: il soggetto, per non soccombere all'angoscia esistenziale, tende a rimuovere i contenuti empirici che si dimostrano inconciliabili con la sua visione psichica, al fine di preservare la propria identità e il tessuto di credenze che le restituiscono unità e senso¹⁸. Il racconto che, parametrato a un principio astratto di realtà appare come una narrazione delirante, in accordo con una visione continuista che non separa nettamente la ragione dalla follia, può essere inteso come una auto-narrazione che risponde a un principio altrettanto reale, quello di congruenza del vissuto¹⁹.

Il riferimento alle teorie che interpretano la follia come un disturbo cognitivo comportamentale evidenzia in misura ancora maggiore la necessità clinica di porre in relazione la sintomatologia con il racconto auto-biografico dell'individuo, al fine di restituire alla sindrome un significato che emerge solo all'interno del quadro esistenziale di riferimento. È solo tramite un'analisi del vissuto individuale che si può giungere, come fa Albert Ellis – fondatore della *Ration Emotive Behavior Therapy* – a definire il malessere psichico come derivato da un'irrazionale concezione di sé e del mondo che, imprigionando l'individuo in un insieme di credenze illogiche, gli impediscono di valutare costruttivamente se stesso e gli eventi che gli accadono. Collocare il disturbo psichico al livello della credenza, isolando la follia dal piano degli eventi del mondo per riportarlo a quello della soggettività, rende manifesto come sia epistemologicamente pregiudizievole cercare di definire oggettivamente un fenomeno interno di cui, in quanto sani, non facciamo esperienza e di cui, in quanto dispensatori di cura, partecipiamo solo in maniera derivata.

17 M. MOSCHOVITCH, *Confabulation*, in D. L. SCHACTER, J. T. COYLE, G. D. FISCHBACH *et al.* (a cura di), *Memory distortion: how minds, brains and societies reconstruct the past*, Harvard University Press, Cambridge 1995, pp. 277-8.

18 Per Freud, i contenuti rimossi lasciano traccia di sé nell'inconscio e esigono soddisfazione, motivo per cui emergono al livello conscio sotto forma di sintomi. Vedi S. FREUD, *Le neuropsicosi da difesa. Abbozzo di una teoria psicologica dell'isteria acquisita, di molte fobie e ossessioni e di certe psicosi allucinatorie*, Bollati Boringhieri, Torino 1982, pp. 121-8.

19 CARDELLA, *Le narrazioni impossibili: sogni, confabulazioni e deliri*, cit., p. 63.

4. L'emergere della narrazione

Le trasformazioni che investono lo statuto della psichiatria tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento sanciscono una nuova concezione della follia. In linea di continuità con la nostra ipotesi d'indagine, alcune impostazioni teoriche constatano la non assimilabilità del disturbo psichiatrico alle malattie internistiche e indagano la follia come una – tra le tante – forme d'esistenza. In questa prospettiva, il racconto del paziente assume sempre maggiore rilevanza sia per l'interpretazione medica del dato clinico, sia per la collocazione dello stesso all'interno del vissuto originario dal quale proviene.

All'intersezione tra organicismo e psicologismo si trova la figura di Ludwig Binswanger – alienista svizzero di fine Ottocento – che, vedendo la psichiatria clinica come un riflesso dell'ideologia filosofica positivista, se ne allontana, dando origine a un metodo d'indagine sperimentale, nota come *Daseinanalyse* o psichiatria fenomenologica. L'analisi *daseinanalitica* non si preoccupa di affermare il suo statuto epistemologico a partire dai settori fenomenici e oggettivi dell'uomo che isola e determina, ma prende in carico l'umano nella sua totalità, contaminandosi epistemologicamente con il sapere antropologico e fenomenologico. Scrive Binswanger:

[...] la *Daseinanalyse* filosofica, come quella empirico-fenomenologica, non vuole e non può schierarsi a favore o contro l'indirizzo psicologico, né a favore o contro l'indirizzo biologico, fisiologico o farmacologico dell'indagine psichiatrica. Il suo compito infatti si trova al di là, o meglio al di qua in quanto esso cerca, primo fra tutti, di definire e conseguire in uno sguardo il fondamento e il terreno della psichiatria come scienza in generale, dal quale a tutti gli specifici metodi di indagine psichiatrici è assegnato il loro legittimo posto, ed essi possono essere determinati con più precisione, nella loro capacità di prestazione e nei loro limiti²⁰.

All'inizio del XX secolo, le scoperte freudiane sull'inconscio avevano già ridimensionato il peso delle teorie biologiche, così come avevano contribuito a inserire la prassi dialogica all'interno della procedura volta alla diagnosi, al trattamento e alla cura del disturbo psichico.

L'uomo automa descritto dalla biologia, pronto a rispondere ricettivamente agli stimoli provenienti dall'esterno, presenta – alla luce degli studi freudiani – un mondo interiore che, quando emerge alla coscienza, si manifesta sottoposto a una logica valoriale che lo orienta in direzione spirituale²¹. L'individuo è rappresentato ed esperito dalla psicoanalisi come soggetto di un processo naturale che si lega indissolubilmente ad altri processi naturali²², ma l'individuazione della pulsione come motore della volontà, consente di interpretare la psiche integrando l'impostazione biologica con quella teleologica.

20 L. BINSWANGER, *La filosofia di Wilhelm Szilasi e la ricerca psichiatrica*, in Id., *Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro. I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 68.

21 Id., *Psicoanalisi e psichiatria clinica*, in Id., *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, a cura di F. Giacanelli, Feltrinelli, Milano 1970, p. 217.

22 Id., *Alla scoperta di Freud*, in Id., *La psichiatria come scienza dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine, p. 71.

L'indagine psicoanalitica ristruttura così l'impianto nosografico della psichiatria tradizionale, inserendo la biologia a fondamento del sistema clinico-descrittivo usato fino a quel momento e allargando prospetticamente la visione sull'umano. In un'ottica psicoanalitica, il disturbo non si configura quindi come una mera deviazione rispetto a una categoria descrittivamente individuata, ma testimonia l'estraneità del malato rispetto a un fine vivente. Così, l'intervento psicoanalitico, tramite il dialogo curativo, non mira a riassorbire il malato all'interno di una profilazione descritta come 'normale', ma a ristabilire una collaborazione tra le funzioni parziali del soggetto, affinché si riorientino al fine di una prestazione globale positiva²³.

L'*homo natura* individuato da Freud – indipendentemente dalla sua sanità – è il risultato combinatorio di pulsioni vitali, desideri che richiedono soddisfazione e pressioni sociali. In questo senso, scrive Binswanger:

L'uomo originario di Freud non è l'uomo reale, bensì un'idea [...] faticosamente elaborata attraverso la penetrazione discorsiva della tecnica della natura. Questo uomo primitivo non costituisce l'origine, l'inizio della storia umana, bensì un'esigenza della ricerca scientifica naturalistica²⁴.

Pur correggendo i presupposti organici e biologici da cui partiva la psichiatria tradizionale, Freud non li dismette e, al posto di collocarsi all'interno del vissuto umano per comprenderlo percettivamente e fenomenologicamente, ne isola una parte che, sola, pretende determini esistenzialmente il soggetto. Anziché soffermarsi sulla variabilità delle esistenze e sulle loro trasformazioni, la psicoanalisi si concentra infatti sulla pulsione, sull'invariabile dell'esistenza e prende in carico l'individuo a patto di mutilarlo nella sua integrità, a patto cioè di astrarre, dalla sua esperienza esistenziale ed antropologica, un'idealità biologico-psicologica invariabilmente parziale²⁵.

A metà del XX secolo, mutuando dalla fenomenologia husserliana l'osservazione dei fenomeni di coscienza e la validazione di ciò che si manifesta per mezzo dell'intuizione categoriale²⁶, Binswanger – per mezzo della *Daseinanalyse* – prende in carico fenomenologicamente l'esistenza nella sua totalità di manifestazione; secondo le parole di Foucault:

23 ID., *Psicoanalisi e psichiatria clinica*, cit., p. 222 e sgg.

24 ID., *La concezione freudiana dell'uomo alla luce dell'antropologia*, in ID., *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 173.

25 Questa concezione oggettivistica dell'umano si trova riflessa nella sua metodologia. È riferendosi all'osservazione foucaultiana secondo cui nella psicoanalisi la funzione semantica del linguaggio onirico prevale sull'osservazione della sua struttura morfologica e sintattica che Agamben può scrivere: «[nella psicoanalisi] l'analisi della dimensione propriamente immaginaria dell'espressione è interamente omessa». G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 104.

26 A proposito dell'uso dell'intuizione nella psichiatria fenomenologica, scrive Foucault: «L'intuizione coglie in un unico sguardo le totalità essenziali e nel contempo riduce, sino a farla scomparire, quella distanza che ogni conoscenza oggettiva comporta [...]. L'intuizione, balzando all'interno della coscienza morbosa, cerca di vedere il mondo patologico con gli occhi del malato stesso; la verità che cerca non è dell'ordine dell'oggettività, ma dell'intersoggettività». FOUCAULT, *Malattia mentale e psicologia*, cit., p. 52.

il tema della sua [di Binswanger, nda] ricerca è quello del “fatto” umano, se si intende con “fatto” non una certa parte oggettiva di un universo naturale, ma il contenuto reale di un’esistenza che vive, si sperimenta, si riconosce o si perde in un mondo che è insieme la pienezza del suo progetto e l’“elemento” in cui si dà la sua realtà²⁷.

Con la prassi *daseinanalitica* il contenuto dei fenomeni intuiti nella loro mera vitalità va quindi a sostituire quello che nella psicoanalisi era il significato che si interpretava a partire dai fenomeni, una volta oggettualizzati. Se c’è un significato che la psichiatria fenomenologica tende a decifrare, è quello che emerge dall’ordine antropologico e fenomenologico in cui l’individuo si iscrive: in termini foucaultiani, la *Daseinanalyse* è in grado di stabilire un’essenziale distinzione tra la struttura dell’indicazione oggettiva e quella degli atti significativi, instaurando «la maggior distanza possibile tra quanto dipende da una sintomatologia e quanto dipende da una semantica»²⁸.

Il decentramento del ruolo dell’interpretazione nella prassi curativa che caratterizza la *Daseinanalyse* deriva dalla necessità di cogliere i fenomeni nella loro qualità ontica d’apparizione in quanto indicatori di una specifica modalità d’esistenza²⁹; la lettura dei fenomeni psichici attraverso griglie teoriche assunte preliminarmente come veridiche, corrisponderebbe infatti a spogliarli della loro essenza fenomenologica e a porre in secondo piano l’essenza della presenza individuale che si vuole comprendere. In questo senso, la psichiatria fenomenologica si colloca su un piano non ontologico, bensì ontico, nella misura in cui non formula tesi ontologiche che declinino l’essere in termini modali, ma elabora enunciati ontici che riproducono le configurazioni d’esistenza nel loro emergere fattuale.

La *Daseinanalyse* si pone quindi come un’indagine scientifica di carattere antropologico che prende in carico l’essenza dell’individuo nella sua totalità e la sua progettualità, anche quando – come nel caso del disturbo psichico – si presenta come frammentata, incerta o asfittica, arrivando a delineare la patologia psichiatrica come una delle possibili declinazioni dell’esserci umano.

Come abbiamo cercato di evidenziare, alcune teorie psichiatriche ancorate al dato biologico concepiscono la malattia come un’alterazione organica del meccanismo-uomo, altre, specificamente a partire dalle contaminazioni del sapere filosofico a cui assiste il sapere psichiatrico a partire dal XX secolo, si convincono della necessità di integrare il dato clinico con il racconto biografico; in prospettiva psicoanalitica, ciò corrisponde al fatto che lo psichiatra sia chiamato a interpretare il discorso simbolico del paziente veicolandolo in direzione di una significazione univoca e paradigmatica, in una prospettiva fenomenologica invece, ciò corrisponde al fatto che lo psichiatra elabori il discorso

27 FOUCAULT, *Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 3.

28 *Ivi*, p. 22.

29 L’attenzione rivolta ai fenomeni nella loro materialità, piuttosto che alla loro interpretazione, rispecchia una concezione analitica per cui il soggetto, come istanza del vissuto, è prioritario rispetto ai suoi tentativi di ordinarlo. Negli anni in cui si elabora la *Daseinanalyse*, Kafka, ragionando sulla psicologia descrittiva, scrive infatti significativamente: «Il mondo interiore si può solo vivere, non descrivere». F. KAFKA, *Lettera al padre. Gli otto quaderni in ottavo*, Mondadori, Milano 1988, p. 73.

secondo l'ordine valoriale che emerge dalla narrazione stessa, nella convinzione che sia l'espressione di una modalità specifica d'esistenza.

Indipendentemente dalla chiave interpretativa con cui ogni modello terapeutico si fa carico del portato esperienziale raccontato dal paziente, è importante notare come alla valutazione della narrazione auto-biografica come significativa di per sé sia corrisposta, da un lato, la contaminazione epistemologica della psichiatria con altri saperi, dall'altro, l'emergenza del tema del soggetto, per la prima volta, in posizione privilegiata rispetto alla sua patologia.

5. *L'esperienza autoriale*

Nel corso delle precedenti sezioni, ripercorrendo le concezioni della follia che emergevano da determinate teorizzazioni del sapere psichiatrico, si è cercato di cogliere l'evoluzione di quest'ultimo riguardo alla prassi della narrazione autobiografica. Sotto altri riguardi, immaginare la follia come una modalità d'esistenza ci ha parallelamente permesso di interrogarci, da un lato, sulla possibilità di accedere alla soggettività – sana o malata – per mezzo di discorsi, dall'altro sulla possibilità di delineare il soggetto a partire dal discorso non proveniente dall'oggettività dello sguardo medico, ma dalla narrazione di sé.

Nelle impostazioni metodologiche di stampo positivista, è un'astrazione teorica che, distinguendo *a priori* il normale dal folle, stabilisce la veridicità della parola pronunciata; in questa prospettiva, il contenuto narrato è di rilevanza marginale, quello che conta è la sua decifrabilità di significato, la sua aderenza all'ordine del discorso, la legittimità che riceve in virtù della sua ragionevole provenienza, al limite, la possibilità di ricondurre i contenuti meno propri al principio ordinatore di riferimento. In questa prospettiva, sostiene Foucault:

Il medico [...] ascolta la parola altrui, non per prenderla sul serio, non per capire cosa voglia dire, ma per rintracciare attraverso di essa i segni di una malattia seria, cioè di una malattia del corpo, una malattia organica. Il medico ascolta, ma per attraversare la parola dell'altro e raggiungere la verità muta del suo corpo. Il medico non parla, ma agisce, cioè palpa, interviene³⁰.

Nella pratica della medicina clinica, la narrazione del paziente è svalutata in virtù della sua provenienza; la parola infatti o è funzionale al discorso medico o non è parola, poiché illogica, frammentata, sconnessa o – meglio – indecifrabile.

Secondo metodi d'investigazione non biologici, tra cui rientra la *Daseinanalyse*, invece il 'fatto' esperienziale narrato è significativo in sé, in quanto espressione di una modalità esistenziale; il significato infatti coincide con l'emergere narrato della presenza individuale, non con la trama ermeneutica che si costituisce riferendo il visibile (il sin-

30 FOUCAULT, *Il bel rischio*, Cronopio, Napoli 2013, p. 21.

tomo) all'invisibile (la nevrosi). La narrazione biografica, in questo senso, non richiede legittimazione, perché la disciplina psichiatrica non mira ad attestarla su alcun livello di verità, di cui, infatti, non sancisce parametri: la validità delle descrizioni fenomenologiche – sostiene lo psichiatra svizzero Roland Kuhn – non è limitata da un giudizio sul normale e l'anormale.

Portando alle estreme conseguenze questa prospettiva metodologica, in questa sezione considereremo la narrazione non solo come espressione di un'individualità, ma come dispositivo informatore della soggettività stessa³¹. La narrazione circoscrive la parola come 'fatto', la destina alla sua evenemenzialità e delimita i caratteri del soggetto, delineandolo tramite la funzione autoriale. La parola narrata determina la soggettività, ma al tempo stesso, la trasforma, liberando il soggetto da sé: collocandosi infatti 'al di fuori', al limite dell'ordine razionale, lontana dai pulpiti della neutralità, abbandona ogni pretesa di costituirsi come discorso e, così facendo, allontana il soggetto da sé, lo fa scomparire, non per oggettivarlo, ma per abbandonarlo. In termini foucaultiani, la narrazione

non è più discorso e comunicazione di senso, ma distendersi del linguaggio nella sua bruta essenza, pura esteriorità dispiegata; e il soggetto che parla non è più il responsabile del discorso [...], ma piuttosto l'inesistenza nel cui vuoto s'insegue senza tregua l'effondersi indefinito del linguaggio³².

All'interno dell'evento della narrazione quindi, la distinzione tra follia e ragione decade: collocando la sua sovranità nell'«io parlo», la parola dimentica il vincolo del vero e del razionale, travalica i valori e i sistemi rappresentativi che utilizza e prescinde dalla comprensione dei destinatari³³; allo stesso tempo, è l'evento stesso della narrazione che cattura l'uomo e – in quel momento – lo costituisce come soggetto³⁴. In questo senso, gli studi di Foucault sulla follia informano la sua soggettività (di scrittore, intellettuale, attivista, refrattario alle classificazioni aprioristiche etc.) e – come emerge tra le righe di alcune interviste in cui il filosofo si misura autobiograficamente con la prassi scrittoria – egli stesso ne è consapevole:

È stata probabilmente questa svalutazione profonda, funzionale, della parola nella vecchia pratica della medicina clinica che ha pesato a lungo su di me, facendo sì che fino a una decina, dozzina d'anni fa, per me la parola fosse ancora e sempre parola vana³⁵.

31 «Alla crescita sterminata dei dispositivi [...], fa così riscontro una altrettanto sterminata proliferazione di processi di soggettivazione». Cfr. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Milano 2006, p. 23.

32 FOUCAULT, *Il pensiero del fuori*, Se, Milano 1998, p. 13.

33 *Ibidem*.

34 A proposito della relazione tra linguaggio e soggetto, scrive Agamben: «[...] e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate – probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro – ebbe l'incoscienza di farsi catturare». AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., pp. 21-2.

35 FOUCAULT, *Il bel rischio*, cit., p. 21.

Il discorso della tradizione clinico-psichiatrica caratterizza il Foucault autore tanto che, per un certo tempo, la razionale positività del discorso è riferimento della sua narrazione. Nel corso della conversazione con il critico Claude Belfold, Foucault identifica infatti nell'istituzione psichiatrica, che aveva contribuito a smascherare con i suoi studi, l'interlocutore-interprete dei suoi stessi discorsi:

Certamente c'è un'affinità tra questo tema della scomparsa dell'uomo e che cosa significa per me l'obbligo di scrivere, il lavoro stesso della mia scrittura. So perfettamente che cosa rischio dicendo questo, perché già vedo profilarsi l'ombra grottesca dello psichiatra che troverà in quello che sto dicendo i segni, innanzitutto della mia schizofrenia, e poi del carattere propriamente delirante, quindi non oggettivo, non vero, non razionale, non scientifico, di ciò che ho detto nei miei libri³⁶.

I suoi studi, poi, espressione mirabile di un'esistenza fuori da comune, diventano – in ottica clinica – il prodotto delle sue manie:

Non mi pongo il problema del rapporto opera-malattia, ma quello del rapporto esclusione-inclusione: esclusione dell'individuo, dei suoi gesti, del suo comportamento, del suo carattere, di tutto ciò che egli è, e inclusione, molto rapida e in fin dei conti abbastanza facile, del suo linguaggio. Entro qui in un ambito che lei potrà chiamare come vorrà, quello delle mie ipotesi o delle mie ossessioni³⁷.

A proposito della relazione che si istituisce tra narrazione e processo di soggettivazione nel momento in cui la parola prende luogo, è di particolare rilevanza il breve scritto *La vita degli uomini infami* che, concepito originariamente come prefazione a un'antologia di documenti d'archivio che non vedrà mai la luce, viene pubblicato in veste di articolo nel 1977 per *Les cahiers du chemin* per poi confluire, nel 1994, nei *Dits et écrits*. Nel corso delle sue visite agli archivi della Bastiglia e dell'Hôpital Général, Foucault si imbatte in una serie di documenti manoscritti di polizia e *lettres de chachet* risalenti al 1660-1760 da cui emergono le descrizioni lapidarie, e vivide insieme, di esistenze condannate all'infamia, in virtù della loro condotta socialmente inaccettabile.

Il termine infame è, in questo senso, etimologicamente rivelatore: da un lato, il vocabolo indica l'uomo che, macchiatosi di una colpa indelebile, compromette irrimediabilmente la sua fama, dall'altro, la sua composizione dai termini latini 'in' e 'fama', calco dal greco *pheme*, voce, indica la relazione che l'individuo intesse con il parlare. L'infame è quindi l'uomo dalla fama compromessa, ma anche l'uomo senza voce, senza racconto³⁸.

Tralasciando il fatto che – quasi per ironia della sorte – solo parte di quei documenti verranno pubblicati, ciò che emerge dalla lettura delle *Vite* è che le narrazioni documen-

36 *Ivi*, p. 60.

37 *Ivi*, p. 44.

38 Vedi F. CALZOLAIO, *Tra gioco d'archivio e riflessione sul potere: le 'vite infami' e Michel Foucault*, in «Materiali foucaultiani». Disponibile all'indirizzo <http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/207.html> (ultimo accesso 18.02.2020).

tarie non testimoniano il minimo interesse per le esistenze degli individui che descrivono poiché, valutandole difettose rispetto ai parametri della normalità, della giustizia, del decoro e dell'accettabilità sociale, le de-classificano al rango di episodi delittuosi compiuti da soggettività malate, depravate, incomprensibili. È come se l'ordine del discorso frammentasse il campo esistenziale, tracciando una linea di riferibilità: è narrabile ciò che si colloca al di sopra della linea – le nefandezze degli uomini infami – è senza voce tutto ciò che si colloca al di sotto, le loro individualità.

Scrivono Agamben: «Dov'è Mathurin Milan? Dov'è Jean-Antoine Touzard? Non nelle laconiche note che ne registrano la presenza nell'archivio dell'infamia»³⁹. E, in effetti, di Jean Antoine Touzard non conosciamo nulla, se non le sue colpe: «Francescano apostata, sedizioso, capace dei peggiori crimini, sodomita, ateo, se lo si può essere; è un vero mostro d'abominio che sarebbe più conveniente soffocare che lasciar libero»⁴⁰.

Non stupisce che le parole riportate da coloro che Agamben definisce 'gli anonimi scribi'⁴¹, non testimonino alcuna presenza, né delineino alcun soggetto: in assenza di una narrazione di sé, questi individui sono stati relegati al discorso di funzionari che, non volendo conoscere le loro vite, né rappresentarle, si sono limitati a stigmatizzarle, marchiandole d'infamia⁴². In assenza di un'auto-narrazione, queste descrizioni hanno costituito delle soggettività che, ridotte alla sclerotizzazione, hanno ristabilito il funzionamento del potere: le descrizioni tipizzanti hanno una sola funzione, confermare la razionalità e la legittimità del sapere che le emette. Essendo passati «al di sotto di qualunque discorso»⁴³ i soggetti infami sono spariti senza lasciare alcuna traccia, né testimonianza di sé; nel momento in cui sono entrati in contatto con il potere, sono stati parte di un discorso che, in quanto soggettività malate, ha permesso loro di sopravvivere all'oblio del tempo.

Se è però vero che il soggetto è lo spazio vuoto lasciato dalla sua narrazione⁴⁴ e che la scrittura alfabetica è la sola ad aver generato l'illusione di aver catturato la voce e di averla compresa⁴⁵, il soggetto nasce nel momento in cui si separa dalla narrazione di sé⁴⁶: non c'è quindi soggetto più reale di quello non-narrato dai dossier amministrativi di cui si compone *la vita degli uomini infami* e ogni soggetto, folle o di ragione, non può che sperare di apparire nel momento in cui a tacere sarà la sua parola.

39 AGAMBEN, *Profanazioni*, Nottetempo, Milano 2005, p. 74.

40 FOUCAULT, *La vita degli uomini infami*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 9.

41 AGAMBEN, *Profanazioni*, cit., p.73.

42 *Ibidem*.

43 FOUCAULT, *La vita degli uomini infami*, cit., p. 22.

44 FOUCAULT, *Il pensiero del fuori*, cit., p. 17.

45 AGAMBEN, *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 36.

46 Detto altrimenti, la voce dell'uomo non risiede nel linguaggio. Sulla separazione radicale che intercorre tra discorso e parola, tra linguaggio e voce e sull'esperienza dell'essere nella voce come pura intenzione significante, si veda: AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, pp. 71-81.

ANGELA SCOZZAFAVA E CATERINA VALCHERA

IDENTITÀ, RUOLO, INFRAZIONE DI RUOLO NELLA ‘SCENA’ DELLA VITA

Riflessioni su Pirandello e Goffman

Abstract

The paper aims to clarify and deepen the most recognized aspects in literature of a comparison between Pirandello and Goffman, starting from the indications given by the sociologist. We focused on Goffman's main ideas with particular attention to *The Presentation of Self in Everyday Life* and *Frame Analysis: an Essay on the organization of experience*. The excerpts chosen among the wide Pirandello's production are the most suitable ones for this type of comparison, and also the ones which best highlight ideological and cultural differences. The essence of our argument is indeed focused on the will of drawing out the 'uniqueness' of the sociologist's beliefs compared to those of the Italian 'philosopher-writer', considering their peculiar visions of the world, man and society.

Keywords: Actor; Identity; Mask; Role; Scene

Nel panorama della critica letteraria, all'interno del capitolo sulla 'fortuna' di Pirandello o nelle monografie sulla sua opera, non appaiono riferimenti espliciti all'influenza che lo scrittore avrebbe esercitato sul pensiero di Erving Goffman. Al contrario, numerosi sono i richiami al drammaturgo siciliano reperibili negli studi sul sociologo canadese, naturalizzato statunitense. Fu quest'ultimo, in realtà, a innescare tale confronto, in particolare in *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, ove individua alcune convergenze con l'opera pirandelliana, cui fa riferimenti precisi soprattutto nel capitolo XI.

Parlando dell' 'esperienza negativa', cioè del momento in cui un individuo esce dalla 'cornice' sociale e perde la sua forma, Goffman, per esemplificare la rottura della rappresentazione e l'effetto straniante sul pubblico, riporta come modello il dialogo iniziale tra il Dottor Hinkfuss e un signore della platea in *Questa sera si recita a soggetto*. Con quel sorprendente attacco l'autore siciliano rompeva definitivamente l'illusione scenica, spingendo «il teatro fuori della sua pelle convenzionale»¹, e suggeriva, anche in termini tecnici, un modulo di interruzione del flusso della relazione tra individuo e società.

Facendo 'straripare' i ruoli sacri del dramma, Pirandello offriva al suo estimatore Goffman indicazioni sullo 'straripamento' dell'individuo verso l'esterno dell'organizzazione sociale, che può preludere a un'altra riorganizzazione, come accadeva nel dramma non a caso ricordato da Goffman². Più avanti, nel corso dello stesso capitolo, il nome di Pirandello compare di frequente sempre in riferimento a vari stratagemmi teatrali, come la funzione di disturbo esercitata dagli attori di spalla posti in mezzo al pubblico, o la rot-

1 R. BARILLI, *Pirandello, una rivoluzione culturale*, Mursia, Milano 1986, p. 209.

2 E. GOFFMAN, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma 2001, p. 414.

tura del ruolo-personaggio, o ancora la ‘ribellione’ degli attori al Dottor Hinkfuss: tutti meccanismi di «attacco all’organizzazione del regno drammatizzato con l’intenzione di produrre una esperienza negativa»³.

Il sabotaggio teatrale operato da Pirandello viene usato dal sociologo come lente per leggere e analizzare le forme e le modalità del sabotaggio sociale. Risulta pertanto strano che Goffman, quando parla della risata come una delle modalità di rottura del *frame*, cioè della cornice situazionale/sociale⁴, non richiami il ruolo di infrazione che questa ha nell’opera dello scrittore siciliano.

Risalente alla Poetica di Aristotele, l’idea del ‘ridicolo’ come percezione di stranezza e di deformità del reale, travasata nella cultura dei Lumi come ‘pratica sociale’, ritorna con diversi intenti nella narrativa antiborghese del primo Novecento; ma è in Pirandello che la risata diventa l’esplosione segnaletica di una ‘sconciatura’ delle forme sociali, una sorta di grumo critico non verbale, che possiede una carica superiore al potere delle parole. Ride il soggetto in quanto portatore dell’inquietudine, del senso di alienazione dalle regole/strutture sociali⁵.

Ridere per Pirandello è un atto insieme di provocazione e di libertà, che è stato giustamente accostato alla risata nell’arte espressionistica⁶. Anche Goffman considera la risata una ‘stonatura’, un elemento che mostra la vulnerabilità della nostra comprensione della realtà⁷; essa può essere altresì un’infrazione del ruolo, qualcosa che rompe gli equilibri della scena sociale e provoca imbarazzo, fastidio, senso di colpa, cui però seguono necessariamente il riadattamento e il ristabilimento dell’ordine da parte dell’individuo e del gruppo.

Nonostante questa e altre diversità interpretative più o meno marcate, nello stato dell’arte goffmaniana il parallelo tra i due pensatori è un dato ormai acquisito. Ci sembra perciò opportuno fare alcune riflessioni volte a precisare contenuti, affinità e divergenze presenti nella loro concezione della vita umana, in ordine al peso che la società esercita su di essa e all’idea dell’individuo come *persona dramatis*⁸.

3 *Ibid.*, p.426.

4 *Ibid.*, p.440.

5 Vedi, in particolare, le novelle *Tu ridi e C’è qualcuno che ride* in L. PIRANDELLO, *Novelle per un anno*, a cura di G. Macchia, Mondadori, Milano 1985.

6 Un interessante studio sulle analogie tra la narrativa pirandelliana e la pittura espressionistica è quello di G. CORSINOVI, *Pirandello e l’espressionismo*, Tilgher, Genova 1979.

7 «Quando un individuo si accorge che ha sbagliato il frame degli eventi e che le sue cognizioni e azioni sono basati su presupposizioni false, è probabile che strariperà, rompendo quell’insostenibile frame che aveva sostenuto». (GOFFMAN, *Frame Analysis. L’organizzazione dell’esperienza*, cit., p.537) Quando altri uomini manifestano incertezza anche il nostro esperire la realtà ne risulta modificato: «noi diamo peso ai segni di colpa di un individuo o a segni che rivelano che è appena in grado di sopprimere la risata o ai segni di imbarazzo e segretezza; e questo lo facciamo non solo per la possibile sconvenienza di queste stesse espressioni, ma poiché questi segni sono testimonianze che qualcuno nel nostro mondo si trova lì in modo insicuro, forse poiché è in un altro mondo o teme che in un altro mondo ci siamo noi». *Ibid.*, p. 501.

8 «Poiché il linguaggio del teatro è profondamente legato alla sociologia, dalla quale questo studio deriva, ha senso provare sin dall’inizio a rivolgerci alla materia del palcoscenico. Ha senso anche perché vi si ritrovano tutti i generi di difficoltà. Tutto il mondo è come un palcoscenico, noi ci sosteniamo e ci

Come avvio a questa analisi comparata si farà qualche cenno ad alcune tesi fondamentali di Goffman, con particolare riguardo per due opere: *La vita quotidiana come rappresentazione* e la già citata *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, in cui è presentata l'interpretazione della «struttura dell'esperienza che gli individui hanno in qualsiasi momento della loro vita sociale»⁹. Tra le due opere c'è una sostanziale continuità, nonostante la terminologia sia differente e si operi una 'rotazione' dell'angolo di osservazione. *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, è un'opera articolata e complessa, in cui sono più espliciti i riferimenti teorici ad autori quali Husserl, Schutz, Austin, Bateson, ma soprattutto a William James; la continuità tra questa e le altre sue opere precedenti è ribadita dallo stesso Autore che dichiara cartesianamente di star cercando qui di riordinare i propri pensieri.

In *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza* egli imposta così la sua ricerca: «Presumo che quando gli individui si trovano in qualsiasi situazione, affrontano la domanda "che cosa sta succedendo qui?"»¹⁰: è rispondendo ad essa che diamo una descrizione significativa della situazione e capiamo se ci coinvolge o no, quale ruolo possiamo giocare e con quali modalità dobbiamo agire. Rispondere a questa domanda è importante, non solo per ognuno di noi, ma anche per la società: l'insieme delle risposte dei singoli, condivise con gli altri, alle innumerevoli situazioni vissute contribuisce a definire l'organizzazione sociale; la sedimentazione di tali risposte dà poi vita a un repertorio ampio ma non infinito di *frame*/facciate al quale il singolo attinge.

Ma cos'è un *frame*? Goffman ritiene che noi esperiamo la realtà utilizzando dei *frame* (il cui significato è intelaiatura, struttura, ma anche cornice), che sono ricorrenti e di numero finito; essi sono contemporaneamente 'contesti di comprensione', condivisi socialmente, attraverso i quali diamo un senso a eventi che altrimenti, nella loro nudità, non ne avrebbero, ma sono anche 'principi organizzativi' che ci consentono di interagire in quella specifica situazione. La descrizione dell'esperienza che Goffman costruisce è, però, più complessa: la prima struttura che incontriamo è quella primaria, che potremmo considerare l'unità minima di rappresentazione della realtà:

Quando l'individuo della nostra società occidentale riconosce un particolare evento, tende [...] a implicare in questa risposta una o più strutture o schemi d'interpretazione di un certo tipo che può essere definito primario [...] non dipendente da o riferibile ad alcuna interpretazione precedente o "originale"; infatti una struttura primaria è considerata capace di tradurre ciò che altrimenti rappresenterebbe un aspetto senza significato della situazione, in qualcosa di significativo¹¹.

Ogni attività può essere anche trasportata in un'altra chiave (*key*), come uno spartito musicale di cui si modifichi la tonalità¹², mantenendo una somiglianza con la struttura

sospendiamo ogni momento in esso, e questo per tutto il tempo che abbiamo». *Ibid.*, p.163.

9 *Ibid.*, p. 56.

10 *Ibid.*, p. 52.

11 *Ibid.*, p. 65.

12 Cfr. M. BARISONE, *Comunicazione e società*, Il Mulino, Bologna 2009, p.16.

originaria, ma interpretandola secondo la logica di un altro *frame* (pensiamo ad esempio ai bambini che giocano a fare la guerra trasformando appunto in gioco comportamenti minacciosi); ma se il *keying* è una trasformazione condivisa dai partecipanti, la ‘fabbricazione’ – che può avere intenti benevoli o no, essere intenzionale o no – produce una falsa percezione della quale i partecipanti all’interazione non sono consapevoli. E non basta: possono esserci controversie di *frame* (dubbi sulla definizione della situazione dovuti all’ambiguità o vere e proprie dispute interpretative) e ancora errori di *framing* (veri fraintendimenti interpretativi della situazione) o rotture del *frame*; le trasformazioni o *keying* possono anche sovrapporsi come lamine (per questo Goffman parla di ‘laminazioni’) una sull’altra, quasi all’infinito: l’ultimo strato ci dice qual è il *frame* vigente in questa situazione, ma tale definizione della situazione risente della sedimentazione di tutti gli strati precedenti. Ne risulta un’immagine molto complessa dell’esperienza: i *frame* non sono originari o innati (anche se lo sembrano), in quanto impariamo a usarli facendone esperienza e assimilandoli inconsapevolmente. Con la nostra azione possiamo impercettibilmente modificarli, ma essi condizionano in ogni caso le nostre azioni quotidiane.

Le strutture primarie, o schemi, attraverso le quali noi diamo forma alla realtà, non sono fisse o rigidamente stabilite ma sono dinamiche, laminate o stratificate in più livelli: la composizione dinamica di questi schemi dipende dalle nostre storie personali e dalla nostra comprensione e valutazione del contesto. Attraverso l’operazione della laminazione o stratificazione ci si allontana sempre più da una realtà letterale [...]. Il concetto di realtà non è solo più ampio (contiene di più), ma acquista anche spessore, profondità, complessità¹³.

Dopo questa breve premessa ci si può ora occupare della comparazione tra i due autori che, secondo Vaccarini, è un «confronto obbligato»¹⁴, visto l’uso che entrambi fanno del linguaggio e della metafora teatrale, mentre nel lavoro di Patrizia Magnante sul concetto di senso comune in sociologia, tra le voci selezionate, si trova addirittura un intero capitolo dedicato a Pirandello¹⁵.

Va ricordato, come precondizione del discorso, che il Novecento in generale è attraversato in vari ambiti artistici e disciplinari dall’accostamento vita-teatro, soprattutto nelle espressioni dell’avanguardia. Accade, per esempio, nell’*Ulisse* di Joyce (il romanzo che rappresenta l’atto estremo di ribellione al romanzo stesso) che in un intero capitolo, quello intitolato “*Circe*” il *bordello*, la struttura narrativa – già di per sé così deflagrata rispetto alla tradizione – abbandoni l’andamento monologante per assumere le forme teatrali, con scambio di ruoli affidati al dialogo e intervallati da didascalie. Ma, anche tenendo conto di questo fenomeno, il confronto tra Goffman e Pirandello risulta

13 I. MATTEUCCI, *Introduzione: Il problema della realtà*, in GOFFMAN, *Frame Analysis. L’organizzazione dell’esperienza*, cit., p. 28.

14 I. VACCARINI, *E. Goffman la maschera*, in L. BOVONE, G. ROVATI (a cura di), *L’ordine dell’interazione. La sociologia di Erving Goffman*, Vita e pensiero, Milano 1992, p. 151.

15 P. MAGNANTE, *Il mondo dell’ovvio. Il concetto di senso comune da Simmel a Pirandello*, Atheneum, Firenze 2001.

peculiare: esso proviene dal fatto che il primo adotta in tutti gli approcci un modello drammaturgico, lo sostiene con un lessico di base di chiara provenienza teatrale e ricorre massicciamente alla ‘scena’ come luogo di interazione sociale¹⁶, precisando di voler usare questo spazio speciale come metafora nell’elaborazione del suo pensiero sociologico, come un grimaldello euristico che, gettando una luce inattesa sull’oggetto di studio, permette di scoprire ciò che è nascosto.

Secondo Goffman, chiunque entri in un rapporto di interazione con altri, gioca una parte, è un attore che sostiene un ruolo definito dalla società in cui è collocato e che egli stesso contribuisce a rafforzare. L’io-attore recita il personaggio, a uso di un pubblico da persuadere della validità della finzione recitativa e che potrà essere convinto e applaudire oppure no. Laddove¹⁷ parla di ‘scelta’ della ‘facciata’ da assumere (la ‘maschera’ nel gergo squisitamente teatrale, la ‘pupazzata’ nel linguaggio pirandelliano che identifica però il palcoscenico come luogo della finzione, della fantocciata), Goffman sembra accogliere l’ipotesi di un *range* di possibilità che si offrono all’individuo nel suo agire sociale quotidiano; ma poi scopriamo che questo ventaglio è limitato poiché, senza un preventivo ‘accordo operativo’, il gioco delle parti non avrebbe senso «non solo perché la costituzione del *self* è affidata a tali regole, ma perché è ad esse piuttosto che al carattere incrollabile del mondo esterno che dobbiamo il nostro sentimento incrollabile della realtà»¹⁸. Tale gioco si consolida anche attraverso la devianza dalle prescrizioni condivise e socialmente negoziate, poiché il deviante e il censore appartengono allo stesso contesto e si riferiscono allo stesso sistema di valori; anzi, la stessa deviazione è quasi ‘funzionale’ alla norma implicita nella relazione.

Il deviante costringe l’altro, che lo stigmatizza, a ridefinire se stesso e il proprio ruolo nella ‘rappresentazione’ turbata dall’atto deviante e questo sforzo di riadattamento interazionistico approda a nuovi equilibri: la correzione e riabilitazione del deviante genera razionalizzazione e consapevolezza nell’interazione; è solo così che il *Self* dell’individuo-attore, cioè la sua identità sociale, si costituisce. Il *Self* partecipa al rito dell’interazione, perché solo così acquisisce le categorie per interpretare il mondo¹⁹.

Il gioco dura finché tutti ne osservano le regole, senza metterle in discussione, pena

16 Attore, definizione della sua situazione di partenza, attesa di una valutazione da parte del pubblico, interazione dell’individuo-attore in presenza di altri, parte da vivere/recitare (la *routine*), ruolo/ruoli, co-attori, scena, ribalta, quinta, personaggio, retroscena, maschera.

17 GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 39.

18 P.P. GIGLIOLI, *Introduzione* a GOFFMAN, *La Vita quotidiana come rappresentazione*, cit., p. XXI.

19 Il *Self* nell’analisi drammaturgica di Goffman, non è un’entità originaria o naturale o un *quid* che rappresenti l’essenza genuina, peculiare e libera del singolo quanto piuttosto l’insieme di «segni positivi o piastrine di riconoscimento e la combinazione unica degli elementi della sua vita che viene ad essere attribuita all’individuo con l’aiuto di questi segni della sua identità. L’identità personale dunque è legata alla supposizione che l’individuo possa differenziarsi da tutti gli altri e che intorno a questo mondo di differenziazione si possa collegare una storia continua di fatti sociali che costituiscono la sostanza appiccicosa a cui si attaccano tutti gli altri fatti biologici» (GOFFMAN, *Stigma. L’identità negata*, Ombre Corte, Verona 2003, p. 74). In sintesi il *Self* è un codice che siamo costretti a esibire solo perché la società ci obbliga a comportarci come se l’avessimo. L’impressione che dietro le immagini di sé che l’individuo ha ci sia qualcosa di stabile è appunto solo un’impressione o, meglio, un «pregiudizio deplorevole» (come non pensare qui anche all’analisi umana dell’io come «fascio di impressioni?»).

la rottura di un sistema sociale di per sé fragile e che può fronteggiare le manipolazioni strategiche dei singoli solo grazie a questo «accordo morale-cognitivo implicito». La ricerca di nuovi equilibri interazionali e la rimodulazione dei rapporti ‘faccia-a-faccia’ non sono invece considerate possibili da Pirandello, che anzi esaspera la situazione fino all’incomunicabilità fra gli attori sociali. Nel ‘deviante’ Gengé, protagonista del romanzo *Uno, nessuno e centomila*, la ‘scelta’ di rinunciare ai beni, la volontà di mendicizia assoluta – stigmatizzata come pazzia dal gruppo sociale borghese, solidale nell’escluderlo – sono determinate da una condizione dolorosa, da una sofferta ricerca di autenticità vitale e dalla sostanziale incapacità di giocare il proprio ruolo, di recitare la propria parte. Gengé non sa e non vuole più contribuire al mantenimento dell’ecosistema sociale, fino a desiderare il dissolvimento, l’amnesia totale, un nichilistico ex-sistere, cioè una vita «non più in me, ma in ogni cosa fuori».

Dunque, anche se Pirandello – così come Goffman – ritiene che l’identità sia una costruzione sociale, lascia tuttavia all’individuo la possibilità di porsi fuori, cioè di assumere una posizione critica e riflessiva nei confronti di tale costruzione. Vitangelo, da individuo prevedibile nei gesti e negli atti qual era, diviene uno ‘sconosciuto’ che comunica in modo nuovo, un modo di cui gli altri non comprendono il senso e che etichettano come pazzia. L’ordine cognitivo viene così minacciato, l’identità sociale messa in crisi, frantumata la già debole corrispondenza tra la realtà delle cose e la sua rappresentazione collettiva. Vedersi vivere, conoscersi è morire: Gengé può vivere solo impedendo «che il pensiero si metta in me di nuovo a lavorare, e dentro mi rifaccia il vuoto delle vane costruzioni»²⁰.

È l’approdo estremo del grande motivo della ‘forma’ in cui si congela la ‘vita’, il nodo tragico dell’esistenza che, nella prospettiva pirandelliana, si focalizza sull’istanza individuale: scisso, moltiplicato, dotato di tante anime, simulatore e dissimulatore, sradicato o sospeso nella propria esistenza, morto vivente, o uomo fabbricato, è l’individuo il *focus* del discorso, e mostra di avere in sé tutte le energie per affermare la propria sacralità, dissacrando il contesto sociale con i suoi riti²¹.

Nel rapporto gruppo-individuo, il secondo inizialmente ne accetta le norme e le idee, poi ‘in corso d’opera’ esaspera, fino al paradosso, la logica su cui si reggono, fino a farne esplodere l’intrinseca contraddizione. Il prezzo della conoscenza a qualunque costo, la

20 PIRANDELLO, *Uno, nessuno e centomila*, Loffredo, Napoli 1994, p. 204.

21 Anche in Goffman la società celebra i suoi riti. Riprendendo e sviluppando in ambito microsociologico la tesi di Durkheim relative al ‘culto dell’Individuo’ come modalità di esperire la religiosità nel mondo moderno (Pier Paolo Giglioli, *Introduzione a La vita quotidiana come rappresentazione*, cit.), Goffman fa paradossalmente corrispondere allo ‘svuotamento ontologico’ del *Self* la sacralizzazione dell’individuo. Nelle nostre culture viene costruito, proprio per questo scopo, un apparato cerimoniale complesso, rinforzato in ogni momento, anche nelle situazioni più marginali. La società, attraverso la sacralizzazione dell’individuo, al quale deve essere «prestata la dovuta attenzione rituale» ribadisce l’importanza delle regole sociali, costruite nel corso della storia e quindi contingenti e non oggettive, ma costituenti una convenzione che si autoalimenta, e che è l’unica base possibile per la comunicazione e per un agire consensuale. «Ci siamo sbarazzati di molti dei, ma l’individuo rimane ostinatamente una divinità di notevole importanza» (GOFFMAN, *Modelli d’interazione*, in GIGLIOLI, *Introduzione a La Vita*, cit., p. XV).

liberazione dal gioco dei ruoli, in cui gli altri si collocano come maschere, non può che concludersi con la morte del sé. «Quando uno vive, vive e non si vede. Conoscersi è morire»²².

L'io deprivato di tutte le sue maschere sociali, dei ruoli assegnatigli dagli altri, dopo aver scortecciato tutte le acquisizioni cognitive, tocca la propria nudità ma può solo diventare un fluire, confluire nell'essere vitale, nella natura, perché «la vita non conclude». Oltre che nella narrativa, questo 'stiramento' dei ruoli che approda alla critica e alla rottura degli stessi, è la chiave di volta dei drammi imbastiti da Pirandello, ne è il meccanismo teatrale per eccellenza. Ne *Il piacere dell'onestà* Angelo Baldovino sposa 'per finta' Agata Renni per avallare 'onestamente' la cambiale del di lei amante, il marchese Fabio Colli; nel corso del primo atto non fa che discettare sul fatto che, assumendo la forma del marito, la vivrà totalmente, vivrà l'astrazione del ruolo in piena, totale onestà e con conseguenze per tutti.

Ecco, veda signor marchese: inevitabilmente noi ci costruiamo. Mi spiego. Io entro qui, e divento subito, di fronte a lei, quello che devo essere, quello che posso essere - mi costruisco - cioè, me le presento in una forma adatta alla relazione che debbo contrarre con lei. E lo stesso fa di sé anche lei che mi riceve. Ma, in fondo, dentro queste costruzioni nostre messe così di fronte, dietro le gelosie e le imposte, restano ben nascosti i pensieri nostri più segreti, i nostri più intimi sentimenti, tutto ciò che noi siamo per noi stessi, fuori delle relazioni che vogliamo stabilire²³.

Fabio dovrà accettare la finzione come premessa all'accordo «finanziario», ma anche coprire la colpa di Agata, rimasta incinta di lui. Baldovino asserisce di vivere «deliziosamente» nell'assoluto della sua forma pura, recitando fino in fondo, in modo meticolosamente vendicativo, la parte del marito e del padre del figlio non suo, cui imporrà, per estremo sberleffo, il nome avito di Sigismondo. Indubbiamente in questa 'riflessione sociologica' di Pirandello si notano forti convergenze con il concetto di ruolo in Goffman e con il carattere interattivo della maschera (io ho un'immagine di me che deve essere contrattata con gli altri perché ci sia comprensione e possibilità di agire). Ma lo scrittore siciliano arriverà allo smantellamento di tutte le costruzioni sociali, nella spasmodica ricerca del nocciolo duro della vita, mentre al sociologo non sembra interessare cosa c'è sotto il 'vestito', cosa nasconda la maschera²⁴.

22 PIRANDELLO, *Uno, nessuno, centomila*, cit., p. 191.

23 ID., *Maschere nude*, vol. I, Mondadori, Milano 1986, p. 570.

24 Goffman non si impegna relativamente allo statuto ontologico della realtà, «la ricerca di cosa sia veramente la realtà è compito di altri studiosi» (GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., p. 78), e nemmeno rispetto a quello della struttura primaria; Massimo Cerulo, rifacendosi a Luciano Gallino, lo definisce un costruttivista temperato: «egli crede che esista effettivamente una realtà oggettivamente data che, come dicono gli anglosassoni, "sta là fuori", ma questa può essere colta attraverso il lavoro di inquadramento svolto dal *frame*» (M. CERULO, *Il problema della realtà nella sociologia di Erving Goffman*, in «Passato e Presente. Quaderni di Storia e Scienze sociali on-line», Daedalus, Arcavacata di Rende 2006, pp. 27-28), cioè mai in maniera puramente neutra: insomma la realtà rimane sempre un'idea noumenica.

