

Philosophy
Kitchen #12

Anno 7
Marzo 2020
ISSN: 2385-1945



La presenza impossibile.
Husserl e le sintesi passive

Philosophy
Kitchen #12

Anno 7
Marzo 2020
ISSN: 2385-1945



La presenza impossibile.
Husserl e le sintesi passive
A cura di Claudio Tarditi e Alberto Giustiniano

La presenza impossibile. Husserl e le sintesi passive

EDITORIALE

7

**Le sintesi passive,
un secolo dopo**

Claudio Tarditi

13

**Oltre la stratificazione
costitutiva: per una
lettura dialettico-ricor-
siva del rapporto
tra passività e attività
in Husserl**

Filippo Nobili

35

**L'arca dell'origine. Follia
tolemaica e deponenza
del trascendentale
nell'ultimo Husserl**

Eugenio Buriano

53

**Presenza impossibile,
assenza necessaria:
aporia, *diaporia*
ed *euporia* delle analisi
husserliane sulla
passività**

Alessandra Campo

77

**Being Oneself: Self-
Consciousness
in Husserl and Henry**

Steven DeLay

85

**A First Glimpse into
the Ultimate Absolute.
The Emergence of
Genetic Analyses in
Husserl's *Berauer
Manuscripts on Time-
Consciousness* and
the Exploration of
the Realm of Passivity.**