D'altronde la sociologia non ha il compito – che invece caratterizza l'arte 'umoristica' – di smascherare la rappresentazione e la sua inautenticità: non possiamo, nella prospettiva sociologica, interagire con gli altri in una condizione di nudità, di dissociazione dell'Io, di molteplicità di anime. Il Vitangelo di *Uno, nessuno e centomila* invece gioca la sua interazione e comunicazione su un duplice livello: quello del senso comune e quello della 'riflessione' consapevole. Goffman non nega che possa accadere che un individuo rappresenti una parte non contemplata dal sistema:

Quando un individuo viene a trovarsi in presenza di altri, egli proietta consapevolmente e inconsapevolmente una definizione della situazione nella quale la concezione che egli ha di se stesso gioca una parte importante. Quando capita un episodio che è incompatibile sul piano espressivo con questa impressione voluta, si verificano contemporaneamente conseguenze significative a tre livelli della realtà sociale.[...] Anzitutto, l'interazione sociale [...] può subire un arresto con conseguente imbarazzo e confusione; la situazione può non essere più definita, le posizioni precedenti diventano insostenibili e i partecipanti possono trovarsi sprovvisti di una chiara linea di azione. Essi in genere avvertono una nota falsa nella situazione e cominciano a sentirsi a disagio, confusi e, letteralmente, fuori di sé²⁵.

Egli presenta però il fatto come un'interruzione del circuito comunicativo che scredita sia il *Self* che la società/gruppo di appartenenza. Indubbiamente la nota falsa richiama il pirandelliano «fuori di chiave», ma per il letterato-filosofo di Girgenti, la dissonanza tra istanze individuali e convenzioni, tra il soggetto-attore e la sua maschera, rende tragicamente 'invivibile' la vita: l'uomo attore è 'prigioniero' del ruolo, le regole sono tiranniche e vuote, prive di significato (non c'è la legittimazione goffmaniana del patto sociale).

In uno dei *Testi extravaganti* di Pirandello, intitolato *Dialoghi tra il Gran Me e il Piccolo Me*, il dissidio tra le due parti del *Self* pirandelliano si concreta in una struttura diatribica dalla quale emerge il conflitto esistenziale e sociale tra istanze repressive della libertà e 'convenienze' (in particolare il matrimonio e le norme comportamentali). Il Piccolo me, stanco «d'attaccar bottoni alla nostra camicia» reclama per sé una «amorosa compagnia», una moglie e dei figli, una comoda casetta: insomma fa l'elenco delle buone cose borghesi, per contrapporle con forza alla prospettiva del Gran Me che si studia di fargli vedere solo miserie e brutture, di stimolare in lui lo «schifo di vivere». Il Gran Me – quello che fantastica, si perde nei pensieri e nelle riflessioni – replica che l'altro è «schiavo dei comuni bisogni, [...] si lascia portare dalla corrente dei casi giornalieri, accettando, senza pensare, la vita com'essa man mano nei suoi effetti gli si rivela.

L'istanza anarchica deve siglare un accordo con quella del branco, prevedendo per le due parti del sé quell'infelicità che la stessa vita coniugale non potrà non comportare. Presentato *In società* (titolo dell'ultimo paragrafo del dialogo), cioè nel salotto aristocratico della marchesa X, una scrittrice e per di più una bella donna, il Gran Me non potrà che chiudere la serata con uno sbadiglio di noia, dopo aver dovuto sopportare tutti i convenevoli di una società dove «si sfrottola, si salta di palo in frasca», senza idee profonde

25 GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., p. 277.

né passione. I ruoli sono così dissacrati nelle loro fondamenta attraverso il *looking glass* tipico di Pirandello, il doppio inconciliabile tra «vivere e guardarsi vivere». Non esiste la possibilità di armonizzare queste forze in conflitto, ristabilire l'equilibrio e l'integrazione in una sorta di 'pace sociale' pattuita e condivisa, perché il conflitto è agito all'interno dell'io, oltre che tra io e *alter*. L'individuo è oppresso da convenzioni che hanno la forza di rendere reale e reificare ciò che non esiste, perché «la vita è altrove». Parimenti Goffman, nella parte conclusiva de *La vita quotidiana come rappresentazione*, ammette che l'individuo è stato implicitamente diviso in due parti fondamentali: «l'attore, un affaticato fabbricante d'impressioni, e il personaggio», con attributi di ordine diverso.

Il sé-in-quanto-personaggio è in genere visto come qualcosa che alberga nel corpo di colui che lo possiede - soprattutto nelle parti superiori del corpo. [...] Una specie di immagine [...] che l'individuo, su un palcoscenico e nelle vesti di un personaggio, cerca con ogni mezzo di far passare come suo proprio. [...] [Il sé] non ha origine nella persona del soggetto, bensì nel complesso della scena della sua azione, in quanto scaturisce da quegli attributi degli eventi locali che la rende comprensibile ai testimoni. [...] il sé è il *prodotto* di una scena che viene rappresentata e non una sua *causa*. [...] è piuttosto un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene presentata. [...] il prodotto di un'azione collettiva²⁶.

Anche in quest'ambito Goffman non vuole impegnarsi con affermazioni sul valore ontologico del conflitto presente nel *Self*, approdando a una cristallizzazione nella recita delle due polarità: «In innumerevoli modi e senza sosta la vita sociale assorbe e fissa le interpretazioni che diamo di essa»²⁷. Il processo demistificatorio della realtà e dell'io è invece compito della narrativa e del teatro pirandelliani, in cui l'uomo si presenta come non determinato dai propri caratteri psicologici, dalle proprie inclinazioni e disposizioni intrapsichiche, ma 'costruito' da intenzioni e contesti normativi, giustificati solo dallo spazio delle relazioni sociali: la maschera è pura illusione e morte alla vita, una abitudine incrostata, un'idea 'raffermata', incomprendibile alla maschera stessa²⁸.

Allora il gesto incoerente può diventare anche l'atto liberatorio per eccellenza, 'lo strappo nel cielo di carta' del teatrino della vita, la via di fuga, la crepa che si apre nella forma, attraverso la quale fuoriesce il magma incandescente delle forze pulsionali. La forma si 'sconcia', la maschera assume connotati beffardi, grotteschi, disturbanti, non concilianti. Le regole del gioco si scompigliano e scoppia il dramma della straordinarietà nell'ordinario procedere delle cose. L'arte umoristica smaschera gli attori sociali che prendono coscienza della mascherata. È la protesta del personaggio coinvolto nell'epifania cognitiva, ed è anche la sua 'tragedia'.

26 *Ibid.*, p. 288-289.

27 GOFFMAN, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, cit., p. 577.

28 «Voi pregiate sopra ogni cosa e non vi stancate mai di lodare la costanza dei sentimenti e la coerenza del carattere. E perché? Ma sempre per la stessa ragione! Perché siete vigliacchi, perché avete paura di voi stessi, cioè di perdere - mutando - la realtà che vi siete data, e di riconoscere, quindi, che essa non era altro che una vostra illusione, che dunque non esiste alcuna realtà, se non quella che ci diamo noi.[...] Noi siamo tutti esseri presi in trappola [...] Siamo tanti morti affaccendati, che c'illudiamo di fabbricarci la vita» (PIRANDELLO, *La trappola* in *Id.*, *Novelle per un anno*, vol. I, Mondadori, Milano 1985, p.777 e ss).

Avere il privilegio d'esser nato personaggio vivo, ordinato dunque, anche nella mia piccolezza, all'immortalità, e sissignore, esser caduto in quelle mani, esser condannato a perire iniquamente, a soffocare in quel mondo d'artificio, dove non posso né respirare né dare un passo, perché è tutto finto, falso, combinato, arzigogolato! [...] Un uomo, se si trova avviluppato in condizioni di vita a cui non possa o non sappia adattarsi, può scapparsene, fuggire; ma un povero personaggio, no: è lì fissato, inchiodato a un martirio senza fine²⁹.

Nessuna tragedia invece nel personaggio della 'teatralità' sociale studiata da Goffman, che finisce con l'ammettere di aver calcato anche troppo l'analogia di tipo teatrale, di aver insistito su quello che per lui è uno «stratagemma retorico»³⁰.

Rispetto alla radicalità di Pirandello, che spinge la sua analisi sulla condizione esistenziale umana fino al nichilismo dell'ultimo romanzo³¹, si evidenzia la moderazione dell'analisi del sociologo che, come abbiamo ricordato sopra, non vuole impegnarsi a ricercare cosa sia veramente la realtà (compito questo di altri studiosi, scrive) e non intende neanche affrontare problemi di natura macrosociologica o studiare le istituzioni sociali (con l'eccezione di *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza* e in parte di *Stigma. L'identità negata*).

La sua ricerca, solo apparentemente limitata, prende le mosse da *La percezione della realtà* di William James e riguarda le condizioni sotto le quali pensiamo che le cose siano reali nonché l'interdipendenza tra ordine sociale e possibilità stessa dell'esperienza. Il suo sembra essere un lavoro paziente di decostruzione, un'opera pedagogica di disvelamento, con la quale ci insegna a districarci tra i *frame* e tra le diverse sfere di realtà e universi di significato in cui viviamo. Con essa vuole seminare dubbi e dissuaderci dal concedere fiducia cieca al senso comune³²: le scelte di *frame* che l'individuo opera non sono tanto testimonianza dell'esistenza di una piena libertà quanto piuttosto l'espressione della inevitabile parzialità dell'angolo di osservazione della realtà³³; queste cornici

29 *Ibid.*, p. 822.

30 GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., p. 290.

31 L'idea che la morte sia solo un cambiamento di condizione, simile al cambiare veste, e che l'io personale, dopo aver lasciato deperire i primi involucri materiali, si liberi dell'esperienza sensoriale e affettiva residuali nella «zona astrale», deriva a Pirandello dalla forte suggestione esercitata su di lui dagli scritti teosofici di Leadbeater, citati ne *Il fu Mattia Pascal*.

32 «Colui che combatte la falsa coscienza e risveglia la gente ai suoi veri interessi, ha molto da fare, perché il sonno è molto profondo. E io non intendo qui fornire una ninna-nanna, ma semplicemente introdurmi furtivamente e osservare come russa la gente». GOFFMAN, *Frame Analysis*, cit., p. 56.

33 Per questo si può dire che abbia contribuito significativamente al rinnovamento della sociologia, alla nascita del paradigma della costruzione sociale della realtà. «Che la realtà sia una "costruzione sociale" corrisponde al titolo di un celeberrimo libro di Peter Berger e Thomas Luckmann degli anni Sessanta, ma l'idea appartiene a una schiera di autori ben più ampia. Non significa, ovviamente, che la realtà non ha alcunché di "oggettivo": significa che i modi con cui noi la interpretiamo dipendono dai risultati del nostro agire e del nostro pensare, necessariamente situati in contesti sociali, pratici e linguistici, determinati. Al di là della sociologia, si tratta di ciò che nel corso del Novecento hanno insegnato l'ermeneutica filosofica e la fenomenologia, la filosofia analitica e la psicologia sociale. È un paradigma che ci allontana definitivamente dagli assunti ingenui del positivismo, e che richiede ancora tuttavia, per dispiegarsi pienamente, di accurate indagini che mettano capo a quello che opportunamente dovrebbe chiamarsi un "realismo critico" o – per usare l'espressione di Luciano Gallino su

interpretative debbono essere continuamente adattate e socialmente ‘contrattate’ perché sia possibile vivere in società.

Anche nella produzione pirandelliana si afferma con forza la negoziabilità delle opinioni, cui si associa immediatamente la loro fluttuazione continua, la loro labilità incessante, spiegata spesso con «il nostro bisogno maledetto di parlare»³⁴. Ma questo pullulare di pensieri, di idee, questo pulviscolo di parole, di suoni, non veicolano affatto la comunicazione interpersonale, anzi finiscono col produrre una permanente incertezza, una labilità identitaria generatrice di ansia e di angoscia: sentimenti questi che certo non giovano alla riedificazione, sia pur provvisoria, della ‘cornice’ sociale. Il balletto di immagini che il *Self* pirandelliano ha di se stesso si traduce nell’ermeneusi assolutamente individuale dei fatti, annullando l’ipotesi di qualunque ‘ricostruzione’ funzionale alla collettività³⁵.

Si può dunque affermare che entrambi gli autori presuppongono quel cambiamento di paradigma che caratterizza il passaggio dall’Otto al Novecento, quando la domanda sull’oggettività ontologica della realtà si era posta con forza (in vari campi e in diversi modi) e il baricentro della riflessione si era spostato dallo scientismo positivista alla ‘coscienza della crisi’. Ma se compito della sociologia è secondo Goffman mantenere comunque viva la fiducia sociale, la *Weltanschauung*³⁶ di Pirandello, costruita con la riflessione e la fantasia, ha il merito di porre anticipatamente l’accento sulla dialettica della vita psichica e far emergere con inaudita evidenza il ‘disagio della civiltà’ contemporanea.

cui si chiude il libro di Cerulo – un “costruttivismo ben temperato”». CERULO, *Sociologia delle cornici*, Luigi Pellegrini, Cosenza 2005, p. 17.

34 Si veda ad esempio come prende le mosse il dramma *Ciascuno a suo modo* (già illuminante nel titolo) in PIRANDELLO, *Maschere nude*, cit., p. 329.

35 Si leggano, sempre nello stesso dramma, le parole del personaggio chiamato *La prima* : «E come sono? Non lo so più! Ti giuro che non lo so più! Tutto mobile, labile, senza peso [...] Che smania! Che angoscia! [...]». *Ivi*, p.332.

36 Di ‘rivoluzione culturale’ infatti parla Barilli in BARILLI, *Pirandello, una rivoluzione culturale*, cit., p. 23 e ss.

Immagini e filosofia

a cura di Daniela Angelucci

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di "un incontro felice".

Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

Giorgia Sili

Oltre lo specchio: Lacan e Merleau-Ponty

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

GIOIA SILI

OLTRE LO SPECCHIO: LACAN E MERLEAU-PONTY

Abstract

The theory of the ‘mirror stage’, developed within many years by the psychoanalyst Jacques Lacan, was then taken up by the philosopher Maurice Merleau-Ponty in several times. The value of this reflection is so deep that nowadays it still represents an open field of research. In this regard, the paper intends to highlight, from a critical point of view, the different interpretations followed over time, paying particular attention to the relationship between screen and subject. At the same time, several common elements in the two authors will be focused.

Keywords: Body; Mirror; Phenomenology; Psychoanalysis; Screen

1. Luoghi dell’immaginario

Uno dei primi contributi originali che Jacques Lacan fornisce alla psicoanalisi di matrice freudiana è il celebre scritto dedicato allo stadio dello specchio. In questo testo, composto nel 1936 e poi redatto nuovamente nel 1949 in occasione del congresso internazionale di Zurigo, Lacan racconta l’esperienza peculiare vissuta da un infante di fronte alla visione della propria figura restituita per intero in uno specchio. Il «seducente spettacolo» descritto dallo psicoanalista mostra come il piccolo umano, ancora immerso nella difficoltà di movimento, riesca per la prima volta a riconoscere la sua immagine riflessa in modo unitario: un’espressione di giubilo testimonia il significato dell’evento, che avviene sotto l’occhio vigile di un adulto. Tuttavia, Lacan scorge al contempo il carattere drammatico di un tale riconoscimento: la figura riflessa non corrisponde alla realtà corporea dell’infante, ancora troppo frammentata a causa dell’età. Se ‘al di qua’ dello specchio il soggetto (*je*) appare come un corpo diviso, ‘al di là’ di esso diventa invece un Io (*Moi*), consapevole di sé. L’immagine speculare, costituente e non costituita, determina così una scissione, una frattura insanabile destinata ad accompagnare il bambino per tutta la sua vita¹.

Nelle lezioni tenute alla Sorbona tra il 1949 e il 1952, in particolare all’interno del ciclo *L’enfant vu par l’adulte*, Maurice Merleau-Ponty si avvicina con interesse alla psicoanalisi di Lacan, soffermandosi sulla funzione esercitata dallo specchio nello sviluppo infantile. Inserendosi nelle indagini condotte dallo psicologo e pedagogista Henri Wallon, il filosofo francese ne supera altresì alcuni limiti, rivelando la fecondità dell’incontro tra l’itinerario fenomenologico e quello psicoanalitico². Nell’esperienza vissuta

1 J. LACAN, *Lo stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, Écrits, Seuil, Paris 1966; trad. it. di G. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore delle funzioni dell’io*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, p. 89.

2 R. KIRCHMAYR, *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2008, p. 104.

dal bambino, Merleau-Ponty rintraccia il momento costitutivo dell'identità soggettiva, inteso nei termini di una lacerazione tra la figura unitaria e la naturale frammentazione del corpo nell'infante.

Sulla scia della riflessione di Lacan, il filosofo pone allora in risalto la capacità, propria dell'immagine speculare, di dare luogo a una rappresentazione fittizia che, «nello stesso momento in cui determina la conoscenza di sé, rende anche possibile una specie di alienazione»³. Tale proiezione immaginaria, infatti, raffigura il primo indizio di un 'Io ideale', un modello di pienezza e perfezione verso cui il soggetto aspira, senza mai riuscire ad afferrare completamente. Attraverso l'immagine unitaria restituita dalla parete speculare, il bambino diviene per la prima volta spettatore del proprio corpo, ma, al contempo, si produce in lui uno strappo che lo separa da se stesso. Al pari di Narciso, che nel contemplare la sua immagine riflessa nell'acqua se ne innamora perdutamente al punto da gettarsi nel fiume per raggiungerla, così il piccolo umano sembra provare un'infatuazione per quella figura unitaria destinata a rimanere soltanto un miraggio, una 'identità alienante'.

Merleau-Ponty condivide con Lacan l'idea secondo cui è l'immagine a costituire la prima forma di alienazione: da una parte essa permette di ricondurre a unità ciò che prima appariva diviso, dall'altra indica una profonda lacerazione del soggetto, che troverà le sue successive manifestazioni nell'incontro con l'altro. Come lo psicoanalista, anche il filosofo intravede un legame tra l'idealizzazione narcisistica e l'aggressività⁴: la struttura dell'Io, così descritta, appare caratterizzata da una condizione di permanente conflittualità, derivata dalla impossibile riconciliazione con la figura ideale presente al di là dello specchio. Da questo confronto scaturisce l'aggressività, intesa come competizione aggressiva, invidia per chi sembra essere più simile e vicino all'immagine ideale, al doppio riflesso nello specchio.

Nel corso degli anni Settanta, diversi studi hanno evidenziato l'affinità tra lo specchio, oggetto delle ricerche dei due pensatori, e lo schermo cinematografico. In questa direzione, alcuni tra i contributi più rilevanti sono stati offerti da teorici come Jean-Louis Baudry, Jean-Louis Comolli e Christian Metz⁵. Percorrendo itinerari certamente differenti, questi autori hanno interpretato in maniera originale la teoria della dialettica speculare, concentrandosi nello specifico sul rapporto che lega lo spettatore al film. Nei saggi *Cinéma: Effets idéologique produits par l'appareil de base* (1970) e *Le dispositif: approches métapsychologiques de l'impression de réalité* (1975), rispettivamente pubblicati sulle riviste «Cinéthique» e «Communications», Baudry insiste sull'analogia tra specchio e schermo; secondo il critico francese, il momento in cui il bambino si ritrova di fronte alla superficie riflettente, riconoscendo così la propria immagine nella sua interezza, appare molto simile all'esperienza singolare vissuta dallo spettatore in una sala cinematografica. Quest'ultimo, infatti, attraversa un percorso che può essere paragonato

3 M. MERLEAU-PONTY, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation universitaire, Paris 1975; trad. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, Armando, Roma 2016, p. 121.

4 *Ivi*, p. 122.

5 Tra gli altri teorici, ricordiamo in Inghilterra Laura Mulvey e Stephen Heath. M.G. EUSEBIO, *Lo sguardo dello schermo. Teoria del cinema e psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2017, pp. 173-174.

al processo di costruzione dell'Io come prodotto immaginario. Più precisamente, Baudry evidenzia il carattere duplice dell'identificazione dello spettatore: in primo luogo, egli s'identifica con il suo stesso sguardo e, dunque, con il punto di vista della macchina da presa; in seconda analisi, lo spettatore si riconosce nei molteplici personaggi che popolano lo schermo⁶.

Sulla strada aperta da Baudry s'inserisce Comolli, che in alcuni articoli pubblicati su «Cahiers du cinéma» offre il proprio contributo teorico al dibattito in corso, ponendo in risalto ancora una volta gli elementi di convergenza tra specchio e schermo. Vale la pena accennare brevemente anche a Metz, critico e semiologo noto soprattutto per il testo *Cinema e psicoanalisi. Il significante immaginario* (1977), al cui interno trova spazio una riflessione sulla questione dell'identificazione prodotta dallo schermo. Secondo Metz, il cinema rivela una potente affinità con lo specchio, presentando al tempo stesso un'importante differenza: se la superficie riflettente è in grado di restituire l'intera figura del bambino, il film non può ugualmente mostrare il corpo dello spettatore. In questo senso, si viene a creare un particolare tipo di riconoscimento: il soggetto, situato al di fuori dello schermo, ridotto a una condizione di necessaria immobilità, s'identifica con se stesso, con il proprio sguardo (coincidente con quello della macchina da presa), come condizione di possibilità degli oggetti percepiti⁷. Come per Baudry, anche per Metz lo spettatore al cinema può essere considerato una specie di soggetto trascendentale in grado di costituire e dominare le immagini sullo schermo, mentre la naturale identificazione con i protagonisti della pellicola avviene soltanto in un secondo momento⁸.

2. Il reale dello sguardo: Lacan

Gli autori richiamati più in alto hanno interpretato la teoria dello specchio prendendo le mosse dal testo di Lacan del 1949. Facciamo allora un passo in avanti, rivolgendo lo sguardo alle successive fasi d'insegnamento dello psicoanalista, in cui anche la dialettica speculare appare soggetta a variazioni e mutamenti. Nel *Libro X* del *Seminario* dedicato all'angoscia (1962-1963), per esempio, Lacan torna sulla questione della visione e dell'immagine in generale, aggiungendo alcuni elementi di riflessione. In queste lezioni, lo specchio acquista un significato sicuramente differente rispetto a quello attribuito nel saggio originale: talora accade che il soggetto non si riconosca nella propria figura riflessa, ma si accorga di essere a sua volta guardato. Se nella prima formulazione dell'esperienza speculare, l'immagine aveva un potere unificante, nella nuova versione

6 I due articoli di Baudry tradotti in italiano sono raccolti nel volume J.-L. BAUDRY, *Il dispositivo. Cinema, media, soggettività*, a cura di R. Eugeni e G. Avezzi, La Scuola, Brescia 2017.

7 D. ANGELUCCI, *Duplicità dell'oggetto filmico*, in «Lebenswelt. Estetica e filosofia dell'esperienza», 5, 2014, pp. 53-63.

8 Nella teoria di Metz, lo spettatore può riconoscersi nei differenti personaggi che appaiono sullo schermo (identificazione secondaria) proprio perché ha già attraversato, nell'infanzia, la fase dello specchio. CH. METZ, *Le Signifiant imaginaire: Psychanalyse et cinéma*, Union generale d'editions, Paris 1977; trad. it. di D. Orati, *Cinema e psicoanalisi: il significante immaginario*, Marsilio, Venezia 1997.

si assiste a un cambiamento di prospettiva, determinato dall'emergere del registro del reale⁹. L'immagine, sostiene Lacan, assume una nuova consistenza, mettendo così a rischio l'identità stessa del soggetto e trasformandolo in un oggetto guardato dall'esterno. Di fronte allo specchio, in modo del tutto inaspettato, ci si rende conto dell'esistenza di qualcosa che sfugge alla «buona forma» (*Gestalt*) del corpo: non si tratta semplicemente del nostro riflesso restituito per intero, ma di uno sguardo cieco, da cui ci sentiamo osservati in ogni parte.

Riprendendo gli studi freudiani sul concetto di perturbante (*Unheimlich*), Lacan scorge il carattere ambiguo di un simile sguardo, irriducibile a un punto ben definito e per questo sempre sfuggente, inafferrabile¹⁰. A tal proposito, lo psicoanalista francese afferma: «Se l'immagine speculare che abbiamo di fronte a noi, che è la nostra statura, il nostro viso, i nostri due occhi, lascia insorgere la dimensione del nostro sguardo, il valore dell'immagine comincia a cambiare, soprattutto se c'è un momento in cui questo sguardo che appare nello specchio comincia a non guardare più noi stessi»¹¹. In questo passaggio, Lacan mostra come il soggetto non coincida sempre con lo sguardo, perché può arrivare un momento in cui la figura riflessa nello specchio, ritenuta in genere rassicurante e familiare, si riveli invece improvvisamente estranea, sconosciuta. L'esperienza della visione nasconde al suo interno un aspetto inquietante: la verità del soggetto non è più confermata dal riconoscimento dell'Altro e lo sguardo può costituire un motivo di turbamento. Una simile condizione spinge lo psicoanalista francese a concepire lo sguardo come una forma dell'oggetto piccolo *a*, inteso essenzialmente nei termini di un resto non rappresentabile che sfugge all'azione esercitata dal linguaggio, di fronte al quale sorge il sentimento dell'angoscia¹².

L'idea di uno sguardo ambivalente, capace di osservare lo spettatore dall'esterno minandone la propria tranquillità, è ben evidente in alcuni film, tra i quali si ricordano *Strade perdute* (*Lost Highway*, 1997) di David Lynch e *Niente da nascondere* (*Caché*, 2005) di Michael Haneke. La nota pellicola del regista americano è particolarmente efficace per descrivere l'esperienza perturbante vissuta dal soggetto davanti allo schermo; il film si apre con l'immagine di due fari che illuminano la strada in piena notte, mentre il paesaggio circostante sembra essere inghiottito dalla velocità dell'automobile. Nelle

9 Dei tre registri che configurano l'esperienza umana – immaginario, simbolico e reale – l'ultimo appare sicuramente il più complesso. Il reale, infatti, non coincide con la realtà; al contrario, esso è inteso nei termini di un'oscura dimensione del 'fuori' che si sottrae all'ordine della rappresentazione, oltrepassando i confini della significazione e del senso. J. LACAN, *Des Noms du Père*, Seuil, Paris 2005; trad. it. di A. Di Ciaccia, *Dei nomi del padre*, Einaudi, Torino 2006, pp. 5-32.

10 R. SALVATORE, *La distanza amorosa. Il cinema interroga la psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata 2011, p. 95.

11 J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Seuil, Paris 2004; trad. it. di A. Di Ciaccia e A. Succetti, *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007, p. 96.

12 Come scrive Jacques-Alain Miller, «l'angoscia lacaniana è una via d'accesso all'oggetto piccolo *a*. Essa, infatti, è concepita come la via d'accesso a ciò che non è significante». J.-A. MILLER, *Introduction à la lecture du Séminaire de l'angoisse de Jacques Lacan*, «La cause freudienne», 58, 2004; trad. it. di L. Ceccherelli, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 20.

sequenze iniziali, lo spettatore partecipa al ritrovamento di una serie di videocassette in bianco e nero che riprendono la villa in cui abita Fred Madison, sassofonista jazz, con la moglie Renée, dapprima soltanto dall'esterno, poi anche internamente. Nonostante l'avvertimento della polizia, incapace di risolvere il caso per mancanza di danneggiamenti nelle serrature, i filmati continuano ad arrivare, fino al momento in cui appare un nastro raffigurante lo stesso Fred accanto al corpo senza vita di Renée: è l'inizio di un racconto visionario, in bilico tra realtà e incubo, al cui interno s'intrecciano il tema del doppio, il meccanismo della ripetizione e l'enigmaticità dello sguardo. In questo senso, la trasformazione di Fred nel giovane meccanico Pete Dayton può essere letta come la tappa principale di un percorso privo di linearità, materia di numerose interpretazioni da parte della critica¹³. L'ultima sequenza, l'inseguimento della macchina della polizia su un'autostrada ad alta velocità, rappresenta la possibilità di un cortocircuito: l'inizio e la fine del film si ritrovano in fondo a coincidere, come le facce del nastro di Möbius, figura topologica costituita da due lati avvolti su se stessi in cui la parte interna non è distinguibile da quella esterna, a differenza delle tradizionali superfici geometriche¹⁴.

Anche nell'opera di Haneke si assiste all'apparizione improvvisa di uno sguardo anonimo, caratterizzato da indeterminatezza e oscurità. La trama del film ruota intorno al rinvenimento di alcune misteriose videocassette, che riprendono dall'esterno l'abitazione in cui vive il noto conduttore televisivo Georges Laurent insieme alla moglie Anne e al figlio adolescente Pierrot. Come nella pellicola di Lynch, sin dal principio si è chiamati a osservare, insieme ai due coniugi, la ripresa inquietante e ripetitiva della strada antistante all'ingresso del loro appartamento. Con lo sviluppo della vicenda, la tensione diviene sempre più evidente e la certezza di essere osservati produce un senso di disorientamento: nuove videocassette, accompagnate da strani disegni infantili, s'insinuano in maniera subdola nella quotidianità di Georges, aprendo uno squarcio nella sua agiata e protetta esistenza borghese. Attraverso la figura di Majiid, orfano algerino che aveva abitato nella residenza estiva dei Laurent per un breve periodo, il passato del conduttore riemerge improvvisamente dall'abisso del rimosso, raccontando di un bambino egoista e viziato, appartenente ora a una realtà superficiale e poco incline al confronto con le altre culture. In una temporalità sospesa, il reale del trauma prende vita attraverso le riprese della telecamera, annullando ogni distinzione tra vittime e colpevoli: lo sguardo diviene così un vero e proprio oggetto, in grado di sconvolgere lo spettatore in qualsiasi istante.

13 Una lettura filosofica di *Strade perdute* è offerta da P. MONTANI all'interno del volume *L'immaginazione narrativa. Il racconto del cinema oltre i confini dello spazio letterario*, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 95-98.

14 Proprio alla figura topologica del nastro di Möbius, la cui scoperta è da attribuirsi a matematici come August Ferdinand Möbius e Johann Listing, Lacan dedica una certa attenzione nell'ultima fase del suo insegnamento. Si tratta di una superficie non orientabile, situata in uno spazio e contraddistinta dalla mancanza di una barriera tra dritto e rovescio, sopra e sotto. In particolare, lo psicoanalista francese sfrutta le peculiari caratteristiche di questa figura topologica per indagare «la problematica struttura del soggetto umano e la sua *Spaltung*». F. PALOMBI, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019, pp. 164-170.

3. L'intreccio della visione: Merleau-Ponty

Nel 1964, un anno più tardi, Lacan prosegue l'itinerario intorno allo sguardo nelle lezioni del *Seminario XI* dedicato ai *quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*: la questione dell'ambivalenza tra vedere ed essere visti riceve un prezioso contributo dalla ricerca di Merleau-Ponty. La vicinanza intellettuale tra i due pensatori continua a essere intensa, nonostante la scomparsa prematura del filosofo nel 1961 abbia lasciato lo psicoanalista in uno stato di profonda inquietudine: negli anni precedenti Merleau-Ponty aveva seguito con interesse la teoria dello specchio di Lacan, adesso è lo psicoanalista a scorgere nelle opere più recenti dell'amico un nuovo punto di partenza, essenziale per le sue riflessioni¹⁵.

Nel testo *L'occhio e lo spirito*, ultimo saggio scritto nell'estate del 1960 per il numero inaugurale della rivista «Art de France» e pubblicato postumo nel 1964, Merleau-Ponty compie un'analisi approfondita sullo statuto ontologico dell'immagine, giungendo infine a scardinare i limiti della sua stessa fenomenologia. Dopo una critica all'atteggiamento della scienza moderna, contraddistinta da un «pensiero di sorvolo» (*pensée de survol*) che manipola le cose riducendole a oggetti e rinunciando così ad abitarle¹⁶, il filosofo si sofferma in particolare sulle caratteristiche dell'immagine nell'arte pittorica. Secondo Merleau-Ponty, un disegno o un quadro non possono essere intesi come mere copie o ricalchi di un modello originale, ossia come «strumenti ausiliari presi in prestito dal mondo vero per indicare, attraverso di essi, cose prosaiche assenti»¹⁷. Al contrario, l'immagine è inserita nell'orizzonte di una visione strettamente legata alla dimensione della corporeità: siamo immersi nel mondo, intrecciati con esso in una relazione di continua prossimità. Nello specifico, il pittore riproduce sulla tela tutte le qualità, i segni, i colori, le luci e le profondità che si trovano proprio davanti a noi e che evidenziano la corrispondenza tra l'immagine e il corpo: proprio quest'ultimo, infatti, non si configura come un semplice «fascio di funzioni», ma rivela l'intreccio tra visione e movimento¹⁸. In una tale prospettiva, il mio corpo è sempre «un corpo senziente e insieme sensibile, vedente e insieme visibile, in virtù del quale intrattengo con il mondo un rapporto descrivibile come una sorta di nastro di Möbius, in virtù del quale quelli che tradizionalmente sono stati definiti «interno» ed «esterno», delineano il dritto e il rovescio dell'unico circolo della visione»¹⁹.

Nella parete speculare, allora, il soggetto si scopre al contempo osservato, in un inagrigabile intreccio di attività e passività, che per il filosofo francese costituisce un vero

15 É. ROUDINESCO, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1993; trad. it. di F. Polidori, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 303-304.

16 M. MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 2003, pp. 13-15.

17 *Ivi*, p. 21.

18 *Ivi*, pp. 19-20.

19 M. CARBONE, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Mimesis, Milano 2009, p. 93.

e proprio enigma. Scrive ancora Merleau-Ponty: «lo specchio appare perché io sono vedente-visibile, perché esiste una riflessività del sensibile, che esso traduce e raddoppia»²⁰.

È possibile leggere questo saggio nel solco del percorso tracciato dal filosofo francese all'interno di un altro testo, *Il visibile e l'invisibile*, pubblicato nel 1964 insieme alle preziose *Note di lavoro* e rimasto incompiuto. Qui l'autore allude alla persistenza di uno sguardo delle cose, al quale il soggetto sarebbe continuamente sottoposto: esiste un particolare invisibile, frammentario e intangibile che ci spinge a considerare gli enti del mondo in un modo o in un altro, ed è proprio da questo particolare che noi siamo riguardati. Secondo Merleau-Ponty, infatti, il campo della visione non è limitato all'ambito dei visibili, ma abbraccia anche le «dimensioni, le linee di forza, gli scarti»²¹, che, implicitamente, si presentano come delle ombre che accompagnano il visibile. Vi è uno sguardo anonimo, impersonale esercitato dal mondo che mette in discussione il tradizionale primato assegnato al soggetto: tra il visibile e l'invisibile non esiste una separazione netta, bensì un rapporto di reciproca connessione e di alterna implicazione che il filosofo francese definisce «chiasma».

L'ontologia delineata da Merleau-Ponty nelle sue ultime opere ha contribuito a ricostruire il rapporto tra schermo cinematografico e sguardo, con una particolare attenzione dedicata alla questione dell'incrocio tra vedente e visibile²². In questo panorama, una delle interpretazioni più note, è sicuramente offerta dalla studiosa americana Vivian Sobchack, nel volume *The Address of the Eye: a Phenomenology of film Experience*, pubblicato nel 1992. All'interno del libro, l'autrice indaga il fenomeno della visione al cinema prendendo le mosse dagli aspetti più originali della ricerca filosofica di Merleau-Ponty. Tenendo sullo sfondo il problema del chiasma, Sobchack propone l'ipotesi di una reversibilità dell'esperienza filmica: lo spettatore e il film non costituiscono due entità separate, ma appaiono intimamente connessi, perché insieme soggetto e oggetto della visione²³. Il cinema è in grado di rendere conto di quell'intreccio tra percezione ed espressione, spesso tralasciato dagli studi più recenti e dalla critica: come ha mostrato il filosofo francese, l'atto della visione, implicando sempre uno sguardo incarnato, è indice della coappartenenza tra corpo e mondo²⁴.

Tornando allora alla psicoanalisi, nel *Libro XI del Seminario* la riflessione di Lacan incontra il pensiero di Merleau-Ponty proprio nella possibilità di una duplice connotazione dello sguardo, che trova il suo fondamento nell'esperienza ambivalente del vedere e dell'essere visti. Nel sovvertire i presupposti della prospettiva di Cartesio, che nella

20 MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 27.

21 M. CARBONE, *Presentazione*, in M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007, p. 11.

22 Per quel che concerne il rapporto tra Merleau-Ponty e il cinema, cfr. CARBONE, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, cit., in particolare il capitolo 5.

23 V. SOBCHACK, *The Address of the Eye: a Phenomenology of film Experience*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 21-22.

24 A.C. DALMASSO, *Il cinema come reversibilità di percezione ed espressione*, in «Materiali di Estetica», 1, 2014, pp. 75-99.

Diottrica (1637) riconduce la visione a un rigoroso modello geometrico, Lacan intende mostrare come il soggetto sia sempre «preso, manovrato, captato nel campo della visione»²⁵.

Lo psicoanalista compie poi un passo in avanti, integrando l'elaborazione fenomenologica con la rilevanza del momento pulsionale: lo sguardo, infatti, non s'identifica con l'organo della vista, ma diviene il luogo in cui emerge il desiderio del soggetto. La 'pulsione scopica', individuata da Lacan in queste lezioni, indica un carattere propriamente inconscio della visione, cui è attribuita «la peculiare funzione immaginaria corrispondente alla castrazione sul piano simbolico, a sua volta legata alla freudiana compulsione a ripetere (*Wiederholungszwang*)»²⁶.

L'accentuata esitazione nel localizzare il soggetto in uno spazio cartesiano, riconducibile alla dimensione della quantità e della misura, rappresenta il momento di maggiore convergenza tra Lacan e Merleau-Ponty all'interno del *Seminario XI*. Invece, per quel che concerne la possibilità di ritrovare anche nella ricerca del filosofo francese alcuni tra i principali punti di riferimento dell'inconscio, il campo d'indagine rimane ancora aperto. D'altronde, a questa osservazione mossa in proposito dall'allievo Jacques Alain-Miller, Lacan risponde in tal modo: «Ho fatto la supposizione che le poche tracce del peccato dell'inconscio che ci sono nelle sue note lo avrebbero forse indotto a passare, per così dire, nel mio campo. Ma non ne sono sicuro»²⁷.

25 LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973; trad. it. di A. Succetti, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Einaudi, Torino 2006, p. 91.

26 KIRCHMAYR, *Passioni del visibile. Saggi sull'estetica francese contemporanea*, ombre corte, Verona 2018, p. 83.

27 LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), cit., p. 117.

G iardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina
lungo i sentieri del pensiero filosofico.*

Miriam Aiello

Annotazioni sulla nozione di ἐξαιφνης nel Parmenide di Platone

Michela Sganga

*La Krisis della psichiatria e la sua riedificazione come scienza
dell'uomo: la Daseinsanalyse di Ludwig Binswanger*

Valentina Santoro

Hannah Arendt e la determinazione dell'evento

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

MIRIAM AIELLO

ANNOTAZIONI SULLA NOZIONE DI ἐξαιφνης NEL *PARMENIDE* DI
PLATONE

*Inteso così, il “momento” in fondo non è l'atomo del tempo,
ma l'atomo dell'eternità; è il primo riflesso dell'eternità nel tempo;
è il suo primo tentativo, per così dire, di arrestare il tempo.
S. Kierkegaard¹*

Abstract

The paper inquires into the problems raised by the section on the instant – τὸ ἐξαιφνης – (155e-157b) in Plato's *Parmenides*. Firstly, I will analyse the role and the meaning of the adverb ἐξαιφνης through a comparison of its occurrences in Plato's works. Then, in the light of the different interpretative options set forth by the scholars, I will discuss the status of *Parm.* 155e-157b and the possible reasons why Plato provides this auxiliary inquiry on the instant after the conclusions of the second series of deductions. And finally, I will discuss more closely the deduction, the role, and the theoretical significance of τὸ ἐξαιφνης in *Parm.* 156d-e.

Keywords: Eternity; Instant; Participation; Plato's *Parmenides*; Time

1. *Tempo dell'essere e tempo del divenire tra Timeo e Parmenide*

La riflessione di Platone sul tempo e, in particolare, sul tema del presente temporale ha come suoi luoghi eminenti il *Timeo* e due passi consecutivi del *Parmenide*².

L'introduzione del tempo nel *Timeo* porta a massima evidenza una delle maggiori difficoltà epistemologiche sollevate dal dialogo: l'impossibilità di rendere compren-

1 S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, in ID., *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, pp. 155-156.

2 I riferimenti alle opere di Platone sono effettuati con la consueta notazione Stephanus. In ogni caso, si esplicitano qui di seguito le traduzioni italiane a cui si è fatto riferimento: *Tim.* = PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2011; *Parm.* = PLATONE, *Parmenide*, a cura di F. Fronterotta, Roma-Bari 2000; e PLATONE, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2004; *Resp.* = PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. Fronterotta, Laterza, Roma-Bari; *Gorg.* = PLATONE, *Gorgia*, in ID., *Dialoghi filosofici*, vol. 1, a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1970; *Crat.* = PLATONE, *Cratilo*, in ID., *Dialoghi filosofici*, vol. 2, a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1981; *Teet.* = PLATONE, *Teeteto*, in ID., *Dialoghi filosofici*, vol. 2, a cura di G. Cambiano, Utet, Torino 1981; *Symp.* = PLATONE, *Simposio*, traduzione di G. Calogero, Laterza, Bari 2004; *Epist.* = PLATONE, *Lettere*, in ID., *Dialoghi politici*, vol. 2, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1988. Sul rapporto del *Timeo* e del *Parmenide* riguardo alla dimensione temporale si vedano R.E. ALLEN, *Plato's Parmenides*, Yale University Press, New Haven and London 1997, p. 299, e F.M. CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*, Routledge and Kegan Paul, London 1939, p. 185.

sibile nell'ordine logico del discorso, ordine che è anche inevitabilmente temporale, cronologico, il processo di origine del cosmo nel 'prima' dell'immissione del tempo³. È quindi sulla base di questo problematico dissidio epistemologico che, in *Timeo* 37c-38a, Platone offre la celebre definizione del tempo (χρόνος) come «immagine mobile dell'eternità». Il demiurgo, che nel corso delle varie tappe cosmogoniche va realizzando la partecipazione di «ciò che sempre diviene» a «ciò che sempre è» – cioè il modello delle realtà immutabili, autosufficienti ed eterne (παραδείγματα) su cui si esempla il mondo generato –, dopo aver dotato il mondo di un'anima e del corpo, si sofferma a contemplare il suo operato e, trovatolo pieno di movimento e di vita, mosso dal desiderio di renderlo ancora più simile al modello, arriva, con un ulteriore slancio di gioia, a imprimergli il tempo. Infatti, essendo il modello ingenerato ed eterno, ed essendo al contrario il mondo generato, il demiurgo si ritrovava ad avere a che fare con un'incongruenza strutturale da accomodare: l'eternità non si addice a ciò che subisce la generazione. Così, nell'ottica di un parziale accomodamento di un simile scarto ontologico, il demiurgo

pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità e, nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che procede secondo il numero.

εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα (*Tim.* 37d5-7).

Il tempo quindi «imita l'eternità (αἰῶνα μιμουμένου)» e «procede circolarmente secondo il numero (κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου)»: dunque non in modo casuale, ma secondo una regolarità che rispecchia in qualche modo l'immutabilità e la stabilità del modello. Il tempo viene così strettamente coordinato al movimento locale e ne diventa uno strumento di misura, di cui i giorni e le notti, i mesi e gli anni sono parti (μέρη χρόνου). I tempi verbali che esprimono la temporalità (l'era e il sarà) sono «forme di tempo che hanno avuto nascita (χρόνου γεγονότα εἶδη)» e, dal momento che sottendono dei movimenti che si predicano delle realtà che divengono, l'era e il sarà «occorrere dirli nella generazione che procede nel tempo (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν

3 Non a caso la distinzione inaugurale della lunga esposizione di *Timeo*, cioè la distinzione tra «ciò che sempre è» e «ciò che sempre diviene senza mai essere» (*Tim.* 27d-28a), delinea in modo del tutto conseguente una distinzione epistemologica tra pensiero e ragionamento da un lato e opinione dall'altro. Mentre i primi, in quanto hanno per oggetto ciò che sempre è, danno luogo a una conoscenza vera, auto-identica e immutabile, la seconda, in quanto ha ad oggetto ciò che sempre diviene, dà luogo a una conoscenza transeunte e sempre priva di certezza perché il suo oggetto non è mai realmente, ma altresì per la sua corporeità sensibile muta e si corrompe. Ciò che sempre diviene, mancando dell'eterna stabilità dell'essere pieno, deve aver avuto principio grazie all'intervento di una causa artigiana. La bellezza del cosmo che diviene deve essere stata impressa sulla base di un modello, di cui il cosmo è immagine somigliante. Pur in una separazione ontologica che segna la distanza tra ciò che sempre è e ciò che sempre diviene, tra modello e immagine, Platone sottolinea pure come i discorsi rivolti a ciò che sempre è e al modello e quelli rivolti al ciò che sempre diviene cioè all'immagine siano congeneri (συγγενεῖς) ai loro oggetti: così che inevitabilmente il discorso sul cosmo, immagine generata del modello eterno, risulterà discorso difettevole e soltanto verosimile.

πρέπει λέγεσθαι)». Tuttavia, ci avverte Platone, in modo erroneo e senza rendercene conto attribuiamo all'essere eterno proprio l'era e il sarà, laddove in realtà all'essere eterno si addice in modo appropriato solo l'è.

Dunque, in questi luoghi del *Timeo* non si sta solo rendendo conto della genesi del tempo come una figurazione diveniente dell'eternità, come modalità matematicamente informata di partecipazione del mondo sensibile all'eternità delle idee, ma anche dei limiti epistemologici di cui l'uomo fa esperienza nel tentare di rendere ragione, a partire dalla propria condizione temporale e mutevole, dell'eternità e della immutabile verità delle idee⁴.

Da tappa della cosmogonia mitica nel *Timeo*, nella seconda parte del *Parmenide* la riflessione sulla dimensione temporale assume più netti contorni logico-predicativi e ontologici. Essa è sia parte integrante della seconda serie di deduzioni (H1-D2)⁵, sia protagonista di una singolare sezione intermedia, posta a cavallo tra seconda (H1-D2) e terza (H1-D3) serie di deduzioni.

Infatti, Parmenide in una fase avanzata di H1-D2, appurato che se l'uno partecipa dell'essere allora partecipa anche del tempo (μετέχει μὲν ἄρα χρόνου, εἴπερ καὶ τοῦ εἶναι) (*Parm.* 152a), esamina i possibili rapporti temporali che ne derivano per l'uno e per gli altri, dimostrando nella fattispecie che l'uno è e non è, diviene e non diviene, più giovane e più vecchio di se stesso e degli altri⁶. In questa parte, la relazione di partecipazione al tempo viene considerata secondo due direttrici: da una parte, come *essere nel tempo*, cioè l'essere temporale articolato nei tempi verbali e predicativi che esprimono la partecipazione alla sostanza in congiunzione con il passato (l'era), il presente (l'è) e il futuro (il sarà); dall'altra, la relazione è di partecipazione al tempo che procede (πορευομένου τοῦ χρόνου), al tempo come *divenire*.

In un primo movimento di quattro deduzioni sono esaminati i possibili rapporti temporali dell'uno rispetto a se stesso, dunque quelli per cui l'uno è e diviene più giovane e più vecchio di se stesso e, allo stesso tempo, è e diviene coetaneo a se stesso, cioè non più giovane e non più vecchio.

I deduzione [151e-152b]: l'uno diviene più giovane e più vecchio di se stesso. Divenire nel tempo significa divenire più vecchio. Ma la predicazione di comparatività obbliga a indicare di chi l'uno diventi più vecchio: e se in questo momento dell'eserci-

4 Già in un luogo precedente (*Tim.* 34b10-c5), che esaminava la priorità ontologica dell'anima sul corpo, dunque ben prima dell'introduzione del tempo, si era rivelata tutta l'inadeguatezza delle categorie logiche a esprimere la priorità ontologica in modo indipendente dalla priorità cronologica: «in effetti, l'anima non fu costruita dal dio come più giovane del corpo, cioè nell'ordine in cui ora ci mettiamo a parlarne come se fosse successiva ad esso, perché quando egli prese a unirla al corpo, non avrebbe permesso che il più vecchio fosse dominato dal più giovane; ma noi, che in qualche modo partecipiamo del caso e della sorte in grande misura, allo stesso modo anche ci esprimiamo».

5 In cui – data l'ipotesi H1 che l'uno sia – vengono esaminate le conseguenze relative all'uno rispetto agli altri (πρὸς τὰ ἄλλα) e in cui più in particolare a partire da *Parm.* 151e si considera tale ipotesi sotto il rispetto dell'uno che – in quanto è – partecipa del tempo (χρόνου μετέχει).

6 Notiamo che anche in questa sottosezione di D2 sono messe a punto otto deduzioni, di cui quattro affermative e quattro negative. La struttura dell'argomentazione dialettica sembra dunque ricalcare, come se ne fosse una miniatura *sub specie temporis*, la struttura della seconda parte del *Parmenide*.

zio si sta considerando l'uno rispetto a se stesso, l'uno che diviene nel tempo diviene più vecchio di se stesso. Ma posta la correlatività della relazione 'più vecchio-più giovane', il ragionamento si complica e assume una torsione paradossale: che se x è più vecchio di $y \rightarrow y$ è più giovane di x , appare pacifico. Ma, rispetto al divenire, dobbiamo utilizzare un'accortezza supplementare, ovvero considerare che se x diviene più vecchio di $y \rightarrow y$ diventa più giovane di x solo relativamente a x che ha subito l'invecchiamento. Dunque in questo quadro concettuale in cui l'uno (x) è termine a sé stesso (y), il divenire nel tempo dell'uno, cioè il divenire più vecchio di sé stesso implica anche il divenire più giovane di se stesso.

II deduzione [152b-e]: l'uno è più giovane e più vecchio di se stesso. L'ora è il limite del divenire: nell'ora infatti l'essere è già divenuto più vecchio e più giovane e non ancora diverrà più vecchio e più giovane. In quanto il presente costituisce una tappa necessaria inaggirabile del divenire, nel presente il divenire si arresta e il divenire più vecchio è essere più vecchio, in quanto già divenuto più vecchio e non diviene più vecchio. Lo stesso vale per la determinazione correlativa del divenire più giovane di sé stesso: nel presente della cosa che diviene più giovane di se stessa, essa è più giovane di se stessa. Questo momento dell'esercizio è particolarmente interessante perché tematizza la connessione tra essere e divenire: ciò che diviene, nel momento presente, anche è, e quando è cessa di divenire.

III e IV deduzione [152e]: l'uno non è più giovane e più vecchio di se stesso e l'uno non diviene più giovane e più vecchio di se stesso. In questo passaggio sono negate congiuntamente le conclusioni delle due deduzioni precedenti attraverso l'introduzione nell'uno che è e diviene, dell'essere coetaneo di sé stesso, ovvero dell'avere la stessa età (αὐτὴν ἡλικίαν ἔχειν), in quanto ciò che ha la stessa età non è né più vecchio, né più giovane di stesso. Visto che l'uno che diviene ed è, e che avevamo detto divenire ed essere più vecchio e più giovane di se stesso, diviene ed è per un tempo uguale (τὸν ἴσον χρόνον) a se stesso, esso non è né diviene più vecchio né più giovane di se stesso.

Si chiude così la serie di deduzioni che prende a oggetto le due forme di relazione temporale, essere nel tempo e divenire nel tempo, dell'uno rispetto a se stesso e si inaugura, viceversa la sezione dedicata alle deduzioni legate alle relazioni temporali dell'Uno rispetto agli altri.

V deduzione [153a-d]: l'uno è più giovane e più vecchio degli altri. In questo passaggio Parmenide dimostra sia che l'uno, in quanto unità minima, si è generato prima degli altri, e che quindi è più vecchio di questi, sia che gli altri, in quanto parti, si sono generati prima dell'uno che ne è l'intero e che risulta così più giovane delle sue parti. Tenendo presente che qui si gioca uno slittamento semantico tra il ruolo di uno e altri, il primo ragionamento si articola nel seguente modo: i) in primo luogo viene marcato lo statuto di pluralità degli altri: essendo gli altri diversi, cioè più di uno, e non diverso che sarebbe uno, essi hanno pluralità⁷; ii) il secondo passaggio consiste nella con-

7 Come ha sottolineato M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990. p. 279, la prima caratteristica degli altri è qui quella di essere più di uno, dunque non altri intesi come *non-uno*.

nessione alla pluralità della quantità e quindi della partecipazione al numero: avendo pluralità partecipano di un numero maggiore di uno⁸; iii) il terzo passaggio si colloca nell'ambito del numero e della numerazione (ἀριθμοῦ φήσομεν) e consiste nel chiedersi se siano venuti prima i maggiori o i minori: i minori, dove il minimo del minore è uno; iv) se ciò che ha numero uno è venuto ad essere per primo, gli altri che hanno numero diverso dall'uno sono venuti dopo; ne segue, dunque, che l'uno è più vecchio degli altri e gli altri più giovani dell'uno⁹. Se in questo primo argomento viene tirato in ballo l'ambito del numero (ἀριθμοῦ φήσομεν), nel secondo viene coinvolto il nesso parti-intero, a partire dalla definizione di parti e di intero che era stata data in H1-D1 (137c-d), dove era stato stabilito che l'intero è ciò che non difetta di alcuna parte (τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὗ ἂν μέρος μηδὲν ἀπῆ ὅλον ἂν εἶη;). Così, quando Parmenide si chiede: «è possibile o impossibile che l'uno sia venuto ad essere contro la propria natura?»¹⁰, non resta che ammettere che per sua natura l'uno non può divenire altro da uno. Infatti, non può, se è, non essere il tutto delle parti. E se in H1-D1 si negava che l'uno avesse parti e che fosse un intero, qui l'uno in quanto intero delle parti, cioè fine, viene a essere contemporaneamente al compimento della totalità. Quindi l'unità è raggiunta col venire in essere dell'ultima parte, con cui l'uno si completa ed è in ciò, insieme, intero e uno¹¹: è così che l'uno, diversamente dal ragionamento precedente, risulta più giovane delle parti e le parti più vecchie dell'uno.

VI deduzione [153d-154a]: l'uno non è più giovane e più vecchio degli altri. Questo argomento è in diretta connessione con i due precedenti e in effetti costituisce lo svolgimento dell'aporia che derivava dal secondo. Infatti, sebbene le parti dell'uno si siano generate prima del tutto di cui sono parti, in quanto parti esse godono dell'unità per la partecipazione all'uno. Dunque, l'uno è già nelle parti che ne partecipano e attraverso queste va a costituire i singoli momenti della composizione dell'uno-tutto. Quindi le parti singole e l'uno al quale esse partecipano e in virtù del quale sono parti sono coetanei; e, se l'uno è coetaneo alle parti, esso non può essere né più giovane né più vecchio di esse. In questo quadro, l'uno è co-essenziale agli altri e soprattutto non sarebbe venuto a essere contro natura¹².

8 Infatti, Parmenide prima afferma che gli altri devono avere quantità e, subito dopo l'assenso di Aristotele, che, in quanto sono quantità, partecipano del numero. Si gioca dunque una tensione tra l'aver quantità (πλήθος ἂν ἔχοι) e l'essere quantità (πλήθος δὲ ὄν).

9 ALLEN, *Plato's Parmenides*, cit., p. 302, nota come qui la priorità ontologica non sia priorità temporale e che Platone/Parmenide stia giocando esattamente con questa ambiguità.

10 MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, cit., p. 280, valorizza particolarmente questa espressione in quanto introduce nel brano una tonalità aporetica destinata a sciogliersi solo nella deduzione successiva.

11 Qui ritroviamo non solo l'uno in quanto intero di parti di 137c, ma anche le parti come aventi principio, fine e mezzo. Questa implicazione di determinazioni l'avevamo già trovata in H1-D1 dove, negando che l'uno avesse parti, si negava anche il principio, la fine e il mezzo (137d4-5) (οὐτ' ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτὴν οὔτε μέσον ἔχοι). Invece in questo luogo si ritrova lo stesso argomento attribuito positivamente alla realtà delle parti (ἀλλὰ μὴν μέρη γε ἔχον ἐφάνη τὸ ἓν, εἰ δὲ μέρη, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσον).

12 L'uno è presente nella parte come nel tutto, nel principio, nel mezzo e nella fine. Se prima, da un lato, l'uno in quanto fondamento del numero era più vecchio degli altri e, dall'altro, l'uno in quanto intero

VII deduzione [154a-c] – l’argomento della conservazione della differenza: l’uno non diviene più giovane e più vecchio degli altri. Se l’uno diviene più vecchio degli altri non potrà diventarli di un tempo maggiore dell’invecchiamento subito dagli altri che non ringiovaniscono rispetto a questo, ma invecchiano di una quantità uguale a quella dell’invecchiamento dell’uno. Aggiungendo quantità eguali a quantità diseguali si otterrà la stessa differenza di cui differivano in precedenza. Se $a > b$ allora $a - b = x$; se $a + n > b + n$ allora $(a + n) - (b + n) = a - b = x$. La differenza di età tra due quantità definite differirà sempre dello stesso valore. L’uno rispetto agli altri non diviene né più vecchio né più giovane, la differenza di età si conserva¹³.

VIII deduzione [154c-155c] – l’argomento della diminuzione del rapporto percentuale: l’uno diviene più giovane e più vecchio degli altri. Se l’uno fosse più vecchio si sarebbe generato da un tempo maggiore. Ma aggiungendo nuovamente quantità eguali a quantità di tempo diverse, la frazione del loro rapporto diminuisce. Se $a > b$, allora $(a + n) : (b + n) < (a : b)$ ¹⁴. Il punto che ci interessa è che qui il rapporto di età tra uno e altri diminuisce con il progredire delle loro età, tendendo al minimo e senza mai annullarsi. L’eco zenoniana appare piuttosto evidente¹⁵.

Le conclusioni positive tratte al termine dell’esame hanno valore rispetto all’intera serie di deduzioni H1-D2 e costituiscono l’esatto rovesciamento delle conclusioni negative di H1-D1¹⁶. L’uno in quanto partecipa dell’essere e dunque del tempo, e in ciò partecipando del prima, dell’ora e del poi, partecipa anche delle relazioni linguistiche

era più giovane delle parti (che sono sue costituenti e quindi più vecchie), adesso troviamo che l’uno, in quanto tutte le parti sono ‘une’, è coevo alle parti, cioè partecipa in ogni momento a tutto il processo di composizione dell’uno-intero. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 282, afferma in proposito che «il Tutto condiziona lo sviluppo delle Parti». Ancora una volta possiamo apprezzare la funzione di negazione svolta dall’argomento della ‘co-evità’ stavolta applicato all’essere dell’intero e alle parti, e non all’uno rispetto a se stesso. In questa deduzione l’uno si genera sia con il primo sia con l’ultimo.

- 13 Come nota ALLEN, *Plato’s Parmenides*, cit., p. 303, in epoca tardo ellenistica questa proposizione verrà proposta da Pappo come assioma generale, laddove invece Proclo e Simplicio ne sottolineeranno il carattere dimostrabile.
- 14 *Ivi*, p. 305; Allen suggerisce che questo comportamento aritmetico verrà successivamente notato e studiato da Teone di Alessandria e Nicomaco di Cerasa.
- 15 *Ibid.*; Allen sostiene che non si tratta né di una progressione né di una serie, ma di una sequenza le cui ragioni sono una progressione, laddove la sequenza è virtualmente infinita. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 287, giustamente rimarca il carattere ‘compatibilista’ degli ultimi due argomenti della sezione: i due comportamenti aritmetici presi in esame non sono contraddittori tra loro nella misura in cui si riferiscono ai numeri trattati nella loro quantità assoluta e ai numeri trattati rispetto ai loro rapporti percentuali.
- 16 *Parm.* 142a2: «Rispetto ad esso [l’uno di H1-D1, cioè l’uno che deriva dall’ipotesi se l’uno è considerata nelle sue conseguenze per l’uno rispetto a se stesso, *pros heauto*] allora non c’è nome né discorso né una scienza né sensazione né opinione. – Pare di no. – Dunque non è denominato né enunciato né opinato né conosciuto, né qualcuno tra gli esseri ne ha sensazione. – Sembra di no». Questo esito negativo assoluto riguarda anche la partecipazione al tempo: l’uno di H1-D1 non partecipa di alcuna relazione temporale. *Parm.* 141d5: «esso [l’uno] né partecipa del tempo né è in qualche tempo» e 141e3 «se dunque l’uno non partecipa in nessun modo del tempo, esso non è mai divenuto né diveniva né era mai, né ora è divenuto né diviene né è, né in seguito diventerà né sarà diventato né sarà».

– l'era, l'è e il sarà – che a questi stati temporali si riferiscono. È ancora una volta la partecipazione dell'uno all'essere, negata in H1-D1, che qui in H1-D2, dopo essere stata considerata in tutte le sue declinazioni – di cui l'essere e il divenire nel tempo costituiscono solo un'istanza – autorizza un simile rivolgimento di conclusioni. L'evoluzione che l'ipotesi ha subito in questa sezione ha infatti portato a dedurre dell'uno una ponderosa mole di determinazioni che coprono tutte le sfere del moto, della figura, del mutamento e che esprimono in tutti i sensi possibili la sua partecipazione al tempo. È stato dedotto dunque un 'oggetto' di realtà sensibile e intellegibile al contempo. E dal momento che, nota Parmenide, stiamo esercitando, compiendo queste operazioni (εἴπερ καὶ νῦν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα ταῦτα πράττομεν) sull'uno, allora esso è senz'altro oggetto di opinione, conoscenza e sensazione (καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις). E così, nella misura in cui 'l'uno che è' è genuino riferimento di discorso e di pensiero (καὶ ὄνομα δὴ καὶ λόγος ἔστιν αὐτῷ), esso può propriamente essere nominato e detto (καὶ ὀνομάζεται καὶ λέγεται).

Eppure, dopo una tale sovrabbondante conclusione di D2, troviamo una strana sezione (155e4-157b5) in cui la questione della partecipazione dell'uno al tempo nell'essere temporale e nel divenire viene riaperta e riesaminata in termini del tutto inediti e irriducibili alla precedente trattazione delle relazioni temporali; in questa sezione, dedicata a chiarire forme di mutamento qualificate e non più generiche, viene discussa un'ipotesi logico-ontologica «stupefacente» – l'istante (τὸ ἐξάφνης) – che presiede al mutamento stesso. A differenza che una qualsiasi parte del tempo, come per esempio i giorni, i mesi e gli anni discussi da Timeo, e finanche dall'ora (τὸ νῦν) che per Platone è la parte di tempo correlata al tempo presente, l'istante si trova a essere in una paradossale condizione di estraneità ontologica al tempo che si schiude a partire da una condizione di internità logica.

L'apparizione del concetto di ἐξάφνης nel *Parmenide* costituisce un elemento tanto affascinante, quanto dibattuto, capace com'è sia di impreziosire la trama concettuale del dialogo, sia di aumentarne sensibilmente le già considerevoli difficoltà interpretative. Nel seguito di questo contributo si intende interrogare con la seguente scansione alcuni dei livelli su cui nel *Parmenide* si disloca «il mistero dell'istante»¹⁷: innanzitutto, sarà opportuno chiarire lo stato delle occorrenze del termine ἐξάφνης nella produzione platonica al fine di circoscriverne il campo semantico e le eventuali regolarità d'impiego. In secondo luogo, verrà indagata la natura della sezione che ospita la discussione del concetto d'istante: si tratta infatti di una porzione di testo dalla natura controversa, di cui è opportuno chiarire le ambiguità in gioco e le posizioni interpretative in campo, valutando la misura in cui le analisi degli interpreti riescono a scioglierne l'anomalia di collocamento; successivamente, verrà tematizzato il modo attraverso cui la sottoscrizione di ciascuna delle opzioni interpretative sulla natura del passo introduce una specifica asimmetria nell'andamento, nella struttura e nell'economia concettuale della seconda parte del dialogo; di qui verranno inoltre svolte delle con-

17 F. FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, in PLATONE, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2004, p. 148. Con la stessa dicitura si farà riferimento alle note di Ferrari al testo platonico.

siderazioni circa le ragioni alla base dell'inserimento della trattazione supplementare contenuta in 155e4-157b5. Infine, verrà discussa la sezione sull'istante e, nell'ambito di questa analisi conclusiva, verranno brevemente presentate le principali letture date alla deduzione, al ruolo e al peso del concetto nel contesto del pensiero platonico.

2. ἐξαίφνης: stato delle occorrenze e ambito semantico generale

Nella produzione platonica, la parola ἐξαίφνης occorre 35 volte, collocate rispettivamente in *Gorgia* (1), *Cratilo* (4), *Simposio* (4), *Repubblica* (9)¹⁸, *Parmenide* (5), *Teeteto* (2), *Politico* (1), *Leggi* (8), *Lettera VII* (1)¹⁹. Questo avverbio nell'opera di Platone assume fondamentalmente due diversi valori: 1) letterale, avverbiale – nel significato di 'improvvisamente', 'all'improvviso', ma anche di 'appena', 'subito', 'sul momento' – e, con questa accezione, il lemma può svolgere un ruolo 1a) puramente narrativo di eventi o fatti collocati sul piano della cornice drammatica che avvengono improvvisamente (un impiego che dunque non prenderemo in considerazione)²⁰ e 1b) descrittivo di processi, funzioni e relazioni in contesti teoreticamente rilevanti; 2) un valore nominale, preceduto da τὸ, 'l'improvviso', 'l'istante' e in questo valore sostantivato il lemma si ritrova solamente nel *Parmenide*. Prendiamo quindi in considerazione alcune delle occorrenze avverbiali di ἐξαίφνης, con l'idea di individuarne lo spettro semantico e le eventuali regolarità di impiego²¹, al fine di compararle con le occorrenze sostantivate presenti nel *Parmenide*.

In un celebre passo del *Simposio*, Socrate riporta gli insegnamenti ricevuti dalla sacerdotessa Diotima con queste parole:

Chi dunque venga guidato fino a questo livello nelle vicende d'amore vedendo l'un dopo l'altro e direttamente gli aspetti del bello, andando ormai al termine delle conoscenze d'amore, all'improvviso scorderà una bellezza, stupenda per la qualità (ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν), quella appunto, Socrate, a causa della quale avvennero tutte le fatiche di prima; innanzitutto bellezza che sempre esiste, che non nasce e non muore, che non cresce e non declina, poi che non è bella in parte e in parte brutta, né ora sì, ora no, né bella da una lato e brutta dall'altro, né bella qua e brutta là, come se fosse bella per alcuni e per altri brutta. Né a lui si potrà rappresentare questa

18 In *Resp.* X, 621b, anche l'*hapax* ἐξαίφνης (vedi *infra*, n. 28). Quindi si possono in realtà contare 36 occorrenze.

19 Un'occorrenza anche nel *Teage*, fuori dal computo dato il carattere certamente spurio dell'opera.

20 È per esempio il caso almeno delle seguenti occorrenze: *Symp.* 212c, 213c, 223b.

21 Per un quadro analitico delle occorrenze di ἐξαίφνης si vedano le due monografie: J. CIMAKASKY, *The Role of Exaíphnes in Early Greek Literature: Philosophical Transformation in Plato's Dialogues and Beyond*, Lexington Books, Lanham 2017 e S. LAVECCHIA, (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'illo-calizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012; ma anche L. BRISSON, *L'Instant, le temps, et l'éternité dans le Parménide (155e-157b) de Platon*, in «Dialogue», 9, 1970, pp. 389-396 e M. DIXSAUT, *Le temps qui s'avance et l'instant du changement. (Timée 37C-39E, Parménide, 140E-141E, 151E-155e)*, in «Revue Philosophique de Louvain», 101, 2003, pp. 236-264.

bellezza come un volto, mani, o alcun altro membro del corpo, né un discorso, né una conoscenza, né come un qualcosa che sia in un altro differente da lei, quale in un essere vivente, in terra o in cielo, o in qualche altro luogo, ma come essa è in sé e per sé, con sé, essendo sempre in un solo aspetto, mentre tutte le altre bellezze hanno parte di lei, in modo tale, ad esempio, che mentre le altre sorgono e si dileguano, in nulla essa diviene né più grande né più piccola, e nulla subisce (*Symp.* 210e-212b).

Nel passo riportato ἐξάφνης si riferisce all' 'immediatezza' con cui l' anima apprende la presenza dell' idea del bello nel percorso che conduce dall' esperienza delle cose belle all' esperienza del Bello²². Questa bellezza che sembra dar senso a tutti i travagli che l' anima ha patito in precedenza si colloca nel registro dell' eternità: infatti non nasce né perisce (οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον), né è tale (cioè bella) in modo relativo, in tempi e luoghi relativi, secondo rispetti relativi. Né questa bellezza coincide e si esprime in parti di cose esistenti, né in insegnamenti specifici: ma essa permane in una sola immutabile realtà a cui le cose belle prendono parte e cessano di prendere parte, senza che in essa si dia alcuna alterazione e affezione, crescita o diminuzione.

In un' accezione molto simile si colloca l' impiego di ἐξάφνης nella *Lettera VII*, e più in particolare nell' ambito del celebre *excursus* gnoseologico:

Su tali argomenti anzi non c' è né mai vi sarà un mio scritto. Di quello che il loro oggetto non si deve parlare, come si fa per le altre scienze, ma quando si ha lunga domestichezza con tali problemi, quando con essi si vive, allora la verità brilla improvvisa nell' anima, come la fiamma dalla scintilla, e di se stessa in seguito si nutre (ἐξάφνης, οἷον ἀπὸ πυρός πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει) (*Epist.* VII, 341d).

In questo passo Platone pone come esito della pratica conoscitiva, che presuppone una lunga e profonda domesticità e comunione con l' oggetto, l' improvviso accendersi della verità nell' anima e l' autoalimentazione della verità da sé medesima. L' accendersi istantaneo della verità corrisponderebbe a quel quinto e sommo stadio epistemologico, la verità dell' è dell' oggetto di conoscenza, di cui il quarto stadio del sapere, la scienza, costituisce un' approssimazione, certo affidabile, ma imperfetta²³.

Nel *Cratilo* l' uso di ἐξάφνης tocca corde diverse e in qualche modo complementari. Dapprima Ermogene, portavoce della posizione convenzionalistica sui nomi, manifesta la sua ritrosia a lasciarsi convincere così, su due piedi (ἐξάφνης), dalla breve confutazione di Socrate²⁴. Quest' ultimo nel prosieguo dello scambio con Ermogene, dopo aver trattato dell' etimologia del nome Tantalo, afferma di non sapere bene come si sia ritrovato in possesso di questa sapienza «che ora così improvvisamente (ἐξάφνης) mi è piombata addosso non so da dove». Il carattere improvviso di questo sapere stupi-

22 Cfr. FERRARI, *L' enigma del Parmenide*, cit., p. 319 n. 166; F. FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Bari 1998, p. 95 n. 119.

23 L' *excursus* epistemologico è quindi coerente con la diagnosi di Timeo circa la limitatezza del discorso scientifico rispetto alla verità perfetta e immutabile dei παραδείγματα.

24 *Crat.* 391a.

sce così anche Ermogene che risponde: «Davvero, Socrate, mi sembra addirittura che istantaneamente (ἐξαίφνης) tu stia vaticinando, come gli ispirati»²⁵.

Nel *Cratilo*, dunque, l'«improvvisamente» viene a toccare di nuovo la questione dello statuto e della formazione delle conoscenze, dapprima in una forma problematico-resistenziale – Ermogene sottende che la persuasione si consegue attraverso una mediazione discorsiva sufficientemente articolata e non istantaneamente – e successivamente, sia pure nel contesto della tipica ironia socratica, assumendo un senso più simile a quello osservato nella *Lettera VII*²⁶.

Allargando la comparazione alle occorrenze della *Repubblica*, troviamo numerose occorrenze di ἐξαίφνης teoreticamente rilevanti, in primo luogo nell'ambito dell'allegoria della caverna:

Esamina ora come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente (ἐξαίφνης) ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare, e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. [...] [516a] Se poi lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso (ἐξαίφνης). [...] [516e] Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso (ἐξαίφνης) dal sole? (*Resp.* VII, 515c)

Si può notare come nell'allegoria della caverna ἐξαίφνης ricorre in modo significativo in snodi narrativi che riguardano il passaggio di stato conoscitivo che coinvolge il prigioniero: dall'improvvisa possibilità di muoversi, di cambiare orientamento nello spazio e di percorrere con lo sguardo nuove porzioni di realtà – possibilità che revoca in questione lo statuto di certezza delle precedenti conoscenze²⁷ –, all'improvviso accecamento per la luminosità del sole – che prelude al momento in cui il prigioniero sarà in grado di sostenerne direttamente la visione –, all'accecamento altrettanto improvviso di tipo contrario, cioè per la tenebra, che investe il prigioniero allorché torna nella caverna dal momento che egli proviene dalla visione diretta del Sole.

25 *Ivi*, 396d.

26 Il riferimento al sapere sapienziale e oracolare viene poi spiegato da Socrate come effetto dell'influsso di Eutifrone. Anche l'occorrenza di ἐξαίφνης in *Teet.* 162c sollecita in modo sempre ironico il legame con l'improvvisa sapienza: «dimmi, Teeteto, innanzitutto a proposito di quanto si è discusso poco fa: non ti meravigli tu se così improvvisamente vieni ad apparire per nulla inferiore in sapienza a qualunque altro uomo o anche dio?».

27 Sia pure nell'ambito completamente diverso dell'analisi fenomenologica dell'esperienza, la possibilità del libero movimento come *conditio sine qua non* del mutamento dello statuto di certezza delle conoscenze circa un oggetto e in generale per l'acquisizione conoscitiva è stata discussa analiticamente da Husserl. Cfr. E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, Editrice La Scuola, Brescia 2016, pp. 83 ss.

Infine, una duplice occorrenza al termine del mito di Er:

Poi s'erano addormentati, quando, a mezzanotte, era scoppiato un tuono e s'era prodotto un terremoto: e d'improvviso (ἐξαπίνης)²⁸, chi di qua, chi di là, eccoli portati in su a nascere (φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν), ratti filando come stelle cadenti, Lui, Er, aveva ricevuto divieto di bere quell'acqua. Per dove e per come avesse raggiunto il suo corpo non sapeva. Sapeva soltanto che d'un tratto aveva aperto gli occhi (ἐξαίφνης ἀναβλέψας) e s'era veduto all'alba giacere sulla pira (*Resp.* X, 621b).

Anche qui nel momento del ritorno alla vita di Er l'uso di ἐξαίφνης sollecita l'improvvisa visione e il passaggio di stato, nella fattispecie dalla morte alla vita o da una vita all'altra, dunque un passaggio di stato ontologico²⁹. Seppure complicate dal quadro mitico e allegorico, vediamo che molti utilizzi di ἐξαίφνης nella *Repubblica* alludono alla repentinità con cui si determina un passaggio di stato che investe sia le possibilità conoscitive, sia il tornare ad essere nel senso dell'avere genesi.

È utile dunque muovere da questo quadro comparativo, sia pure incompleto, per prendere in esame il senso assunto da ἐξαίφνης nel *Parmenide* dove infatti ricorre il τὸ ἐξαίφνης. Troviamo le seguenti occorrenze:

| Valore | Parmenide |
|----------------|---|
| 2 2 2/1b | 156d: τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοῖόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ... μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει: ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεως τε... |
| 1b | 156e: ... ἐφ' ἐκάτερα – μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἀμφοτέρα ποιοῖ – μεταβάλλον δ' ἐξαίφνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, |
| 1b | 164d: ... σμικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβη τις, ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἐνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ σμικροτάτου παμμέγεθες |

Come vedremo, qui in 156d-e τὸ ἐξαίφνης è un costrutto che, data l'ipotesi H che l'Uno sia, consente di articolare il modo in cui l'Uno possa nel tempo partecipare dell'essere e non parteciparvi, quindi il modo in cui possa divenire e cessare di essere senza contraddizione. Esibendo una natura intermedia (μεταξύ) e atemporale a partire dalla quale si possa dare mutamento ed entro la quale, tuttavia, propriamente non si dà alcun mutamento, che sia γίνεσθαι o che sia ἀπόλλυσθαι, che sia moto o quiete, aumento o diminuzione, l'istante è quindi il momento del mutamento, il punto di giuntura tra stato e processo.

28 ἐξαπίνης, forma dorica ed eolica di ἐξαίφνης, sembra essere un *hapax legomenon* nella produzione platonica.

29 In questa accezione, colta nel suo verso speculare, dunque nel passaggio dalla vita alla morte, in *Gorg.* 523e nell'ambito del mito del giudizio dei morti.

È allora forse possibile attribuire a ἐξαιφνης e a τὸ ἐξαιφνης di *Parm.* 156d almeno due caratteristiche comuni. La prima è l'atemporalità, cioè una condizione di estraneità al tempo che tuttavia (e in ciò sta la sua problematicità concettuale) si schiude a partire da una dimensione temporale; la seconda è l'apertura a una dimensione che precede e tuttavia consente la partecipazione, e dunque a una condizione di assenza di γίνεσθαι e di ἀπόλλυσθαι.

Tuttavia, se in tutte le occorrenze esterne al *Parmenide* l'avverbio ἐξαιφνης è un elemento di specificazione, certo anche sostanziale, di determinate tesi o circostanze gnoseologiche che si lascia assorbire in modo non problematico nell'interpretazione di tali tesi o circostanze, il τὸ ἐξαιφνης di *Parmenide* ha una sua misteriosità teoretica specifica, peraltro complicata da una serie di fattori intratestuali e, segnatamente, sia dalla problematica ubicazione del passo, sia dalla difficoltà, più generale e che pervade tutto il *Parmenide*, legata all'attribuzione delle dottrine (al Parmenide storico, al Parmenide platonico e a ciò che esso rappresenta, o a Platone stesso) e all'intenzione sottesa ai vari momenti dialogici (affermativo-positiva, elenctico-critica), sia dal problema connesso alla posizione e all'interpretazione delle ipotesi (se si tratti della stessa ipotesi, oppure se si tratti di variazioni dell'ipotesi: il che è rilevante per determinare il carattere contraddittorio o non dei risultati di ogni serie di deduzioni, nonché l'accettabilità o la non accettabilità delle conclusioni)³⁰.

3. Sulla natura di 155e4-157b4: un collocamento anomalo

La porzione di testo in cui viene introdotto il tema dell'istante va da 155e4 a 157b4. Questa parte si colloca tra la chiusura di H1-D2³¹, serie di deduzioni particolarmente articolata e lunga che si chiude con il ribaltamento delle conclusioni di H1-D1,³² e l'ini-

30 Si tratta di questioni sostanziali che costituiscono altrettante dimensioni interpretative del *Parmenide* nel suo complesso. Ma, sebbene si tratti di nodi fondamentali, non entreremo nelle *vexatae quaestiones* circa il numero delle ipotesi, le interpretazioni delle ipotesi, e il carattere contraddittorio o meno delle serie di deduzioni. Adotteremo uno schema interpretativo che assume il *Parmenide* come un esercizio serio – dunque non un *divertissement* – e per cui le ipotesi proposte da Parmenide sono solo due: H1, se l'uno è; H2, se l'uno non è – pur ammettendo che Platone giochi più volte in modo ellittico con i vari sensi predicativi dell'essere e con le varie accezioni dell'uno (cf. FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, cit., p. 130 ss.; MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al 'Parmenide' di Platone*, cit.; FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, cit.) e che verosimilmente l'esercizio, secondo la lettura di E. BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del 'Parmenide'*, in *Il «Parmenide» di Platone*, a cura di V. Vitiello, Guida Editori, Napoli 1992, pp. 47-74, sia finalizzato a mettere in luce batterie di «conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili» che seguono dalle due ipotesi. Per una storia complessiva delle interpretazioni e della ricezione del Parmenide si rimanda a FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, cit. Per esemplificare la diversità di approcci disponibili in letteratura basti dire che c'è chi ritiene che nella seconda parte del *Parmenide* le ipotesi genuine siano otto (M. TABAK, *Plato's Parmenides Reconsidered*, Palgrave MacMillan, New York 2015, p. 59 ss.); per la questione del carattere contraddittorio o meno delle serie di deduzioni si rimanda a C. MEINWALD, *Plato's Parmenides*, Oxford University Press, Oxford 1991.

31 Vedi *supra*, par. 1.

32 Vedi *supra*, n. 16.

zio della deduzione H1-D3 (da 157b5). Pertanto, senza ammettere alcun presupposto o impegno interpretativo, in via preliminare si può solo dire che sono delle linee poste a cavallo tra H1-D2 e H1-D3, ma dichiararne la semplice interposizione non può in alcun modo essere una soluzione soddisfacente. In questo senso, il collocamento del passo nell'economia delle serie di deduzioni ha da sempre suscitato gli interrogativi degli interpreti. Si possono distinguere due possibilità interpretative generali, da cui poi prendono effettivamente corpo le differenti letture disponibili in letteratura: a) o 155e4-157b4 ha a un qualche rapporto intrinseco (e di cui occorre chiarire la misura e l'intensità) con H1-D2; b) oppure non lo ha e si tratta di un passaggio indipendente da H1-D2 e allora a dover essere giustificata sarà esattamente tale indipendenza.

L'esame del problema risulta ulteriormente complicato dalla formula con cui il passo viene inaugurato. Infatti, Platone fa introdurre questa sezione a Parmenide con un'espressione ambigua: «diciamo dunque per la terza volta» (ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν). Questa espressione sembra semplicemente segnalare che 'qualcosa' che è già avvenuto 'due' volte sta avendo luogo una 'terza' volta. Allora la questione che si pone all'interprete è la seguente: cos'è che è avvenuto (in modo riconoscibile e incontrovertibile) 'già due' volte?

Si potrebbe supporre che il riferimento sia alle due serie di deduzioni già esposte: H1-D1 e H1-D2. In effetti, la tradizione neoplatonica considerava questa porzione di testo come una deduzione genuina, la terza, che portava il novero delle deduzioni a nove. A vari gradi di sistematicità autori come Proclo, Plotino e Damascio rinvenivano nella seconda parte del *Parmenide* l'anticipazione della dottrina delle tre ipostasi e, in particolare, concependo 155e-157b come una terza serie di deduzioni propria, in questa sezione vedevano tematizzata l'ipostasi dell'anima³³. Questa soluzione ha tuttavia l'inconveniente, non secondario, di alterare la simmetria della seconda parte del Parmenide: vi sarebbero, infatti, cinque serie di deduzioni per H1 e quattro serie di deduzioni per H2.

In alternativa, si può invece pensare che l'allusione alla 'terza volta' vada intesa in seno alla seconda serie di deduzioni, che dunque sarebbe internamente tripartita³⁴ e, più radicalmente, che con questa formula ci si appresti a dire la 'terza cosa' della seconda serie di deduzioni.

Ciò che è certo è che per impostare correttamente l'indagine sul τὸ τρίτον è imprescindibile un'indagine circa la natura della sottosezione inaugurata da questa espressione. Seguendo l'analisi di Constance Meinwald³⁵, questa sottosezione può essere considerata in tre modi³⁶:

33 *Enn.* V, 1, 8, 1-27: «il Parmenide di Platone parla con più esattezza [di Parmenide] perché distingue fra loro il primo Uno, l'Uno in senso proprio, il secondo che egli chiama «Uno-molti» e il terzo che è «Uno e molti». E così anch'egli è d'accordo con la teoria delle tre nature». Si vedano in proposito: E.R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «The Classical Quarterly», 22, 1928, pp. 129-142; FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, cit., pp. 106-110; CORNFORD, *Plato and Parmenides*, cit., pp. 131-135.

34 Vedi *infra*, n. 43.

35 MEINWALD, *Plato's Parmenides*, cit., p. 118 ss.

36 La nomenclatura proposta è, con qualche variazione, ispirata a quella utilizzata da Meinwald, ma verrà sollecitata molto più spesso di quanto faccia l'autrice allo scopo di economizzare e facilitare i succes-

- *nine-section view*: una sezione genuina coordinata con le altre otto, quindi una nona sezione³⁷;
- *eight-section view*: la parte finale di H1-D2, intesa come una terza sotto-batteria di deduzioni³⁸;
- *eight+-section view*: né una sezione genuina, né la parte finale di H1-D2, ma un'inchiesta ausiliaria, dunque una sezione, ma non una sezione coordinata³⁹.

A partire da questo quadro, affinché la *nine-section view* sia un'opzione plausibile è necessario dimostrare che la seconda parte del *Parmenide* consiste di nove sezioni coordinate. Inoltre, sempre affinché sia validata la *nine-section view*, non solo deve essere possibile attribuire alle linee «an aura of sectionhood»⁴⁰, ma anche che venga, da un lato, determinato cosa caratterizza le altre otto sezioni proprie come tali e, dall'altro, che venga verificato che questa nona sezione è effettivamente del tipo a cui appartengono le altre otto.

Un primo banco di prova sia per l'ipotesi che legge nel τὸ τρίτον l'inaugurazione di una serie di deduzioni indipendente e genuina, sia per le ipotesi contrarie è costituito dall'interpretazione del periodo immediatamente successivo: τὸ ἐν εἰ ἔστιν οἶον διεληλύθαμεν. Questo periodo può essere tradotto in due modi:

- «se l'uno è – quale (οἶον) abbiamo detto»: dove dunque il «diciamo ancora per la terza volta» costituisce una riproposizione 'pura' dell'ipotesi e pertanto il τὸ τρίτον costituisce il terzo sforzo per esaminare genuinamente l'ipotesi H1, e dunque annuncia una terza serie di deduzioni;
- «se l'uno è tale (οἶον) – (come) abbiamo detto»: dove, se l'uno va qualificato come abbiamo finora fatto qui in H1-D2, allora il τὸ τρίτον introduce un supplemento di indagine, o relativamente indipendente da H1-D2 ma non abbastanza da costituire una deduzione a sé stante, o strettamente correlato a H1-D2.

sivi riferimenti.

- 37 Oltre alla tradizione neoplatonica, in epoca contemporanea hanno sostenuto questa posizione E. PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Officine Grafiche Principato, Messina 1938, p. 133 ss. e V. VITIELLO, *La terza ipotesi*, in *Il «Parmenide» di Platone*, a cura di V. Vitiello, Guida Editori, Napoli 1992, pp. 87-112.
- 38 FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, cit., p. 95 n. 129; FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, cit. pp. 148-154; BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del 'Parmenide'*, cit., pp. 63-64; BRISSON, cit.; V. DÉCARIE, L. BRISSON, *Le nombre des hypotheses du Parménide: La 'troisième fois' (155e4) de quelle 'deuxième fois'?*, in «Rheinisches Museum für Philologie», Neue Folge, 130, 1987, pp. 248-253; S. SCOLNICOV, *Plato's Parmenides*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003.
- 39 Per Meinwald, che ne è la principale fautrice, questa opzione avrebbe infatti il pregio di conservare la partizione in ottavi della seconda parte del *Parmenide*, interpretazione tipica della critica contemporanea, sfuggendo però all'inconveniente che grava sulla *eight-section view*: cioè rendere conto del come e del perché 155e4-157b possa essere la conclusione di H1-D2 pur seguendo alle conclusioni vere e proprie (vedi *infra*, par. 4).
- 40 MEINWALD, *Plato's Parmenides*, cit., p. 119.

La maggioranza degli interpreti propende per la seconda opzione, tanto più che il tipo di esposizione contenuto in 155e4-157b non presenta i requisiti che qualificano le altre otto serie di deduzioni come serie proprie: in particolare difetterebbe delle formule tipiche che segnano il ritorno all'ipotesi iniziale e mancherebbe di esaminare i predicati della *standard list*, cioè di quei predicati di cui nel corso della γυμνασία viene verificato il possesso o il non possesso da parte dell'uno o degli altri secondo l'ipotesi data e il dato rispetto sotto cui se ne valutano le conseguenze⁴¹. È dunque in questo quadro che l'interpretazione che vede il brano come un'inchiesta ausiliaria – sia interna a D2, sia esterna ad essa – trova un solido fondamento.

È sulla base di questa analisi circa la natura della sezione che si può retrocedere a indagare più direttamente il τὸ τρίτον. Le ipotesi circa il rimando di questa formula sono molteplici: per esempio, c'è chi ha sostenuto che si tratti di una forma avverbiale per indicare la conclusione enunciando la terza cosa, la più importante, o che sia un riferimento all'usanza di dedicare a Zeus la terza coppa di vino o al proverbio «la terza volta per i sapienti»⁴². Ma l'opzione interpretativa più accattivante è quella che vede il

41 Nella direzione della determinazione dei requisiti che qualificano le serie di deduzioni come proprie, MEINWALD, *Plato's Parmenides*, cit., pp. 119 ss., ha svolto un'accurata analisi delle occorrenze delle formule che ripropongono le ipotesi e dei predicati di cui si discute in ciascuna sezione, in modo da approntare una tavola di 'invarianze' comuni a tutte le sezioni genuine. In primo luogo, l'esame comparativo degli *incipit* che inaugurano ogni serie di deduzione rivela che: a) H1 o H2 sono sempre chiaramente enunciate all'inizio di ogni sezione; b) ciascun *incipit* introduce la nuova inchiesta in riferimento a quanto l'interlocutore suppone debba seguire o essere posticipato; c) in alcuni *incipit* ci si esprime in favore di un ritorno all'ipotesi iniziale, con formule come 'ripartire dall'inizio'. Pertanto, rispetto al passaggio qui in oggetto, innanzitutto risulta mancante la formula che consegue normalmente all'ipotesi: [Se l'uno è] cosa ne consegue per...; in secondo luogo, τὸ ἐν εἰ ἔστιν οἶον διεληλύθαμεν differisce in modo significativo da tutte le altre formule di apertura, dal momento che, anziché invitare a ricominciare da capo l'indagine, fa riferimento a dei risultati (appena) ottenuti sulla base dei quali proseguire la discussione. In secondo luogo, Meinwald definisce una '*standard list*' di predicati il cui possesso o non possesso viene verificato nelle varie stazioni dell'esercizio dialettico, ovvero nelle sezioni proprie o genuine. In particolare, riportando i risultati di Meinwald, H1 richiede di determinare se l'uno: sia molti, abbia parti o sia un tutto, abbia inizio, mezzo e fine, sia limitato, abbia forma, abbia luogo (sia in se stesso o in altro), sia in moto o in quiete, sia differente da sé o da altro, sia simili o dissimile da sé o da altro, sia uguale o ineguale da sé o da altro, sia più vecchio o più giovane o coetaneo di se stesso o di altro, sia nel tempo, sia divenuto, divenga o diverrà, era, sia o sarà, sia uno, se abbia nome, sia soggetto di percezione, opinione o conoscenza. Mentre H2 richiede di discutere se l'uno: sia, sia uno, abbia parti, sia un tutto, sia illimitato, sia molti, sia limitato, abbia estremità; abbia inizio, mezzo e fine, abbia forma, abbia luogo (sia in se stesso o in altro), sia in moto o in quiete, sia differente da sé o da altri, sia simile o dissimile da sé o da altri, sia in contatto o non in contatto con sé o con gli altri, sia uguale o ineguale da sé o da altri, abbia una quota di tempo, sia più vecchio o più giovane di sé o di altri, sia coetaneo di se stesso o di altro, sia divenuto, divenga o diverrà, era, sia o sarà, sia uno, se abbia nome o logos o molti altri predicati che appartengono agli altri, sia soggetto di percezione, opinione o conoscenza. Vediamo quindi che in 155e4-157b non vengono esaminati in alcun modo i predicati della *standard list*, ma diversamente vengono discusse le modalità del cambiamento, del divenire e cessare di essere tanto nel loro senso generico, quanto in modalità qualificate.

42 Per questi suggerimenti si vedano: A.H. COXON, *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's 'Parmenides'*, Van Gorcum, Assen 1999, p. 151; K.M. SAYRE, *Parmenides'*

τὸ τρίτον come oggetto del verbo λέγωμεν, in quanto consente di tradurre l'espressione in questo modo: «diciamo la terza cosa»⁴³.

Tutte queste letture del τὸ τρίτον aderiscono sia pure con tonalità diverse alla prospettiva *eight-section view*. Tuttavia, ferme restando le evidenze a favore della *eight-section view*, resta vero che in questo discusso luogo testuale sembrano essere raccolti elementi provenienti non solo dalla seconda serie di deduzioni, ma anche dalla prima. Quando infatti in 155e4 Parmenide afferma «se l'uno è quale abbiamo esposto, non è forse necessario che esso, essendo uno e molti e né uno né molti e partecipando del tempo, in quanto è uno, in un certo momento partecipi dell'essere e in un altro momento?» sta richiamando dei risultati conseguiti non solo in D2, ma anche in D1⁴⁴.

Questa 'ibridazione ontologica' manifestata dall'uno di 155e4-157b permette dunque di dare spazio anche a una quarta linea interpretativa di *nine-section view sui generis*. Questa posizione è sostenuta da Allen, per il quale il fatto che la sezione abbia a che fare tanto con la prima serie di deduzioni quanto con la seconda permette di considerarla come indipendente: dunque una terza serie di deduzioni interna alla prima ipotesi e non un semplice corollario⁴⁵. Anche Natorp, nella sua interpretazione della seconda parte del *Parmenide* come *teoria platonica dell'esperienza*, interpreta il passaggio come una *mediazione* tra prima e seconda serie di deduzioni, una «speciale

Lesson, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996, p. 241; M.H. Jr. MILLER, *Plato's 'Parmenides'*. *The Conversion of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 251.

43 È il suggerimento di BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del "Parmenide"*, cit. p. 63. In questo quadro si delineano due ipotesi di tripartizione di H1-D2. Per BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del "Parmenide"*, cit., p. 64, l'enunciazione della 'prima cosa' di H1-D2 – i molti predicati dell'uno, senza le deduzioni sulla partecipazione al tempo – si colloca da 142b1 a 151e2; quella della 'seconda' (la partecipazione all'essere e al divenire nel tempo) da 151e3 a 155e3. Per BRISSON, DÉCARIE, *Le nombre des hypotheses du Parménide*, cit., p. 251 ss., l'enunciazione della 'prima cosa' non è nient'altro che la riformulazione e l'esplicitazione dell'ipotesi di partenza (142b1-c7); quella della 'seconda' consiste nello svolgimento di una serie di dieci conseguenze (142c7- 155e3).

44 Vedi *infra*, par. 5. Di rilievo la proposta di FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, cit., p. 319 n. 167, per cui «la difficoltà potrebbe comunque venire risolta postulando che la tesi secondo cui l'uno non è né uno né molti sia implicita nelle asserzioni, effettivamente formulate in h1-D2, che l'uno è uno e molti: in quanto molti non è uno, e in quanto uno non è molti. Questo artificio consentirebbe di attribuire senza contraddizioni questa 'coda' alla sola seconda serie di deduzioni».

45 «The First Hypothesis differs from those to follow in that it contains a third Deduction. There is an element of play in this. The historical Parmenides had distinguished the Way that is from the Way that is not, and then had gone on to distinguish a third Way, a Way that is and is not, and shown that it reduced to the Way that is not. The Platonic Parmenides proceeds in a similar manner. In I 1 he has proved that Unity neither is nor is one (141e). In I 2 he has proved that Unity both is and is One (142b-c). Given these results, Parmenides now, in I 3, undertakes to combine them. I 3 does not follow from an independent hypothesis, as Proclus supposed; we are taking up the same hypothesis for the third time (155e). Nor is the argument simply a corollary of the Second Deduction, as Cornford supposed: for it combines results derived in the previous deductions, producing the new conception of unqualified becoming. I 3 is simply a third Deduction, combining results derived from the previous two. This is legitimate, since the previous Deductions, incompatible as they are, derive from one and the same hypothesis, that Unity is. Therefore, any consequence so far adduced may be applied», ALLEN, *Plato's Parmenides*, cit., pp. 306-307. Ma così anche PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, cit., e VITIELLO, *La terza ipotesi*, cit.

appendice, destinata chiaramente a cercare un equilibrio fra i due risultati, nettamente contraddittori fra loro, delle due deduzioni e al contempo a gettare un po' più di luce sullo scopo della loro contrapposizione»⁴⁶.

Un'ulteriore e quinta ipotesi interpretativa è quella di Rickless, che vede in queste linee non una mediazione delle due serie di deduzioni ma piuttosto un corollario a entrambe, quindi di nuovo una *eight+-section view* con riferimento sia a D1 che a D2⁴⁷.

Alla luce di queste ultime considerazioni occorre quindi ammettere che, sebbene la *eight-section-view* e la *eight+-section view* possano annoverare numerose evidenze a proprio favore, sulla natura di questa sezione permane una patina di ambiguità che non scioglie completamente l'anomalia del passo.

4. Il problema dell'asimmetria e delle ragioni per un'indagine supplementare

L'impalcatura logico-argomentativa della seconda parte del *Parmenide* è obiettivamente caratterizzata da un'accurata ricerca di simmetria tra le ipotesi e le serie di deduzioni a esse correlate. Tuttavia, si può facilmente riscontrare come, nonostante la ricorrenza ordinata dei rispetti sotto cui le ipotesi vengono analizzate (la *standard list*⁴⁸), l'opera sia caratterizzata in realtà da rilevanti e significative asimmetrie⁴⁹. Nel sollevare la questione della simmetria non si intende sollecitarne la dimensione strettamente formale ed estrinseca, ma piuttosto il suo valore e significato teoretico: lo schema che vuole due ipotesi concorrenti in cui per ciascuna si prendono in esame rispettivamente quattro batterie di conseguenze, in cui non varia l'ipotesi ma solo il rispetto sotto cui essa viene considerata, per un totale di otto serie di deduzioni, è esattamente il cuore del progetto dialettico enunciato da Parmenide in 136a. Se venisse dimostrato chiaramente che le serie di deduzioni non sono otto, non solo verrebbe «deturpato»⁵⁰ l'intero edificio logico della γυμνασία, ma anche e soprattutto sarebbe invalidato il metodo dialettico teorizzato da Parmenide che sta alla base della γυμνασία stessa⁵¹.

46 P. NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Vita e pensiero, Milano 1999, p. 317.

47 S.C. RICKLESS, *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

48 *Supra*, n. 41.

49 Come fattore di asimmetria 'strutturale' vi è senz'altro la ricorsività degli esiti di deduzione, dal momento che i processi inferenziali si velocizzano attraverso richiami ellittici a ragionamenti precedentemente tenuti, rendendo più brevi tutte le deduzioni successive a H1-D2, e in particolare quelle che seguono alla posizione della seconda ipotesi (H2). Come fattori di asimmetrie 'locali' troviamo, da un lato, l'inversione dei rispetti πρὸς τὰ ἄλλα e πρὸς ἑαυτό tra quinta (H2-D1) e sesta (H2-D2) serie di deduzioni rispetto al πρὸς ἑαυτό della prima (H1-D1) e al πρὸς τὰ ἄλλα della seconda serie (H1-D2) (cfr. VITIELLO, *La terza ipotesi*, cit., p. 90), dall'altro l'anomala incollocabilità – in senso proprio – della sezione sull'istante.

50 Non a caso CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*, cit., p. 194, utilizza l'aggettivo «marred» per rendere l'idea delle conseguenze dell'asimmetria.

51 Su questo si vedano FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, cit., pp. 87 ss., FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, cit., pp. 102 ss. e BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili*

Si capisce quindi come il problema del collocamento della sezione sull'istante esaminato nel precedente paragrafo costituisca il fulcro di questo rischio asimmetrico. Difatti, all'interno del quadro interpretativo finora fornito, l'unica opzione che non andrebbe a introdurre alcuna asimmetria è la *eight-section view*, opzione che tuttavia, non avendo ancora chiarito per quale ragione il materiale sull'istante segua a conclusioni già tratte e debba in ciò considerarsi perfettamente interno al plesso di predicati trattati in H1-D2, appare sotto questo aspetto meno esplicativa rispetto alle altre. Viceversa, vediamo che, da un lato, la *nine-section view* indurrebbe un'asimmetria macroscopica e di tipo strutturale portando come già detto a ottenere cinque serie di deduzioni per H1 e quattro per H2. Dall'altro, seguendo Meinwald, una *eight+-section view* insinua un'asimmetria di natura assai più sottile, un'asimmetria – per così dire – di concetto, lasciando affiorare le seguenti domande, che retroagiscono anche sulla *eight-section view*:

- 1) perché Platone ha sentito l'esigenza di inserire una trattazione del genere?
- 2) Perché separarla e posporla al materiale precedente di H1-D2?
- 3) E perché non sono stati previsti da Platone ulteriori supplementi di indagine per le altre serie di deduzioni laddove esiti altrettanto contraddittori e paradossali ne avrebbero potuto giustificare l'inserimento?

Vediamo dunque che dal problema dell'asimmetria scaturisce il problema delle ragioni alla base di un'indagine supplementare. Occorre quindi esaminare alcune delle risposte fornite dagli interpreti a tale riguardo.

Ad 1) Partendo dal fatto che l'esito concettuale dell'esame condotto in H1-D2 – un uno sovrabbondante e onnipartecipante di tutte le determinazioni – si è compiuto in modo del tutto soddisfacente ed è stato opportunamente fissato nelle conclusioni⁵², la domanda circa i motivi che abbiano spinto Platone a far pronunciare a Parmenide un supplemento d'indagine relativo all'uno di H1-D2 è quanto mai pertinente. Ferrari ha sostenuto che probabilmente questa sezione costituisce il momento della trattazione di Parmenide più vicino alla sensibilità platonica⁵³, e che forse proprio in questo punto Parmenide dismette le sue vesti storiche per diventare la controfigura di un Platone genuinamente interessato ad agitare temi a lui cari. Per Meinwald i risultati della riflessione sull'istante sono di estremo interesse in quanto accolgono il paradosso di H1-D2 e «ultimately allow the derivation of conclusions for The One that display the pattern of thoroughgoing surface paradox that Plato so clearly found attractive»⁵⁴. In una direzione simile sembra muovere Migliori quando in riferimento alla ragion d'essere di una 'terza analisi' afferma che «(a) resta interna alla seconda tesi, perché ne chiarifica l'elemento strutturante e alcune argomentazioni fondamentali; (b) fornisce il modello

delle ipotesi del "Parmenide", cit., pp. 53-58.

52 MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, cit., p. 292.

53 Cfr. FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, cit., p. 154.

54 MEINWALD, *Plato's Parmenides*, cit., p. 123.

che può spiegare, a partire dall'Uno atemporale, i meccanismi che interessano tutto ciò che è posto nel tempo»⁵⁵.

Ad 2) Relativamente al problema della posposizione di 155e-157b al corpo della serie di deduzioni, Cornford ha sostenuto che tale posposizione sia giustificata dal fatto che anticipare la discussione delle forme del divenire e dell'istante nel corpo di D2 avrebbe alterato la simmetrica rispondenza dei rispetti di D1 e D2⁵⁶. Meinwald sostiene che il tema del momento del cambiamento potrebbe essere stato reputato da Platone come bisognoso di una trattazione separata, dal momento che il tipo di materiali, la novità e la difficoltà a questi connesse rendevano oltremodo difficile l'inclusione semplice in H1-D2⁵⁷. Anche Migliori sembra sostenere qualcosa di analogo quando afferma che, poiché questo tipo di «riesame non è affatto svolto analiticamente o con una modificazione dell'ipotesi di partenza, il suo peso deve essere tutto di natura teoretica: qui Platone prospetta un quadro metafisico diverso da quello precedente, tanto da doverlo distinguere, rinviando mentalmente il lettore attento a quanto fin qui guadagnato»⁵⁸. In generale, per i sostenitori della *eight-section view* la vera conclusione di H1-D2 si dà solamente al termine della sezione in 157b4 con Aristotele che con l'esclamazione «come no!» conferma la bontà della conclusione di Parmenide: «tutte queste affezioni si ritroverà a subire l'uno, se è».

Ad 3) Al problema relativo all'assenza di simili corollari nel prosieguito del dialogo, Meinwald risponde con un argomento basato su un principio di economia concettuale. Infatti se si ammette che le sezioni successive a D2 divengono via via più brevi proprio perché possono contare su dei risultati logici già conseguiti in precedenza, si può similmente supporre che anche la sezione sull'istante diventi in un certo modo patrimonio logico-concettuale acquisito e che «having already provided the arguments that show what conclusions about becoming, perishing, and change follow for anything that is 'such as we have said', Plato relies on us to realize that they can be applied again at various points in the succeeding arguments»⁵⁹. Per quest'ultima ragione si può rendere conto in modo sufficientemente convincente del perché passaggi del genere di 155e-157b5 non compariranno più nel corso del *Parmenide*.

Si può notare come al problema sollevato dall'inserimento di una trattazione supplementare e dalla sua posposizione alle conclusioni di H1-D2 rispondano con validi argomenti sia autori che sostengono una *eight-section view* sia autori che sostengono una *eight+-section view*. Ne segue che perfino un esame congiunto del τὸ τρίτον, dell'οἶον διεληλύθαμεν e della questione della posposizione di 155e4 alle conclusioni di D2 a ben vedere non consente di dirimere fino in fondo la domanda circa lo statuto della sezione, che continua a oscillare senza apparente soluzione tra una *eight* e una *eight+-section view*.

55 MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al 'Parmenide' di Platone*, cit., p. 293.

56 Cfr. CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*, cit., p. 194.

57 MEINWALD, *Plato's Parmenides*, cit., p. 124.

58 MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, cit., p. 292.

59 MEINWALD, *Plato's Parmenides*, cit., p. 124.

5. La «strana» ipotesi dell'istante e il suo 'vuoto d'essere'

L'inserimento dell'ipotesi dell'istante è un'operazione che, con l'espressione di Ferrari, autorizza il «verificarsi del rapporto predicativo, consentendo a una determinata entità di risultare soggetta a predicazioni differenti e addirittura opposte»⁶⁰. Come si vedrà, questa ipotesi è strettamente correlata alla dottrina della partecipazione espressa nella prima parte del dialogo e costituisce un importante nesso ai sensi dell'unità dialogica, resa a tratti problematica dall'eterogeneità argomentativa introdotta dalla γυμνασία tenuta da Parmenide.

Come già anticipato, il procedimento inferenziale che conduce all'ipotesi dell'istante si avvale di premesse che appaiono in luoghi precedenti e cioè:

P1. [155e6] la tesi per cui l'uno è uno e molti e non è né uno né molti (ἔν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἔν μήτε πολλὰ): dove la tesi per cui l'uno non è uno e non è molti si trova in H1-D1 (in 137c e 141e);

P2. [155e6] la tesi per cui l'uno partecipa del tempo (καὶ μετέχον χρόνου) che si trova in H1-D2 (in 151e3).

Dalla congiunzione di queste due premesse, si ottiene una prima conclusione provvisoria:

è necessario che esso [essendo uno e molti e né uno né molti e partecipando del tempo], in quanto è uno, in un certo momento partecipi dell'essere e in un altro momento, invece quando non è, non partecipi dell'essere?

ἄρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτό, [ἔν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἔν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου,] ὅτι μὲν ἔστιν ἔν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὖ ποτε οὐσίας; (Parm. 155e5).

Sembra quindi necessario che a rigore vi partecipi allorquando è uno e non vi partecipi quando non è uno. Ma questo risultato è immediatamente insidiato perché che l'uno insieme partecipi e non partecipi dell'essere sembrerebbe impossibile a meno che non si postuli che

in un certo tempo partecipa e in un altro non partecipa, perché soltanto in questo modo può partecipare e non partecipare della medesima cosa.

ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει: οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι. (Parm. 155e10).

60 FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, cit., p. 319 n. 166. Oltre ai commentari già citati, utili indicazioni per l'analisi di questa sezione si trovano in D. BOSTOCK, *Plato on Change and Time in the "Parmenides"*, in «Phronesis», 23, 3, 1978, pp. 229-242 e, con riferimento anche alla dimensione spaziale, in B.M. SATTler, *Time and Space in Plato's Parmenides*, in «Etudes Platoniciennes» [en ligne], 15, 2019, mis en ligne le 01 mai 2019, consulté le 02 juillet 2020, <<https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1717>>, DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1717>.

Si perviene così a uno snodo cruciale: l'alterità del tempo della partecipazione. Se, come Parmenide ha chiarito prima, le modalità di partecipazione dell'uno al tempo sono due, e cioè l'essere staticamente nel tempo e il divenire, e se debbono essere diversi il tempo in cui l'uno partecipa all'essere nel tempo essendoci e il tempo in cui non vi partecipa e non essendoci, allora di conseguenza devono essere diversi anche nella modalità del divenire il momento in cui l'uno prende parte all'essere nel tempo e il momento in cui ne viene meno: infatti,

dunque c'è anche il tempo in cui viene ad assumere l'essere e quello in cui lo abbandona? O come sarà possibile che ora lo abbia e ora non lo abbia, se non c'è mai un momento in cui lo assuma e lo lasci?

οὐκοῦν ἔστι καὶ οὗτος χρόνος, ὅτε μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ; ἢ πῶς οἶόν τε ἔσται τοτὲ μὲν ἔχειν τὸ αὐτό, τοτὲ δὲ μὴ ἔχειν, ἐὰν μὴ ποτε καὶ λαμβάνῃ αὐτὸ καὶ ἀφίη; (*Parm.* 156a)

E dunque, come si vedrà, è proprio questa diversità di momenti nel divenire che rende possibile anche un'attribuzione predicativa ulteriore. Se infatti, congiungendo il piano dell'essere temporale con quello del divenire, risulta che l'uno «prendendo parte all'essere e lasciandolo, diviene e cessa di essere»⁶¹, è evidente che divenire o prendere parte all'essere (γίγνεσθαι) e perire o cessare di essere (ἀπόλλυσθαι) sono espressioni che segnalano l'assumere e il perdere l'esistenza, o i predicati che la descrivono.

Fissata questa connotazione generica del divenire e del cessare di essere (che Allen chiama appropriatamente *unqualified becoming and perishing*)⁶² Parmenide procede a specificarne le forme particolari (*qualified becoming and perishing*) facendo conseguire che il divenire non qualificato si declina internamente nei seguenti modi qualificanti⁶³:

- a) divisione e unione: diventare molti \equiv cessare di essere uno, diventare uno \equiv cessare di essere molti;
- b) assimilazione e 'dissimilazione': diventare simile \equiv cessare di essere dissimile, diventare dissimile \equiv cessare di essere simile;
- c) aumento e diminuzione: diventare maggiore \equiv cessare di essere minore, diventare minore \equiv cessare di essere maggiore;
- d) movimento e quiete: mutare verso la condizione di moto \equiv cessare di essere in quiete, mutare verso la condizione di quiete \equiv cessare di essere in moto.

Proposta questa tassonomia del divenire qualificato, a Parmenide non resta che mostrare come ogni forma di divenire particolare sottende e coincide con un passare di stato, con un μεταβάλλειν. E l'obiettivo della disamina diventa, dunque, la ricerca di una condizione entro la quale e dalla quale la μεταβολή sia possibile senza incappare in

61 FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, cit., p. 321.

62 Cfr. ALLEN, *Plato's Parmenides*, cit., p. 307-10.

63 Cfr. *ibid.*; CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides»*, cit., pp. 194-199.

contraddizione logica. In effetti, a rigore, il cambio di stato, il mutamento non avviene quando la cosa è già in quello stato (in quiete o in moto) e quando partecipa al tempo in quello stato. Così il mutamento sembra non poter avvenire nel tempo, ma piuttosto sembra avvenire in quella parte di tempo che non è a sua volta tempo, in quel non-luogo del tempo che è l'istante. La condizione di interiorità/esteriorità di questo 'frammento di tempo' fuori dal tempo è detta avere una natura (φύσις) stupefacente, strana (ἄτοπος) o anche, secondo la proposta traduttiva di Brisson, «incollocabile»⁶⁴:

L'istante. L'istante infatti sembra significare qualcosa di questo genere: ciò a partire da cui muta passando nell'una o nell'altra di due condizioni. Infatti non muta a partire dallo star fermo quando ancora è fermo né muta a partire dal movimento quand'è ancora in movimento: anzi questa natura un po' stupefacente dell'istante si situa tra il movimento e la quiete, senza essere in alcun tempo, e procedendo dall'uno in direzione dell'altro ciò che si muove muta passando nello star fermo e ciò che sta fermo passando nel muoversi.

τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει: ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπος τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι (*Parm.* 156d2-e).

La conseguenza che qui sembra essere in gioco è che una volta che la cosa si trovi in questa condizione di mutamento istantaneo, essa muterà verso uno dei due stati, quiete o moto, ma proprio in questo mutare e per questo mutare si collocherà fuori dal tempo fintantoché muta.

Sembra che l'istante sia allora un punto del tempo fuori dal tempo che è condizione di possibilità del divenire, che è un modo di partecipazione dell'uno al tempo e all'essere, e che tuttavia proprio in questo suo essere pre-condizione dell'assunzione di proprietà e predicati particolari, dunque del divenire, nonché della partecipazione al tempo e all'essere, l'istante sia consustanzialmente privo di tali predicati e di una qualsiasi partecipazione al tempo e all'essere.

Inoltre, ne segue che ciò che è nell'istante, nella misura in cui non è nel tempo, in un qualche modo neanche è o non è, neanche diviene o non diviene. O altrimenti detto, con le parole di Natorp, «in questo indicibile stadio noetico non è possibile dire se qualcosa giunga dall'Essere al Perire, o dal Non-essere al divenire, non si può dire che sia o che non sia, né che divenga o che non divenga»⁶⁵.

È interessante percorrere le suggestioni che questo intricato passaggio sull'istante ha indotto negli interpreti. Enrico Berti ha suggerito che Platone, nel porre in 155e10 la necessità di una diversità di tempo alla base della possibilità di predicare del medesimo oggetto proprietà opposte, si avvicini in qualche modo alla celebre prima formulazione del principio di non-contraddizione da parte di Aristotele in *Metafisica* Γ, 3,

64 Dunque in modo fedele all'etimo 'privo di luogo', si veda L. BRISSON, *Platone: 'Parmenide'*, ed. it. a cura di A. Riccardo, Loffredo, Napoli 1998.

65 NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, cit., p. 320.

1005b 19-20: «è impossibile che la stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»⁶⁶.

Natorp si esprime similmente quando specifica che «due affermazioni che si negano l'una con l'altra possono coesistere soltanto a una condizione: che ciascuna abbia valore in un diverso punto del tempo»⁶⁷. Ma, secondo Natorp, qui Platone starebbe effettuando un ulteriore passaggio: se infatti il tempo era stato finora pensato come «espressione della posizione discreta»⁶⁸ nell'ambito del quale i momenti si escludono vicendevolmente,

nell'ἐξάφνης viene pensato il passaggio continuo di A in non-A e di non-B in B. Questo passaggio non è di fatto raffigurabile in termini temporali. [...] Pensare questo nesso spetta a un pensiero che preceda il pensare temporale, a un pensiero che renda possibile pensare il tempo come *continuum*, piuttosto che a un pensiero reso esso stesso possibile dal pensare temporale. In un pensiero di questo tipo [atemporale] non vengono pensati né A né non-A, ma neppure viene pensato in modo semplicemente negativo questo né-né, o l'indifferenziazione logica di A e di non-A: qui è pensato il *limite*, inteso come ciò nel cui concetto vengono posti come *identici* la fine dell'una determinazione e l'inizio dell'altra. Ed è questo il concetto esatto della *continuità*⁶⁹.

Per Natorp quindi con l'ipotesi dell'istante Platone arriverebbe a fondare il continuo atemporale. Tuttavia, sul tema della continuità occorre fare attenzione a non torcere il τὸ ἐξάφνης platonico in una direzione schiettamente aristotelica. È senz'altro innegabile una prossimità concettuale tra il τὸ ἐξάφνης e il τὸ νῦν aristotelico, anche sulla base di alcuni assunti comuni circa il legame tra tempo e movimento e il ruolo del numero nella definizione del tempo, come è senz'altro verosimile che Aristotele abbia ripreso e radicalizzato la dottrina platonica dell'istante⁷⁰; ma, nell'ambito della complessa relazione del tempo e del movimento delineata in *Fisica IV*, il τὸ νῦν, come limite del tempo, costituisce in modo del tutto esplicito la condizione di continuità del tempo stesso⁷¹.

Sempre nel rivolo del problema del continuo, non è mancato chi ha letto in questo passo del *Parmenide* la tesi di Speusippo. Graeser a esempio argomenta che il

66 BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del 'Parmenide'*, cit., p. 64-5. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 144-145.

67 NATORP, *Dottrina platonica delle idee*, cit., p. 318.

68 *Ivi*, p. 320.

69 *Ibid.*

70 Si vedano in proposito G.E.L. OWEN, *Tithenai ta phainomena*, in *Id.*, *Logic, Science and Dialectic*, ed. by M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1986, pp. 239-251, C. STRANG, K.W. MILLS, *Plato and the Instant*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes, 48, 1974, pp. 63-79 e 81-96, nonché l'utile appendice lessicografica a cura di L. PALPACELLI in ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, pp. 1103-1114; ma anche M. BISCUSO, *Il tempo, la contraddizione esistente. Il debito della trattazione hegeliana dello jetzt nei confronti di Platone e di Aristotele*, in «Fogli di filosofia», 8, 2016, pp. 85-110; e BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del 'Parmenide'*, cit., p. 67.

71 ARISTOTELE, *Fisica IV*, 13, 222a 10-12 e IV, 10, 220a 5-6.

μεταβάλλειν che si dà nell'istante sottenderebbe la generazione della linea dai punti che la compongono; pertanto, secondo l'interprete, il passaggio sull'istante non esprimerebbe una dottrina di Platone, quanto piuttosto un riferimento critico al pensiero del suo allievo⁷².

In conclusione, è opportuno sollecitare quelle suggestioni che vedono nella sezione sull'istante un collegamento con la prima parte del dialogo e che rinforzano il senso di una profonda unità delle due parti. Senz'altro si può intravedere nella qualificazione dell'istante come stato in cui non si può predicare né il moto né la quiete un richiamo alla negazione del movimento esposta dai paradossi di Zenone⁷³, protagonista della prima parte del dialogo. Ma, in modo ancora più radicale, si può sostenere con Berti che nella sezione sull'istante venga sciolto a distanza il nodo tra il mostruoso prodigio (τέρας), il meraviglioso (θαυμαστόν) e lo strano (ἄτοπον) che nella discussione iniziale tra Zenone e Socrate aveva preso via via corpo a proposito della co-implicazione tra uno e molti⁷⁴. Socrate aveva infatti negato la pretesa absurdità delle conclusioni degli argomenti zenoniani volti a negare la molteplicità, giacché è possibile pensare che una cosa per certi aspetti partecipi dell'unità e per altri della molteplicità – circostanza che è spiegata dalla dottrina delle idee e della partecipazione che verrà enunciata di lì a poco – e aveva dichiarato che si sarebbe meravigliato (τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι) solo e soltanto quando gli fosse stato dimostrato che «ciò che è uno, questo stesso in sé è molti e, viceversa, i molti uno»⁷⁵. Ora nella costituzione temporale e atemporale dell'istante è possibile vedere svelato proprio quel meccanismo che il giovane Socrate, a uno stadio ancora acerbo di elaborazione della dottrina delle idee e non ancora avvezzo all'esercizio dialettico, concepiva come una eventualità strana: è nel 'vuoto d'essere' dell'istante che l'uno può essere molti e i molti uno, è nell'istante che l'ipotesi «se l'uno è» nelle sue conseguenze rispetto degli altri, cioè con tutto il suo carico di predicazioni contrarie, irrompe nel mondo sensibile senza che la contraddizione ne infranga la pensabilità e la possibilità di farlo oggetto di scienza. L'ἄτοπος, che dapprima segnava la strana eventualità di una natura autocontraddittoria dell'idea, qui qualifica l'istante come stupefacente: 'atomo' di tempo fuori dal tempo, che precede e consente la partecipazione al tempo stesso e all'essere. Si potrebbe così notare che l'incollocabilità propria della sezione sull'istante dal punto di vista della partizione argomentativa del dialogo sembra riflettere l'incollocabilità dell'istante rispetto al tempo.

72 A. GRAESER, *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen 'Parmenides'*, Haupt, Bern 1999 pp. 30-1; cfr. anche ID., *Parmenides in Plato's Parmenides*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 5, 1, 2000, pp. 1-16; e ID., *Platons 'Parmenides'*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse», 3, Steiner, Stuttgart 2003.

73 DK. 29, B4: Diog. Laert. IX 72. «ciò che si muove non si muove né in quel luogo in cui è, né in quello in cui non è»; cfr. STRANG, MILLS, *Plato and the Instant*, cit., p. 67ss.; A. RICCARDO, *L'idea e il tempo. Osservazioni sul 'Parmenide' 151e-157e*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 106, p. 96.

74 BERTI, *Conseguenze inaccettabili e conseguenze accettabili delle ipotesi del 'Parmenide'*, cit. pp. 51-52; 65-67.

75 *Parm.* 129b7-c.

Accettare questa ipotesi di lettura forse permette di integrare la dottrina sul tempo enunciata nel *Timeo* e, in particolare, di collegare l'«è» dell'eterno con l'«è» impropriamente attribuito a ciò che è generato. Infatti, la partecipazione di ciò che diviene all'eterno non si esprimerebbe soltanto nella regolarità matematica che restituisce *sub specie temporis* l'ordine immutabile delle idee, ma anche nell'istante: che poi è la stessa condizione entro la quale è possibile – per coloro che abbiano lungamente sostato sulla soglia dell'è dell'oggetto – la contemplazione stessa delle idee, la condizione entro cui le idee irrompono alla vista senza più mediazioni.

MICHELA SGANGA

LA KRISIS DELLA PSICHIATRIA E LA SUA RIEDIFICAZIONE
COME SCIENZA DELL'UOMO: LA *DASEINSANALYSE* DI LUDWIG
BINSWANGER

Abstract

The present contribution aims to investigate the genuine phenomenological attitude and approach that characterize the work of Ludwig Binswanger and his *Daseinsanalyse* – a method that the Swiss psychiatrist developed and improved through his entire life and medical experience. Starting from Husserl's concept of *Krisis* – in Binswanger's words, the *spirit of separation* typical of the modernity, it emerges the need to change, rethink and reorganize the entire epistemic setting of psychiatry. By doing so, Binswanger's method leads to a new idea of medical science, in which all different knowledges can be used not only in order to identify symptoms, but also to understand why patients are suffering from them and how to deal better with them. Indeed, the focus of psychiatry cannot just be on the explanation of mental illness, but it has also to embrace a wider comprehension of the person and his/her entire being. On this basis, Binswanger points out that psychiatry has a complex and multi-layered nature.

Keywords: Binswanger; *Daseinsanalyse*; Husserl; Phenomenology; Psychiatry

1.

Una riflessione che voglia approcciarsi alle scienze criticamente e al contempo in maniera non pregiudiziale non può fare a meno di tenere in considerazione l'ultima grande opera di Edmund Husserl. *La crisi delle scienze europee*, oltre a rappresentare quel naturale compimento della fenomenologia come 'fenomenologia trascendentale', è anche lo spazio in cui con atteggiamento fenomenologico il pensiero sottopone a un approfondito esame di tipo genetico quelle prassi umane in forza delle quali è possibile riconoscere e isolare qualcosa come una *cultura* – nello specifico, quella europea. L'esplicita entrata in scena della *storia* nella fenomenologia husserliana è certamente la cifra caratteristica di questo testo, che pure porta a una più organica trattazione di quello che ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1910-1911) viene definito come il *concetto naturale di mondo*¹, e che rappresenta il vero e proprio antecedente della *Lebenswelt*.

1 Nell'opera del 1910 Husserl delinea il *natürlichen Weltbegriff* a partire da una critica all'empiriocriticismo di Avenarius, che affrontando l'*enigma del mondo* aveva provato a restituire un'immagine per così dire purificata da istanze metafisiche o derivate, come le costruzioni scientifiche. Avenarius individua una complanarità fra io, ambiente e uomo, la quale caratterizzerebbe il concetto naturale di mondo come ciò al quale il soggetto ha accesso prima di ogni teorizzazione scientifica. La critica che Husserl muove all'empiriocriticismo ha a che fare precisamente con questo, e cioè il concetto naturale di mondo «non è quello che gli uomini si sono formati prima della scienza, bensì [è] il concetto di mondo che costituisce il *sensu dell'atteggiamento naturale* prima e dopo la scienza [corsivo nostro]» (E. HUSSERL, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, in

Senza poter esaurire in questa sede la complessità del mondo-della-vita e delle sue molteplici configurazioni, ci basti avere come direttrice quest'indicazione: tutte le oggettualità reali, ideali, gli oggetti culturali e con essi ogni prassi umana, confluiscono, o meglio sono operanti nella *Lebenswelt*, che per la fenomenologia diviene dunque una linea-guida in grado di indicare l'orizzonte delle questioni inerenti a tutto ciò che il mondo come dato 'significa' per la soggettività. Detto altrimenti, nell'esperienza del mondo sono sempre co-implicati i significati mediati dalle prassi umane, i quali si stratificano e s'intrecciano nella ricchezza e nella profondità della *Lebenswelt*. La *Lebenswelt*, dunque, è ciò che viene prima di ogni teoria e di ogni prassi proprio in quanto va al di là di esse. Per spiegare questo permanere del mondo-della-vita – che è, in definitiva, un permanere del suo senso – Husserl riprende l'immagine di Helmholtz riguardo alla natura delle superfici, che sono proiezioni della loro profondità². L'essere profondo della *Lebenswelt* si esplica nel suo carattere fungente e in quanto tale fondante ogni attività umana: essa è quella «terza dimensione»³ in grado di dare profondità a tutto ciò che avviene in superficie, anche quando la superficie opera nell'inconsapevolezza dell'appartenenza a una sintesi di senso complessa e radicata. La scienza dunque, come tutte le pratiche umane, nasce e si sviluppa a partire dalla *Lebenswelt*, anche se questo nucleo le rimane sconosciuto: da un lato in quanto non tematizzato, e dall'altro perché in linea di principio impossibile da cogliere con un solo colpo d'occhio attraverso il meccanismo obiettivante che contraddistingue il suo modo di procedere.

La crisi delle scienze di cui scrive Husserl non comporta, naturalmente, la messa in discussione dei risultati da esse raggiunti – sia in campo teorico sia *tecnico*. Piuttosto, le scienze sono in crisi rispetto all'uomo e alla sua stessa vita. Occorre però puntualizzare il senso di quest'affermazione, soffermandoci sul concetto chiave che guida l'inizio di questo breve lavoro. Infatti, tra tutte le sue molteplici accezioni, quella più rilevante del termine "crisi" ci rimanda alla sua etimologia greca: il verbo *krinein* significa *separare*. Secondo la lettura di Husserl, a partire dalla modernità le scienze europee hanno progressivamente rafforzato le proprie teorie a costo di separarsi sempre più dal mondo-della-vita, perseguendo l'ideale dell'obiettività e scartando ciò che non poteva essere sottoposto a misurazione, ovvero quello che Husserl chiama il 'soggettivo-relativo'⁴ – e con esso, la genesi del senso e del valore⁵. Detto altrimenti, la presa di posizione di

HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass: Ester Teil (1905-1920)*, in *Husserliana*, Vol. XIII, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura e con un saggio introduttivo di V. Costa, Quodibet, Macerata 2008, p. 28, nota 39).

2 Cfr. ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, in *Husserliana*, vol. VI, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, 1976²; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 144-145.

3 *Ivi*, p. 148.

4 Il *soggettivo-relativo* manifesta la sua importanza anche per la scienza stessa, o meglio nell'ambito della *comunità* degli scienziati. L'esempio che Husserl propone riguarda il fondamentale – e in certo senso contingente – rapporto tra le ricerche di Einstein e gli esperimenti di Michelson (cfr. *ivi*, p. 150).

5 Cfr. P. BUCCI, *La Crisi delle scienze europee di Husserl*, Carrocci, Roma 2013, p. 44: «I tomì dram-

quella scienza figlia del Positivismo porta con sé delle conseguenze che determinano un allontanamento delle scienze dall'umanità, e perciò dal significato complessivo che esse rivestono, o dovrebbero rivestire per noi. All'indomani della Prima Guerra Mondiale, la scienza appare in un tragico mutismo, che non le permette di comunicare al di fuori di quel piccolo 'mondo ideale' accuratamente costruito:

Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? [...] Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto⁶.

È bene specificare che questa crisi non si dà come un destino rispetto al quale la ragione non può sfuggire, e neppure riguarda la ragione in senso assoluto. Piuttosto, la crisi delle scienze è una tra le tante possibilità che la ragione obiettivante – in quanto prodotto della cultura occidentale – ha realizzato nel suo cammino, e dalla quale dunque si può sempre arretrare. Il *telos* di ogni prassi mira, in fondo, a quel terreno comune che è al contempo sua sorgente, ovvero al mondo-della-vita. Ma ogni realizzazione umana di un progetto porta sempre con sé le proprie imperfezioni.

Non è questa la sede per poter ripercorrere in modo esaustivo il complesso intreccio del testo husserliano. Occorre però sottolineare almeno un punto, e cioè il ruolo chiave che la psicologia – e al pari di essa, la psichiatria – riveste nel panorama della crisi delle scienze europee. Il marcato interesse metodologico che a partire dalla fine dell'Ottocento interessa le cosiddette *scienze dello spirito* rivela almeno due difficoltà: da un lato, quella di superare la frammentazione di discipline come la psicologia, la filosofia e la sociologia in 'correnti di pensiero' non sempre in grado di comunicare fra loro; dall'altro, si tratta di consolidarle entro una certa idea di scienza, ovvero di scienza 'esatta'. Se il primo punto rimanda la questione alla cumulabilità dei saperi – e dunque a un loro andamento in certo senso progressivo –, la seconda riguarda invece il costituirsi di un metodo la cui condizione di scientificità dipende ancora una volta da una particolare torsione della razionalità e non da un criterio che possa dirsi assoluto.

La psicologia e la sua crisi ci mostrano con chiarezza come il permanere di convinzioni mai passate al vaglio della ragione fenomenologica ne abbiano pregiudicato un suo

matici, e un po' retorici, con i quali Husserl parla fin dalle prime pagine di un "crisi delle scienze", richiamano l'attenzione su due cruciali problemi teorici, quello generale della relazione fra atti e valori, e quello più specifico della *impasse* nella quale si trovano le discipline scientifiche, il cui progressivo e definitivo consolidamento in termini di *status* epistemologico avviene al prezzo di una loro radicale separazione dal "mondo dei valori"».

6 HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 43.

sviluppo autonomo. La storia della psicologia è anzi «la storia di una serie di crisi»⁷, e questo nel senso che essa ha fatto propri i presupposti delle scienze obiettive senza metterli in discussione, lasciando dunque che essi minassero alla sua stabilità. Ciò avviene sottotraccia attraverso quello stretto legame tra psicologia e filosofia. Se il Positivismo «decapita per così dire la filosofia»⁸ è per converso la filosofia stessa – e in particolare quella moderna – a preparare il terreno alla scienza obiettivante. Nella *Krisis* Husserl traccia minuziosamente i motivi che hanno caratterizzato il cammino della ragione filosofica, evidenziando di volta in volta i presupposti indagati che hanno portato la filosofia a fraintendimenti e a false comprensioni. La filosofia moderna, infatti, è segnata dalla contrapposizione tra l'obiettivismo razionalistico e il soggettivismo trascendentale, tra la scoperta dell'*ego* cartesiano e il trascendentalismo kantiano. Nonostante i tentativi dell'empirismo inglese – al quale Husserl riconosce il merito di aver posto sotto l'indagine filosofica l'esperienza – i presupposti dell'obiettivismo rimangono in esso operanti: fra questi l'atomizzazione dei dati di coscienza e il dualismo tra la *res cogitans* e la *res extensa*, tra l'esperienza interna e l'esperienza esterna. Da parte sua, la filosofia kantiana ha fornito una serie di concetti così oscuri e avulsi dall'esperienza da rimanere impigliata nelle sue costruzioni mitiche, che con il loro alone di mistero ne impediscono una piena comprensione e allo stesso tempo una critica puntuale. Questa declinazione dicotomica della filosofia – insufficiente al fine di comprendere la soggettività – porta la psicologia a separarsene. Non riuscendo però neppure ad affiliarsi con troppa facilità alle scienze naturali e al loro metodo, essa rimane in un limbo, e lungi dal poter costituirsi come scienza a sé stante, perde di vista il senso del suo compito.

2.

La figura di Ludwig Binswanger costituisce un imprescindibile punto di riferimento per la messa in discussione e una critica ricomprensione dei principi di quella psichiatria di stampo organicista e oggettivante metodologicamente omologata, per così dire, al dominante panorama positivista ottocentesco. Direttore della clinica Bellevue di Kreuzlingen dal 1911 al 1956, Binswanger coniuga la sua attività di medico psichiatra a un sincero interesse per la filosofia, che lo porterà negli anni a una sempre più approfondita riflessione su come riorientare la psichiatria attraverso una nuova prospettiva, ovvero quella *daseinsanalitico-fenomenologica*, con l'obiettivo di comprendere appieno la sua tematica più propria e, in ragione di ciò, la sua articolazione in quanto scienza. L'impronta filosofica delle sue opere è il tratto distintivo di uno stile volto non semplicemente a spiegare o più precisamente a diagnosticare, ma a comprendere il paziente – in quanto 'uomo' – nella sua totalità, a narrare la storia che si cela dietro alla malattia mentale non in quanto cronologia di eventi, ma come biografia in sé carica di senso. Riteniamo che l'opera di Binswanger rappresenti una preziosa testimonianza della possibilità di

7 *Ivi*, p. 217.

8 *Ivi*, p. 46.

colmare il divario tra un metodo e la sua tematica, grazie al costante sforzo di aderenza alla soggettività vivente e a una forte posizione di rifiuto nei confronti del facile riduzionismo che appiattisce il malato mentale sull'insieme dei suoi sintomi, intesi come epifenomeni di disfunzioni fisiologiche e neurologiche. Occorre specificare fin da subito che questo particolare orientamento in psichiatria non intende estromettere dal campo scientifico lo studio prettamente organico della malattia, il quale riveste certamente una cruciale importanza per l'eziopatogenesi e più in generale per la conoscenza sempre più approfondita del corpo umano nelle sue funzioni biologiche. Tuttavia, è chiaro che questo tipo di studio rimane sempre entro i confini della semplice spiegazione, nella misura in cui gli effetti osservati vengono ricondotti alle loro cause – reali in quanto sperimentalmente verificate o, talvolta, possibili su base analogico-induttiva. Questo metodo rientra esattamente nel paradigma trasversale alle cosiddette 'scienze esatte', un metodo che, escludendo il soggettivo-relativo, non può soddisfare appieno le esigenze di comprensione della soggettività. La ricaduta fortemente negativa sulla psichiatria nella sua totalità non implica, proprio come nel caso delle altre scienze, un rifuggire dai risultati finora ottenuti, ma si esplica nella mancata comprensione del fenomeno indagato nel suo contesto di appartenenza. Infatti, non esiste un sintomo al di fuori dell'uomo che ne soffre e neppure è possibile isolare una malattia mentale dalle condizioni ambientali e relazionali in cui si è sviluppata: «il fenomeno avviene sempre nello sfondo di un io, di una persona»⁹. In questo senso, lo studio del singolo sintomo e del fattore organico rischia di obliare lo sfondo unitario sul quale esso si erge, ovvero l'unità vivente che è l'uomo che lo psichiatra si trova di fronte. Sotto questo profilo, la difficoltà dinanzi alla quale la psichiatria si trova è la limitazione che allo stesso tempo le assicurerebbe lo *status* di scienza esatta, secondo quella distinzione ottocentesca ma tutt'ora operante fra scienze della natura e scienze dello spirito.

La difformità e l'inadeguatezza del metodo rispetto alle più complesse esigenze che richiede la tematica, dissolvono, nel corso dell'evoluzione della psichiatria, la tematica stessa¹⁰. Il motto di Griesinger, secondo il quale le malattie mentali sono malattie del cervello, segna la cifra epocale che allontana la psichiatria dall'uomo e dalla possibilità di considerarlo come una 'coscienza incarnata'. La localizzazione dello psichico nel cervello fonda il paradosso dal quale la psichiatria non può emanciparsi, pena la perdita della sua stabile condizione di scienza medica: l'attitudine riduzionista del naturalismo risolve dunque l'enigma dello psichico su di un piano meramente corporeo, che presuppone l'annoso dualismo fra anima e corpo e che rinuncia preliminarmente a un'indagine comprendente su ciò che non è osservabile o, meglio, misurabile¹¹. In altre

9 L. BINSWANGER, *Über Phänomenologie*, in «Zeitschrift für die Gesamte Neurologie und Psychiatrie», 82, pp. 10-45, 1923; trad. it. *Sulla fenomenologia* in F. GIACANELLI (a cura di), *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 33.

10 Sul conflitto tra tematica e metodo in psicologia cfr. U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 107-110.

11 Cfr. *ivi*, p. 118: «In questo modo Griesinger fonda una psicologia che scompone la vita mentale dell'uomo in processi dinamici elementari, chiaramente delimitati e quantitativamente variabili, che si svolgono nel tempo oggettivo. Questi processi elementari sono concepiti, in analogia all'azione ri-

parole, la psichiatria organicista diagnostica la follia in quanto malattia mentale, ma non la comprende come ‘storia vissuta’ in quanto non si rivolge direttamente all’uomo: essa indaga separatamente i sintomi della sua malattia, riducendo dunque la storia della vita del paziente a un mero susseguirsi di fatti che sono in definitiva riconducibili a eventi di tipo organico. D’altronde, questo conoscere separatamente è il senso più proprio della diagnosi¹², ma l’assolutizzazione di un tale modo di procedere allontana sempre di più quello che, secondo Binswanger, dev’essere il principale tema della psichiatria: l’uomo.

Pertanto, se la psichiatria vuole emanciparsi come scienza autonoma e vuole aderire con rigore metodologico al suo oggetto, occorre che si liberi dell’attitudine tipica delle scienze naturali. È questo un interesse di fondamentale importanza per Binswanger, la cui riflessione è volta alla comprensione dell’uomo e della soggettività vivente e, in forza di ciò, è sempre impegnata in un’originale riformulazione della psichiatria a partire dal suo riscoperto campo d’indagine. Al di là degli innumerevoli riferimenti filosofici e influenze che rinveniamo nelle opere di Binswanger, è su questo punto che emerge con chiarezza l’affinità con la fenomenologia husserliana, e in particolare con la ricerca condotta nella *Crisi*¹³. La limitazione dell’indagine scientifica ai fenomeni obiettivi presuppone una visione dualistica tra punti di vista sul mondo, tra il soggettivo inteso come cangiante e inesatto e ciò che è invece indiscutibilmente oggettivo, osservabile e misurabile. Nel caso della psichiatria organicista, questa dicotomia opera nella sua considerazione dell’uomo scisso tra corpo e mente. Il primo rimanda alla sua natura organica, e la seconda al suo essere spirituale e dunque essenzialmente storico:

[...] dobbiamo pur riconoscere che lo spirito europeo, sin dall’epoca dei presocratici ha perduto la sua innocenza e si è votato allo spirito della *separazione*, il che d’altra parte significa lo spirito della *scienza*. La scienza, che per sua essenza deve ricorrere a determinati *presupposti* filosofici, concettuali e metodologici, non può mai essere in grado di cogliere,

flessa del sistema nervoso, come riflessi cerebrali sensitivo-motori, variamente determinati dal “settore intermedio” della *rappresentazione*».

- 12 Cfr. BINSWANGER, *Wahnsinn als Lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit. Der Fall Ilse*, in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», 110, 1945, pp. 129-160, ristampato in BINSWANGER, *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen, 1957, trad. it. *La follia come storia vissuta e come malattia mentale. Il caso Ilse, in Il caso Ellen West e altri saggi*, a cura di F. Giacanelli, Bompiani, Milano 1973, p. 251: «Diagnosticare – *diagignosko* – significa riconoscere separatamente, distinguere con precisione, indagare ed esaminare con precisione e infine *decidere* sulla base di tale indagine e di tale distinzione [...] Ma con ciò quel che è nascosto viene soltanto nominato, vale a dire determinato come qualcosa di presente qui e ora all’organismo o nell’organismo, non già disvelato nel suo essere».
- 13 Cfr. H. SPIEGELBERG, *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*, Northwestern University Press, Evanston 1972. Spiegelberg riassume gli interessi di Binswanger in due grandi gruppi: quello di conoscere al meglio l’uomo nella sua unità grazie alla filosofia – momento culminante in questa ricerca è l’incontro con *Essere e tempo* –, e «his concern for the status and future of psychiatry as a science» (p. 195). Si tratta dunque di due interessi che possiamo leggere in parallelo con quelli che sono i propositi della *Krisis*: da un lato la considerazione antinaturalistica dell’uomo in quanto oggetto privilegiato della psicologia, e dall’altro un riformulato senso della psichiatria a partire da un ricompreso campo d’indagine. In questo senso, «the fact that he wanted to contribute to converting psychiatry into a more rigorous science makes his effort congenial to the spirit of Husserl’s enterprise» (*ibidem*).

cioè di mirare a *riconoscere*, una “unità primaria”. [...] Se parliamo di psicologia, biologia, fisiologia ecc., e agiamo da psicologi, biologi, fisiologi, quell’unità non la raggiungiamo mai né concettualmente né concretamente: essa infatti è accessibile all’uomo soltanto in due modi, da un lato nel modo della filosofia e del sistema *filosofico*, dall’altro nel modo dell’*amore*¹⁴.

La separazione è qui posta come insita nell’essere stesso delle scienze. Binswanger riconosce con lucidità i limiti del metodo scientifico nel rapportarsi a qualcosa come un’unità primaria. Questa terminologia suggerisce l’idea di un piano fondativo, pre-categoriale, di un mondo-della-vita al quale la scienza non riesce ad accedere, e del quale tuttavia non può che essere una filiazione. La scienza si serve necessariamente di presupposti: la loro operatività è la cifra tangibile di elementi estranei alla scienza che, una volta posti sulla sua direttrice, ne delineano il profilo e i confini di applicabilità. Questa vasta regione non può però essere ignorata, poiché è in essa che l’uomo in quanto totalità – certamente del tutto singolare – dispiega la sua esistenza e costituisce il ritmo della sua vita, talvolta, come nel caso dei disagi mentali, senza riuscire ad accordare il proprio andamento con quello dell’altro all’interno di una comunità sociale. Anzi, stando al senso comune è proprio nel deviare dalla norma del comportamento socialmente condiviso che l’altro è additato come il *diverso* e giudicato come malato¹⁵.

Sotto questo profilo, il metodo *daseinsanalitico* ha contribuito non poco a porre in secondo piano il malato come ‘socialmente deviante’ al fine di ricomprenderlo innanzitutto a partire dal suo essere uomo. Ad esempio, è proprio su questa linea che Binswanger si muove quando, in *Tre forme di esistenza mancata*, si propone come scopo quello di

*rendere più elastico il concetto rigido di autismo normalmente inteso come il sintomo cardinale della schizofrenia, immergerlo nel flusso vivente dell’esistenza umana, rilevando quelle forme d’esistenza e quella modificazione dell’esistenza in cui questo flusso assume quel corso che la clinica psichiatrica definisce, con un termine diagnostico, schizofrenia*¹⁶.

Il modo in cui Binswanger si rapporta alla schizofrenia – non solo in questo testo, ma anche in altri scritti successivi – ci fornisce la misura della sua distanza rispetto a quelle tendenze riduzioniste tipiche della psichiatria d’orientamento positivista e organicista che, rispetto a questa particolare e complessa patologia, si è sempre trovata a dover semplificare in *tipi* e *sottotipi* la varietà delle manifestazioni in cui la psicosi schizofrenica può esplicitarsi, le cui ricadute comportamentali possono rappresentare dei veri e propri ostacoli all’inclusione sociale dei soggetti schizofrenici. In modo complementare rispet-

14 BINSWANGER, *La follia come storia vissuta e come malattia mentale. Il caso Ilse*, trad. it. cit., p. 255.

15 Cfr. *ivi.*, p. 246: «[...] il dubbio malata o non malata e il giudizio “malata” sottostanno alla *norma del comportamento sociale*. [...] il giudizio “malato” si verifica ogni volta che si manifesti un comportamento sociale deviante dalla *norma rispettiva*, un comportamento sociale che pertanto dà nell’occhio o “è strano”».

16 BINSWANGER, *Drei Formen Missglückten Daseins*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1956, trad. it. *Tre forme di esistenza mancata*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 243.

to a questo approccio, che pure ha trovato nella nosografia un utile strumento diagnostico e prognostico, la *Daseinsanalyse* ha tentato di dare rilievo all'aspetto qualitativo e singolare di queste esperienze schizofreniche, proponendo non solo interpretazioni di volta in volta misurate sui singoli casi considerati, ma anche una forma espressiva del linguaggio psichiatrico in grado di avvicinare esperienze psicotiche a prima vista incomprensibili a un modo di essere che, in definitiva, attiene all'uomo in quanto *Dasein* e alle sue capacità o incapacità progettuali. Infatti, l'*esaltazione fissata*, la *stramberia* e il *manierismo* – che sono i termini attraverso i quali Binswanger descrive comportamenti desunti da casi di soggetti schizofrenici – non sono interpretati semplicemente come sintomi propri della sindrome schizofrenica. Al contrario, si tratta in prima istanza di riconoscerli come «minacce immanenti all'uomo per la sua riuscita, forme del suo fallimento»¹⁷, in cui è possibile imbattersi anche al fuori della patologia schizofrenica e più in generale a prescindere dalla malattia mentale. Ricomprendere alcuni tratti della sintomatologia schizofrenica come forme di esistenza mancata non vuol dire, naturalmente, negare la patologia. Al contrario, occorre riconoscere che, proprio grazie a questo movimento di inclusione della malattia e delle sue manifestazioni comportamentali nelle possibilità proprie dell'essere uomo, il malato mentale cessa di essere alieno e diventa per noi più facilmente comprensibile:

Soltanto se si smette di stabilire una diagnosi, di apporre un'etichetta sull'esaltazione fissata, sulla stramberia, sul manierismo, di considerarli "sintomi" schizoidi o schizofrenici, se si cercano di *comprendere* quali possibili caratteristiche umane generali, anche le forme schizoidi e la schizofrenia diventeranno forme di esistenza "umanamente più vicine"¹⁸.

La psichiatria ha bisogno dunque di essere riformulata sulla base del tema che le è proprio, ovvero l'*uomo*. L'attitudine fenomenologica di Binswanger è riconoscibile in una fondamentale presa di posizione: la distinzione fra uomo sano e uomo malato limita il raggio d'azione della psichiatria ed è esiziale ai fini di un'impostazione metodologica in grado di penetrare realmente l'enigma della soggettività e con ciò realizzare il senso della psichiatria stessa. In una sorta di *epoché* che si lascia alle spalle lo spirito di separazione tipico delle scienze naturali, Binswanger rivendica con forza la necessità di ricominciare l'indagine psichiatrica dalla considerazione dell'uomo e della sua costituzione d'essere:

[...] la scienza della psichiatria, senza pregiudizio per il fatto che essa sia una branca della medicina clinica destinata in generale a ricercare le cause e le possibilità di cura delle malattie mentali e dei fenomeni psichici abnormi, significa molto di più della medicina: essa significa infatti la comprensione scientifica dell'essere umano mentalmente malato. Ma questo si può ottenere solo sulla base di una comprensione globale dell'esser-uomo¹⁹.

17 *Ivi*, p. 128.

18 *Ivi*, p. 129.

19 *Id.*, *Karl Jaspers und die Psychiatrie*, in «Schweizer Archif für Neurologie und Psychiatrie», 51, 1943, pp. 1-13, trad. it *Karl Jaspers e la psichiatria*, a cura di L. Guidetti, in *Ludwig Binswanger: esperienza*

Binswanger riconosce qui un vizio di fondo della psichiatria, e al contempo la sua specificità rispetto a qualsiasi altra scienza medica. Infatti, essa non ha a che fare meramente con il corporeo e l'organico, ma abbraccia una serie di fenomeni che di per sé non sono osservabili. È possibile sostenere che la loro ricaduta esperibile prenda forma in un sintomo. Tuttavia, il sintomo non è identificabile con la malattia mentale nella sua pienezza di senso per chi ne è affetto, e neppure tutti i sintomi sono uguali fra loro. C'è una totalità dietro al sintomo alla quale la psichiatria clinica non è riuscita ancora ad accedere, avendo concentrato i propri sforzi su di una manifestazione parziale di quanto le rimane normalmente celato: «il “sintomo” [...] si dimostra espressione di un'alterazione psichica assai più vasta, dell'alterazione cioè dell'*intera* forma di esistenza e dell'*intero* stile di vita»²⁰.

I progressi della psichiatria in campo clinico e della psicopatologia hanno permesso di spiegare le malattie mentali da un punto di vista generale sull'organismo umano, e questo in ambito medico è di grande importanza, specialmente per quanto riguarda l'individuazione di un trattamento farmacologico adeguato. Eppure si ha l'impressione che in ambito psichiatrico questo sia in certo senso insufficiente, specialmente se il punto di vista adottato si rivolge alla malattia scomposta nelle sue manifestazioni sintomatiche e non direttamente all'uomo ammalato. Più precisamente, un tale modo di procedere livella necessariamente i singoli casi per fornire delle spiegazioni in grado di abbracciare una vastità di situazioni simili, ma in fondo irriducibili l'una all'altra. È questo il compromesso cui giunge la psicopatologia tradizionale: approcciandosi descrittivamente alla malattia mentale essa «considera sempre il singolo *Erlebnis* patologico o la singola alterazione patologica di una funzione come un caso particolare di una specie nosografica; cioè procede ancora e sempre attraverso sussunzioni, definizioni concettuali e giudizi»²¹.

Se la psichiatria deve rivolgersi, prima che all'uomo malato, all'uomo in generale, in quest'operazione ciò che è personale non può andare perduto, in quanto costituisce il carattere identitario appartenente ad ogni persona²², a prescindere dalle sue condizioni di salute. Bisogna prima di tutto considerare l'uomo, ma non come un'astrazione o come una descrizione per sommi capi. Un approccio del genere sottintenderebbe un volgersi pregiudiziale sia nei confronti del paziente, sia nei confronti della sua esperienza e in definitiva della consistenza del suo mondo. In altre parole, l'elemento ineludibile dell'esistenza umana è la sua storicità, il suo temporalizzarsi nell'orizzonte dell'esperienza e

della soggettività e trascendenza dell'altro: i margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica, a cura di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2006, p. 54.

20 Id., *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*, in «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie», LVII, 1946, pp. 209-235, trad. it. *L'orientamento daseinsanalitico in psichiatria*, a cura di A. Molaro, in *Daseinsanalyse psichiatria psicoterapia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 87.

21 Id., *Sulla fenomenologia*, cit., p. 32.

22 Cfr. Id., *Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte*, in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», 63, 1928, pp. 52-79, trad. it. *Funzione di vita e storia di vita interiore*, in F. GIACANELLI (a cura di), *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 47: «Quel che noi possiamo constatare e perseguire nella successione dei contenuti del nostro *Erleben* è la loro connessione *storica, unica e irripetibile* e null'altro».

nel susseguirsi delle sue decisioni: «l'esserci è essenzialmente storicità e dunque l'esame della storia della vita si rende necessario»²³. L'esperienza, infatti, si costituisce sempre in conformità a un senso che ha profonde radici nella vita individuale della singola persona. Se eludiamo questo aspetto non comprendiamo la costituzione d'essere dell'uomo, e neppure siamo in grado di rapportarci senza imbarazzo a quell'insensatezza che talune esperienze psicotiche sembrano testimoniare quando messe a confronto con un agire normale.

Per rendere ragione di una doppia modalità di considerare l'uomo e di un orientamento psichiatrico in grado di integrare ciò che alla sola valutazione clinica manca, Binswanger distingue – contestualmente alla descrizione di un caso di psicosi isterica – tra *Lebensfunktion* e storia di vita interiore. Si tratta della

*differenza cioè tra la modalità della funzione psichica (o somato-psichica) dell'organismo e la sua perturbazione da un lato, e la successione dei contenuti degli Erlebnisse psichici dall'altro. L'oppressione o la depressione patologica [...] le allucinazioni [...], tutto ciò è espressione di turbe funzionali somato-psichiche; il desiderio di essere malati [...] in sé e per sé non è mai invece espressione di una disfunzione psichica [...] [esso è] il contenuto determinato, l'intrinseco contenuto intenzionale o spirituale di un Erlebnis o di un atteggiamento esperienziale, in sé comprensibile allo stesso modo in cui lo è il contenuto di ogni altro desiderio [...]. Chiamiamo persona individuale (spirituale) il punto da cui sgorgano tali Erlebnisse, storia della vita interiore invece l'intimo nesso spirituale dei contenuti dei suoi Erlebnisse*²⁴.

In queste righe Binswanger esprime con chiarezza la parzialità della sola considerazione dell'aspetto somato-psichico rispetto alla ricchezza dell'uomo nel più ampio spazio della sua vita. Da un lato, la *Lebensfunktion* rappresenta quanto di organico si dà nella malattia, che corrisponde anche a ciò che è nelle possibilità terapeutiche di un trattamento farmacologico; dall'altro, la *storia di vita interiore* testimonia il residuo che la psichiatria naturalistica esclude, e che riveste quel margine aperto che mantiene il malato non in una condizione di estraneità ma di 'alterità' rispetto al soggetto sano. Conoscere la vita del proprio paziente per comprendere il suo mondo: questo è il grande sforzo ermeneutico che Binswanger ha messo in opera nel corso della sua attività di medico. La storia di vita interiore, il nucleo del dispiegarsi della propria esistenza, motiva alcune decisioni invece di altre. Nel complesso, solo passando per una tale considerazione accediamo alla condizione di possibilità della comprensione di esperienze psicotiche che dapprima si distinguono per il loro carattere straniante rispetto alla normalità. Tuttavia, tra la considerazione della *Lebensfunktion* e la storia di vita interiore non si pone un *aut-aut*, ma «si tratta [...] sempre di un così-come-anche. Ci troviamo così di fronte al campo delle possibili *relazioni tra funzione della vita e storia della vita interiore*»²⁵. Laddove

23 Id., *Der Mensch in der Psychiatrie*, Günter Neske Verlag, Pfullingen 1957, trad. it. *La psichiatria come scienza dell'uomo*, a cura di B. M. d'Ippolito, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, pag. 51.

24 Id., *Funzione di vita e storia di vita interiore*, cit., p. 45.

25 *Ivi*, p. 58.

opera il riduzionismo, occorre cioè integrare l'esperienza, ed è solo così che il sintomo può essere compreso nel suo significato per l'uomo.

Una psichiatria come *scienza dell'uomo* non può quindi perseverare nell'obiettivazione della persona. Occorre invece che il medico si disponga nei confronti del paziente nella modalità dell'incontro e dell'ascolto. In questo senso, Binswanger riprende il tema kierkegaardiano dell'educazione alla scuola della possibilità: il medico che si pone nei confronti del malato mentale con l'arroganza di chi custodisce la propria esistenza al sicuro dal pericolo della follia, non comprende che l'uomo che si trova di fronte incarna una possibilità che non gli è completamente estranea²⁶. È nel mettersi al posto dell'altro, in un grande sforzo di immedesimazione e di empatia, che il medico ottiene la fiducia del suo paziente, fondamentale per un percorso psicoterapeutico in grado di incontrare le esigenze altrui: «il malato deve sapere ch'egli, il medico, in ogni caso e sotto ogni riguardo ciò che fa "lo fa per il suo bene" e ch'egli non vuole soltanto "ripararlo", col suo sapere e la sua capacità, come se fosse un oggetto bensì ch'egli lo vuole aiutare, grazie alla fiducia che gli porta, come "persona"»²⁷.

La considerazione dell'uomo non avviene con la mediazione di una teoria astrattiva. Piuttosto, il medico incontrerà il paziente «sul fondamento dell'esserci come *partner esistenziale*»²⁸, e dunque a partire dalla condivisione della condizione umana come ciò che, nell'incontro e in uno sguardo, riemerge per accordarsi nella comunicazione. Il medio della psicoterapia è il linguaggio, non quello scientifico ma quello che ogni persona adopera per meglio parlare di sé e del suo mondo²⁹. Non a caso Binswanger era solito chiedere ai suoi pazienti, al di fuori dei colloqui, di scrivere e di esprimersi, cercando di raccogliere quanto più materiale possibile che portasse la grafia e la cifra tematica della propria individualità. È per questo motivo che in tutta l'opera di Binswanger troviamo anche una fine sensibilità nei confronti delle metafore utilizzate dai pazienti, accompagnata da una quanto mai approfondita disamina delle immagini al fine di comprendere i nessi motivazionali sempre agenti nella storia della vita interiore. La psicoterapia dev'essere pensata come «*comunicazione suscitante ed educatrice [che] assegna sempre al medico un ruolo peculiarmente spirituale di mediatore tra il malato e il suo mondo*»³⁰. In questo senso, Binswanger accoglie proficuamente la grande eredità freudiana: «noi psichiatri sinora abbiamo dedicato invero troppa attenzione alle deviazioni dei nostri

26 Cfr. ID., *La psichiatria come scienza dell'uomo*, cit., pp. 36-37.

27 ID., *Über Psychotherapie (Möglichkeit und Tatsächlichkeit psychotherapeutischer Wirkung)*, in «Der Nervenarzt», 8, 3/4, 1935. trad. it. *Sulla psicoterapia*, in F. GIACANELLI (a cura di), *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., p. 137.

28 ID., *Daseinsanalyse und Psychotherapie II*, in E. SPEER (a cura di), *Aktuelle Psychotherapie*, Lehmann, München 1958, pp. 7-10, trad. it. *Daseinsanalyse e psicoterapia II (1958)*, in A. MOLARO (a cura di), *Daseinsanalyse psichiatria psicoterapia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 178.

29 *Ivi*, p. 179: «Dal momento che colui che pratica la *Daseinsanalyse* [...] con il malato non parla in modo *teoretico*, ma utilizza il linguaggio della naturale esperienza quotidiana, egli è molto più *vicino* all'uomo nella sua *totalità* [*Offensein*]. Già questo costituisce da solo un aspetto terapeutico e una possibilità d'azione terapeutica della *Daseinsanalyse*, vale a dire il fatto che i malati si sentano immediatamente compresi nelle loro consuete modalità di espressione».

30 ID., *Sulla psicoterapia*, cit., p. 164.

malati dalla vita nel “mondo comune”, anziché prendere in considerazione innanzitutto, come per primo e sistematicamente ha fatto Freud, il loro mondo-proprio o privato»³¹.

3.

Quanto detto finora suggerisce un’idea di psichiatria per niente monolitica. Per comprendere più approfonditamente il rinnovato progetto della psichiatria binswangeriana occorre considerare però anche l’articolazione di tutti quei saperi ausiliari che costituiscono gli strumenti dei quali essa si avvale. A tal fine, faremo riferimento a una conferenza tenuta da Binswanger il 2 giugno 1950 a Badenwieler, in cui compare un’efficace metafora che descrive la psichiatria come un edificio, e che analizza i rapporti che intercorrono fra i saperi acquisiti e consolidati della clinica e l’orientamento *daseinsanalitico*. È bene specificare che questa proposta dev’essere intesa in contrasto con i tentativi di fondazione della psichiatria da parte di Griesinger, Wernicke e Freud, i quali, ognuno secondo la propria prospettiva, hanno cercato di rifondare la psichiatria su di un aspetto particolare senza riuscire però a liberarsi di un’impostazione riduzionista³² sia nei confronti dell’uomo sia nei confronti della psichiatria stessa. Questa semplificazione dell’impostazione psichiatrica dev’essere nuovamente arricchita, e il procedere obiettivante superato, come abbiamo visto, in favore di un’indagine orientata verso la soggettività.

L’analitica esistenziale heideggeriana costituisce, secondo Binswanger, una ricerca essenziale ai fini della comprensione della soggettività e l’ispirazione della pratica *daseinsanalitica*. Binswanger riconosce che «la situazione scientifica della psichiatria era effettivamente matura per la ricezione di *Sein und Zeit*»³³, nel senso che nei primi anni del ‘900 furono molte le sperimentazioni metodologiche in grado di ampliare gli orizzonti della psichiatria. Il merito di Heidegger è stato quello di aver posto con decisione l’attenzione sul modo d’essere dell’uomo inteso come *Dasein* e dunque come essere-nel-mondo. Ciò ha permesso di oltrepassare le astrazioni dei concetti di *sano* e *malato* per riportare l’attenzione sulla costituzione d’essere dell’uomo e del suo mondo³⁴. La

31 Id., *L’orientamento daseinsanalitico in psichiatria*, cit., p. 57.

32 Cfr. Id., *Daseinsanalytik und Psychiatrie*, in «Der Nervenarzt», XXI, 1, 1951, pp. 1-10; trad. it. *Analitica esistenziale e psichiatria* (1951), in A. MOLARO (a cura di), *Daseinsanalyse psichiatria psicoterapia*, cit., p. 115: «Sono tuttavia ben lontani i tempi in cui il piano di fondazione della psichiatria si esauriva nell’affermazione di Griesinger secondo la quale le malattie mentali sono malattie del cervello o in cui Wernicke, per riprendere l’espressione del suo allievo Liepmann, poteva tentare la “gigantesca impresa” di far confluire l’intera psichiatria nella neuropatologia della funzione cerebrale [...], ma sono anche lontani i tempi in cui Freud poteva tentare la non meno “gigantesca impresa” di far confluire l’intera psichiatria in una psicopatologia e in una biopatologia della funzione libidica, respingendo per quanto possibile la neuropatologia della funzione cerebrale».

33 *Ivi*, pp. 119-120.

34 Cfr. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, cit., p. 225: «[...] se si evita di sovraccaricare l’esistenza di una sovrastruttura teorica a essa estrinseca per lasciare che si imponga all’evidenza così come essa è, e la si lascia parlare senza ridurla ad altro se non a ciò che essa manifesta, allora cadono i concetti astratti di “sano” e “malato”, perché ciò che appare sono solo i modi di essere così come si rivelano

Daseinsanalyse si serve solo di alcuni punti propri dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, e cioè di quelli che mettono in evidenza l'uomo nella sua totalità e dunque la possibilità di comprendere determinati *progetti di mondo* sulla base di una comune costituzione d'essere. La filosofia si trova così a fornire all'edificio della psichiatria delle solide fondamenta: «è proprio l'analitica esistenziale, la questione dell'essere dell'ente che noi chiamiamo uomo, che prepara il terreno all'interno del quale i diversi rami della scienza psichiatrica possono mettere radici»³⁵.

Non si tratta, dunque, di sostituire una pratica con un'altra. Binswanger precisa in più luoghi che la *Daseinsanalyse* di per sé non costituisce né una tecnica psicoterapeutica³⁶ né una psicopatologia. Piuttosto, si tratta di un orientamento della ricerca, il quale non può mai fare a meno di tutti i concetti propri della psichiatria:

[...] la *Daseinsanalyse* conosce certamente una differenza tra norma e contrarietà alla norma – e a tale riguardo essa può anche determinare e descrivere le variazioni della modalità dell'esserci – ma non possiede da parte sua alcun criterio per poter stabilire il carattere morboso di una tale trasformazione. Ciò non è possibile che sulla base della concettualità fondamentale della psichiatria e dell'esperienza che essa ordina dal punto di vista teoretico-sistematico. Per questo motivo, la *Daseinsanalyse* non può mai “rimpiazzare” la psicopatologia³⁷.

Psicopatologia, clinica, psicoterapia: sono questi ambiti che indagano qualcosa dell'uomo, ai quali la *Daseinsanalyse* può certamente fornire utili strumenti per una loro autocomprensione, ma che rimangono indipendenti da essa. Piuttosto, grazie alla *Daseinsanalyse*, tutta la ricerca settoriale che ha fornito alla psichiatria i suoi concetti giunge ora a una configurazione di senso unitaria, la quale allo stesso tempo costituisce per la psichiatria stessa la sua realizzazione in quanto scienza³⁸. A tal proposito Binswanger ricorre al principio kantiano secondo il quale una scienza è tale non in quanto semplice aggregato di nozioni storicamente sedimentatesi in modo rapsodico, ma solo se è un sistema 'architetticamente' ordinato sul fondamento di un'idea, la quale permette alla scienza di arricchirsi in modo che tutte le sue parti – o meglio i suoi saperi – siano organicamente connesse e armonicamente proporzionate nella forma di un tutto e sottostanti all'unità del fine che si propongono d'indagare³⁹. Binswanger riconosce che il progetto

alla presenza».

35 BINSWANGER, *Analitica esistenziale e psichiatria*, cit., p. 125.

36 Cfr. Id., *Daseinsanalyse e psicoterapia II*, cit., p. 179: «[...] l'interpretazione *daseinsanalitica* [...] non rappresenta in sé e per sé, né può e vuole rappresentare, alcuna tecnica psicoterapeutica».

37 Id., *Analitica esistenziale e psichiatria*, cit., pp. 125-126.

38 Cfr. Id., *La psichiatria come scienza dell'uomo*, cit., p. 39: «Naturalmente, quelle “immagini”, quei progetti di comprensione, orizzonti oggettuali e metodi d'indagine, che non colgono l'uomo, ma concernono soltanto qualcosa di o sulla esistenza umana, non vengono gettati a mare o anche solo intaccati nel loro specifico «impatto» e nel loro significato scientifico – cosa che oggi viene talvolta trascurata –; al contrario, essi ottengono ora, muovendo dall'esserci umano nella sua interezza, la loro autentica articolazione scientifica e [...] il loro autentico senso *psichiatrico*».

39 Cfr. Id., *Analitica esistenziale e psichiatria*, cit., pp. 137-138; cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*

di un edificio della psichiatria come scienza era stato imbastito dal suo maestro Eugen Bleuler. Tuttavia, esso non riuscì ad essere pienamente realizzato, così che l'immagine più adeguata per rendere metaforicamente lo sforzo di Bleuler si avvicina più a una casa iniziata ma mai completata: «le intelaiature sono già state posate, ma i vuoti tra esse sono ancora aperti e da tutte le parti irrompe ancora il vento»⁴⁰. Infatti, tra la vastità del materiale raccolto, Bleuler non è riuscito a spiegare tutto ciò che ha sentito, mancando dunque di comprendere globalmente, sullo sfondo dell'uomo, la malattia mentale, e con essa la costituzione della psichiatria stessa.

Secondo l'immagine proposta da Binswanger, le fondamenta dell'edificio della psichiatria come scienza sono costituite dall'analitica esistenziale heideggeriana nella sua diretta connessione con la *Daseinsanalyse*, suo *parterre*. L'intimo nesso deriva dalla possibilità del con-esserci: i ruoli di medico e paziente sono derivati rispetto alla struttura apriorica del *Mit-sein*⁴¹, senza riconoscere la quale il paziente è immediatamente ridotto a caso clinico e il medico impossibilitato a essere un genuino *partner* esistenziale dell'uomo che si trova di fronte. Volendo rimanere all'interno della metafora binswangeriana, notiamo che le fondamenta sono la parte più caratteristica dell'edificio, e che la loro funzione è quella di distribuire equamente il carico di peso dell'edificio su tutta l'aera di sedime – ovvero la porzione di terreno sulla quale esse poggiano –, al fine di fornire un'adeguata stabilità a tutta la struttura. Costruire delle solide fondamenta per l'edificio della psichiatria come scienza significa, dunque, considerare prima di tutto la soggettività nella sua ampiezza di possibilità costitutive.

Con il processo di riduzione diagnostica, saliamo al primo piano dell'edificio, dove si situano la psicopatologia da un lato e la biopatologia dall'altro. È importante specificare che in questo campo oggettuale si estende anche l'attività dell'anatomia generale e patologica, della fisiologia, della farmacologia e della neurologia. In particolare, è importante che le porte tra tutti questi saperi rimangano aperte, così come dev'essere sempre possibile discendere alle fondamenta e risalire. Il rapporto che sussiste tra psicopatologia e biopatologia è dello stesso tipo di quello che vige tra destra e sinistra, ovvero presuppone sempre il reciproco riferimento dell'una all'altra:

come la sinistra non ha un senso che in relazione alla destra, così la psiche [*Psyche*] o l'anima [*Seele*] in generale non ha un senso che in relazione al *soma* o al corpo vivo [*Leib*], essendo entrambi possibili solamente all'interno dell'unità della struttura apriorica della costituzione ontologica dell'essere-uomo. Si trova implicito in questa struttura il fatto che l'uomo “esista” tanto sotto il profilo psichico quanto sotto quello corporeo. Qui il linguaggio è estremamente preciso: laddove parla di qualche cosa di corporeo [*etwas Körperlichem*] concepito come separato dalla psichicità [*Seelhaftigkeit*], non parla di corpo vivo, ma semplicemente di corpo fisico [*Körper*] o di cosa [*Ding*]⁴².

(1781, 1787²), in *Akademie-Ausgabe* V, Berlin, 1913, B860-B861.

40 BINSWANGER, *Sulla fenomenologia*, cit., p. 35.

41 Cfr. ID., *Analitica esistenziale e psichiatria*, cit., p. 148.

42 *Ivi*, p. 143.

L'uomo è un corpo vivo, una coscienza incarnata, ed è per questo motivo che anche la psicoterapia e la somatoterapia, situate al secondo piano dell'edificio della psichiatria come scienza, si trovano in stretta correlazione. Il fatto che la terapia sia uno dei piani dell'edificio e non la sua struttura portante risponde all'esigenza di considerare l'intero edificio da un punto di vista immanente alla psichiatria, e dunque non meramente volto alle sue applicazioni o, potremmo dire, alle sue funzioni performative⁴³.

Il tetto dell'edificio è costituito dal fondamento originariamente empirico del principio clinico, il cui obiettivo è quello di «svolgere con tutti gli strumenti a disposizione il *compito medico*»⁴⁴, e dunque di mantenere aperte le porte tra i singoli campi oggettuali. Il principio clinico non opera, ovviamente, solo alla fine, ma è costantemente attivo a tutti i livelli, riparando l'edificio dalle intemperie dilettalesche e estrinseche alla psichiatria. Non solo: esso deve anche sostenere un confronto con tutto ciò che all'esterno dell'edificio rimanda all'uomo, come le altre scienze umane, le arti che lo rappresentano e, in ultima istanza, la vita stessa⁴⁵. Le finestre che dal tetto portano verso l'esterno non comportano una minore stabilità dell'edificio; al contrario, alleggeriscono il carico e fanno sì che il tetto protegga la struttura senza sovraccaricarla di un peso eccessivo, con il rischio di compromettere le fondamenta stesse. In altre parole, la clinica guida necessariamente la psichiatria in quanto scienza medica, ma il suo punto di vista, se assolutizzato, finisce per prevaricare il suo tema e per rinnegare l'essere composito della psichiatria. Ciò che è fondamentale per la duratura solidità dell'edificio è l'armonia delle sue parti, ovvero l'equilibrio nella distribuzione del peso e l'elasticità dei materiali. Detto fuor di metafora, la stabilità di una psichiatria come scienza dell'uomo così articolata dipende dalla capacità di riadattare di volta in volta l'intera configurazione dei suoi saperi di fronte al singolo paziente e di aderire, per così dire, alla sua vita.

43 Cfr. *ivi*, p. 148: «Ma a prescindere dal fatto che non edificiamo i piani del nostro edificio né secondo punti di vista storici né secondo punti di vista genetici, non li costruiamo neanche secondo una prospettiva teleologica, vale a dire in funzione del supremo obiettivo pratico della loro "applicazione", che non può che essere la terapia; lo facciamo invece secondo punti di vista "intrinseci", vale a dire immanenti alla psichiatria».

44 *Ivi*, p. 149.

45 *Ibidem*.

VALENTINA SANTORO

HANNAH ARENDT E LA DETERMINAZIONE DELL'EVENTO

Abstract

Without formalizing an event theory, Hannah Arendt structures her considerations over this topic both historically and ontologically. From an ontological point of view the event is the discontinuity which introduces a new process possibility, originated by the faculty of action. This paper will introduce a theoretical investigation on Arendt's concept of event, reflecting on three different determinations that characterize her theory of action: natality, miracle and foundation. The event as natality allows to totally rehabilitate the practical-political dimension of human beings in theoretical matters, placing action as the foundation of existence. Natality manifests the uniqueness of human beings and constitutes the condition of possibility of history. The event as miracle manifests human freedom as absolute spontaneity. The discussion of this aspect allows to analyze Arendt's concept of process according to nature and history. Moreover, the event as foundation allows to comprehend her conception of historical time as a 'constellation of events'. Finally, the event as configuration of an absolute novelty that at the same time deeply affects the historical time, has a well-founded value, inaugurating and preserving a new political institution. Investigating the notion of event is the indispensable premise for understanding Arendt's conception of history as the dimension of the possible.

Keywords: Action; Event; Freedom; History; Politics

Premessa

Se si guarda al 'metodo' storico-filosofico che caratterizza la riflessione di Hannah Arendt è possibile distinguere un duplice approccio¹: un approccio ontologico, volto a definire le condizioni fondamentali che determinano l'essere umano, e un approccio storico-epocale, volto a descrivere i modi in cui diacronicamente quelle stesse condizioni si sono manifestate. Tale peculiarità permette di fare luce su un aspetto del pensiero della Arendt relativo alla sua concezione della storia: se per un verso la storia viene inscritta nella condizione umana in quanto trova il proprio fondamento nella capacità propriamente umana di agire, d'altra parte, nel ricostruire la genesi del mondo moderno come progressivo e inesorabile stravolgimento di questa stessa capacità, la concezione arendtiana del divenire storico sembra rispondere a un paradigma necessitante.

Un modo per rilevare tale tendenza storico-epocale, è ripercorre la genealogia arendtiana del concetto di governo, inteso come divisione tra chi governa e chi obbedisce.

1 Pur non essendo rintracciabile negli scritti della Arendt una formulazione rigorosa relativa al proprio metodo, è la struttura di *Vita activa* a suggerire una caratterizzazione metodologica: l'impianto duplice è rivelato sin dalle prime pagine, nell'affermazione di voler affiancare all'analisi delle articolazioni più elementari della condizione umana, la storia dell'alienazione del mondo moderno. È nella radicale interconnessione tra questi due piani che risiede la peculiarità del pensiero arendtiano.

Arendt rintraccia la genesi di tale divisione nel *Politico* di Platone, a partire dalla scissione di due modi dell'azione, *archein* e *prattein*, fino ad allora simultanei. Scindendo il momento iniziale dell'*archein* ('cominciare', ma anche 'governare') dal momento dell'esecuzione (*prattein*, ovvero 'compiere', 'eseguire') allora: «Iniziare (*archein*) e agire (*prattein*) possono così diventare due attività del tutto diverse, e l'iniziatore diviene quello-che-comanda»², non più colui che agisce. In questo modo, l'imputabilità dell'agire viene affidata a un unico principio (il governante), «padrone di ciò che fa dal principio alla fine»³, un'«isolata padronanza»⁴ che si presenta «se gli altri non sono più chiamati, con i loro motivi e i loro fini, ad aggiungersi spontaneamente all'azione intrapresa [...] e se, d'altra parte, il promotore che prende l'iniziativa non si lascia implicare nell'azione stessa»⁵. La «fuga dall'azione nel governo»⁶ relega l'agire nella sola dimensione dell'esecuzione, separandolo dal principio che lo muove. Questo schema – che non rispecchia un mero ordine concettuale, ma si riconduce a pratiche determinate – diviene in Arendt un paradigma epocale nella misura in cui «dominò tutte le prime esperienze e distinzioni nell'ambito della sfera politica, e divenne vincolante per l'intera tradizione del pensiero politico»⁷. Da Platone in poi la filosofia politica contrapporrà al principio della pluralità degli uomini quello della sovranità di uno solo, istituendo il luogo comune secondo cui ogni comunità politica consiste nella doppia funzione di chi governa e chi è governato. In altre parole, per Arendt, Platone rende possibile il passaggio a una concezione dell'agire in termini di mera strumentalità⁸ inaugurando un nuovo paradigma epistemologico che condiziona tutto il pensiero politico successivo, provocando la progressiva eclissi della dimensione dell'agire autentico a favore della centralità del governo: il governo 'fabbrica' la città non come quello spazio pre-politico che rende possibile l'agire, ma come luogo della disciplina e del controllo. Nella tradizione politica occidentale prevarranno le categorie di mezzo-fine, centrali nella dimensione del fare-produrre, e conseguentemente le categorie di forza-violenza, elementi lontanissimi dall'agire, la cui logica, corrispondente alla nozione aristotelica di *energeia*, è quella di un'attività che ha in sé stessa il proprio fine e il cui significato si esaurisce nella propria esecuzione senza oggettivarsi in alcunché⁹.

Lo spessore che Arendt assegna alla filosofia politica platonica ha quindi un valore archetipico: nello stabilire una certa egemonia del *bios heōrētikos* rispetto al *bios politikos*, la riflessione platonica ha sancito l'inizio «di una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica»¹⁰. Un cambio di paradigma decisivo per le sorti della modernità, per Arendt contrassegnate del progressivo venir

2 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2009, p. 163.

3 *Ivi*, p. 162.

4 *Ivi*, p. 163.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ivi*, p. 165.

8 Cfr. *ivi*, pp. 163-167.

9 Cfr. *ivi*, p. 152.

10 *Ivi*, p. 163.

meno delle condizioni di possibilità della politica. La «morte del politico»¹¹ affonda le proprie radici nell'origine stessa della filosofia, che, nel modo in cui ha posto i limiti di pensabilità dell'esistenza umana, ha delegittimato le premesse stesse della politica¹².

Il procedimento arendtiano rivela così i suoi limiti. La Arendt fa deliberatamente un uso normativo e decontestualizzato dell'opera platonica considerata l'origine della deviazione concettuale e pratica del concetto di azione in seno al pensiero occidentale. Su questa ipotesi si fonda l'intera riflessione che fa da sfondo alla sua teoria della politica e dell'azione, e che si ritrova con sfumature diverse tanto in *Vita activa* quanto disseminata nelle opere successive¹³. La centralità che Arendt attribuisce al pensiero platonico, sembra portarla a interpretare non soltanto l'evoluzione del pensiero, ma l'evoluzione della storia stessa all'interno di un paradigma teoreticistico che non si confronta con la storia reale. Da questo punto di vista sembrerebbe quindi che l'elaborazione arendtiana del conflitto della filosofia con la politica rientri a pieno diritto tra le concezioni epocali della storia occidentale. Tuttavia, fermarsi a questo giudizio vorrebbe dire non aver colto pienamente l'originalità dell'interpretazione arendtiana. La dimensione in cui la sua rilettura della tradizione politica occidentale deve essere inserita è quella della fine di una tradizione che ha toccato nell'evento totalitario il proprio apice. È nel tentativo di *comprendere* quali condizioni l'abbiano reso possibile, che essa si situa.

Indagare la nozione arendtiana di evento costituisce la premessa indispensabile per cogliere il valore dell'insegnamento della Arendt, riconducibile al tentativo di restituire dignità ontologica alla contingenza. Ripercorrendo alcuni passaggi della sua teoria dell'azione dal punto di vista ontologico, sarà possibile far emergere il ruolo che in essa riveste il concetto di evento, sul quale si fonda la sua concezione della storia. Intendendo l'evento come quella discontinuità che introduce una nuova possibilità di processo, ogni evento rappresenta allora una 'cristallizzazione' di elementi possibili che stabilisce una propria logica capace di illuminare il passato a partire dal futuro:

Un evento appartiene al passato, segna una fine, nella misura in cui elementi che hanno le loro origini nel passato si raccolgono nella sua improvvisa cristallizzazione; ma un evento appartiene al futuro, segna un inizio, nella misura in cui questa cristallizzazione stessa non può essere mai dedotta dai suoi stessi elementi, ma è causata invariabilmente da un fattore che pertiene alla sfera della libertà umana¹⁴.

È nella dimensione dell'inizio indeducibile che l'evento si situa, laddove risiede la libertà umana. Su questo terreno prende forma la storia. Pensare la storia dal punto di

11 EAD., *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, p. 166, nota 25.

12 Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda a F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 2017.

13 In particolare si vedano: ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 163-168 e EAD., *Che cos'è l'autorità?* in EAD., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, pp. 130-192.

14 EAD., *Comprensione e politica*, in *Hannah Arendt. Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 122, nota 18.

vista dell'evento significa allora situarla nella dimensione dell'inizio, dove tutto diviene possibile¹⁵.

1. *Natalità*

Il concetto arendtiano di natalità non rimanda semplicemente al fatto naturale della riproduzione biologica, un elemento imprescindibile dell'umana condizione; esso individua l'evento del cominciamento: con la propria nascita l'essere umano può ridefinire l'ordine temporale in cui si situa, dando origine a un nuovo inizio in virtù della propria capacità di agire. Agendo, l'essere umano è tutt'uno con il cominciamento: «il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire»¹⁶. Ontologicamente l'agente appartiene e non appartiene alla successione temporale: in questo stacco ontologico risiede ogni nuovo inizio. Fenomenicamente la capacità di iniziare e l'inizio compaiono nello stesso momento. Ecco perché la natalità rappresenta l'evento *par excellence*, poiché è il cominciamento che rende possibile ogni nuovo inizio:

Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione¹⁷.

L'evento in quanto natalità permette di riabilitare pienamente la dimensione pratica dell'essere umano all'interno del discorso teoretico ponendo l'agire a fondamento dell'esistenza¹⁸. La natalità è la categoria della pura potenzialità e l'*initium* caratterizza la sua dimensione esistenziale in quanto attualizzazione del cominciamento. In virtù della natalità ciascun essere umano dà forma al cominciamento non come qualcosa di ulteriore, ma come quell'evento che è sempre attualizzato nella materialità del discorso e dell'azione:

15 Per la concettualizzazione dell'evento in quanto natalità e in quanto miracolo centrale sarà l'analisi di alcune tesi di *Vita activa* (EAD., *Vita activa*, cit., in particolare capp. I, v-vi) mentre per l'evento in quanto fondazione verranno ripercorsi alcuni passaggi di *Sulla rivoluzione* (EAD., *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006, in particolare capp. IV-VI).

16 EAD., *Vita activa*, cit., p. 8.

17 *Ivi*, p. 129. Arendt elabora la propria concezione dell'essere umano come 'iniziatore' rileggendo la distinzione agostiniana tra *principium* e *initium* (cfr. EAD., *Vita activa*, cit., p. 129 e EAD., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 428-430).

18 Inoltre «[...] poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico» (EAD., *Vita activa*, cit., p. 8). Spostando il cominciamento dall'ambito metafisico a quello eminentemente politico si risale quindi alle fonti stesse della politica (per un approfondimento di questo aspetto si veda R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996).

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. [...] Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa¹⁹.

Nel poter apparire attraverso il discorso e l'azione si articola quella capacità di iniziativa «da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità»²⁰. Simultaneamente, si manifesta la propria alterità e distinzione rispetto agli altri enti, ovvero si realizza la condizione umana della pluralità: «Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici»²¹. Ogni singola esistenza umana è portatrice di questa unicità che scaturisce dalla propria capacità di iniziare. Nel passaggio dall'eguaglianza (relativa alla specie, alla dotazione biologica) alla distinzione, l'essere umano dà forma alla propria unicità: ogni presa di parola e ogni atto rappresentano degli eventi unici in cui il parlante-agente si distingue rivelando il proprio essere. Detto altrimenti, «l'atto primordiale e specificamente umano»²² evocato dal nascere comporta inevitabilmente il rivelarsi del 'chi' del soggetto agente, quell'io non psicologico ma esistenziale, la cui funzione è analoga a quella del *daimōn* greco che accompagna «ogni uomo per tutta la sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti»²³. Pur ribadendo l'attinenza dell'azione e del discorso nel rivelare la specificità del 'chi', per Arendt:

[...] è evidente che l'affinità fra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella fra azione e rivelazione, proprio come l'affinità fra azione e cominciamento è molto più stretta di quella fra discorso e cominciamento, sebbene molti, forse la maggior parte degli atti, siano compiuti in forma di discorso²⁴.

Azione e discorso sono necessari l'uno per l'altro, ma distinguibili. Se l'esperienza del dialogo solitario prefigura quella pluralità entro la quale ciascuno è da sempre immerso²⁵, tuttavia, è solo nell'apparire agli altri che l'identità trova una propria stabilità e continuità. È necessario un attore che imputi a se stesso l'azione che compie, e tale

19 ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 128.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 *Ivi*, p. 129.

23 *Ivi*, p. 131.

24 *Ivi*, p. 129.

25 Per Arendt, la «scoperta di Socrate» (EAD., *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 44) consiste nel fatto che ogni individuo, nel pensare, è 'due-in-uno'. Lo stesso concetto è compreso nella *philia* aristotelica laddove l'amico è considerato 'un altro se stesso' (Aristotele, *Eth. Nic.* IX, 4, 1166 a; IX, 9, 1170 b 5-10). La rilevanza politica del pensiero a partire dal tema socratico del 'due-in-uno' interesserà la riflessione filosofica dell'ultima Arendt (si vedano in particolare EAD., *La vita della mente*, cit., pp. 259-289 e EAD., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il Nuovo Melangolo, Genova 2006, pp. 59-69).

imputazione è possibile solo attraverso il discorso espresso pubblicamente. Ciò è particolarmente evidente negli atti linguistici della promessa e del perdono, dove la presenza d'altri conferma l'identità di chi promette e di chi perdona, garantendo una continuità e una solidità al 'chi': «nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato da una promessa fatta solo a se stesso; perdonare o promettere nella solitudine e nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi»²⁶. La pluralità dipende da quello spazio relazionale in cui gli uni appaiono agli altri e si riconoscono reciprocamente. Anteriore alla 'sfera pubblica' propriamente detta, tale spazio relazionale «si forma ovunque gli uomini condividano la modalità dell'azione e del discorso»²⁷. Come l'agire, lo spazio dell'apparenza esiste in forma di latenza e potenzialità 'tra' le persone che si raccolgono insieme. Trascendente, nel senso che trascende la vita dei singoli uomini, e immanente, è «non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune»²⁸. Nel teorizzare la natura relazionale della genesi individuale, Arendt sottolinea la libertà di ciascuno nel potersi sottrarre all'uniformità e alla predeterminazione che caratterizzano la sfera privata della vita. Per questo parla di 'eroe' e di 'coraggio': il coraggio che serve nell'abbandonare la zona della penombra (la sfera domestica, del prevedibile, del limitato) ed esporsi alla luce pubblica, per gettarsi nel flusso del tempo e introdurvi dei segmenti.

Contestualmente all'emergenza dell'unicità del soggetto agente, ogni nuovo inizio origina nuovi processi. Da essi prende forma la storia che «inizia e procede non appena sia passato il fugace momento dell'atto»²⁹ il cui profilo è delineato dalla pluralità degli attori che vi prendono parte, senza che nessuno possa darsene l'autore. L'impossibilità di padroneggiare la propria storia individuale è indice della 'fragilità' di tutte le cose umane. Situandosi all'interno dello spazio relazionale, il nuovo inizio entra continuamente in relazione con altri nuovi inizi, dando luogo a una «reazione a catena»³⁰ di cui non è possibile isolare il momento conclusivo né prevederne gli sviluppi. Ogni azione non solo «ha in sé il germe della stessa illimitatezza»³¹, ma è imprevedibile nella misura in cui l'iniziatore, libero nell'iniziare, è al contempo incapace di controllare quei processi cui dà avvio. Egli è incapace di dominare persino la propria immagine, immersa in quello spazio d'apparenza da cui dipende ogni sua definizione. Per questo, il 'significato' della storia che illumina «i processi dell'azione, e perciò tutti i processi storici, appare solo alla fine, spesso quando i protagonisti sono morti»³², il significato cioè non può che essere una costruzione successiva.

La storia è dunque un processo che risulta dalla composizione delle rivelazioni (del 'chi' attraverso il discorso) e dei nuovi inizi (attraverso l'azione) della pluralità di individui, le cui azioni e discorsi proprio perché si inseriscono in un 'intreccio' preesistente

26 EAD., *Vita activa*, cit., p. 175.

27 *Ivi*, p. 146.

28 *Ivi*, p. 133.

29 *Ivi*, p. 140.

30 *Ivi*, p. 139.

31 Cfr. *ivi*, p. 139.

32 *Ivi*, p. 141.

danno vita a «un nuovo processo che alla fine emerge come irripetibile storia di vita del nuovo venuto, che a sua volta influenzerà in modo unico le storie di vita di tutti gli altri con cui egli verrà in contatto»³³. Per Arendt, ogni vita individuale è la «condizione prepolitica e prestorica della storia, la grande Storia [*history*] senza un inizio e una fine»³⁴, che può essere anche definita come «una storia [*story*] che ha molti inizi ma nessuna fine»³⁵. Processualità storica e processualità dell'agire procedono con la stessa logica poiché sono riconducibili alla stessa fonte. Ecco perché per poter comprendere fino in fondo il concetto arendtiano di storia bisogna riflettere sul carattere duplice dell'agire, la cui natura evenemenziale e processuale definisce l'incedere del divenire.

2. *Miracolo*

Se l'evento della natalità illustra l'intrinseco nesso tra il processo e l'evento implicati nell'agire, la seconda determinazione dell'evento, come miracolo, permette di approfondire la natura di tale nesso, a partire dal concetto arendtiano di libertà. L'agire, capacità miracolosa, è il presupposto del nuovo che «alla stregua di un miracolo»³⁶ appare «senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti»³⁷. Natalità e miracolo sono quindi due modi per determinare lo stesso evento: grazie alla propria capacità di cominciare l'essere umano introduce una nuova serie nel tempo, producendo una rottura straordinaria nell'ordinario³⁸. Un miracolo:

33 *Ibid.* Da ciò deriva anche l'interesse di Arendt per personalità 'eccezionali': la biografia su Rahel Varnhagen, il saggio su Lessing e i numerosi articoli dedicati a Luxemburg, Jaspers, Benjamin, Brecht, sono esempi di 'biografie filosofiche' e, come fa notare giustamente Simona Forti, testimoniano «l'attitudine antiteoreticistica verso la storia e dell'assunzione di quest'ultima come spazio per la singolarità» (S. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 222).

34 ARENDT, *Vita activa*, p. 134.

35 EAD., *Comprensione e politica*, in EAD., *Hannah Arendt. Antologia*, cit., p. 122. La concettualizzazione arendtiana della storia è vicina a tutte quelle prospettive che muovono una critica all'immagine unilaterale del tempo, come la concezione della storicità in Heidegger o la configurazione dell'idea di *Jetzt-Zeit* in Benjamin. Decisivo per ognuno di questi orientamenti è il ripensamento della storia operato da Nietzsche, punto di svolta per reimpostare la connessione tra evento e significato. All'incrocio di queste tre prospettive filosofiche è possibile inoltre ricondurre l'elaborazione arendtiana del concetto di origine (per un'analisi approfondita di questo aspetto si rimanda a ESPOSITO, *L'origine della politica*, cit., pp. 35-42). In questa sede, sono due le specificità del concetto di origine che devono essere tenute presenti: il capovolgimento temporale della direzione semantica dell'origine, la quale non si identifica con un fondamento unitario o con un principio assoluto temporalmente separato, ma acquista il proprio significato a partire dal futuro; la sua natura plurale e mai uniforme, possibile e mai necessaria, molteplice e mai univoca. Essa si lega infatti a quel concetto di inizio di cui si discute in questo scritto.

36 ARENDT, *Vita activa*, cit. p. 129.

37 *Ibid.*

38 Come afferma Arendt: «La materia della storia è in queste interruzioni, in queste fratture: lo straordinario» (EAD., *Il concetto di storia. Dall'antichità a oggi*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 71). Per comprendere la concezione arendtiana di un inizio che procede da un'assoluta spontaneità, può essere utile riportare questo passaggio in cui la Arendt si rifà a Kant: «dobbiamo evocare la kantiana "facoltà di dare spontaneamente inizio a una serie nel tempo", serie che "avvenendo nel mondo non può avere che un inizio solo relativamente primo" e tuttavia costituisce un inizio "assolutamente primo

[...] non è l'evento soprannaturale, ma solo l'evento che possiede il requisito di ogni miracolo, sia opera umana o divina; ossia il costituire un'interruzione in qualche serie di eventi della natura, in qualche processo automatico, rispetto ai quali il miracolo è, in assoluto, l'inatteso impreveduto³⁹.

Nel poter generare l'inatteso impreveduto si manifesta la libertà umana. Se da un lato ogni agire libero è spontaneità assoluta proveniente dal nulla, d'altra parte, esso è soggetto alla costitutiva precarietà insita nella processualità dell'agire, nel dare origine a processi irreversibili e imprevedibili che si intrecciano e si scontrano sul piano immanente a ogni umano apparire. La libertà si presenta dunque come intrinsecamente paradossale: essa si dà nella facoltà d'agire, la 'più umana', e al contempo la meno libera poiché, nel poter iniziare liberamente qualsiasi cosa, l'essere umano è incapace di dominarne gli esiti e gli sviluppi.

Al fine di comprendere la specificità del processo cui dà luogo l'azione, è necessario rifarsi a un'altra processualità cui l'essere umano è da sempre soggetto, ovvero quella processualità naturale che lo contraddistingue in quanto essere organico. Arendt, rifacendosi all'antropologia greca, pone in un rapporto peculiare il concetto di natura e il concetto di vita, nel duplice senso di *bios* e *zoé*⁴⁰. Naturale è per Arendt il processo biologico, quantificabile e intelligibile, in cui si inserisce la vita umana in quanto è *zoé* (entità biologica), un processo ciclico «dove non esiste né inizio né fine e dove tutte le cose naturali si svolgono in un'immutabile, immortale ripetizione»⁴¹. Esso determina l'uomo in quanto *animal laborans*, mentre l'insieme delle attività produttive che ne garantiscono la riproduzione definisce il 'lavoro', i cui prodotti sono immediatamente assimilati nel consumo necessario alla riproduzione della specie. Di fronte alla ciclicità e immortalità del divenire naturale, il *bios*, l'esistenza individuale, si distingue dalla *zoé* generando una temporalità che nel suo scorrere, sospeso tra la nascita e la morte, si sottrae al ciclo ricorrente della vita biologica, seguendo un corso rettilineo⁴². L'essere umano può articolare l'eccezionale estraneità al processo ciclico della natura che lo contraddistingue grazie alla capacità di «produrre cose – opere, azioni, parole»⁴³, affermando così la propria specifica, mondana, 'immortalità'. L'omologia che Arendt pone, in particolari condi-

non nel tempo ma nella causalità": "se, per esempio, in questo istante mi alzo dalla sedia, in completa libertà, in questo evento una nuova serie, con tutte le sue naturali conseguenze in *infinitum*, ha il suo inizio assoluto" [I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B478; trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1966, p. 372 sgg.]. La distinzione tra un inizio "assoluto" e un inizio "relativo" indica lo stesso fenomeno implicito nella distinzione agostiniana tra il *principium* del Cielo e della Terra e l'*initium* dell'Uomo. E se avesse conosciuto la filosofia agostiniana della 'natalità', Kant avrebbe forse convenuto che la libertà di una spontaneità *relativamente* assoluta non è più imbarazzante per la ragione umana della circostanza che gli uomini *nascono* – nuovi venuti, sempre di nuovo, in un mondo che li ha preceduti nel tempo. La libertà della spontaneità costituisce parte integrante e ineliminabile della condizione umana. E il suo organo spirituale è la Volontà» (EAD., *La vita della mente*, cit., p. 430).

39 EAD., *Che cos'è libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 22.

40 Cfr. EAD., *Vita activa*, cit., pp. 69-70.

41 *Ivi*, p. 69.

42 EAD., *Il concetto di storia*, cit., p. 71.

43 EAD., *Vita activa*, cit., p. 15.

zioni, tra processualità naturale e processualità storica, porta a definire ciascun processo come ciò che «qualunque ne sia l'origine, reca in sé la tendenza all'automatismo» e per questo può «soltanto essere segno di rovina per la vita umana»⁴⁴. Così come il processo naturale che guida il nostro organismo «conduce dall'essere al non essere, dalla nascita alla morte»⁴⁵, la processualità storica, se lasciata in balia dell'automatismo 'naturale', dà luogo a «civiltà pietrificate, preda di un irreversibile declino, quasi destinate alla rovina per qualche necessità biologica»⁴⁶.

Se prevale la processualità naturale nell'ambito delle relazioni umane, la capacità di agire e con essa la storia stessa, si dissolve, riducendo la vita umana al suo mero essere naturale. Questo è in definitiva il senso della «vittoria dell'*animal laborans*»⁴⁷: nell'ultima parte di *Vita activa* l'analisi arendtiana della modernità ripercorre in chiave storico-epocale la genesi di un mondo ormai incentrato sulla sola dimensione del processo consumistico, fondato sulla logica metabolica di riproduzione della vita in quanto *zoé*. La progressiva atrofia dell'agire che ha luogo nella modernità ha come risultato l'emergere del 'corpo' come unico principio di immanenza, e il conformarsi dell'essere umano alla propria immagine di essere naturale, i cui movimenti, desideri, bisogni, divengono calcolabili e prevedibili. L'unica facoltà necessaria diviene quella che «assicura la continuità della propria vita»⁴⁸, cioè il lavoro. La vita come *zoé* è il bene supremo su cui si fonda la società moderna che assumerà ben presto le fattezze di una «società degli impiegati»⁴⁹, l'ultimo stadio di una società fondata sul lavoro. Essa:

[...] richiede ai suoi membri un duplice funzionamento automatico, come se la vita individuale in effetti fosse stata sommersa dal processo vitale della specie e la sola decisione attiva ancora richiesta all'individuo fosse di lasciare andare, per così dire di abbandonare la sua individualità, la fatica e la pena di vivere sentiti ancora individualmente, e di adagiarsi in un attonito, "tranquillizzato", tipo funzionale di comportamento⁵⁰.

La società, «organizzazione pubblica dello stesso processo vitale»⁵¹, trova nel lavoro su cui si plasmano le vite dei componenti della specie, l'unico orizzonte di significato che tutti pubblicamente esibiscono. Nella società moderna il consumo domina con la forza del processo vitale, portando al completo livellamento della vita e alla riduzione di ogni possibilità dell'azione. Posto il lavoro così inteso a fondamento della relazione tra gli uomini, il processo vitale diviene pervasivo alterando l'intero mondo abitato⁵².

44 EAD., *Che cos'è libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 124.

45 *Ivi*, p. 224.

46 *Ibid.*

47 EAD., *Vita activa*, cit., part. 44-45.

48 *Ivi*, p. 239.

49 *Ivi*, p. 237.

50 *Ivi*, p. 240.

51 *Ivi*, p. 34.

52 Cfr. *ivi*, p. 35. Il trionfo dell'*animal laborans* e della vita furono possibili essendo la modernità sviluppatasi in seno a una società cristiana, fondata sulla sacralità della vita. Ponendo ciò che vi è di più mortale, la vita umana, al rango di quell'immortalità in antichità detenuta dal cosmo, il cristianesimo

Ontologicamente, l'essere umano non perde la capacità di contrastare la spinta degenerativa del conformarsi alla sola processualità naturale. Tale capacità si realizza tanto nel poter costruire un mondo durevole che lo liberi dalla durezza della vita sottoposta alla ciclicità ripetitiva di un consumo incessante, quanto nel poter istituire un mondo comune «organizzato politicamente»⁵³ capace di preservare i presupposti che rendono possibile l'agire (questo aspetto, come si vedrà, si realizza in virtù dell'evento della fondazione). D'altronde, potersi sottrarre all'automatismo della processualità dell'agire «è una delle potenzialità dell'azione»⁵⁴, dalla stessa facoltà d'agire derivano cioè quei rimedi che, come dei «dispositivi di controllo inseriti nella facoltà di dare inizio a nuovi interminabili processi»⁵⁵ manifestano il carattere evenemenziale dell'essere umano nel sottrarsi alle conseguenze inevitabili che ogni agire porta con sé. Un caso esemplare è il perdono, la cui gratuità ne fa un evento miracoloso in grado di rompere la catena di causalità 'naturale' insita nella processualità dell'agire, essendo «la sola reazione che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata»⁵⁶.

Infine, la determinazione dell'evento in quanto miracolo indica che l'agire rappresenta una discontinuità nella continuità dell'essere e del tempo. Su questo sfondo ontologico, viene delineandosi una concezione del tempo storico che si oppone a ogni sua riduzione a un'immagine lineare o uniforme. Arendt non intende negare la legittimità all'uso della categoria di causa per la ricostruzione dei processi storici, quanto destrutturarne la validità, essendo l'evento stesso a determinare il quadro causale. Infatti, l'idea di una 'catena di eventi' esprime una contraddizione poiché un insieme di eventi non può essere ricondotto a una successione lineare di influenze reciproche⁵⁷. Se non è nelle sembianze di una 'serie' che un insieme di eventi appare, esso assomiglia piuttosto a una 'costellazione', fatta di interruzioni, scarti e devianze le cui reciproche connessioni restano aperte finché non diviene possibile distinguere «da una numero infinito di possibilità astratte»⁵⁸ degli elementi reali. Ciascun evento può trovare una definizione solo alla fine, quando

impone un nuovo paradigma fondato sulla negazione di ogni aspirazione all'immortalità mondana e sulla speranza di una vita eterna ultraterrena: per questo «l'epoca moderna continuò a operare sul presupposto che la vita, e non il mondo, è il bene più alto per l'uomo» (*ivi*, p. 237). La prospettiva della contemplazione dell'eterno rende l'*apolitia* il concetto cardine della cristianità, rovesciando la concezione greca dell'immortalità a partire dall'assunto che il mondo non sarebbe durato (cfr. *ivi*, p. 234). Questo passaggio scandisce sotto un altro punto di vista l'«avvento del sociale» analizzato da Arendt precedentemente, e consiste in definitiva nel fatto che la vita della specie afferma se stessa: «L'umanità socializzata è quello stato della società in cui prevale un unico interesse, e soggetto di questo interesse sono sia le classi sia il genere umano, ma mai l'uomo o gli uomini» (*ivi*, p. 239). Tale 'umanità socializzata' si fonda sulla rappresentazione di un soggetto astratto e sulla *reductio ad unum* di ogni pluralità. Nella rappresentazione della peculiare ibridazione tra le attività caratterizzanti la condizione umana, un aspetto decisivo è quindi il sopravvento della processualità naturale rispetto all'evenemenzialità dell'agire. In tal senso, Arendt delinea il profilo di un'umanità in declino, prospettando «l'avvento di un'era nuova e ancora sconosciuta» (*ivi*, p. 6).

53 EAD., *Che cos'è libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 199.

54 EAD., *Vita attiva*, cit., p. 175.

55 *Ivi*, p. 181.

56 *Ivi*, p. 178.

57 Cfr. EAD., *Comprensione e politica*, in EAD., *Hannah Arendt. Antologia*, cit., p. 124, nota 20.

58 *Ivi*, p. 120, nota 14.

tutti i suoi elementi si sono ‘cristallizzati’ sottraendosi ad ogni ulteriore mutamento. Per questo la concezione arendtiana della storia si oppone a ogni visione deterministica o teleologica, fondata sulla categoria di necessità. Poiché la storia è una costellazione di eventi-processi, è «realistico cercare quel che non si può né prevedere né predire, esser pronti ad accogliere, aspettarsi, dei “miracoli” nel campo politico»⁵⁹. La caratteristica che rende miracolosi gli «eventi che determinano la realtà storica è questa: nell’ambito delle vicende umane noi conosciamo l’autore dei “miracoli”. A realizzarli sono degli uomini, che per aver ricevuto il duplice dono della libertà e dell’azione possono fondare una loro realtà»⁶⁰.

3. Fondazione

Nella riflessione politica arendtiana l’evento trova un’ulteriore configurazione nel determinante concetto di fondazione, che esprime sul piano storico-effettivo le proprietà ontologiche dell’evento in quanto cominciamento. L’evento, essendo ciò che si sottrae al tempo storico ma lo rende possibile, intrattiene con la storia e il tempo una relazione paradossale: esso si dà come configurazione di una novità assoluta, radicale, che al contempo incide profondamente sul tempo storico, manifestando se stesso nella sua capacità di durata. Il suo carattere antinomico – relativo a una causalità libera estranea alla fenomenicità temporale e al tempo stesso inizio di una nuova serie nel tempo – introduce quell’eventualità inattesa capace di istituire un mondo durevole. Si pone quindi il problema di come conferire durata a ciò che, in quanto espressione dell’azione umana, per costituzione non dura. Rispetto al concetto di fondamento (eterogeneo ed esterno all’ordine che da esso deriva e sovraordinato rispetto ai fenomeni che da esso discendono), il concetto di fondazione sottolinea il fondarsi dell’agire propriamente politico in ‘principi’ che non hanno un’esistenza separata, ma connessa alla forma di vita storica in cui compaiono: «La libertà o il suo contrario appaiono nel mondo ogniqualvolta si rendono attuali questi principi: la comparsa della libertà, come la manifestazione dei principi, coincide con l’atto realizzatore»⁶¹. I principi ispirano ‘dal di fuori’ l’agire, un’estraneità che non è assoluta o trascendente, ma immanente, impedendo che l’agire stesso possa cadere nell’*impasse* dell’arbitrarietà. Tuttavia, la coincidenza tra il momento dell’inizio e il principio⁶² non fornisce immediatamente una soluzione al problema di come conferire una durata all’atto politico di fondazione di una nuova istituzione. Per Arendt, ciò

59 EAD., *Che cos’è la libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 226.

60 *Ibid.*

61 *Ivi*, p. 205.

62 Per Arendt, l’identità tra l’inizio e il principio è testimoniata dalla parola greca ἀρχή: «non è solo la nostra lingua che deriva “principio” dal latino *principium*, suggerendo così la soluzione per il problema, altrimenti insolubile, di un assoluto nella sfera delle vicende umane, che è relativa per definizione: anche la lingua greca, con sorprendente concordanza, dice la stessa cosa. Infatti il termine greco ἀρχή significa sia principio che inizio» (EAD., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 245).

diviene possibile attribuendo una certa ‘autorità’ all’atto fondativo senza collocarne la fonte in un ambito che trascenda l’agire politico stesso⁶³. Solo in questa maniera quel potere⁶⁴ di per sé fragile e potenziale che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell’azione è trascorso, può essere conservato trovando una propria legittimità. Affinché ciò sia possibile bisogna disporre di un linguaggio comune che solo il richiamo a una ‘tradizione’ può fornire. Quest’ultima è per Arendt quel confine essenziale che rende possibile instaurare e garantire una durata al nuovo. Se la fonte dell’autorità emanata dalla tradizione non trascende l’agire politico, ma è immanente al potere che essa legittima, diviene possibile inaugurare e conservare uno spazio politico ‘puro’⁶⁵.

Concetti classici della tradizione conservatrice vengono posti da Arendt alla base di una teoria del potere e della politica radicalmente anticonservatrice e antiautoritaria⁶⁶. L’autorità non trae legittimità e fondamento da un principio apolitico, ma trae la propria linfa dal momento politico della fondazione dove gli attori-agenti sono impegnati ciascuno nella deliberazione comune di uno spazio politico. L’esempio romano, con il riferimento all’*auctoritas* (piuttosto che a un ‘autore’, creatore o sovrano), mostra secondo Arendt come sia possibile fare uso dell’autorità senza autoritarismo:

Nella persona dei senatori romani continuano a essere presenti i fondatori di Roma, e con loro continua a essere presente lo spirito della fondazione, il cominciamento, il *principium* e il principio di quelle *res gestae* che da quel momento in poi formarono la storia del popolo romano, giacché l’*auctoritas*, la cui radice etimologica è *augere*, accrescere e aumentare, dipendeva dalla vitalità dello spirito di fondazione, in virtù della quale era possibile aumentare, accrescere e ampliare le fondamenta che erano state gettate dai progenitori.

63 Cfr. *ivi*, p. 204 e sgg.

64 Nell’accezione arendtiana il potere rappresenta la condizione dello spazio dell’apparenza, da cui pure dipende. A costituire il suo limite è «l’esistenza di altre persone, ma questa limitazione non è accidentale, perché il potere umano corrisponde in primo luogo alla condizione della pluralità», come «virtuale potere di molti» (EAD., *Vita activa*, cit., p. 148).

65 È il tentativo di stabilire un’autorità trascendente la vita della città e delle sue leggi che invalida la possibilità dell’instaurazione di uno spazio politico ‘puro’. Assente nell’esperienza greca della *polis*, come in quella romana dell’*urbs*, è il riferimento a una fonte trascendente di autorità che ne giustifichi l’operato. Per Arendt, l’esperienza romana della repubblica compendia alla perfezione l’interazione proficua tra autorità e potere fino a quando, attraverso la mediazione cristiana e la filosofia politica di derivazione platonica, l’*auctoritas* verrà ricondotta a una fonte legittimante esterna e trascendente (cfr. EAD., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 213-218).

66 Dal punto di vista della teoria politica, si commetterebbe una grave distorsione interpretativa se la concezione arendtiana del potere venisse inscritta nel filone di pensatori di stampo conservatore, antimoderno o reazionario (E. Burke, J. de Maistre o L. de Bonald). Al limite, si potrebbe affermare che Arendt faccia un uso anticonservatore di categorie conservatrici: pur traendo molti spunti in particolare da Burke (*Reflections on the French Revolution*) e adoperando categorie come ‘restaurazione’, ‘libertà politica’, ‘tradizione’, ‘autorità’, la posizione anticonservatrice è dettata dalla sua ontologia politica, fondata sulla contingenza e non sulla continuità storica. Il pensiero conservatore, la cui fondamentale caratteristica è quella di opporsi a ogni novità che possa contribuire a rompere gli assetti precedenti allargando il processo di mobilitazione politica verso nuovi strati sociali, è quanto di più lontano dalla prospettiva della Arendt.

L'ininterrotta continuità di questo accrescimento e l'autorità insita in esso potevano realizzarsi solo attraverso la tradizione, ossia attraverso la trasmissione, lungo una linea ininterrotta di successori, del principio stabilito all'inizio⁶⁷.

Ogni fondazione è perciò rifondazione e conservazione: ciò che i Romani compreso è che «l'atto 'rivoluzionario' di cominciare qualcosa di interamente nuovo e l'azione conservativa che difenderà questo nuovo cominciamento attraverso i secoli sono interconnesse e si potrebbe leggere quasi in ogni pagina della storia romana»⁶⁸. Differentemente, nella modernità la tradizione politica si è contraddistinta per aver fondato ogni costituzione politica non sulla validità performativa dell'atto fondativo, ma sulla forza e la sua valenza coercitiva⁶⁹, occultando la vera essenza del potere umano che si attualizza solo a partire dallo spazio relazionale e dalla pluralità⁷⁰. Secondo Arendt, tra le rivoluzioni moderne solo la rivoluzione americana, nelle sue fasi iniziali, ha saputo mettere in scena una reale alternativa all'istituzione e conservazione di un nuovo corpo politico, senza ricorrere alla violenza. Rifacendosi al principio «della mutua promessa e della comune deliberazione»⁷¹ ha mostrato come sia possibile istituire un corpo politico «non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di molti»⁷². Col 'potere di stabilizzazione' della promessa si rivela quella capacità umana di fondare un mondo:

67 *Ivi*, p. 230.

68 *Ivi*, p. 231.

69 *Ivi*, p. 246.

70 Alla tradizione egemonica Arendt oppone una contro-tradizione di 'tesori perduti', di costellazioni di eventi politici dal carattere rivoluzionario caratterizzati dall'attualizzazione di una politica 'pura': le società rivoluzionarie e i consigli municipali diffusi in Francia dopo il 1789, la comune di Parigi del 1871, i soviet del 1905 e del '17, i *räte* tedeschi del '18-'19 e i consigli ungheresi del 1956 (cfr. *ivi*, pp. 247-326) sono degli *exempla*. In generale si tratta di forme di democrazia diretta e consiliare, non partitica, unico modello politico pensabile capace di realizzare l'istanza partecipativa della politica, preservandone la pluralità.

71 *Ivi*, p. 246.

72 *Ibid.* Il testo *Sulla rivoluzione* fu concepito da Arendt in seguito alla partecipazione nel 1959 a un seminario su *Gli Stati Uniti e lo spirito rivoluzionario*, tenuto lo stesso anno in cui fu pubblicato il primo volume dell'opera di R.R. PALMER, *The Age of Europe and America, 1760-1800*, PUP, Princeton 1959 (cfr. *Introduzione* di R. Zorzi, in ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. XL). Il libro di Palmer, largamente usato dalla Arendt, costituisce uno dei primi tentativi di rileggere insieme la storia moderna americana e quella europea al fine di sottrarre la rivoluzione americana dall'isolamento cui era stata sino ad allora mantenuta tanto sul territorio statunitense che su quello europeo. La tesi della Arendt, che si situa all'interno della prospettiva storiografica statunitense a lei contemporanea della cosiddetta 'scuola del consenso', canonizza l'interpretazione della rivoluzione americana durante gli anni della Guerra fredda: essa solo rappresenta una rivoluzione propriamente politica in quanto compiutasi in una società egualitaria portatrice di un modello esemplare di libertà, contrariamente alla rivoluzione francese che per via dei suoi esiti antidemocratici costituisce il preludio del totalitarismo novecentesco. È stato recentemente tradotto in Italia un saggio dello storico britannico Jonathan Israel che, rifacendosi a Palmer, intende revisionare l'immagine ideologica e novecentesca della storia politica americana, ricostruendo l'influenza di tale rivoluzione tanto nel contesto europeo che latinoamericano, fino al 1848 (J. ISRAEL, *Il grande incendio. Come la Rivoluzione americana conquistò il mondo, 1775-1848*, Einaudi, Torino 2018).

Nella facoltà umana di fare e mantenere promesse è già insita in parte la capacità dell'uomo di costruire un mondo. Così come le promesse e gli accordi riguardano il futuro e offrono stabilità nell'oceano della futura incertezza, dove l'imprevedibile può irrompere da tutte le parti, allo stesso modo le capacità umane di costituire, di fondare, di costruire un mondo riguardano sempre non tanto noi stessi e il nostro tempo sulla terra quanto i nostri "successori", la nostra "posterità"⁷³.

La promessa rappresenta un rimedio per far fronte al mare d'incertezza rendendo possibile l'istituzione di un mondo duraturo dove la libertà politica che ha nella pluralità il proprio limite costitutivo nonché la sua ragion d'essere, possa apparire. La costituzione di uno spazio politico trae legittimità dall'atto della sua fondazione, atto che diventa la garanzia della sua durata. Per aver attuato questo 'miracoloso equilibrio', dovuto in parte alle azioni dei soggetti che la condussero, la rivoluzione americana costituisce secondo Arendt un caso di evento fondativo riuscito che, preservando la circolarità virtuosa insita in ogni inizio, ha mostrato come, dal punto di vista propriamente politico, l'unico 'assolutamente' accettabile sia quello che compare nell'atto stesso del cominciare:

L'assoluto da cui l'inizio deve trarre la propria validità e che deve salvarlo, per così dire, dalla sua intrinseca arbitrarietà è appunto il principio che fa la sua comparsa nel mondo insieme all'inizio. Il modo con cui l'iniziatore avvia tutto ciò che vuole fare stabilisce la legge dell'azione per tutti quelli che si sono uniti a lui per prendere parte all'impresa e portarla a compimento⁷⁴.

73 ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 199.

74 *Ivi*, p. 245.

M *Ai margini del giorno*

a cura di Patrizia Cipolletta

*Nella vita di giorno gli autori
di questi saggi sono impegnati
per sopravvivere nel Gestell
sempre più totalizzante,
ai margini del giorno pensano,
si confrontano e ascoltano le cose "inutili"
che riguardano tutti e ognuno.*

Chiara Lovecchio

Identità e medicina narrativa: una prospettiva filosofica

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno**
- Libri ed eventi

CHIARA LOVECCHIO

IDENTITÀ E MEDICINA NARRATIVA: UNA PROSPETTIVA FILOSOFICA

Abstract

Illness changes the sense of personal identity. Illness opens the philosophical reflection on the narrative perspective: I would like to see how Paul Ricœur's reflections can be linked to the narrative medicine field. The concept of narrative identity can be seen as a foundation for the narrative medicine that aims to put the patient at the centre of the healing processes, with his/her social, emotional and relational context.

Keywords: Narrative Ethics; Narrative Identity; Narrative Medicine; Paul Ricœur

La malattia è un'irruzione. Cambia il corso della vita di chi si ammala. A seconda della gravità, delle terapie da seguire, della prognosi e della qualità della vita che può mutare o venir definitivamente compromessa, l'impatto che essa ha su di ognuno può arrivare a minare molti aspetti della sua identità, fino a metterla radicalmente in discussione.

L'etica narrativa raccoglie e analizza le possibili storie che ogni persona che si ammala vive. È un approccio bioetico nato all'inizio del secondo millennio negli Stati Uniti, in contrapposizione al modernismo clinico e alla tecnologizzazione della pratica medica e che si è sviluppato poi anche in Europa, soprattutto nell'ambito della relazione medico-paziente. Compito dell'etica narrativa (la cui applicazione pratica viene denominata Medicina Narrativa) è quello di introdurre una critica linguistica sistematica nella relazione medico-paziente: ricollocare cioè il paziente al centro della sua storia in quanto soggetto e non solo in quanto oggetto della pratica medica. L'Istituto Superiore della Sanità definisce così la Medicina Narrativa:

La Narrative-Based-Medicine mira a incontrare il bisogno di condivisione proprio di chi vive una condizione di malattia e dei suoi familiari, facendo luce sul vissuto del paziente e sulla sua relazione con il medico e l'operatore sanitario e mettendo dunque la persona al centro della relazione di cura. La Medicina Narrativa pone attenzione alle storie di malattia come modo per ri-collocare e comprendere le persone nel proprio specifico contesto, mettendo a fuoco, oltre che i loro bisogni, anche nuove strategie di intervento¹.

1 https://www.iss.it/home?p_p_id=com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet&p_p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_mvcPath=%2Fview_content.jsp&_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_redirect=https%3A%2F%2Fwww.iss.it%2Fhome%3Fp_p_id%3Dcom_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_redirect%3Dhttps%253A%252F%252Fwww.iss.it%252Fhome%253Fp_p_id%253Dcom_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet%2526p_p_lifecycle%253D0%2526p_p_state%253Dnormal%2526p_p_mode%253D

Narrare la propria sofferenza si profila come un tentativo di rimettere ordine nel corso della propria storia spezzata dalla malattia; di ricostruire una storia personale; di orientarsi nella ‘vivenza’ della precarietà che la malattia porta alla luce in modo violento e sempre improvviso; di cercare strategie di adattamento alla nuova condizione e addirittura orientare le scelte terapeutiche.

La *Narrative-Based-Medicine*, secondo il nostro orientamento, non si pone certo in contrapposizione alla *Evidence-Based-Medicine*. Si tratta di due approcci complementari nella cura dei pazienti. Nessuna delle due deve quindi essere estremizzata. Il rischio, altrimenti, è quello di cadere, da un lato, in pratiche *new age*, dall’altro proprio in quella tecnologizzazione e medicalizzazione della vita e della morte di cui qui stiamo parlando.

Le dimensioni, narrativa e linguistica, che emergono in un momento estremo dell’esistenza umana, quale quello della malattia, in cui si assiste a una frattura della costituzione del sé, ci fanno intuire che, in realtà, esista un rapporto profondo tra dimensione linguistica e costituzione ontologica dell’io. Per analizzare questo rapporto ci siamo rifatti al pensiero di Paul Ricœur che può essere considerato un pilastro teorico di questa ipotesi di indagine. Ripercorreremo, allora, in modo assai superficiale invero, alcuni passaggi della sua filosofia, per mostrare come l’etica narrativa abbia radici filosofiche molto profonde e come queste configurino poi l’essere ermeneutico dell’essere umano.

Ricœur presenta, nella prefazione di *Sé come un altro*, il suo programma tematico, disegnando tre direttrici principali la cui analisi si svolgerà attraverso i dieci studi che costituiscono la sua indagine sull’identità: la deviazione della riflessione attraverso l’analisi (il confronto con la filosofia analitica); la dialettica tra ipseità e medesimezza; la relazione tra ipseità e alterità². A partire da questa premessa, Ricœur afferma che esisterebbe un primato della mediazione riflessiva rispetto all’intuizione immediata del soggetto e chiama questo processo fenomenologia ermeneutica del sé.

Questa potrebbe essere definita come una prima istanza di tipo metodologico: la delimitazione del problema del simbolo in quanto elemento rivelatore dell’ermeneutica del sé, sé che viene distinto dall’io e che si fa epifania di una frattura costitutiva e ontologica nel cuore dell’identità, nel cuore ‘dello stesso’. Questa frattura diviene la breccia aperta del soggetto, attraverso cui emerge il profilo di un cammino ermeneutico originario iscritto nel cuore del sé. Ricœur diviene interlocutore della filosofia del soggetto e della riflessione analitica, situando il problema del *chi?*, vale a dire il tema dell’ascrizione del pronome personale ‘io’, al centro delle questioni linguistiche e cercando di trovare quel soggetto che è, contemporaneamente, soggetto grammaticale, logico e agente. Nel dialogo con Strawson (studio 1) questa tematica dell’ascrizione ci porta a concludere che l’io (soggetto logico-grammaticale), in quanto agente di atti di cui è, evidentemente, responsabile, è la

view%26_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_mvPath%3D%252Fsearch.jsp%26_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_keywords%3DMedicina%2Bnarrativa%26_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_formDate%3D1595067459496%26_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_scope%3Dthis-site&_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_assetEntryId=3370968&_com_liferay_portal_search_web_portlet_SearchPortlet_type=content, recuperato il 18/7/2020.

2 Cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 75-102.

persona. In questo modo, Ricœur riannoda il profilo dell'io, con la tematica della persona in quanto eticamente responsabile dei propri atti, cioè soggetto a cui vengono ascritte le azioni che compie.

In questa istanza si inserisce la stretta relazione tra semantica dell'azione e pragmatica del discorso, relazione che ha la sua chiave nel concetto proprio di ascrizione e attestazione. Ciò vuol dire che il cardine della dimensione semantica dell'azione e quello della pragmatica del discorso, si trovano nella responsabilità etica. Il processo di attestazione e ascrizione viene però ostacolato proprio dalla non completa coincidenza tra 'sé' e 'io', da quella frattura che si configurerebbe come la matrice dell'identità personale e che rivela, nel contesto della sofferenza, la sua sproporzione originaria. Queste linee antropologiche convergerebbero, secondo Ricœur, in una sintesi pratica: la persona.

Sul piano linguistico, questa 'frattura' corrisponderebbe al conflitto delle interpretazioni: l'essere umano non è quindi in grado di auto-potersi e auto-comprendersi completamente e immediatamente. Nel cammino che la differenza ontologica compie in lui, albergano i segni e i simboli (anche sotto forma di azioni) della sua comunicatività linguistica. L'ambito della ricerca antropologica si apre quindi alla dimensione linguistica e all'indagine ermeneutica. Ciò implica che l'io non si presenterebbe, dunque, come un principio apodittico, ma come un processo di costante riappropriazione di se stesso³.

Ne *Dal testo all'azione*⁴ Ricœur afferma che non si dà comprensione del sé, se non grazie a un processo ermeneutico che interpreti la mediazione costitutiva dell'essere umano. Mediazione che è, primariamente, iscritta nell'essere storico dell'uomo: non solo in virtù del suo essere fisico, che lo pone necessariamente in un determinato spazio temporale del mondo, ma anche in nome della sua identità costituita dentro condizioni e situazioni storiche, a partire dalle quali ognuno è. È però importante sottolineare, con Daniella Iannotta, che il riconoscimento di questa struttura linguistica dell'esperienza umana non corrisponde, in Ricœur, a un'assolutizzazione della dimensione del linguaggio. Esiste infatti un livello pre-linguistico dell'esperienza che costituisce il substrato fenomenologico dell'ermeneutica⁵, ma questo lo vedremo in seguito.

Potremmo quindi affermare che una delle questioni chiave per caratterizzare l'identità personale è la sua relazione o permanenza nel tempo. Questo problema viene articolato nella relazione tra tre concetti fondamentali, nel pensiero di Ricœur: ipseità, medesimezza e alterità. La diade ipseità-medesimezza è la seconda istanza programmatica della fenomenologia ermeneutica del sé: la relazione esistente tra identità e temporalità⁶. L'ipseità

3 «L'attività del *cogito* è questa attività interpretante che mediante la riflessione intende recuperare la densità dell'atto di esistenza mediante l'interpretazione appunto dei segni dell'agire umano *perduti nel mondo della cultura*». A. RIGOBELLO, *Prefazione* a P. RICŒUR, *Il Conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, p. 7.

4 RICŒUR, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989.

5 Cfr. D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999, p. 25 e RICŒUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 119-120.

6 «[la distinzione fra *medesimezza* e *ipseità*] [...] concerne le due differenti maniere in cui l'identità persona si rapporta al tempo – più precisamente, due maniere di perseverare, di manifestare la presenza nel tempo di un nucleo personale: secondo la medesimezza o secondo l'ipseità». RICŒUR, *Riflession*

e la medesimezza non sono due dimensioni giustapposte dell'identità⁷, ma due modalità relazionali dell'io nel tempo. Mentre l'ipseità rappresenterebbe la personalità del soggetto (il suo essere tale in modo permanente, anche se non immutabile), la medesimezza sarebbe il suo essere lo stesso nel tempo.

In questa dinamica si radica il problema dell'attestazione dell'identità personale in quanto sforzo per l'autoriconoscimento nelle dimensioni di passato, presente e futuro; nell'interpersonalità della memoria (intesa come storia, necessariamente intrecciata con le storie degli altri); nella presenzialità del sé che si autoattesta e che compie una promessa⁸. La memoria è autoattestazione e autoriconoscimento che ci situano nel presente; la promessa è apertura verso il futuro. Entrambe si esprimono sul piano linguistico-narrativo: la prima come storia; la seconda come atto etico rivolto verso un altro. In conclusione, memoria e promessa sono istanze dell'*idem-ipse* attraverso cui l'identità personale si esplica come identità narrativa. Ricœur dice:

La vera natura dell'identità narrativa, a mio avviso, si rivela soltanto nella dialettica dell'ipseità e della medesimezza. In tal senso, quest'ultima rappresenta il contributo principale della teoria narrativa alla costituzione del sé⁹.

La terza istanza filosofica che Ricœur propone è l'analisi del rapporto tra ipseità e alterità che ha qui valore di *estraneità*: «*Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra»¹⁰.

Il sé è sé 'in quanto' altro. L'alterità, per Ricœur, è ciò che conferisce all'identità personale il suo carattere aperto, dinamico e interpretabile: «L'alterità designa l'oggetto del discorso speculativo e la descrizione dell'esperienza della passività»¹¹.

Grazie al concetto di alterità/estraneità, Ricœur introduce nel suo discorso l'elemento dell'essere 'paziente': l'alterità, iscritta costitutivamente e originariamente nell'identità personale, pone il limite all'io, aprendolo all'ermeneutica del sé. L'identità narrativa, a questo punto, pare concedere un nuovo senso alla teoria dell'azione, mediante la configurazione narrativa delle esperienze umane di azione, da un lato e di 'passione', dall'altro¹².

fatta. *Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 117-118.

7 Questo, crediamo, è l'equivoco in cui cade H.I. VENEMA, nel suo *Identifying selfhood. Imagination, narrative and hermeneutics in the thought of Paul Ricœur*, State University Press, New York 2000.

8 Questa argomentazione ci ricorda la dinamica tra archeologia e teleologia del soggetto, nella misura in cui la memoria si presenta come struttura narrativa delle esperienze, mentre la promessa come compromesso della realizzazione dell'essere umano nella totalità della felicità.

9 RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 231.

10 *Ivi*, p. 78.

11 J.A. SIERRA, *La promessa in Paul Ricœur; Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, p. 61.

12 «La scelta del livello narrativo come luogo della messa alla prova della dialettica dell'identità trova una giustificazione supplementare nel fatto che la finzione a titolo principale, ma anche la storia e l'introspezione a un grado inferiore, permettono di esplorare la scala delle variazioni del legame tra le due modalità dell'identità». RICŒUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 119.

Tale relazione tra narratività e ‘passione’ viene teorizzata da Ricœur nel ‘tripode della passività’. Il tripode è così articolato: corpo proprio o carne (dimensione della corporeità); estraneità (dimensione dell’intersoggettività); coscienza (*Gewissen*: dimensione dell’interiorità).

La carne è istanza sintetica del volontario e dell’involontario: non solo mezzo della volontà, ma possibilità di realizzazione del volontario. Il corpo è luogo di mediazione tra ipseità e alterità; possibilità e limite ontico e ontologico: oggetto tra gli oggetti, ma anche sintesi pratica del volontario¹³.

La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive, che sole possono essere chiamate operazioni (*Leistungen*)¹⁴.

La carne è dunque l’ipseità per eccellenza: luogo di individuazione che si connota come un’alterità radicale, originaria e preliminare. La carne ci ricorda la nostra non completa appartenenza a noi stessi: segnando il nostro limite, ci colloca nell’ambivalenza originaria dell’essere soggetto ma oggetto. In questo senso, la carne rende evidente il rapporto iscritto nella nostra identità tra passività e alterità: il mondo-delle-cose, in cui siamo oggetto, si rivela Altro che oppone resistenza (*refractoriness*) al nostro stesso corpo. La ‘situazione’ umana (cioè, il suo essere situato) e l’apertura all’alterità sono il nucleo della passività: l’essere umano risulta essere *capax* e *patiens*: capace di compiere azioni e di essere ‘limitato’ dalla *refractoriness* del mondo delle cose. Il punto di incontro tra piano di azione e piano di limitazione è proprio il corpo: ciò che situa e storicizza l’essere umano e che Ricœur chiama ‘prospettiva finita’ è ciò che lo rende essere ermeneutico.

La seconda istanza del tripode della passività è l’estraneità, ossia l’intersoggettività. L’altro fa emergere la passività costitutiva dell’identità attraverso l’inter-azione: parallelamente a questo e alla *refractoriness* del mondo, il piano narrativo della storia personale di ognuno si trova intrecciato alle storie degli altri.

La terza istanza è costituita dal *Gewissen*, la coscienza (che non necessariamente è coscienza morale). Questa si configura come la forma più intima dell’attestazione: nell’alterità della voce della coscienza si radica la dialettica tra autoattestazione e disconoscimento di sé, tra voce propria anche se interna ed estraneità della voce stessa, voce che proviene da un alt(r)o.

Dall’analisi del tripode della passività emerge, quindi, il profilo di un sé spezzato, denso, opaco, che può leggersi solo attraverso le non trasparenti relazioni con l’alterità (di sé e degli altri). In questo senso, l’identità si presenta come mediazione di elementi al limite in contrasto tra sé, uno spazio delimitato dalla prospettiva finita o punto di vista.

Mentre il nostro corpo segna il limite ontologico e ontico della nostra finitudine, la prospettiva finita risulta aperta all’elemento dell’immaginazione e della narrativa, sotto

13 «[...] l’ipseità implica un’alterità “propria” [...] di cui la carne è il supporto. In questo senso, seppure l’alterità dell’estraneo – supposto l’impossibile – potesse essere derivata dalla sfera del proprio, l’alterità della carne gli sarebbe ancora preliminare». RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 439-440.

14 *Ivi*, p. 439.

forma di significati¹⁵. È grazie a questa apertura che Ricœur può definire il linguaggio come ‘trasgressione prospettivista’: il linguaggio supera il limite, diventa ponte per mettere in comunicazione le finitudini delle persone. Questo superamento costituisce la carica significativa di tutta la semantica dell’essere finito¹⁶.

Il linguaggio è quindi segno della sproporzione ontologica dell’essere umano, sproporzione che costituisce il tessuto narrativo in cui l’essere umano agisce e che, in molti casi, diviene cifra della sofferenza umana.

L’uomo non è solo *capax*, ma anche *patiens*. Questo è il punto d’incontro tra antropologia della conoscenza e quella del sentimento: si apre qui il discorso Ricœuriano sulla persona intesa come sintesi pratica tra felicità e labilità. *L’homo capax* si scopre persona nella polisemia dell’esistere corporeo, dell’agire teleologicamente orientato e dell’essere situato fisicamente e storicamente, all’interno di un conflitto esistenziale. Tale drammaticità viene percepita come limitazione del potere intesa come diminuzione del potere stesso: il soggetto si rivela in quanto *homo patiens*.

L’homo patiens percepisce la sua capacità come superata dalle istanze della passività: quest’ultima altera il senso dell’affermazione originaria del sé, rendendo evidente l’ombra della finitudine. La passività (specie quella fisica, con il concetto di morbilità) diventa, in alcuni momenti, predominante rispetto all’essere attivi, rinchiudendo il soggetto nella dimensione del dolore. La diminuzione del potere viene a coincidere con una diminuzione dello sforzo di esistere: è rottura delle normali relazioni tra il sé e il mondo. La sofferenza altera il rapporto quotidiano con l’esistenza. Ricœur afferma:

Con la diminuzione del potere di *agire*, sentita come una diminuzione dello sforzo di *esistere*, comincia il regno propriamente detto della sofferenza. [...] la passività che scaturisce dalla meta-categoria del corpo proprio interseca la passività che scaturisce da quella dell’altro: la passività del soffrire se stessi diventa indiscernibile dalla passività dell’essere-vittima dell’altro da sé¹⁷.

La corporeità, nel caso del dolore, si rivela nella sua estraneità, alterità che diventa altro ‘ostile’. Questo tipo di estraneità, dolorosa e che mette in crisi la percezione dell’identità del sé, arriva a minare profondamente il senso d’integrità stessa dell’identità: il processo di autoriconoscimento-attestazione risulta, quindi, alterato nella nuova polarità che il corpo assume. Si potrebbe, quindi, dire che, alla diminuzione del potere, corrisponderebbe un aumento del senso della passività: il racconto di sé diventa allora incomprensibile, a causa di questo ostacolo nell’agire¹⁸. Questo comporterebbe due conseguenze principali:

15 VENEMA dice: «The focus on the linguistic creation of meaning in symbol, metaphor and narrative opens language to the question of humanity and selfhood, which in turn allows and calls for ontological reflection». VENEMA, *Identifying selfhood. Imagination, narrative and hermeneutics in the thought of Paul Ricœur*, cit., p. 40.

16 Questa argomentazione si trova sviluppata in RICŒUR, *Finitudine e Colpa*, il Mulino, Bologna 1970.

17 RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 434-435.

18 «When someone complains – as do some of those who attempt or commit suicide – that his or her life is meaningless, he or she is often and perhaps characteristically complaining that the narrative of their life has become unintelligible to them, that it lacks any point, any movement toward a climax or

l'emergere di una esasperata componente 'amorosa' verso se stessi e una diminuzione della capacità riflessiva. Il corpo sofferente assorbe completamente l'identità personale che diventa, ora, coincidente con la carne che fa male. Questo dolore può chiudere il soggetto nel silenzio dell'incomunicabilità. La relazione del sé con l'alterità originaria e propria del corpo si appiattirebbe nella dimensione chiusa della carne, carne colpita, ferita. L'*homo patiens* sperimenterebbe la precarietà assoluta dell'esistenza sulla sua pelle. La fragilità e la precarietà espongono l'essere umano al baratro della sua sproporzione costitutiva.

La sproporzione umana, che è ciò che, in ultima istanza, attribuisce valore al mondo delle cose, si profila quindi come mediazione tra prospettiva finita e trascendenza del mondo della significatività stessa o dei valori, tra aspirazione e paura, tra tempo e felicità. Questa sproporzione diviene, quindi, cifra della mediazione umana come elemento fondante del suo essere in relazione con se stesso e con il mondo degli altri e delle cose. Nel pensiero Ricœuriano, questa mediazione tra ipseità – medesimezza e ipseità – alterità, trova una soluzione apparente nel piano narrativo, grazie al racconto del sé. In questo senso, secondo Ricœur, l'identità personale diviene identità narrativa.

L'identità narrativa è la forma ultima di una alterità che è essere persona. Si presenta come spazio di conciliazione tra *ipse* e *idem*¹⁹, concretizzandosi nel personaggio di una storia. Questa conciliazione viene effettuata, fundamentalmente, grazie a un'operazione narrativa che chiameremo 'ri-configurazione temporale' del racconto. Questa conferisce un senso nuovo al tempo: il tempo esperienziale assume una nuova scansione, squisitamente narrativa.

Non si tratta, però, di semplice effetto retorico: nell'atto del raccontare si distende un'operazione ermeneutica del sé, attraverso la presa di distanza e la comprensione dell'esperienza. In poche parole, il processo narrativo renderebbe il flusso esperienziale, intersoggettivo e interpretabile. In questo senso, concedere alla dimensione intenzionale e teleologica un'espressione narrativa, vuol dire, per Ricœur, aumentare la possibilità di comprendere le azioni e portare alla luce frammenti dell'identità del narratore.

Quando si passa dall'azione al personaggio si compie il passo decisivo verso una concezione narrativa dell'identità. È personaggio colui *che* compie l'azione nel racconto. [...] La questione è allora quella di sapere cosa la categoria narrativa del personaggio apporti alla discussione dell'identità personale. La tesi qui sostenuta sarà che l'identità del personaggio si comprende attraverso una trasposizione su di lui della operazione di costruzione dell'intreccio, applicata in primo luogo all'azione raccontata; il personaggio, diremmo, è esso stesso costruito nell'intreccio²⁰.

L'identità del personaggio si conserva durante tutta la storia, nella misura in cui è prodotto di una continua dialettica tra tempo configurato (dell'esperienza) e tempo riconfigurato (nella narrazione), vale a dire, tra rimemorazione e anticipazione²¹.

a *telos*». A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame University Press, Indiana 2003, p. 217.

19 Cfr. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 214.

20 *Ivi*, p. 234.

21 *Ibidem*.

La persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle *sue* 'esperienze'. Al contrario: essa condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata. Il racconto costruisce l'identità del personaggio, che può esser chiamata la sua identità narrativa, costruendo quella della storia raccontata. L'identità della storia fa l'identità del personaggio²².

In primo luogo, quindi, l'identità narrativa coincide con l'identità della trama: non esiste un'identità narrativa senza una storia a costruirla. In secondo luogo, una storia, risulta sempre essere relazionata con le storie degli altri. In questo senso, possiamo ritenerci autori delle nostre azioni, ma co-autori della nostra vita. Questo vuol dire, basicamente, che la mia identità personale, decifrata alla luce del racconto della mia vita, è costituita dalla dimensione temporale della storia, della cultura e della *Zusammenhang des Lebens*, le connessioni di vita degli altri che potremmo definire olismo narrativo²³.

Ricœur segnala, però, alcune 'incertezze' nel concetto di *Zusammenhang des Lebens*: equivocità del concetto di autore (rispetto ai racconti di finzione in cui può esistere una non coincidenza di autore e personaggio); incompletezza narrativa della propria vita (in quanto chiaramente non finita)²⁴. Per Ricœur nulla è, nella vita, un inizio narrativo per sé²⁵: persino la nostra nascita si inserisce in più storie già cominciate. La differenza, inoltre, tra identità narrativa e personaggio di una storia è che l'identità narrativa è sempre persona umana, nella concretezza della sua carne e delle sue ossa.

Possiamo quindi dire che l'identità narrativa compie, in sé, un'operazione ermeneutica che non è semplice esercizio retorico, ma che è carne viva. Questo vuol dire che il processo di riconfigurazione del racconto di sé viene svolto, in primo luogo, per ricercare un ordine semantico agli eventi di una vita, per cercare cioè significati che abbiano un orientamento teleologico. In secondo luogo, il racconto di sé esprime tutta l'intersoggettività del nostro essere umani dato che i racconti di sé sono sempre interrelazionati con i racconti di altri e sono elaborati per essere condivisi (con se stessi e con gli altri).

Il concetto di riconoscimento di sé e degli altri risulta quindi strettamente relazionata con il processo ermeneutico dell'identità propria. Ricœur articola il concetto di riconoscimento attraverso tre elementi. Il primo è l'autoriconoscimento: il sé si riconosce in quanto 'io posso', cioè in quanto autore dei propri atti. Sul piano narrativo ciò corrisponderebbe

22 *Ivi*, pp. 239-240.

23 «[...] the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity. I am born with a past; and to try to cut myself off from that past, in the individualist mode, is to deform my present relationships. The possession of an historical identity and the possession of a social identity coincide. Notice that rebellion against my identity is always one possible mode of expressing it». MACINTYRE, *After Virtue*, cit., p. 221.

24 Cfr. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 255. A questi dubbi di Ricœur sembra rispondere Alasdair MacIntyre, quando dice: «The difference between imaginary characters and real ones is not in the narrative form of what they do; it is in degree of their authorship of that form and of their own deeds. Of course just as they do not begin where they please, they cannot go on exactly as they please either; each character is constrained by the actions of others and by the social settings presupposed in his and their actions». MACINTYRE, *After Virtue*, cit., p. 215.

25 Cfr. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 254.

all'autointerpretazione del proprio racconto: l'autore si autoriconosce come agente²⁶. La questione si pone nel punto di intersezione tra archeologia e teleologia del soggetto: nel punto nevralgico del processo autointerpretativo che il soggetto compie nell'atto di narrarsi.

Da un lato, il termine 'archeologia' rimanda al concetto di storicità; dall'altro, la 'teleologia' suggerisce un movimento verso... futuribili, desideri, speranze, obiettivi. L'incontro di queste due dimensioni temporali nell'identità narrativa restituisce la puntualità del presente, confermata dall'*hic et nunc* del nostro corpo situato.

Il secondo elemento è il riconoscimento dell'altro. La narrativa è principalmente rivolta a un altro: l'autoattestazione si apre all'attestazione dell'altro e da parte dell'altro. Questo scambio è la base del vivere-con-gli-altri.

Il terzo elemento è quello della mutualità: il riconoscimento del contesto e della struttura sociale in cui siamo situati. Il non riconoscimento di sé, dell'altro o della comunità, corrisponde a una ferita inferta alla costituzione dell'alterità. In particolare, il non riconoscimento dell'altro equivale a una paralisi del suo essere *homo capax*. Scrive Ricœur:

La sofferenza non è definita unicamente dal dolore fisico, e neppure dal dolore mentale, ma dalla diminuzione e anche dalla distruzione della capacità di agire, di poter fare, che vengono sentite come un attentato all'integrità del sé²⁷.

Va ricordato che il discorso di Ricœur è costantemente costruito a partire dal presupposto dell'incarnazione dell'essere umano. Il riconoscimento di sé e degli altri è necessariamente riconoscimento della corporeità. Questo implica che il corpo diviene soggetto/oggetto del dovere morale della cura e del rispetto. Nel pensiero ricœuriano il riconoscimento diviene, quindi, cifra del rispetto di sé, dell'altro, della comunità umana, della giustizia e dell'affermazione della costituzione umana e personale di ciascuno. Mettiamo ora in relazione gli elementi che abbiamo finora delineato, per cercare di raggiungere il cuore della nostra piccola indagine: narratività e corporeità.

Possiamo dire, alla luce di quanto visto finora, che il corpo situa il soggetto dentro il mondo dei propri significati²⁸. Questi valori, già strutturati e quindi già condivisi da altri, pertanto intersoggettivi, entrano in relazione con noi, che siamo a nostra volta situati e, grazie allo svolgersi della nostra biografia, diventano parte integrante di noi stessi, trasformando e influenzando il nostro proprio racconto personale.

Ciò vuol dire che significato, linguaggio e corporeità si configurano come elementi costitutivamente intersoggettivi. Volendo assumere una posizione ancor più radicale, potremmo dire, con Merleau-Ponty²⁹, che il corpo è elemento costitutivo del linguaggio.

26 Qui si apre lo spazio per una eventuale autovalutazione etica dei propri atti, vale a dire, per una attestazione e imputazione morale degli atti stessi.

27 RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 286.

28 Con la parola "mondo" intendiamo, con Merleau-Ponty, la struttura della vita mentale e/o culturale a partire dalla vita naturale. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Studi Bompiani, Milano 2003, p. 265.

29 *Ibidem*.

Il corpo diviene, esso stesso, spazio espressivo, ‘voce’. Questo implica anche che l’atto espressivo è, per l’essere umano, il modo proprio per nominare i suoi sentimenti, progetti, pensieri: per dare loro forma, delinearli, strutturarli e quindi interpretarli. L’espressione pone questa operazione autointerpretativa sul piano narrativo e intersoggettivo, aprendosi al contatto e allo scambio con le storie altrui. Ciò, infatti, avviene sempre all’interno di un contesto sociale che offre anche significati e valori già strutturati, creando metafore che configurano la realtà del mondo in una relazione interdipendente tra realtà e semantica.

Detto questo, scendiamo ora a un livello più profondo dello studio e vediamo come il concetto di identità narrativa di Ricœur, per come lo abbiamo delineato, può inserirsi in modo proficuo nel contesto della relazione medico-paziente, per fondare una medicina narrativa.

La persona umana, secondo quanto delineato, si costituisce come un principio interrelazionale che media narrativamente le varie dimensioni che fondamentano la realtà del mondo delle cose e degli altri. Ciò che analizzeremo ora è proprio questa mediazione del linguaggio in un contesto assai particolare quanto ampio: quello della malattia.

Il concetto di malattia è costituito, in realtà, da una grande varietà di livelli semantici: si delinea a partire da una costituzione metaforica – come insegna Susan Sontag nel suo *La malattia come metafora*³⁰ – che si stratifica da un lato, su una dimensione semantica soggettiva, individuale e personale; dall’altro, su una dimensione sociale e culturale. Entrambe concorrono a formare il concetto di malattia. Arthur Kleinman³¹ mette in evidenza come, in inglese, anche a livello linguistico, questa pluridimensionalità sia evidente. Per esprimere il concetto di malattia, infatti, l’inglese usa tre termini, che hanno valenze semantiche diverse, come è ovvio: *illness*, *disease* e *sickness*.

La differenza terminologica ci permette di affermare che la costituzione semantica della malattia è un processo di negoziazione personale culturale e sociale che ogni gruppo umano elabora come strategia di adattamento, anche in relazione con l’evoluzione scientifica medica e tecnica. Secondo Kleinman, ognuna di queste parole esprime il punto di vista semantico a partire dal quale la malattia viene inquadrata.

Alla connotazione di *illness* concorrono da un lato, la sfera dei significati personali e, dall’altro, quella delle costruzioni culturali. L’esperienza della malattia è squisitamente personale, ma anche culturalmente strutturata³². La parola *disease* si riferisce, invece, al punto di vista clinico: un processo biologico malfunzionante³³. L’uso della parola *disease*

30 S. SONTAG, *Malattia come metafora. Cancro e AIDS*, Mondadori, Milano 2002.

31 A. KLEINMAN, *The illness narratives. Suffering, healing&the human condition*, Basic Books, New York 1988.

32 KLEINMAN dice: «But conventional expectations about illness are altered through negotiations in different social situations and in particular webs of relationships. Expectations about how to behave when ill also differ owing to our unique individual biographies. So we can also say of illness experience that is always distinctive». KLEINMAN, *The illness narratives. Suffering, healing&the human condition*, cit., p. 5.

33 «Disease is what practitioners creates in the recasting of illness in terms of theories of disorder. Disease is what practitioners have been tried to see through the theoretical lenses of their particular form or practice. That is to say, the practitioners reconfigures the patient’s and family’s illness problems as narrow technical issues, disease problems» (*ibidem*).

corrisponderebbe a una riconfigurazione dell'esperienza personale della malattia (*illness*), realizzata grazie all'applicazione della tassonomia medica. *Disease* reifica quindi l'esperienza personale. Quest'atto di reificazione è ciò che trasforma la persona malata in paziente: la prospettiva clinica, attraverso la sua lente nosologica, configura il soggetto attivo in quanto passivo.

Il terzo termine, *sickness*, è usato per indicare la malattia a livello macrosociale: dal punto di vista politico, socio-economico, istituzionale e culturale³⁴. In questo caso, è proprio il contesto sociale a definire il significato della malattia: non c'è un paziente, ma uno scenario macroscopico.

Questo ci fa comprendere quanto il concetto di malattia non si presenti in modo univoco, come si potrebbe credere, ma composto da numerosi fattori. La malattia, lungi dall'essere di dominio esclusivo della medicina, è un concetto culturalmente costruito. Arthur Kleinman ci dice che la realtà clinica altro non è che un sottosectore della realtà sociale³⁵. I sistemi medici, intesi come istituzioni socio-politiche e basati sulla visione scientifica propria di una comunità, sono creati a partire da una visione della realtà che è una semantica dell'esistenza di quello specifico gruppo sociale. Il sistema sanitario si configura quindi come il luogo in cui vengono strutturati e legittimati ruoli e comportamenti dei soggetti (sia dei malati, sia delle figure professionali che li assistono e che con loro si relazionano); luogo in cui la malattia viene inquadrata come esperienza privata e pubblica e dove viene anche definito il modo di percepire i sintomi. La differenza terminologica presentata da Kleinman è importante nella misura in cui ci apre alla riflessione sulla diversità dei ruoli coinvolti nel processo di affrontare la malattia (dall'ammalarsi al cercare assistenza), ci fa comprenderne la varietà configurando così la malattia come evento comunitario.

In questo senso, 'malattia' o 'medicina' si rivelano istanze linguistiche³⁶. La struttura del linguaggio, come abbiamo visto, è costituita sempre all'interno di un gruppo sociale. Questa struttura costituisce anche alcuni concetti che, di forma pregiudizievole e positivista, sono considerati empirici, scientifici, certi e, in modo arbitrario, ciò basta a interpretarli come veri. Ciò che vogliamo qui proporre, invece, è l'ipotesi secondo cui *illness* e *disease* sono in una relazione semantica ed esperienziale tale da riconfigurare il concetto di malattia in modo più ampio e complesso.

Vorremmo quindi mettere in relazione le connotazioni personali che il malato attribuisce alla propria esperienza, con le connotazioni che la sua malattia ha all'interno della società e, in ultima istanza, con le connotazioni medico-scientifiche. Per farlo è necessario riprendere l'analisi ermeneutico-metaforica che Ricœur presenta nel primo capitolo di

34 Quando, per esempio, consideriamo la tubercolosi, in relazione a fattori socio-economici come povertà, malnutrizione, ecc... parliamo di tubercolosi in quanto *sickness*.

35 Cfr. KLEINMAN, *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1980, p. 38.

36 GOOD dice: «I am convinced that the language of medicine is hardly a simple mirror of the empirical world. It is a rich *cultural language*, linked to a highly specialized version of reality and system of social relations, and when employed in medical cases, it joins deep moral concerns with its more obvious technical function» B.J. GOOD, *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*, Cambridge University Press, Cambridge UK 2003, p. 5.

Finitudine e Colpa (a proposito della costruzione metaforica del male con simboli culturali-religiosi). Questa configurazione, per Ricœur, proveniva dalla struttura mitologico-antropologica che orienta la creazione linguistica delle metafore stesse. Questa analisi ci permette di riconoscere la valenza che hanno le metafore nella nostra visione del mondo e nella nostra ermeneutica esperienziale.

Ricœur, ne *La metafora viva*³⁷, dice che la metafora è un modo di strutturare e di ri-creare la realtà. Nell'atto di attribuire il nome di una cosa a un'altra differente dalla prima³⁸, il linguaggio spiega il suo valore ontologico forte: crea una terza figura che non è solo nominale, ma che comincia a esistere di per sé. L'accettazione della nuova immagine nella comunità linguistica legittima il suo uso in quanto espressione dotata di senso, compreso e condiviso, che riconfigura la realtà.

Questo implica anche che la metafora nasca all'interno di un insieme di significati già condivisi dagli altri. La cultura definisce, linguisticamente e metaforicamente, non solo la percezione dei sintomi, ma anche la loro espressione, mettendo a disposizione immagini e metafore che siano comprese dalla comunità. Anche il concetto di malattia, che sembra essere scientificamente definito, in realtà si rivela essere anche culturalmente strutturato: la costruzione di metafore è quasi sempre un meccanismo di configurazione simbolica del senso della realtà. In una comunità, cioè, le metafore che costruiscono la semantica di una malattia, funzionano anche come modelli esplicativi ed esperienziali della malattia stessa³⁹.

Sviluppo tecnico-scientifico e metaforico vanno di pari passo nella costruzione di narrative sulla malattia⁴⁰. La metafora viene quindi creata per interpretare gli avvenimenti legati alla malattia. Secondo Kleinman, questo processo metaforico è strettamente legato agli *explanatory model*: ossia tutte quelle nozioni che il malato, la sua famiglia e persino il medico usano per spiegare la malattia stessa. Sono, quindi, rappresentazioni e rielaborazioni culturali dell'esperienza di una certa comunità⁴¹ che tentano di ristabilire il controllo e di attribuire un senso alla malattia e alla morte. Secondo Kleinman questi modelli ripercorrono alcune fasi (eziologia, esordio dei sintomi, patofisiologia, decorso della malattia, trattamento) e si presentano come risposte di adattamento che ognuno di noi mette in atto di fronte alla malattia. In essi confluiscono numerosi fattori: conoscenze scientifiche, medico-cliniche, superstizioni, pensieri religiosi o magici, paure, speranze, etc. . .

Questi modelli sono fondamentali perché sono i presupposti a partire dai quali il paziente compie le scelte terapeutiche. Potremmo quindi dire che la rappresentazione narrativa è ciò che struttura l'esperienza della malattia: la narrativa ricostruisce un contesto di senso

37 RICŒUR, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 2001.

38 Secondo quanto Aristotele afferma nella *Poetica* (1457b).

39 Cfr. S. SONTAG, *Malattia come metafora. Cancro e AIDS*, Mondadori, Milano 2002, pp. 61-63 e anche p. 117. La tesi di Sontag è che la costruzione metaforica influisce e condiziona la maniera di esperire la malattia.

40 Si prenda l'esempio dell'HIV: nei primi anni di diffusione, dominava la confusione in ambito medico circa questa malattia. In questo contesto sono nate metafore che hanno generato anche processi di discriminazione e di stigmatizzazione verso i pazienti. Con il passare del tempo e con la conoscenza scientifica, le metafore vecchie sono «morte», come direbbe Ricœur, per far posto ad altre nuove.

41 Cfr. KLEINMAN, *The illness narratives. Suffering, healing & the human condition*, cit., p. 121.

a partire dai significati che, a livello personale culturale e sociale, in-formano la costituzione del soggetto ammalato. Il genere letterario che ne deriva, ha preso il nome di *illness narrative*: questo potrebbe essere spiegato come rappresentazione narrativa e dell'identità personale nel contesto esperienziale della malattia. Le *illness narrative* sono prodotto della fusione semantica delle categorie personali e sociali con metafore ed *explanatory model*. Esse connettono la dimensione della persona ammalata con il resto della società⁴². Grazie a esse, la persona cerca di ricostruire il senso della sua identità spezzata dall'irrompere della malattia, cioè, come direbbe Ricœur, cerca di tornare a essere co-autore della sua storia. L'etica narrativa riconosce i diversi ruoli all'interno del racconto dell'*illness narrative*, chiedendosi: chi ha il diritto ora di scrivere questa storia? Chi è il personaggio?

Questo perché, come abbiamo visto, l'evento della malattia non è mai un evento individuale: in esso sono coinvolti più attanti (membri della famiglia e medici). Così, è possibile dire che esisteranno molte versioni dello stesso racconto, ciascuna delle quali rifletterà una prospettiva cognitiva ed emotiva differente e, tutte queste, costituiranno l'esperienza della malattia nel suo essere sociale⁴³. Al cambiamento esistenziale della persona malata deve corrispondere anche un cambiamento narrativo della storia.

Entrare dentro queste storie implica quindi penetrare la dimensione ontologica della persona che è il paziente. Il processo di riconoscimento della persona del paziente si pone come atto ermeneutico in cui si apre lo spazio della comprensione dell'umanità ferita, precaria. Come abbiamo visto, questa apertura non si limita allo spazio della relazione medico-paziente, ma si presenta piuttosto come apertura sociale del dramma personale.

Abbiamo visto anche come l'irrompere della malattia introduca un cambiamento temporale dentro l'esistenza del paziente. Il tempo, inteso come possibilità ontologica dell'*homo capax*, diventa temporalità biologica. Il tempo narrato, durante la malattia, diviene tempo punteggiato dai problemi causati da questa o dalla terapia. Ciò vuol dire che il cronotopo delle *illness narrative* è prodotto della relazione tra spazio clinico (istituzionale) e tempo esistenziale. Possiamo quindi dire che il cambiamento temporale introdotto dalla malattia è frutto di un cambiamento della relazione tra corporeità e narratività⁴⁴.

Nel contesto della malattia, il tempo dell'azione diviene tempo dell'*homo patiens*: l'azione cambia fisionomia, adattandosi alla diminuzione di potere che si manifesta nella storia ferita. Nelle *illness narrative* il corpo assume il ruolo di voce viva e sofferente che cerca di raccontare una storia che rimane comunque intrasferibile⁴⁵. Si rivela allora neces-

42 Questo avviene anche quando la *illness narrative* diviene polemica proprio con la società, per esempio quando si fa manifesto per la rivendicazione di diritti sociali.

43 «The narrative perspective allows for contextual understanding and of illumination of the spiritual, existential, and cultural implications at work in the experience of illness». R. MARTINEZ, *Narrative understanding and methods in psychiatry and behavioral health*, in *Stories matter: The role of narrative in medical ethics*, a cura di R. Charon e M. Montello, Routledge, New York 2002, p.131.

44 A.W. Frank dice: «The stories that ill people tell come out of their bodies. The body sets in motion the need for new stories when its disease disrupts the old stories. The body, whether still diseased or recovered, is simultaneously cause, topic, and instrument of whatever stories are told». A.W. FRANK, *The wounded storyteller – Body, Illness and Ethics*, University of Chicago Press, Chicago 1995, p. 2.

45 «The personal issue of telling stories about illness is to give voice to the body, so that the changed body can become once again familiar in these stories. But as the language of the story seeks to make the

sario correggere il tiro della temporalità corporea, distanziandola nella temporalità narrativa. Il cambiamento ontologico viene quindi registrato come tale solo se viene portato alla voce della narritività. In questo senso, ciò che Ricœur aveva denominato ascrizione diviene operazione di riconoscimento ontologico in senso forte: un'azione di reidentificazione fondante della persona (in tutta la sua corporeità) ammalata. I processi di ascrizione e riconoscimento fondano quindi visioni e strutture della realtà. Si rivelano atti interrelazionali e interpersonali: in essi confluiscono le strutture sociali del gruppo a cui appartiene il paziente e la sua corporeità sofferente. Le *illness narrative* diventano così spazio per la riconfigurazione dell'identità personale e sociale: diventano cioè occasione per compiere un atto ermeneutico che è atto di autoaffermazione e, secondo Ricœur, atto di autostima nel riconoscimento della valenza corporea-ontologica del sé, racconti di una corporeità viva⁴⁶. L'ontologia spezzata, di cui parlava Ricœur e che egli presentava come spazio di mediazione ontologica e di espressione significativa, diventa occasione di realizzazione dell'umanità finita e labile.

Concludendo, possiamo dire che la narrativizzazione della malattia diviene luogo in cui poter realizzare il riconoscimento del paziente in quanto persona umana; che l'etica e la medicina narrativa si fanno carico di raccogliere questi racconti e di interpretarli alla luce del riconoscimento della corporeità che diventa voce. La medicina narrativa si propone di comprendere le persone all'interno del proprio contesto (familiare) per cercare risposte alle necessità dei pazienti; di mostrare come sia possibile accettare l'alterità dell'altro che racconta, con le sue scelte, il suo mondo valoriale e i suoi comportamenti. Analizzare questi racconti non implica necessariamente un giudizio, quanto proprio il riconoscimento della costituzione dell'altro in quanto soggetto capace sebbene paziente, la comprensione di ruoli, ragioni, motivazioni, desideri, paure. La medicina narrativa cerca quindi di ampliare il contesto nel quale si svolge, generalmente, il processo decisionale in ambito clinico, introducendo in tale processo proprio quel *background* personale culturale e familiare del paziente, nella considerazione della dignità della persona e della sua corporeità. Essa pone il valore della vulnerabilità e della labilità umana al centro della pratica clinica, trasformando lo spazio sanitario in spazio di cura che le accolga e ne faccia riconoscimento di umanità.

Riconoscere e accettare l'umanità e la persona del paziente vuol dire non abbandonarlo, ma accompagnarlo nel dolore, accettare la sua vulnerabilità e la sua precarietà. Accettare il paziente vuol dire accettare il suo racconto in quanto voce della corporeità e della identità ferite: ascoltare il paziente vuol dire riconoscerne e attestarne la dignità.

body familiar, the body eludes language. [...] We must speak for the body, and such speech is quickly frustrated: speech presents itself as being about the body rather than of it». FRANK, *The wounded storyteller – Body, Illness and Ethics*, cit., p. 2.

46 Mattingly e Garro affermano: «The restructuring of self and social identity that occurs in response to chronic illness requires a long pasting performance, a kind of pilgrimage into a sustainable construction of a changed self and roles». C. MATTINGLY, L.C. GARRO (a cura di), *Narrative and the cultural construction of illness and healing*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2000, p. 89.

a cura di Tamara Tagliacozzo

*Scrivere non è certo imporre
una forma (d'espressione)
a una materia vissuta.
Scrivere è una questione di divenire,
sempre incompiuto, sempre in fieri,
e che travalica qualsiasi materia vivibile
o vissuta. È un processo,
ossia un passaggio di vita
che attraversa il visibile e il vissuto.
La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Vincio Busacchi

Paul Ricœur, *Attorno alla psicoanalisi*

Massimo Palma

Gabriele Guerra e Tamara Tagliacozzo (a cura di)
*Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter
Benjamin*

Teodosio Orlando

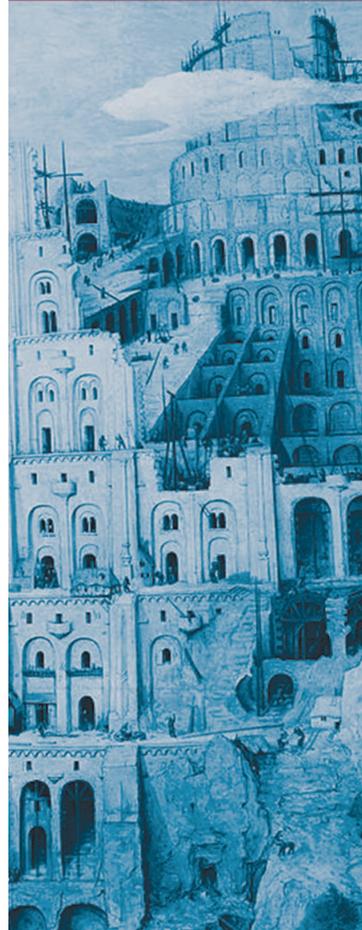
Maria Teresa Pansera, *La costellazione dell'umano. La sintesi
antropologica di Arnold Gehlen*

Angela Scozzafava

Massimiliano Biscuso, *Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant,
Nietzsche*

Lucio Biagioni

Sabina Caligiani, *La voce delle donne. Pluralità e differenza nel
cuore della Chiesa*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

FRANCESCO BARALE (a cura di)
 Paul Ricœur, *Attorno alla psicoanalisi*
 Jaca Book, Milano 2020, pp. 336.

Uscito nei primi mesi di quest'anno per i tipi di Jaca Book (Milano), il volume di Paul Ricœur [1913-2005], *Attorno alla psicoanalisi*, si candida ad essere la più completa raccolta di scritti psicoanalitici del filosofo francese. Questo 'primato' italiano non dovrebbe stupire più di tanto, dato non solo l'interesse ancora grande, oggi, per una ricerca sulla teoria e pratica psicoanalitica caratterizzata da forte vocazione interdisciplinare, in special modo verso la filosofia – non solo per questo motivo, bensì per il ruolo giocato dall'Italia nella diffusione delle ricerche e del pensiero di Ricœur. Sebbene per lungo tempo avversato in Francia – prevalentemente, a causa di Lacan e del diffuso 'lacanismo' – fu il *De l'interprétation. Essai sur Freud* (del 1965) a far raggiungere notorietà internazionale al filosofo¹. Quest'opera fu tradotta per la prima volta proprio in italiano (nel 1967, da Emilio Renzi); le altre traduzioni seguirono a ruota: nel 1969 la traduzione tedesca (*Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*), e nel 1970, cinque anni dopo l'uscita dell'originale, quelle inglese (*Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*) e spagnola (*Freud: Una interpretación de la cultura*). Altri 'primati' si aggiudicò l'Italia, come la pubblicazione di un primo studio in ambito internazionale dedicato alla figura e al pensiero ricœuriano: nel 1969 usciva per i tipi del Mulino (Bologna) la ricerca di una giovane studiosa, Francesca Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricœur*. Gran Bretagna, Francia, Spagna e Germania avrebbero

1 A proposito di Lacan e dei 'lacaniani', fu proprio l'uscita del *De l'interprétation* (nella primavera del 1965) a marcare il definitivo distanziamento di Ricœur. Il libro fu sottoposto a pubblico dileggio proprio dai lacaniani, che accusarono Ricœur di plagio (Cfr. RICŒUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, p. 49). Uno degli scontri più acerbici si consumò nelle pagine della rivista *Critique*, ove agli inizi del 1966 compariva una recensione 'al vitriolo' dello psicoanalista Jean-Paul Valabrega ("Comment survivre a Freud?". *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique français contemporain*). Fu questa nota critica a suscitare maggiormente le ire di Ricœur, che domandò e ottenne, con il sostegno di Michel Foucault (allora nella redazione della rivista *Critique*), uno spazio di risposta nel numero successivo della rivista. Per parte sua, Lacan scelse di non ricorrere al contributo (di povera sostanza critico-analitica) del suo 'seguace' Valabrega, piuttosto a quello di uno psicoanalista 'più distante', Michel Tort, studioso di Althusser, traduttore francese di Freud e autore di una recensione di maggiore forza critica (*De l'interprétation ou la machine herméneutique*; uscita lo stesso anno per la rivista fondata da Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre, «Les temps modernes»). Data la forte 'cappa lacaniana' su Parigi, Tort fu tratto in inganno e andò argomentando in favore di un inconfessato debito *lacaniano* di Ricœur interprete di Freud. Idea del tutto fasulla. Ma Lacan se ne servì ampiamente nel dar forza alla sua accusa di plagio – come rileva la lezione tenuta il 23 marzo 1966 All'École Normale Supérieure de Paris, nell'ambito del corso su «L'objet en psychanalyse» (a.a. 1965-1966). Da Lacan, Tort riceveva il plauso per avere smascherato questa «opération scandaleuse». Poco poté fare, allora, Ricœur – colpito addirittura, come fu, nei mesi seguenti, da abbattimento morale. (Per un approfondimento e chiarimento della questione, ci permettiamo di rinviare al nostro: *Lacan's epistemic role in Ricœur's re-reading of Freud*, in «Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies» (University of Pittsburgh), vol.7, n.1, 2016, pp. 56-71).

dovuto attendere rispettivamente il 1971, il 1974, il 1976 e il 1983 per vedere un loro contributo di genere analogo (e altri paesi sarebbero seguiti più tardi, dalla metà degli anni Ottanta in poi).

Anche se raramente viene riconosciuto in modo aperto, il ruolo giocato da studiosi e istituzioni italiane nel sostenere e promuovere la figura e l'opera di Ricœur è stato considerevolissimo. Già dai primi anni Sessanta del secolo scorso egli era ospite abituale in Italia: tra tutti, Enrico Castelli, gli forniva – con i suoi colloqui internazionali – l'arena e il «laboratorio dialogico e riflessivo» ideale per la presentazione, discussione e sviluppo delle sue idee. Come è noto, la ricerca ricœuriana si caratterizza per questa marca e stile di lavoro: corsi, conferenze e seminari formano il laboratorio dialettico e di ricerca dove le sue proposte sono esaminate, ripensate, rifinite. In tal senso, i *Colloqui Castelli* furono fondamentali per alcuni sviluppi chiave della sua ermeneutica: come è noto, i più importanti contributi sono successivamente confluiti nel volume *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (1969). Analogo ruolo ha avuto la quasi ventennale attività seminariale tenuta dal filosofo francese presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF) di Napoli, a partire dal 1984, con l'appoggio di Domenico Jervolino. E non si può certo tacere del contributo di Franco Bianco e dell'Università di Roma La Sapienza: questa, nel 1987, affidò a Ricœur un insegnamento; e Ricœur vi insegnò quella «petite éthique» che avrebbe composto il cuore pratico del suo capolavoro *Soi-même comme un autre* (1990). Altre città, ancora, furono rilevanti per Ricœur in Italia: Milano fu la prima a ospitare in un contesto convegnistico il filosofo francese (nel 1960), seguita da Roma (dal 1961), Catania (1977), Napoli (1984), Palermo (1987), Macerata (1988), Firenze (1989), Teramo (1993), Torino (1997) e altre ancora. E molti i nomi: oltre ai già menzionati Castelli, Brezzi, Jervolino e Bianco, ricordiamo: Enzo Paci, Leonardo Casini, Armando Rigobello, Virgilio Melchiorre, Antonio Pieretti, Giuseppe Grampa, Daniella Iannotta e altri. Infine, non può certo passare «in sordina» il prezioso apporto delle case editrici, da Il melangolo (Genova) a Jaca Book – quest'ultima, l'Editrice che più di ogni altra ha scommesso su Ricœur².

L'impronta del sostegno italiano al lavoro di Ricœur si rileva profonda anche in questa raccolta di scritti *Attorno alla psicoanalisi*. Abbiamo sostenuto attivamente l'idea avanzata dall'Editore e dal curatore – lo psichiatra Francesco Barale, autore di un eccellente saggio introduttivo – nel comporre il volume in due parti, una prima entro cui ospitare l'insieme degli scritti psicoanalitici ricœuriani così come dati nella raccolta francese *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse* (2008)³, e una seconda ove riproporre altri significativi contributi editi in francese ma di difficile reperibilità – contributi che coprono un arco di tempo che va dal 1954 al 2003.

2 A essa si devono le seguenti pubblicazioni: *Il conflitto delle interpretazioni* (1977, 2007); *La metafora viva* (1981, 2010); *La semantica dell'azione* (1986, 1998); *Tempo e racconto I* (1986, 2008, 2016); *Tempo e racconto II* (1987, 2008); *Tempo e racconto III* (1988, 2008); *Dal testo all'azione* (1989, 2004, 2016); *Sé come un altro* (1993, 2011, 2016); *Conferenze su ideologia e utopia* (1994); *La critica e la convinzione* (1997); *Riflession fatta* (1998, 2013); *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale* (2017).

3 RICŒUR, *Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, a cura di C. Goldenstein e J.L. Schlegel, *Postfazione* di V. Busacchi, Seuil, Paris 2008.

Tredici anni fa, sotto la guida di Catherine Goldenstein e Jean-Louis Schlegel, ci impegnavamo a sostenere il Fonds Ricœur di Parigi e la Casa editrice Seuil nella scelta e organizzazione di quella che sarebbe diventata la prima raccolta della serie di *Écrits et conférences* del filosofo francese. Furono scelti dieci lavori – i maggiori di Ricœur sul tema psicoanalitico, successivamente all'*Essai* del '65 – due dei quali presentati e pubblicati in Italia negli anni Ottanta e ancora inediti, nel 2007, in Francia: *Il sé secondo la psicoanalisi e secondo la filosofia fenomenologica* e *Il racconto: il suo posto in psicoanalisi*. Il primo apparve nel 1986 presso la rivista «Metaxù» (n. 2, pp. 7-30; traduzione di Iannotta), e lo stesso anno in lingua inglese, presso la rivista «Psychoanalytic Inquiry»⁴. Il secondo fu pubblicato in italiano nel 1988, sempre presso la rivista «Metaxù»⁵. *Il racconto: il suo posto in psicoanalisi*, contributo legato a una comunicazione tenuta da Ricœur a Roma nel 1987, è rimasto per un ventennio edito esclusivamente nella nostra lingua. Il manoscritto originale è andato perduto; il Fonds Ricœur possiede solo la fotocopia del dattiloscritto realizzato da Daniella Iannotta (con annotazioni di Ricœur)⁶.

Anche la seconda parte della raccolta porta testimonianza dell'importanza del 'sostegno italiano' all'articolazione critica e sviluppo della filosofia della psicoanalisi del Nostro. Degli otto testi raccolti, metà hanno legame diretto o indiretto con l'Italia; si tratta di: *Tecnica e non-tecnica nell'interpretazione* (1964), della "Discussione su *Tecnica e non-tecnica nell'interpretazione*" (1964), della "Discussione su *Du Trieb de Freud et du désir du psychanalyste*" (1964) e di *Psicoanalisi e interpretazione. Un ritorno critico. Conversazione con Paul Ricœur* (2003). Il primo fu pubblicato nella raccolta di Atti del Congresso internazionale organizzato da Enrico Castelli su "Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica" (Roma, gennaio 1964)⁷, e riedito dallo stesso Ricœur, cinque anni più tardi, nel volume *Il conflitto delle interpretazioni* (1969). Il secondo e il terzo compaiono nella stessa raccolta, come sessioni di discussione – in accordo con la formula degli *Atti dei Colloqui Castelli* – agli articoli, rispettivamente, di Ricœur (*Technique et non-technique...*) e di Jacques Lacan (*Du Trieb...*)⁸. Il quarto è il testo del dialogo con

4 RICŒUR, *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in «Psychoanalytic Inquiry», 3, 1986, pp. 437-458. Grazie al fatto che il Fonds Ricœur custodisce il testo francese (di 25 cartelle; battuto a macchina, con annotazione del filosofo), lo si è potuto pubblicare, nel 2008, nella sua versione originale.

5 RICŒUR, *La componente narrativa della psicoanalisi*, (tr. it. a cura di D. Iannotta), in «Metaxù», 5, 1988, pp. 7-19.

6 Il dattiloscritto reca, in capo al testo, la dicitura *La composante narrative de la psychanalyse*, da qui la scelta del titolo nella prima versione italiana. Per contro, il documento è raccolto all'interno di una cartella che originariamente ospitava un altro importante lavoro psicoanalitico ricœuriano, *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud*, con su scritto (per mano dello stesso Ricœur), *La question de la preuve... / Le récit: sa place en psychanalyse*, da qui la scelta del nuovo titolo per la prima edizione francese (e, conseguentemente, per la nuova versione italiana).

7 RICŒUR, *Technique et non-technique dans l'interprétation*, in *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, in «Archivio di Filosofia», 34, 1964, pp. 23-37.

8 Il primo (in *ivi*, pp. 39-50) ha visto la partecipazione di Jean Brun, Guido Calogero, Enrico Castelli, Alphonse de Waelhens, Gillo Dorfles, Paolo Filiassi Carcano, Jacques Lacan, Raimon Panikkar, Antoine Vergote. Il secondo (pp. 55-60) ha visto la partecipazione di Enrico Castelli, Jacques Lacan, Odette Laffoucrière, Johannes Baptist Lotz, Paul Ricœur, Antoine Vergote.

lo psicoanalista e psichiatra Giuseppe Martini – anch'egli impegnato nel corroborare Barale nella realizzazione della raccolta *Attorno alla psicoanalisi* (a sua firma la postfazione alla seconda parte del libro, *La voie longue «Autour de la psychanalyse»: approdi*). Questo importante dialogo-intervista è stato realizzato in video registrazione dallo stesso Martini presso l'abitazione del filosofo, a Châtenay Malabry, vicino Parigi, il 22 febbraio del 2003. La trascrizione del dialogo-intervista – la cui videoregistrazione verrà presentata al Convegno su *Psicoanalisi ed ermeneutica* organizzato a Roma dal Centro di Psicoanalisi Romano (20 settembre 2003) – ha ricevuto approvazione da Ricœur prima della morte. La versione francese è stata pubblicata per la prima volta solo cinque anni fa, nel dicembre del 2015, in occasione del decennale della scomparsa del filosofo, presso la rivista «Esprit» (con il titolo *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique [entretien]*). Della traduzione italiana era già disponibile per il pubblico una versione parziale nel 2006 e, completa, nel 2007 per i tipi di FrancoAngeli⁹.

Il valore di questi contributi non andrebbe sottovalutato. Ad esempio, il primo di essi, risalente al 1954, «*Morale senza peccato*» o *peccato senza moralismo?*, è testo rivelativo, meglio di altri, dell'interesse morale guida della ricerca ricœuriana; in aggiunta, esso esprime lo sforzo concreto di ripensare un tema classico della filosofia e del pensiero religioso (la colpa) su un terreno medico-scientifico, provando a ridefinire l'intendimento (e persino il significato esistenziale) della patologia e sofferenza mentale. Per quanto riguarda il saggio *Tecnica e non-tecnica nell'interpretazione*, la sua indiscussa significatività è attestata dalla scelta operata dallo stesso Ricœur di inserirlo nella raccolta del 1969. E non poco significativi risultano anche il dialogo con Lacan nel contesto della discussione del suo saggio¹⁰ e il ricco e profondo scambio con Martini – con importanti elementi di ripensamento autocritico, e con una nuova prospettiva teorica (relativa alla sfera dell'affettività) ed etico-pratica (relativa al discorso della cura di sé e della relazione).

Dato quanto rimarcato fin qui, potrebbe forse ora risultare dissonante, per il lettore, leggere che, così come organizzata e curata, la raccolta *Attorno alla psicoanalisi* risulta più vicina degli stessi *Écrits et conférences I* allo spirito ricœuriano e al tradizionale *modus* francese di porre in relazione dialettica filosofia e psicoanalisi. Ma così è. Che a curare il volume di scritti filosofici di Ricœur sulla psicoanalisi sia uno psichiatra, che il volume contenga non solo il lavoro critico di un secondo psichiatra e psicoanalista ma persino diversi momenti di dialogo (diretto o indiretto) con lo stesso e con altri specialisti – tutto ciò restituisce la cifra e il senso più propri e autentici della vocazione ricœuriana al lavoro interdisciplinare. Il nostro filosofo ha inteso questo lavoro come un aspetto vitale della filosofia (... filosofia che secondo Ricœur «muore se si interrompe il suo dialogo millenario con le scienze, che si tratti di scienze matematiche, di scienze della natura o di scienze umane»¹¹); e 'lavoro' proprio nel senso del dialogo-dialettica,

9 D. JERVOLINO, G. MARTINI (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, FrancoAngeli, Milano 2007.

10 Di questo ho detto nel saggio *Lacan's epistemic role...*, cit.

11 RICŒUR, *Riflession fatta*, cit., p. 76.

dello scambio nell'ambito della comunità degli studiosi. In fondo, lo studio di Freud e l'approfondimento della psicoanalisi è sempre corso, in Ricœur, di pari passo con l'esperienza di confronto e dialogo diretto con gli analisti francesi (Lacan incluso). Al riguardo, particolare valenza simbolica e pregnanza (nell'ingresso di Ricœur presso la comunità degli analisti e psichiatri francesi) ha avuto il VI Colloquio di Bonneval del 1960, sull'inconscio, organizzato dallo psichiatra Henri Ey (curatore, sei anni più tardi, del volume di atti). Ricœur vi partecipa con una comunicazione che raccoglierà alcuni aspetti chiave dell'architettura argomentativa dell'*Essai* del '65: *Le conscient et l'inconscient* (saggio poi edito ne *Le conflit des interprétations*). E Lacan, che a Bonneval ne farà il pubblico elogio, resterà tanto colpito dalla lezione di Ricœur da riaccompagnarlo personalmente a Parigi e invitarlo a prender parte ai suoi seminari¹². Altra testimonianza eloquente viene dal lavoro ricœuriano «*Morale senza peccato*»... raccolto anch'esso in questo volume curato da Barale. Occasionato dalla pubblicazione del libro dello psicoanalista Angelo Hesnard (un pioniere della psicoanalisi in Francia), *Morale sans péché* (1954), l'articolo ottenne il plauso di quest'ultimo e occasionò uno scambio significativo tra i due. E la medesima impronta di una concreta e fattiva collaborazione interdisciplinare troviamo rispecchiarsi nelle già menzionate sessioni di Discussione dei "Colloqui Castelli". Da parte a parte, l'opera del filosofo francese si caratterizza per questo vocazione al lavoro e al dialogo con le scienze (può, forse, dimenticarsi il libro-dialogo con il neurobiologo molecolare, già direttore dell'Istituto Pasteur, Jean-Pierre Changeux?). E nella stessa linea – per restare in campo psicoanalitico (e nel merito di questo libro) – rientra la conversazione-intervista con Martini. Sì, non parliamo semplicemente della sensibilità e vocazione di un filosofo. Quello che (pur per rapidi cenni) tratteggiamo, indica una qualità specifica della ricerca filosofica sulla psicoanalisi in Francia, e di un marcato carattere di reciprocità tra le due discipline. In *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* Freud stesso denunciava come, tra i paesi europei, la Francia si fosse dimostrata il meno sensibile alla psicoanalisi. Freud fu praticamente ignorato dagli psichiatri francesi fino a oltre il 1920. Solamente suscitavano un certo interesse i risultati dell'applicazione delle tecniche della psicoanalisi nello studio e nella cura delle psicosi svolte dagli psichiatri del Burghölzli di Zurigo. *L'interpretazione dei sogni* compare in lingua francese solamente nel 1926. A ciò si aggiungeva «l'ostracismo messo in opera da alcuni professori, come Pierre Janet»¹³. A ogni modo, proprio nella psichiatria la psicoanalisi trovò uno dei suoi principali "canali di ingresso". Il secondo importante "canale" fu quello culturale. Già negli anni Venti la psicoanalisi era un caso culturale e mondano. Gli scrittori trovavano nella psicoanalisi un nuovo 'soggetto letterario e teatrale' mentre negli ambienti mondani diventava *très à la mode* cimentarsi in discussioni più o meno informate sulle teorie e sulla tecnica e la terapia della nuova psicologia. In questo proces-

12 Cfr. RICŒUR, *La critica e la convinzione. Intervista con François Azouvi e Marc de Launay*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, pp. 105-106. Non è inverosimile pensare – data la specificità della cultura psicoanalitica francese – che, al tempo, Lacan (con la scomparsa di Maurice Merleau-Ponty e con la distanza intellettuale di Jean Hyppolite) andasse cercando un filosofo (e accademico) a sostegno del suo lavoro, e che, a un certo punto, immaginò di averlo trovato proprio in Ricœur.

13 M. FRANCONI, *Storia della psicoanalisi francese*, Boringhieri, Torino 1982, p. 55.

so di diffusione e mondanizzazione svolse un ruolo non di poco conto, tra le altre figure, Eugénie Sokolnicka, una psicoanalista di origine polacca analizzata da Freud e da Freud mandata a Parigi per esercitare la professione. La Sokolnicka entrò da subito a contatto con importanti ambienti letterari (in particolare quello della *Nouvelle Revue*), accademici (come la prestigiosa *École des Hautes Études*) e ospedalieri (clinica *Sainte-Anne*). Assieme ai letterati ed artisti della *Nouvelle Revue*, svolsero un'opera fondamentale nella diffusione della psicoanalisi e nella traduzione dei testi di Freud i surrealisti (il cui interesse presentava anche una marca politico-ideologica). Per la filosofia, fu proprio la diffusione in ambito culturale il più importante fattore di attrazione. In tal senso, svolse un ruolo determinante l'attività portata avanti da alcuni psicoanalisti sensibili alle questioni di carattere scientifico, filosofico e morale. Dalla seconda metà degli anni Venti si assiste a un crescente interessamento dei filosofi francesi per la psicoanalisi e, viceversa, degli psicoanalisti per la filosofia. È così che viene a prender forma e sostanza quella caratterizzazione interdisciplinare che segnerà, nel tempo, l'orientamento della critica e della ricerca francese in ambito medico-scientifico e in ambito filosofico-culturale. Tutto ciò si riflette con una certa chiarezza nel *modus operandi* di pensatori come Hyppolite e Merleau-Ponty, e come lo stesso Ricœur.

E analogo discorso vale dal lato della psichiatria e psicoanalisi francese.

In questo senso, la curatela di Francesco Barale, oltre a ristabilire la giusta dimensione e *ratio* del lavoro interdisciplinare di Paul Ricœur, inaugura qualcosa che forma, per noi, un valore pregnante per la ricerca filosofica e scientifica in campo psicoanalitico e psichiatrico¹⁴.

Finalmente, una raccolta di scritti psicoanalitici *per psichiatri, psicoanalisti e studiosi di filosofia!*

VINICIO BUSACCHI

14 È con la stessa idea e vocazione che, chi scrive, lavora da anni in collaborazione con lo psicoanalista Giuseppe Martini. Al riguardo, mi permetto di segnalare il lavoro di ricerca interdisciplinare, da noi realizzato, e che Jaca Book pubblica nel settembre di quest'anno: *L'identità in questione*.

GABRIELE GUERRA e TAMARA TAGLIACOZZO (a cura di)

Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin

Quodlibet, Macerata 2020, pp. 183

Sfida per la filosofia, autentica croce per la filologia, il *Frammento teologico-politico* di Benjamin trova in una preziosa silloge di studi una nuova cassetta degli attrezzi. Il volume orchestrato da Gabriele Guerra e Tamara Tagliacozzo raccoglie una nuova traduzione del frammento predisposta dai curatori, un'introduzione che fa il punto della *crux* filologica e undici saggi di studiosi stranieri (i 'giovani' Julia Ng e Sami Khatib) e italiani, venuti dopo il lungo lavoro seminariale svoltosi presso l'Associazione italiana Walter Benjamin, capitanata fino a ottobre 2019 dall'infaticabile, compianto Mauro Ponzi.

La storia di questo testo è un concentrato dei tratti che rendono Benjamin così fascinoso e sfuggente. Col suo titolo apocrifo e spinoziano scelto da Adorno, col suo contenuto radicalmente esoterico, il *Frammento* apre la sua peculiarissima epopea in Italia, a Sanremo, dove l'ex moglie di Benjamin, Dora, gestisce una pensione. È lì attorno che per il Capodanno 1938 giungono i coniugi Adorno. Ed è lì che Benjamin presenta loro, declamandolo a voce alta, un inedito di nuovissima confezione, dice. È un testo breve, brevissimo: tre paragrafi, trentasette righe (nell'impaginato di questa edizione). Inizia col Messia («solo il Messia in persona compie ogni accadere storico»), finisce col nichilismo («tendere a questa caducità [...] è il compito della politica mondana, il cui metodo deve chiamarsi nichilismo»). Se Adorno credette alla presentazione di Benjamin – che lo introdusse come «un frammento del periodo tardo che gioca il tutto per tutto» – l'altro amico che patrocinò le *Gesammelte Schriften* del defunto, Gershom Scholem, trovò quei temi e quel linguaggio più simile agli scritti dei primi anni Venti, e preferì retrodatarlo al 1920-21, contro la testimonianza 'autoptica' di Theodor e Gretel Adorno, e contro l'apparente controsenso di un Benjamin che porta fuori strada gli amici leggendo 'come nuovo' un testo che ha più di quindici anni.

Se l'unica certezza è il *terminus post quem* (vale a dire la pubblicazione nel 1918 del *Geist der Utopie* blochiano, unico nome citato, non senza ambiguità, nel frammento), va detto che alle due tesi principali sulla datazione si sono affiancate recentemente quelle di Werner Hamacher, che ha teso a rinvenire nel terzo *Schema zum psychophysischen Problem – Leib und Körper*, databile al 1923 circa – un testo gemello, o quasi, e quella di Peter Fenves, che, sulla base di alcuni indizi che rinviano alla conoscenza benjaminiana delle opere di 'divulgazione scientifica' di Arthur Eddington, ritiene più plausibile una composizione attorno alla seconda metà degli anni trenta.

Ma la contesa sulla datazione, apparentemente oziosa, nasconde strati di significato del tutto interni alla portata esoterica del testo. Perché Benjamin stesso ha un conto aperto con la filologia e lo ammette a più riprese. Come ricorda Stefano Marchesoni in un contributo prezioso che mette a punto la questione annosa del rapporto con Ernst Bloch, e davvero centrale nell'economia non solo filologica del frammento, abbiamo una definizione benjaminiana di filologia singolarmente coincidente con la data di composizione più accreditata del frammento: «non come scienza o storia della lingua, bensì

nel suo strato più profondo come storia della terminologia» (lettera a Scholem del 14 febbraio 1921). Ma ne abbiamo, ricorda ancora Marchesoni, un'altra ben più tarda, e anche qui, singolarmente coincidente con la datazione proposta da Adorno, che definisce la filologia come «l'ispezione di un testo che procede attenendosi ai particolari, che fissa magicamente il lettore su di esso». Per sfuggire alla 'magia' del dettaglio – e chiunque legga Benjamin capisce come questa sia stata una battaglia condotta da Benjamin contro se stesso – l'approccio al testo non deve essere solo filologico, ma deve chiedersi, come suggerisce ancora Marchesoni (p. 113), «cosa esige da noi questo strano oggetto?».

Accogliere questa indicazione di lettura non vuol certo dire evitare di porsi una domanda a dir poco decisiva come quella dell'epoca di redazione: lo stesso Marchesoni ipotizza – ed è congettura su cui lavorare – che il *Frammento* «costituisca quella *Phantasie über eine Stelle aus dem Geist der Utopie* a cui Benjamin accenna nella lettera a Scholem del 29 dicembre 1920» (p. 116). E di sicuro non soltanto l'esplicita citazione di Bloch (benché probabilmente «da intendersi ironicamente», p. 117) e di un suo tema decisivo (la 'teocrazia' e il suo inevitabile fallimento), ma tutto il tono generale del *Frammento* richiama il carattere di litania paratattica dello *Spirito dell'utopia*. E anche le scelte lessicali ne paiono influenzate. Oltre alla ripresa letterale dell'espressione (qui paradossalmente) giuridica della *restitutio in integrum* di cui parla Bloch nell'edizione 1918 (ma non in quella del 1923), nel *Fragment* riscontriamo l'uso dei concetti di *telos* e *dynamis* (ben presenti in Bloch, in quel Bloch), nonché ovviamente del tema escatologico del *Reich*.

Cercare di comprendere cosa richieda da noi quest'oggetto filosofico non identificato che è il *Frammento* vuol dire indagarlo nel suo spessore teorico, linguistico, nei suoi echi, al di là di una storia della ricezione cominciata tardi, tardissimo. Il pregio di *Felicità e tramonto* sta proprio nel restituire il carattere di ricerca in fieri proprio di un seminario durato due anni, nel mettere in campo nuovi strumenti, categorie spesso citate in sordina e invece qui valorizzate. Tra queste, le due di un titolo felice come *Felicità e tramonto*, la 'passività' su cui insiste Antonio Roselli, l' 'intensità' messa in luce da Dal Bo, la 'ricapitolazione' di Damiano Roberi, l' 'inappropriabilità' come cifra della presenza hölderliniana rilevata da Emanuele Edilio Pelilli, e ancora la 'matematicità' che rinviene Julia Ng nella sua originale lettura combinata ad altri frammenti dei primi anni Venti, nonché la relazione 'ateleologica' sottolineata da Khatib nella vertiginosa *abbreviazione* della sua monografia *Teleologie ohne Endzweck* che viene qui opportunamente proposta.

Attraverso uno strumentario categoriale rinnovato e una singolare freschezza ermeneutica, l' 'ufo' benjaminiano di cento anni fa (o solo ottanta?) appare qui in tutta la sua concentrazione esplosiva che investe tutto Benjamin: che sia esso una recensione di Bloch mutata in 'fantasia', una divagazione paolina antinomista (così Dal Bo, p. 144), un'eco spinoziana tradotta in righe esoteriche, una collezione di aforismi che riecheggiano la tradizione chassidica (così Azzariti-Fumaroli, p. 62), il punto d'indifferenza messianica tra teologia e politica (così Vernaglion, p. 171), qualsiasi veste assuma, il *Frammento* – o la *Fantasia*, potremmo osare – impegna anche il confronto interno con l'insieme del corpus benjaminiano.

Il paradosso ‘filologico’ della datazione rinvia infatti (pure) a quell’intima coerenza del ‘sistema’ benjaminiano, al netto di ‘svolte’ e ‘traduzioni’ che pure si danno nel percorso, per cui Adorno ha potuto credere a un Benjamin che cita il se stesso di diciassette anni prima come nuovo. Oltre all’arsenale ‘politico’ (questa l’espressione con cui Benjamin richiamò nel 1925 la sua perduta *Politik*) di cui sembrerebbe far parte stante la datazione immediatamente post-bellica, il testo può porsi in dialogo con l’intera opera di Benjamin. Per questo è di particolare efficacia la lettura di Contadini che considera le parallele riflessioni sul corpo senziente in rapporto con il fortunato – editorialmente – ciclo dei *Denkbilder* urbani, come sviluppo della «dimensione materiale» (p. 78) che nel *Frammento* era ‘ridotta’ al concetto di ‘natura’, ampliandola a una ‘transindividualità’, una ‘reciprocità’ «tra la costituzione del sé e la dimensione onirica collettiva che prende corpo nell’ambiente urbano» (p. 76). In una chiave analoga è di notevole interesse la proposta di Roberi di presentare l’attenzione del ‘primo’ Benjamin alla materialità corporea in perfetto controcanto con la XVIII tesi *Sul concetto di storia*, di quasi vent’anni più tarda, e con la ‘matematicità’ sublime che sta nel cogliere la «massima concentrazione in un punto infinitesimale della più ampia estensione possibile» (p. 82).

Naturalmente, al di là di corsi e ricorsi tematici nel percorso dell’autore, nell’incrocio impervio di temi rappresentato dal *Frammento* anche la titolazione decisa da Adorno non può non impegnare alcuni dei saggi. E se è vero che solo Stefania Ragaù richiama testualmente l’originale del *Trattato* di Spinoza – l’eretico che Benjamin non cita quasi mai benché viva in un’epoca di Spinoza-Renaissance – nel volume appare centrale il tema della conciliazione e distinzione dei due piani del teologico e del politico che tanta parte ebbe all’epoca (data l’imminente pubblicazione della *Teologia politica* schmittiana). Proprio Ragaù tende a leggere il frammento come un tentativo di «smarcarsi dal messianismo religioso» (p. 135) condotto attraverso l’opzione nichilista – e politica – che lo conclude: lo spazio vuoto va inteso come fondamento dinamico del profano, così come nelle *Storie del signor Keuner* di Brecht, evocate brillantemente da Ragaù, è «la terza cosa» a permettere il rapporto («La terza cosa può cessare. Di ciò vive il rapporto»). E proprio Brecht torna anche nel saggio di Dal Bo, che valorizza l’uso del termine *Lehrstück* nel frammento («La relazione di quest’ordine [del profano] con il Messianico è una delle lezioni essenziali della filosofia della storia»), proprio nella (contemporanea?) accezione brechtiana di «dramma didattico» (pp. 142-144). Diversa la lettura di Azzariti-Fumaroli che legge il nichilismo finale del *Frammento* piuttosto come «l’interruzione del legame fra creazione e redenzione, nella misura in cui esso implica che la valorizzazione escatologica del futuro [...] è preclusa dall’assunzione della storia come *unico* ambito nel quale è dato riconoscere l’epifania messianica» (p. 64).

Di taglio estremamente ampio, e certamente innovativo, la lettura proposta da Julia Ng, che valorizza la prospettiva ‘scientifica’ individuata già da Fenves come chiave d’accesso a Benjamin – ‘essoterica’ ma poco frequentata. Ng individua come testo esemplare di questo dialogo continuativo con la dottrina della scienza più aggiornata, per interpretare anche il *Frammento*, la prima *Einleitung* alla tesi di abilitazione sul dramma luttuoso tedesco, dove viene citato con favore il libro di Emil Meyerson, *De l’explication*

dans les sciences, a fondamento di «un'immagine della matematica che dipende da una certa *Zufälligkeit* o, anzi, *Glück*» (p. 47).

È proprio un elemento di contingenza – e felicità – del metodo scientifico a valorizzare la discontinuità delle idee, a mostrare «nel medium dell'empiria» la possibilità di salvare in esse i fenomeni: in questa chiave la discontinuità ideale riflette il 'divenire e trapassare' valorizzato nel *Frammento* benjaminiano, in un'accezione tutta hölderliniana che è assunta in pieno dal saggio di Pelilli. Se è più complesso leggere il «tramonto» (il *Vergängnis*) come fa Ng, alla luce del concetto meyersonianiano di «morte termica» (perché con l'entropia, recitava lo scritto *Identité et réalité* che Ng congetture conosciute da Benjamin, «ci accorgiamo di avere l'assoluta impressione che la natura segua un corso immutabile nel tempo», p. 50), tanto più se si considera una prima redazione nel tardo 1920, è del tutto feconda la strada individuata da Ng di trovare le fonti del feroce anti-positivismo di Benjamin anche nella teoria della scienza, per dare infine una spiegazione congrua alla storicizzazione, operata da Benjamin nella *Premessa gnoseologica* del *Trauerspielbuch*, della categoria di origine, al fine di «salvare la realtà del cambiamento» (p. 53).

Proprio l'azione sul profano e sulla sua realtà resta il precipitato più 'politicamente' sensibile del *Frammento*: il compito della «politica mondana» con cui si chiude il testo allude a quell'apertura al contingente – e alla conseguente ostilità alla cristallizzazione storica che investe ovviamente anche le forme giuridiche – che non si basa su appropriazioni, ma, come afferma Roselli nel suo ottimo saggio, semmai su quella che, sulla falsariga della celebre frase del saggio sul surrealismo sull'organizzazione del pessimismo (in sé una citazione), si potrebbe definire un'«organizzazione della passività». Trattati analoghi di un'attenzione alle strutture della passività come 'presenza di spirito' saranno poi rinvenuti negli scritti sull'arte, quando verrà mostrata l'esigenza di un'organizzazione della 'distrazione', alla ricerca di combinazioni sempre nuove (p. 110). Per mirare, come afferma Contadini, a un'idea di storia come «una pluralità indefinita di centri impropri» (p. 69), Benjamin, sul fondamento paradossalmente giuridico di uno spazio vuoto di possesso, immagina una politica che riafferri i tempi di vita, e solo così, sapendosi passiva – aperta al cambiamento 'nel' profano – intrattenga relazioni con quel qualcosa che chiamiamo felicità.

MASSIMO PALMA

MARIA TERESA PANSERA

La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen

Meltemi, Milano 2019, pp.192

Nel panorama italiano degli studi filosofici, la notorietà di Arnold Gehlen (1904-1976) è dovuta soprattutto alla menzione che di lui hanno fatto altri filosofi, come Hannah Arendt (che in *Vita activa* fa riferimento alla fondamentale opera *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*], 1940). Il saggio di Maria Teresa Pansera – *La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen* – è uno dei pochi contributi in lingua italiana che prenda in considerazione l'intero itinerario speculativo del filosofo tedesco (prima di esso, erano usciti contributi notevoli, ma più circoscritti, di Ubaldo Fadini e Vallori Rasini).

Gehlen viene di solito considerato come uno degli esponenti più autorevoli della cosiddetta «antropologia filosofica», da lui concepita come «antropo-biologia», ossia come una disciplina filosofico-scientifica il cui compito primario è quello di indagare l'uomo nella sua realtà biologica, sulla base di possibili analogie e differenze con la vita animale. Per il filosofo tedesco non è possibile sviluppare una compiuta analisi culturale e sociologica della realtà umana senza ricorrere, in via preliminare, a un'indagine sull'essere umano di tipo insieme biologica ed empirica. È degno di nota il fatto che il radicamento biologico della natura umana venga considerato anche in senso negativo, ossia come un limite, segno della debolezza intrinseca dell'uomo (che è tale se confrontata con le abilità che gli altri animali posseggono per natura), il quale è un «essere carente» (*Mangelwesen*, concetto mutuato da Johann Gottfried Herder). Alle proprie carenze biologiche l'uomo cerca di ovviare con il linguaggio e con l'azione, che, insieme alla cultura e alla tecnica, sarebbero dei necessari correttivi, in grado di trasformare le carenze in altrettante opportunità.

Giustamente l'autrice, nell'introduzione, mette in evidenza come la riflessione di Gehlen affondi le sue radici nel mutato clima culturale della Germania della fine degli anni '20, allorché alle tendenze ormai stanche e consuete della filosofia sistematica di ispirazione idealistica stava subentrando una filosofia che sempre più attingeva i suoi concetti dalle fonti delle scienze umane e naturali. Gehlen stesso, incalzato dalle letture di Hartmann, Nietzsche e Bergson, orienta i suoi interessi verso una filosofia meno sistematica e più «empirica» (che non vuol dire «empirista» nel senso della tradizione anglosassone), che tenga maggiormente conto dei risultati delle scoperte scientifiche. È in questo quadro che si iscrive la nozione di antropologia filosofica, i cui padri fondatori, Max Scheler e Helmut Plessner, si muovono entro un orizzonte fenomenologico e in parte spiritualista, laddove Gehlen intende conferirle una curvatura più biologica, senza per questo inclinare verso una prospettiva schiettamente materialista. Così l'antropologia filosofica diventa quella disciplina che tenta di integrare i risultati delle varie scienze in una totalità strutturata secondo un'intuizione filosofica primaria.

Nel primo capitolo Maria Teresa Pansera ricostruisce brevemente la vita di Gehlen, soffermandosi anche sul controverso rapporto che il filosofo intrattenne con il regime

nazional-socialista e sottolineando, sulla scorta di testimonianze di un suo collega della DDR, Wolfgang Harich, che mai aveva abbracciato ideologie marcatamente razziste. Ciononostante, nel dopoguerra ebbe incarichi solo in università «minori», mentre Heidelberg e Tübingen preferirono rinunciare a conferirgli una cattedra.

Giustamente poi l'autrice individua in tre problemi il terreno di coltura dell'antropologia filosofica: 1) la rimozione dell'uomo dal centro dell'universo attuata dalla rivoluzione copernicana; 2) l'evoluzionismo di Darwin, che sottrasse all'uomo il predominio sulle altre specie viventi; 3) la psicoanalisi freudiana, che tolse all'uomo la possibilità di essere padrone della propria coscienza. Sicché l'antropologia filosofica viene a configurarsi come quella disciplina che deve consolidare l'auto-immagine dell'uomo aiutandolo a ricomporre in una visione unitaria i brandelli in cui l'essere umano era stato disaggregato.

Gehlen riprende da Scheler la nozione di uomo come essere «aperto al mondo»: per il fenomenologo tedesco, l'antropologia filosofica deve indagare l'essenza e le strutture eidetiche (ossia permanenti e invarianti) tipiche dell'essere umano e del suo rapporto con i regni della natura e con la dimensione metafisica. È chiaro che Scheler, nella sua opera *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [La posizione dell'uomo nel cosmo], fonde motivi fenomenologici e motivi cristiani, arrivando a delineare l'immagine di un essere umano che deve e può essere indagato sulla base delle scienze positive, come la biologia e la psicologia, ma che possiede anche un diverso tipo di caratteristica: quella di trascendere la realtà data e di essere «colui che sa dire di no», l'eterno «*protestante*» nei confronti di ogni realtà meramente effettuale. L'uomo risulta una sorta di eterno Faust, come una creatura *cupidissima rerum novarum* (per usare l'espressione di Sant'Agostino), incapace di trovare appagamento nella realtà quotidiana, ma rispecchia anche la figura del Mefistofele di Goethe, *der Geist der stets verneint*, lo spirito che sempre nega, dove la negazione, hegelianamente, diventa il passaggio necessario per pervenire alla definitiva conciliazione: prospettiva che echeggia un po' quella rinascimentale espressa da Pico della Mirandola nell'*Oratio de hominis dignitate*.

Gehlen riprende invece da Plessner l'idea della specificità dell'uomo rispetto al resto della natura (pur rifiutando l'idea stretta di una scala della natura): per Plessner il centro dell'essere umano è costituito dall'autocoscienza, che permette di superare il dualismo tra *res extensa* e *res cogitans*, unificando la procedura empiristico-materialistica e quella spiritualistico-idealistica.

Secondo Gehlen, l'uomo non può essere concepito né come «creatura di Dio» né come «scimmia "arrivata"». Per Gehlen, un'antropologia adeguata ai nostri tempi deve astenersi dall'indulgere a forme di teologia e metafisica: ecco perché parte dall'esame dei risultati delle scienze bio-morfologiche, instaurando un sistematico confronto tra l'uomo e l'animale. Ne trae la conclusione per cui l'uomo è un «essere carente» (*Mangelwesen*), in quanto mancante degli strumenti naturali, grazie a cui gli altri animali possono mantenersi in vita: l'adattamento a un determinato ambiente naturale; gli organi estremamente specializzati; la capacità di farsi guidare con sicurezza dagli istinti in modo da determinare efficacemente il proprio comportamento nella lotta per l'esistenza. Le «carenze» vanno trasformate in altrettante opportunità che mettano l'uomo in grado di trasformare l'ambiente, mediante il lavoro

e la tecnica, in un «mondo artificiale» che soddisfi le sue necessità vitali. Allo stesso modo l'uomo deve affrancarsi dalla pressione dei molteplici stimoli e dal «bombardamento di pulsioni» che lo assalgono: sono necessari per l'azione, ma vanno tenuti sotto controllo, grazie a un meccanismo denominato «esonero» (in tedesco *Entlastung*; più efficaci le traduzioni in inglese, *unburdening*, e francese, *décharge*). Esso permette all'uomo di creare schemi di comportamento che scattano automaticamente in circostanze analoghe, permettendo di «esonere» l'uomo da continue risposte agli stimoli ambientali e alle pulsioni interne, in modo da liberare energie (un po' come nella sublimazione di Freud) per più elaborate imprese e trasformarlo, come vorrebbe Cassirer, in un *animal symbolicum*, ma anche in un intreccio inestricabile di *homo faber* e *homo sapiens*. Per questo l'uomo appare a Gehlen il prodotto di un «progetto particolare» della natura e non come l'ultimo anello di un processo evolutivo che lo accomuni agli altri animali. Qui ci sembra di scorgere una qualche aporia nel pensiero del filosofo tedesco, che sembra quasi non voler troppo osare nell'abbracciare un'opzione compiutamente e definitivamente materialistica e non voler d'altro canto riconoscere un'ipoteca comunque teleologica dietro la sua prospettiva dell'uomo non riducibile a una «scimmia particolarmente evoluta». Ricorda quasi quanto scriveva Benedetto Croce, allorché deplorava «l'immagine di fantastiche origini animalesche e meccaniche dell'umanità, e con esse un senso di sconforto e di depressione e quasi di vergogna a ritrovarci noi discendenti da quegli antenati e sostanzialmente a loro simili» (*La natura come storia senza storia da noi scritta. Storia e preistoria*, in «La critica», 37, 1939, pp. 146-147).

Nel secondo capitolo l'autrice focalizza la teoria dell'azione di Gehlen, mettendo in evidenza come essa serva a spiegare il superamento delle carenze organiche degli esseri umani: l'uomo è un essere che agisce, in quanto è dotato di capacità predittive e crea costrutti culturali. Anche qui, pur prendendo le mosse dal pensiero di Scheler, Gehlen cerca di superare ogni tipo di dualismo tra il fisico e lo psichico, tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, tra l'idealismo e il realismo. Di notevole interesse è anche il confronto che viene istituito con la teoria dell'azione di Hannah Arendt: ma mentre Gehlen vuole costruire soprattutto una «antropologia elementare», l'intento precipuo della filosofa tedesco-americana è quello di elaborare una filosofia della politica: laddove per Gehlen l'azione si configura come una necessità biologica, indispensabile per la sopravvivenza della specie umana, per la Arendt essa è invece legata alla sua dimensione sociale, e va intesa proprio come superamento della dimensione biologica dell'esistenza, come precisa in una nota di *Vita activa*, in cui sottolinea l'importanza della dimensione intersoggettiva e comunicativa.

Nel terzo capitolo, si mette in evidenza il debito contratto da Gehlen nei confronti di vari autori che hanno evidenziato le caratteristiche «biologiche» dell'essere umano, in contrapposizione a chi, come Platone, San Tommaso o Kant, ha identificato nell'anima o in un altro «principio spirituale» il tratto distintivo dell'uomo rispetto ad altri organismi viventi: ad esempio, Platone nel *Protagora* ricorda come Prometeo abbia rubato il fuoco agli dèi per recarlo all'umanità indifesa: qui il fuoco sta per la «sapienza tecnica» (ἔντεχνος σοφία), lo strumento con cui l'uomo si è procurato la sopravvivenza di fronte alla natura ostile: in questo modo, l'essere umano è diventato il «nuovo Prometeo»,

morfologicamente determinato principalmente da carenze, che nel senso biologico possono essere descritte come primitive, non specializzate e originarie, cioè non sviluppate. Gehlen suppone però che l'uomo, non avendo sviluppato una «specializzazione» particolare dei suoi organi, si collochi su una linea evolutiva diversa da quella delle scimmie antropoidi. Per corroborare la sua tesi, si richiama a vari biologi e paleontologi del suo tempo (alcuni antidarwiniani e simpatizzanti del nazionalsocialismo), come Adolf Portmann, Lodewijk Bolk e Jan Versluys, non risparmiando peraltro varie critiche al più noto Konrad Lorenz.

Nel quarto capitolo, l'autrice sottolinea come per Gehlen l'uomo sia in grado di ovviare al suo *deficit* biologico grazie alle sue facoltà razionali: il linguaggio, la riflessione, la cultura, la società e le istituzioni si rivelano essere la sua «seconda natura», sviluppata in modo indipendente attraverso le sue azioni; tutti insieme costituiscono una sorta di «compensazione» per il suo *deficit* fisiologico iniziale. In particolare il linguaggio si afferma come una forma di esperienza senso-motoria e comunicativa che associa l'autoconsapevolezza all'inizio dell'interpretazione del mondo.

Nel quinto capitolo, incentrato soprattutto sulla tecnica, si osserva come le istituzioni sociali permettano all'uomo di superare le sue carenze a tal punto che diventa un essere capace di controllare la natura e di sottometterla. La libertà di autodeterminazione si configura come una sorta di «risarcimento» dell'uomo per le sue iniziali deficienze fisiologiche. L'idea prometeica del progresso gli serve per superare la paura della sua finitezza e della sua mortalità.

Le tre grandi rivoluzioni industriali che hanno segnato gli ultimi secoli si sono concluse con la modificazione del rapporto tra operaio e macchina: tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX secolo, il motore a vapore e il motore a scoppio hanno permesso l'utilizzo di nuove risorse energetiche che hanno semplificato il lavoro abituale dell'uomo. A risultati analoghi hanno condotto l'uso del petrolio, dell'elettricità e dell'energia nucleare, ma solo la rivoluzione cibernetica, sostenuta dall'informatica e dalla microelettronica, è riuscita a insegnare alle macchine non solo le capacità sensoriali ed esecutive, ma anche le funzioni di controllo e di gestione, al fine di trasferire il principio organizzativo nell'apparato tecnico, che fino ad allora era stato di esclusivo appannaggio dell'uomo. La tecnica – ora trasferita su scala planetaria – implica non solo un semplice allargamento degli orizzonti, ma anche un cambiamento nell'ordine delle cose; essa porta a una nuova visione del mondo, che si deve necessariamente tradurre in una diversa antropologia, in grado di fondare l'etica su nuove basi, come si sottolinea negli ultimi due capitoli: il comportamento morale dovrà basarsi, in particolare, sulla reciprocità, come relazione di protezione e cura degli altri (tesi ripresa da Jürgen Habermas); sulle «virtù fisiologiche», finalizzate alla conservazione della specie; sull'«umanitarismo», inteso come «indifferenziato amore per l'uomo reso dovere etico»; e sulla connessione tra le istituzioni (come lo stesso Stato) e la costituzione biologica umana. Progetto ambizioso, che potrà realizzarsi anche in una dimensione estetica, come ben sottolinea l'autrice, grazie a cui l'uomo potrà meglio affrontare la «post-modernità e la post-cultura».

TEODOSIO ORLANDO

MASSIMILIANO BISCUSO

Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche

La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2019, pp. 224

Il libro di Massimiliano Biscuso che qui presento è una raccolta di quattro saggi: i primi tre indagano il rapporto di Leopardi con alcuni grandissimi pensatori dell'età moderna, per ognuno dei quali viene selezionato un particolare ambito tematico di confronto; il quarto è dedicato alla interpretazione che Nietzsche diede della filosofia leopardiana. A ogni saggio fa seguito un cammeo che riprende l'argomento da un'angolatura diversa. Questo volumetto, di circa duecento pagine, è il primo di un dittico: il secondo, *Gli usi di Leopardi*, è dedicato alle letture che numerosi grandi filosofi del secolo scorso hanno fatto di Leopardi, cercando e trovando nelle sue opere strumenti efficaci per pensare e interpretare la crisi che ha attraversato il Novecento.

Le riflessioni filosofiche leopardiane, com'è noto, sono state comprese nella loro effettiva portata molto tardi: lo dimostrano le date di pubblicazione tutte postume, in specie quella dello *Zibaldone* che addirittura sfiora il Novecento. Ma il loro valore è oggi un dato acquisito e l'indagine più recente si è focalizzata su una «scrupolosa ricostruzione delle fonti [...] attenta a non ridurre la riflessione filosofica del Recanatese alla dimensione genericamente illuministica» (pp. 77-78).

Un merito, questo, che Biscuso riconosce al libro di Marco Balzano¹, ma che indubbiamente appartiene anche al suo. La scrittura – piana, trasparente e profonda (parafrasando Schopenhauer) – ci sostiene nella lettura ed è un merito non trascurabile, anzi diventa un incentivo ad acuire lo sguardo e a renderlo più profondo. La ricerca delle fonti è condotta con scrupolo e accuratezza; altrettanto minuziosa risulta la loro ricostruzione, sia di quelle dirette che di quelle indirette, quelle che Leopardi poté verosimilmente conoscere. Suggeriva è poi l'individuazione di consonanze inaspettate che ci permettono di accostare Leopardi a Spinoza, Vico e Nietzsche.

A proposito della possibile relazione del pensiero di Leopardi con quello di Spinoza e con la tradizione materialistica, Biscuso fa sua e aggiorna l'impostazione che Antonio Negri dà alla questione: più che cercare nell'opera del poeta elementi riconducibili allo spinozismo è forse utile chiedersi se ci sia una struttura filosofica comune a entrambi. In questa direzione è di sostegno il progredire degli studi sul primo Leopardi, che apre nuove prospettive e permette di indagare se, dato per acquisito un comune orizzonte filosofico (materialismo/naturalismo per Leopardi), egli «abbia consapevolmente fatto propria tale posizione di pensiero e in che modo» (p.19). Una volta entrato nella *quaestio*, Biscuso ci guida con cura nel percorso che porta il giovane Leopardi (1812-13) da una conoscenza di maniera di Spinoza – considerato «ateo, materialista e fatalista» – a una lettura più articolata delle basi materialistico-illuministiche che rimarranno sempre presenti nel suo pensiero, riaffiorando continuamente. Ci accompagna nella lettura di passi dello *Zibaldone*, nei quali sono riconoscibili assonanze con Spinoza – l'autosufficienza della materia e l'appartenenza dell'uomo alla natura, ad esempio – per chiedersi

1 M. BALZANO, *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia 2008.

poi se sia possibile ipotizzare che Leopardi riconosca nello spinozismo, e più in generale nel materialismo antico, una radice del proprio.

La risposta viene rintracciata nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*. In quest'operetta Leopardi sostiene che la materia è eterna e *causa sui* e che mondi infiniti si generano e muoiono; sempre nasceranno dalla forza eterna della materia innumerevoli mondi sempre nuovi, altri individui e generi e specie si formano con modificazioni continue in «svariatissime forme». Ma perché il poeta di Recanati indica come origine di questa tradizione materialista Stratone e non Epicuro o Democrito, sicuramente più conosciuti? Biscuso individua due ragioni: «Stratone offriva un modello di spiegazione del mondo che agli occhi di Leopardi poteva apparire più coerentemente materialista» (p. 37): nega il vuoto, riconosce un'unica forza nella materia, esclude il caso e il libero arbitrio; ma soprattutto Leopardi intravede in Stratone un invito a trasformare «l'amor di se stesso» in altre 'passioni' come, ad esempio, «l'amore del piacere, la cura per chi amiamo, il gusto della conoscenza» (p. 38) che rendono viva la nostra vita, pur consapevoli che è destinata alla fine.

Certo la natura è cieca e indifferente alla nostra esistenza; ma il poter sentire – e il poter sentire anche il dolore, cifra questa della grandezza umana – è segno di vitalità. Questo trova Leopardi nella tradizione stratoniana/spinoziana. Riferirsi a essa, piuttosto che a Epicuro, è una scelta etica: «è la scelta per una vita che “debba esser viva, cioè vera vita” (*Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*), nella consapevolezza che la “vita più viva”, se non la più felice, sia almeno “la meno infelice”» (p.41).

Il confronto con Vico avviene sui temi dell'origine e dell'evoluzione dell'umanità. Non abbiamo molte testimonianze relative alla conoscenza diretta di Vico da parte di Leopardi ma è evidente nella sua opera la presenza di suggestioni del filosofo napoletano. Partendo da tre testi dello Zibaldone risalenti al 1823 – anno significativo perché nell'autunno di quest'anno cambia radicalmente «la visione sostanzialmente positiva della natura» – Biscuso individua assonanze, diversità, letture e radici comuni nonché comuni problematiche tra i due e con Lucrezio; discute analiticamente le diverse articolazioni del problema, fa dialogare Leopardi e Vico sulle cause dell'origine della religione, sul ruolo del caso, sull'interdipendenza dei fattori sopra indicati, sul valore della civilizzazione e così via, permettendoci di scorgere convergenze nascoste. In conclusione del capitolo, il saggio sottolinea una svolta nel pensiero leopardiano. Nell'autunno del 1823 le tecniche (e con esse religione e linguaggio) rappresentano un elemento di degenerazione, di cui l'uomo è responsabile: la propagazione della specie umana è avvenuta al di là e contro i limiti voluti dalla natura e i morbi che ci troviamo a combattere «avvengono contro le intenzioni e l'ordine generale della natura»². Ma nel maggio 1824 (*Dialogo della natura e di un islandese*) il contesto teorico e il giudizio sulla natura sono cambiati: non c'è luogo, né evento, né cosa alcuna che siano finalizzati all'uomo, la natura è «nemica scoperta» degli uomini, nessun giorno è senza pena; cambia di conseguenza anche il giudizio sulle tecniche/religione/linguaggio: ora possono servire almeno ad alleviare il «perpetuo disagio» al quale l'uomo è condannato. Si profila già quella successiva 'riconversione di

2 G. LEOPARDI, *Zibaldone*, pp. 3658-3659, in M. BISCUSO, *Leopardi tra i filosofi*, cit., p. 75.

pensiero', in cui l'uomo deve 'consolarsi' soltanto e difendersi anche nella vita associata dagli assalti della Nemica.

Il terreno su cui vengono messi in dialogo Kant e Leopardi è invece il sublime. È possibile e rintracciabile in Leopardi una concezione materialistica del sublime? Questa è la domanda di partenza, sviscerata attraverso la lettura puntuale – ancorché limitata agli aspetti più squisitamente filosofici e circoscritta al sublime naturale – di due testi dell'ultimo periodo: il LXVIII dei *Pensieri* e *La ginestra*. Nel presentarci il primo, Biscuso sottolinea come Leopardi definisca la noia «il più sublime dei sentimenti umani», «il maggior segno di grandezza e nobiltà»; essa nasce dall'infinità dell'animo umano: tutto è troppo piccolo per l'uomo e se anche l'universo fosse infinito, non basterebbe a colmare l'infinito del desiderio di ogni singolo essere umano. Questo è il 'misterio grande', voluto dalla legge della materia. La noia – che è «il sublime stesso o, meglio, il lato oscuro del sublime» (p.101) – ha radici nella capacità dell'uomo di 'sentire' con maggior forza degli altri esseri viventi ed in quella di pensare l'immensità dell'universo, ha origine nell'«eccedenza» del suo conoscere e desiderare. Polemicamente Leopardi fa intendere come l'età moderna, col suo mettere a disposizione mezzi che facilitano la vita, non aiuti affatto l'uomo a trovare appagamento. Dall'esame del sentimento della noia emerge dunque un 'di più' dell'uomo che non legittima alcuna conclusione di carattere 'spirituale', come invece accade nell'Anonimo del Sublime e in Pascal. Può la concezione kantiana del sublime essere pensata come una forma nuova delle stesse 'conseguenze illecite'?

Leopardi conosce Kant principalmente attraverso Madame de Staël, e probabilmente attraverso Buhle e Colecchi, al quale è dedicata l'appendice di questo capitolo; egli giudica la sua filosofia astratta, antropocentrica, volta alla ricerca di «argomenti razionali per rafforzare credenze non razionali ma consolatorie» (p. 122). Il sentimento del sublime della *Critica del Giudizio* indica, pur senza riconoscere a questi concetti valore conoscitivo, l'infinità della ragione e l'appartenenza dell'uomo all'ordine noumenico. Infatti, se il sublime fa 'esperire' la grandezza della ragione, è solo il riconoscere la legge morale che permette all'uomo di ritrovare in sé quegli elementi necessari e non contingenti che gli rivelano la grandezza della ragione e la 'trascendenza' di questa sull'ordine puramente fenomenico, consentendogli di «provare attrazione verso un oggetto che nella sensibilità provoca al contrario repulsione» (p.124) e terrore.

Agli occhi di Leopardi, il quale ribadisce che «l'uomo è il corpo», ciò equivale a un'ipostatizzazione del soggetto morale: «l'unica forma di trascendenza ammessa da Leopardi è lo scarto che specifici comportamenti umani segnano rispetto al ciclo naturale di produzione-distruzione» (p.125). La concezione leopardiana del sublime – che Biscuso esamina qui attraverso l'analisi della *Ginestra*, «poesia intimamente innervata di consapevolezza filosofica», «un trattato in versi sul sublime» - è invece coerentemente materialistica, e non implica alcun rimando a un ordine diverso da quello naturale. Il poeta di Recanati riconosce che nella natura si danno forme di vita 'sprecate': la natura crea incessantemente creature inadatte alla sopravvivenza, non tutto è riconducibile a un ordine puramente 'economico' di produzione-distruzione-nuova produzione di forme di vita: e questo vale anche per quell'essere naturale che è l'uomo.

Il sublime è la forma dell'eccedenza: naturale, perché prodotto dalla natura. [...] Sublime è l'amore, sublime è l'amicizia e la magnanimità, sublime è la noia, sentimenti e disposizioni dell'animo non integrabili nell'economia dell'ordine naturale, perché eccedenti e superflui rispetto a questo³.

L'infinità spaesante dell'universo, la nullità della terra che l'uomo sa contemplare con uno 'sguardo dall'alto' e l'enorme potenza della natura di cui il Vesuvio è testimonianza rivelano ancora una volta che l'uomo è un essere indifeso, mai al sicuro. (Ricordiamo con Biscuso che da Lucrezio fino a Kant una condizione di sicurezza, «data in Lucrezio dalla conoscenza della natura delle cose e in Kant dall'appartenenza dell'uomo al piano noumenico» (p. 133) era stata una sorta di condizione trascendentale del sublime).

La sublimità consiste nella scelta di non accrescere il dolore che naturalmente si produce, nell'amicizia e nella condivisione fraterna della propria condizione, nel conoscere il vero senza inventarsi illusioni consolatorie, nel canto poetico in cui si raccolgono e si nobilitano l'amore e la conoscenza⁴.

Simbolo ne è la ginestra, che emana il suo profumo senza chiedere nulla in cambio, nella gratuità del dono.

Nell'ultimo capitolo del libro viene ricostruita l'interpretazione che Nietzsche diede di Leopardi. Biscuso limita la sua indagine a due momenti ben definiti della 'presenza' di Leopardi in Nietzsche e rintraccia influenze dei *Canti* nella seconda *Inattuale* e poi in alcune pagine di *Così parlò Zarathustra*. Nella seconda *Inattuale*, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Nietzsche combatte contro l'eccesso di storia, la malattia mortale che attanaglia il suo secolo. In Leopardi, la cui posizione viene assimilata al pessimismo di Schopenhauer, egli trova sostegno per pensare criticamente il suo tempo. Il primo capitolo dell'*Inattuale*, come è ampiamente riconosciuto nella critica, è debitore per molti aspetti a Leopardi, a cominciare dall'inizio che è una vera e propria parafrasi del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. Il gregge, con cui si apre l'*Inattuale*, è lo stesso del *Canto notturno*: l'animale, come il bambino, vive nel presente, nel 'non storico', non ricorda ed è felice, proprio per questo. L'uomo al contrario è legato alla catena del tempo, vive in una dimensione storica, rammenta troppo il passato che diventa il suo fardello. «Chi non sa sedersi sulla soglia dell'attimo, chi non sa stare dritto su un punto senza provare vertigini e paura»⁵, chi non sa dimenticare non può vivere. Per ogni azione occorre l'oblio ma è solo per mezzo della «capacità di usare il passato per la vita» che l'uomo diventa uomo. Stabilire quale sia il punto di equilibrio tra dimenticare e ricordare, il limite oltre il quale la storia diventa un eccesso che impedisce la vita è sicuramente difficile. Ma esistono degli antidoti, sia pur amari da ingoiare: il non storico e il sovrastorico.

Se non storico è l'arte di dimenticare, sovrastorico è l'atteggiamento di colui che nega

3 BISCUSO, *Leopardi tra i filosofi*, cit., pp. 126-127.

4 *Ibid.*, p. 136.

5 F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Newton Compton, Roma 1993, p. 340.

qualsiasi valore al divenire, nega che il progresso possa portare novità, e attribuisce invece importanza a ciò è eterno e immutabile, cioè arte e religione. Ma dato che per l'uomo sovrastorico il passato è un insieme di elementi che si ripetono sempre uguali, contemplarli genera un senso di sazietà, di nausea, di impotenza. E qui Nietzsche cita alcuni versi di *A se stesso* che vengono interpretati come esempio di supersaturazione nei confronti della storia.

Non val cosa nessuna
i moti tuoi, né di sospiri è degna
la terra. Amaro e noia
la vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.
T'acqueta ormai.

Assimilato al pessimismo di Schopenhauer, l'arte del 'sovrastorico' Leopardi è anche un rimedio in quanto la poesia è «capace di sottrarre alla distruzione operata dal tempo/ divenire uno stato d'animo, un'immagine, un suono, un profumo – di trattenere ancora un po' l'istante effimero nel cerchio della presenza» (p.159). Ma è un rimedio parziale e insufficiente, una consolazione momentanea che non restituisce agli uomini la forza di agire e di vivere. Che fare dunque per permettere alla vita di esprimersi?

Nel primo capitolo Nietzsche aveva parlato di uomini dotati di grande *forza plastica*, capaci di 'appropriarsi del passato' e di sottometterlo a sé: accenno all'*übermensch* che apparirà più tardi nelle sue opere? Qui, nelle conclusioni, propone un'igiene della vita che si serva dell'atteggiamento storico e di quello non storico, affida ai giovani la missione di preparare una nuova cultura e *organizzare il caos*. Le domande leopardiane riaffioreranno dieci anni più tardi nel secondo capitolo della terza parte di *Così parlò Zarathustra* in cui viene annunciato l'eterno ritorno dell'uguale. Zarathustra non si accontenta della spiegazione superficiale che dell'eterno ritorno dà il nano, 'spirito di gravità'. Ed è in questo contesto che ritornano echi del *Canto notturno*. Il pastore interpella la luna che rimane silenziosa e si interroga sul senso dell'esistenza, della propria, di quella degli astri, del tutto:

Dimmi, o luna: a che vale
al pastor la sua vita,
la vostra vita a voi? dimmi: ove tende
questo vagar mio breve,
il tuo corso immortale? [...]
A che tante facelle?
che fa l'aria infinita, e quel profondo
infinito seren? che vuol dir questa
solitudine immensa? ed io che sono? [.....]
Questo io conosco e sento,
che degli eterni giri,
che dell'esser mio frale,

qualche bene o contento
avrà fors'altri; a me la vita è male.

Nietzsche vede in questi versi il rischio del rafforzamento dello spirito di gravità, li interpreta come una sorta di «prefigurazione dell'eterno ritorno e delle conseguenze schiaccianti che tale prospettiva può provocare nell'uomo ma ne rifiuta la reazione pessimista»(p.170), il 'male della vita', li respinge così come aveva fatto con la via schopenhaueriana della compassione e del rifiuto della vita. La strada dei Nietzsche è diversa: proprio quando l'eterno ritorno mostra «l'insensatezza dell'esistenza [...] esso si rovescia nell'opposto, nel non dialettico superamento del nichilismo: l'affermazione dionisiaca della vita» (p.171). Il pastore che morde il serpente che sta per soffocarlo è colui che accetta l'eterno ritorno, supera l'abisso della compassione, la nausea per l'esistenza, la malattia dell'umanità. Ci si può ricollegare qui alla seconda *Inattuale*: il pastore che, circonfuso di luce, ride di un riso che non si era mai sentito prima incarna «la natura più potente e immane», supera i limiti del senso storico, accetta il passato, sostituisce al 'Così fu' il 'così io volli che fosse'. Siamo definitivamente lontani da Leopardi, considerato un «nichilista inconsequente [...] che non sa, o non ha la forza e il coraggio di sapere che non si può respingere il fato, ma solo amarlo» (p.173).

Un libro da leggere? Direi proprio di sì: perché interroga i testi leopardiani con intelligenza e competenza, perché le domande che pone sono quelle essenziali; perché l'analisi è accurata e mostra attenzione sia ai particolari che alla ricostruzione del senso complessivo; perché lo stile è piacevolissimo e soprattutto perché si sente la passione dello studioso che, attraverso il suo oggetto, indaga sull'uomo.

ANGELA SCOZZAFAVA

SABINA CALIGIANI

La voce delle donne. Pluralità e differenza nel cuore della Chiesa

Paoline Editoriale Libri, Milano 2019, pp. 222

Apparentemente rapsodico, nel senso di presentarsi come una silloge di testi diversi e in sé compiuti (diciassette: anzi diciotto, considerando l'introduzione dell'autrice), testi e voci diversi fra loro, a rischio – come tutte le rapsodie – di possibili rimproveri di frammentarietà e di scarsa unità, il libro di Sabina Caligiani ha proprio in ciò la sua peculiarità e forza comunicativa. La 'voce' del libro è infatti un intreccio di voci, diciassette donne cattoliche (teologhe, filosofe, autrici, protagoniste dell'impegno sociale), intervistate sui temi del femminile. Concordi e al tempo stesso diverse, senza paura di fronte a contraddizioni e asprezze, che però in ultimo compongono una sorta di partitura 'per voce sola'. Non nel senso dell'uniformità, ma della feconda differenza.

Proprio per questo, più che scriverne una classica recensione, mi è sembrato più utile alla comprensione del libro cercare di individuare, temi e percorsi comuni, blocchi forti d'indagine e di discussione, nuclei teorici ricorrenti individuabili nelle diverse voci all'altra, che, senza annullare le differenze, possono far emergere la traccia di un discorso sistematico, che innerva quel linguaggio realmente parlato, quella concreta relazione dialogica cui si è nutrito *La voce delle donne*. Cristina Simonelli, la cui intervista è un esempio della forza spontanea del parlato, riesce involontariamente a fornire la definizione più icastica del libro ancora in fieri di Sabina Caligiani:

Il mondo delle teologhe è un mondo di pensiero, certo, che ha tuttavia nell'ambito accademico solo un piede, se posso ancora usare questa metafora, mentre l'altro piede, quello che porta, direi, il suo baricentro, è fuori, nelle pratiche. Di queste pratiche fanno parte anche incontri, incontri, incontri... incontri senza fine! Una richiesta continua, affascinante e debilitante, comunque interessante. Questi incontri, che siano conferenze, interviste, dialoghi come quello che stiamo facendo oggi lei e io, sono luoghi di pensiero e di produzione teologica, anche se il loro moltiplicarsi rende complessa la stesura di trattati, nel senso ponderoso del termine (p. 52).

Un'altra definizione di questo libro, o dell'*humus* da cui germina, della temperie spirituale che si fa cifra stilistica, grazie alla pluralità di voci, mi pare indicata in questo passo dell'intervista di Francesca Brezzi:

La caratteristica significativa degli "studi di genere" è quella di essere "indisciplinati", o trasversali, il loro occupare zone di confine, che ne costituisce l'originalità, la possibilità di esplorare territori nuovi, la formulazione di domande inedite, l'introduzione di categorie inaspettate, con lo scopo di ridefinire l'universale da una prospettiva di genere (p. 137).

Dunque sì teologia, ma anche filosofia e scienze umane, antropologia, sociologia, estetica, comunicazione, educazione. Pensiero in movimento e condiviso, da parte di

donne che sono sì credenti, ma per le quali la fede, come chiarisce Cecilia Costa, non costituisce fardello dogmatico alla scientificità, all'autenticità della ricerca:

La mia fede non interferisce con la mia riflessione intellettuale, con il mio impegno di sociologa a procedere con il massimo dell'accuratezza, facendo riferimento agli specifici paradigmi teorico-metodologici propri della mia disciplina. Piuttosto, unita allo studio della società, delle sue dinamiche e dell'agire dei soggetti, la fede mi ha convinto, ancor di più, della sua ragionevolezza e di quanto sia in grado di allargare gli orizzonti della razionalità (p. 147).

È questo pensiero in movimento e condiviso, che Sabina ha cercato di esplorare, con la sua funzione discreta, apparentemente sottotono, catalizzatrice, maieutica, d'intervistatrice.

Allora: proseguiamo con i nostri 'carotaggi', cercando di individuare, nei singoli interventi, alcuni dei maggiori nuclei tematici del libro.

Il primo è ovviamente il femminismo. Verrebbe da credere che si tratti ormai, nella riflessione cattolica più avanzata, come in questo caso, di un concetto acquisito. Per esempio, *La Voce delle Donne* di Sabina Caligiani può dirsi un libro 'femminista'? Probabilmente il problema è mal posto. Secondo Cettina Militello, infatti,

il problema è il mondo di riferimento, il progetto politico, le idealità. Non mi ritrovo in questa stereotipia melensa del femminile e della femminilità [...] Penso piuttosto che ciascuno di noi, uomo o donna, traduca in modo originale istanze universalmente umane (p. 20).

Il fatto è che sono problemi che non si pongono da oggi, nella storia del rapporto delle donne con la Chiesa. Adriana Valerio sottolinea come la storia delle donne non segua «una linea continua e progressiva, essendo ovviamente le dinamiche sociali e religiose non soggette alle leggi dell'evoluzionismo» (p. 30), perché «non è vero che indietro non si torna» (p. 41). Ma c'è comunque un filo rosso – dice Marinella Perroni, a proposito delle figure, Ildegarda, Brigitta, Caterina, Mary, Elena e Edith tratteggiate da Beate Beckmann Zöller – c'è un filo rosso che stabilisce una comunicazione tra alcune donne credenti nel passato, il loro modo di vivere la fede e l'appartenenza ecclesiale, e quelle di oggi. Il femminismo non ha inventato la storia, sottolinea Marinella Perroni, né tantomeno la realtà. Semmai, dice con una bella immagine, «ha fatto lievito nella massa e l'ha trasformata» (p. 36). E però, riconosce, «abbiamo tutti un debito nei confronti del femminismo», cui si deve anche il riconoscimento alle donne del diritto di studiare teologia. Ed è per questo, dice, che la Chiesa non può rifiutarsi, prima o poi, di saldare i suoi debiti di gratitudine (p. 39).

Esiste allora una teologia di 'genere', una «teologia della donna»? Marinella Perroni dice di sì, a patto che «teologia della donna» venga intesa come una «esegesi» di genere, visto che la categoria di 'genere' serve ad analizzare i fenomeni sociali, a interpretare e

valutare, perché i fenomeni non sono mai «neutri», ed essere maschi o femmine muta la prospettiva, eccome (p. 42). No, dice Cristina Simonelli, una «teologia della donna» non esiste. Occorre invece sviluppare una «antropologia teologica», capace di «portare a parola le differenze senza gerarchizzarle né renderle statiche» (p. 53). Anche se, ammonisce a qualche pagina di distanza Serena Noceti, «l'antropologia teologica rimane ancora oggi estremamente debole, incompiuta: non riesce a tematizzare l'identità sessuata e sessuale di uomini e donne» (p. 64).

Accanto all'antropologia teologica, ci sono altri approcci fecondi, che si servono dei classici strumenti della filosofia. Angela Ales Bello spiega a Sabina Caligiani e attraverso lei a noi tutti, in un chiaro linguaggio accessibile, cosa significhi applicare all'indagine del «femminile» i complessi strumenti dell'antropologia fenomenologica di Edmund Husserl, mutuata dalla sua allieva Edith Stein.

E la «teologia femminista»? A Cristina Simonelli il termine piace, anche se non gode di buona fama, perché, dice, «mantiene la capacità di lettura delle asimmetrie del mondo e la spinta etica a trasformare la realtà verso un mondo diverso possibile» (p. 52). E più che di teologia, bisognerebbe parlare, al plurale, di «teologie», delle donne e degli uomini, diversificate per disciplina e per opzioni, con il valore aggiunto di domande specifiche (di genere), nella comune condivisione di temi e accenti (p. 55). (Anche se c'è un problema, per Serena Noceti: gli studi condotti dalle donne sono in genere poco letti, poco citati, poco «accolti» dai colleghi maschi, p. 63). Basta dunque al «tema delle donne» come eterno «tema secondo»: usciamo una volta per tutte – è l'invito di Serena Noceti – dalla «riserva indiana» (p. 65).

Ciò da cui bisogna guardarsi, sostiene Perroni, in ciò dichiarandosi d'accordo con certa parte del femminismo statunitense, è il rischio di scivolare di nuovo nella vischiosità di categorie come «complementarità» e «reciprocità», «così care al paternalismo borghese ed ecclesiastico e così pericolose per la qualità della vita delle donne» (p. 42).

Cettina Militello chiama melense «stereotipie di ruolo» («categorie che sono vere e proprie trappole», le fa eco Perroni), tutta quella serie di stereotipi (che per fortuna, dice, si stanno modificando, anche se con lentezza), elencati da Serena Noceti:

Ci si aspetta che le donne siano obbedienti, accoglienti, gentili, amorevoli, umili, dalla personalità non troppo spiccata, non troppo decise [...] Si tratta più che altro di aspettative o di idee preconcepite su cosa sia "femminile": dolcezza, delicatezza, umiltà, abnegazione; alcune poi vorrebbero in qualche modo ricondurre le donne nel ruolo di esecutrici (p. 62).

Ma le «stereotipie di ruolo» persistono, anche quando sembra siano state ribaltate in funzione progressista, tipo quella, per esempio, delle «donne con una marcia in più»: una espressione che Militello (augurandosi senza mezzi termini l'abolizione delle cosiddette «quote di genere» e perfino della «Giornata della donna») giudica «offensiva» per le donne.

Al contrario, ci può essere una unica marcia in più: quella di uomini e donne che, «camminando insieme», siano in grado di fare la storia (p. 19). Il problema è fare in

modo che «l'umano maschile» e l'«umano femminile» possano interagire per produrre un nuovo, anzi nuovi modelli culturali (p. 17).

Alla base di tutto ciò sta la necessità di quella che Angela Ales Bello chiama «indagine comparativa»: è necessario dunque non solo che le donne riflettano filosoficamente su se stesse, ma anche sugli uomini, i quali a loro volta, non più rappresentanti dell'umanità *tout court*, saranno spinti a cercare la propria non scontata identità nella differenza con il femminile (p. 128).

Bisogna ispirarsi, dice Adriana Valerio, al cristianesimo delle origini, fraterno e senza distinzioni di sesso (p. 32), oppure ai tanti casi di religiosi che hanno sostenuto, incoraggiato e valorizzato le donne nel loro cammino di fede, e alle altrettante donne che hanno saputo guidare gli uomini (p. 29). Un modello storico forte, comunque, c'è già: è quello del rapporto tra San Francesco e Santa Chiara, rapporto personale ma *exemplum* fondante, sostiene Mary Melone, di un «modo specifico di pensare il rapporto tra vita religiosa maschile e vita religiosa femminile, all'interno del francescanesimo» (p. 79).

Qui – ed è questo è uno dei fermi punti di accordo fra le protagoniste che traversa tutto il libro – non si tratta di una diversa spartizione o ripartizione del potere, così come gli uomini lo hanno configurato. Si tratta invece di ridimensionare per tutti ai vari livelli l'esercizio del potere, «riportandolo nei termini di servizio» (p. 33). Perché che senso ha, come è in voga di questi tempi, esaltare la donna, se poi le donne continuano a essere emarginate? Sia in ambito secolare che in ambito ecclesiale, si continua a perpetuare quello che Perroni chiama «il dolo androcentrico» che ha sempre fatto del maschile la misura dell'umano e, di conseguenza, anche il modello del divino (p. 40). Si perpetua ciò che nei secoli è stata, sottolinea Militello, la «visione unilaterale di Maria», letta soprattutto con occhi solo maschili, una Maria «ultra venerata, esagerata», proiezione di una visione e di non limpide pulsioni maschili: una

Maria trasformata in un rifugio di fantasticherie sul femminile, soprattutto da parte di uomini di Chiesa i quali, rinunciando almeno apparentemente alle donne in forza della loro scelta celibataria, potevano approfondire in direzione di Maria tutti i loro sentimenti, senza incorrere in alcun tipo di censura. Tutto ciò, però, ha prodotto una Maria che non c'è mai stata e che non ha alcun punto di contatto con la fanciulla di Nazareth (pp. 15-16).

Ecco dunque la necessità, l'obbligo di tornare alle fonti, alla fonte prima: alla Bibbia e alla sua genuina lezione. Di qui l'importanza, sottolineata coralmemente dalle intervistate, dell'esegesi biblica, ristabilendo una interpretazione non viziata da pregiudizî e visioni androcentriche.

Bibbia maschilista, dunque? «No», dice Angela Ales Bello, «direi piuttosto una certa 'lettura maschilista' della Bibbia. Le teologhe femministe si adoperano per mostrare che la Bibbia può essere letta in altro modo, per un 'ritorno alle origini', perlomeno, nella lettura del Nuovo Testamento» (p. 118). Proprio per tornare, dice Angela Ales Bello, al messaggio di Cristo, che è fondamentalmente un messaggio di parità, una parità originaria che occorre restaurare (p. 123), liberare dai pregiudizî: un compito cui, peraltro, Edith Stein ha fornito

un grande contributo. Anche perché, come era già chiaro a Elisabeth Cady Stanton, quando alla fine dell'Ottocento, col suo gruppo di donne che lottavano per i *civil rights*, mise a punto l'edizione della *Woman's Bible*, la posta in gioco è alta: se il Nuovo Testamento non fa differenza tra uomini e donne, sottolinea Cettina Militello, «la Chiesa che verrà dovrà essere uno spazio in cui uomini e donne si ritrovino partner alla pari» (p. 13).

Ma non si tratta soltanto di Nuovo Testamento, o del fatto che Maria per secoli sia stata «letta» soprattutto con occhi maschili. La valenza è teologica. «Il mistero di Dio», dice Militello, «non conosce sessuazione. Non è uno nel senso omologante del termine, è trino, quindi nel segno della differenza e della relazione. Ne deriva che certe letture correnti sono improprie, e non si possono proiettare sull'immagine di Dio. Si è a immagine di Dio, del mistero di Dio tutto, sia maschi che femmine» (p. 20).

C'è un'antropologia della Bibbia (che tra l'altro può avvalersi della monumentale edizione in quattro lingue de *La Bibbia e le donne*, un progetto europeo di Adriana Valerio con Irma Fischer) «profondamente e autenticamente umana», come ama dire la giovane biblista Laura Paladino: un'antropologia che va restituita integra dalle deformazioni.

«La Sacra Scrittura», dice infatti Paladino, «ha sempre una risposta profondamente antropologica per ogni questione che si pone, anche le più scottanti e quelle apparentemente più moderne, che si ritiene quindi (a torto) siano meno suscettibili di trovare paralleli nelle società antiche». Invece, ce n'è anche per il cosiddetto «utero in affitto», con la narrazione della gravidanza di Agar. E per molte tematiche, che si considerano prettamente moderne, legate al corpo: il quale nella Bibbia, spiega Paladino, «lungi dall'essere una condanna cui ribellarsi e da rifiutare, è dimensione liberante da accogliere e far fiorire» (p. 106). Quanto al maschile e al femminile, la Bibbia rettamente interpretata è chiara: «Il maschile e il femminile sono due declinazioni differenti, con pari dignità e identica natura, dell'unico essere umano» (p. 110). E questa differenza esiste per la «pienezza»: «attraverso la differenza si giunge all'unità che, nel caso dell'uomo e della donna, è una unità duale» (p. 111). Una conclusione che è un punto di partenza, questo dell'unità duale, che emerge, in modi diversi ma sostanzialmente concordi, in tutto l'arco del libro.

Chi s'incammina per *La voce delle donne*, lungo il percorso tracciato nel suo viaggio da Sabina Caligiani, troverà non solo dottrina e puntuali informazioni (utilissime per i non addetti ai lavori, come il sottoscritto) sullo stato e i protagonisti del dibattito e delle discipline: sorta di *vademecum* tascabile sostanziato di molte biblioteche. Presentando le intervistate, i colloqui hanno tutti una sorta di *incipit* narrativo, aneddoti chiamati a spiegare svolte e vocazioni (il suono delle campane per Cettina Militello che corre dal liceo verso casa; le domeniche pomeriggio passate da Cristina Simonelli nei campi Sinti e Rom; il pellegrinaggio pasquale in Terrasanta di Laura Paladino; la bambina Beatrice Salvioni che ogni mattina passa affascinata davanti alla vetrina della Libreria delle Paoline).

Al di là della teoria, *La voce delle donne* si propone di raccontare storie, storie personali che illuminano percorsi e impegno: la scoperta di Romano Guardini da parte di Yvonne Dohna Schlobitten, che la indirizza verso l'estetica teologica (del rapporto fra arte e cristianesimo si occupa anche Cristina Mandosi); le esperienze di Elena Bosetti

(teatro e il Vangelo in tv); l'uso dei nuovi media per predicare il Vangelo e le attività comunicative delle Paoline in molte parti del mondo, raccontate da Maria Letizia Panzetti. E, racconto nel racconto, nella narrazione delle protagoniste ci s'imbatte in sottonarrazioni, rievocazioni e ricordi di figure, meritevoli di essere salvati nella memoria collettiva: come Luigia Tincani, o Don Giacomo Alberione, o Tecla Merlo, o Assunta Bassi. O Giosi, Lia, Dori, Silvana, Marisa, le prime compagne di Chiara Lubich ricordate, nell'ultima intervista del libro, da Caterina Ruggiu.

Se si volesse provare a spingere *La voce delle donne*, libro plurale e in movimento, verso una qualche conclusione, questa non potrebbe che basarsi su ciò che Marcella Farina dice della tendenza della letteratura femminista contemporanea: quella, cioè, «di andare al di là e oltre le appartenenze ideologiche e confessionali, cercando un dialogo costruttivo fra le diverse prospettive» (p. 92). Un concetto articolato e arricchito da Francesca Brezzi:

Non si può più solo parlare di pluralismo in riferimento a più dimensioni culturali o religiose, perché esso è espressione dell'esistenza non solo di diverse culture, valori, simboli dentro una stessa società (si pensi ai fenomeni migratori). Prima ancora che della pluralità di sistemi simbolici diversi, occorre parlare di una 'pluralità di pluralismi' (p. 151).

In fondo, è il sogno di cui parla, all'inizio del libro, Cettina Militello, un sogno che, biblicamente parlando, è esercizio di profezia, nel senso delle profetesse di Beate Beckmann Zöller:

Ho fatto un sogno: quello di una Chiesa non ingessata, ma duttile, non autocentrata, ma aperta, non apologeticamente impegnata a difendere la sua verità/veridicità, ma pronta ad accogliere la verità che lo Spirito effonde anche fuori dai propri confini, confortevoli, ma talora anche angusti [...] Sogno una chiesa declerizzata, degerarchizzata, decentrata, pluriculturata, solidale, in uscita, a servizio [...] Sogno la Chiesa che verrà nell'autonomia e nel decentramento (pp. 11-12).

È un sogno verso il quale, comunque, il cammino si è iniziato. «Le donne sono molto forti», dice Serena Noceti, «perché ci siamo 'pensate', e abbiamo ottenuto in qualche maniera di entrare, se non altro – e parlo per la Chiesa – sulla scena; non parliamo più da dietro le quinte o nella buca del suggeritore» (p. 72). È un'analisi che si conferma in un recentissimo saggio di Gudrun Sailer¹, nel quale, cifre alla mano, si dimostra come in nessun altro pontificato mai così tante donne avevano ricoperto in Vaticano posizioni direttive come con Papa Francesco. Alle parole («Senza donne non c'è Chiesa») è il titolo di un libro di Francesco uscito nel 2016) sono seguiti i fatti.

Un gran bel test, nel minuscolo stato del Papa.

LUCIO BIAGIONI

1 G. SAILER, *Frauen im Vatikan: Papst Franziskus und die Strategie der stillen Wirklichkeit*, in Herder Korrespondenz/ Monatsheft für Gesellschaft und Religion», April 2019.



Roma TrE-Press
2020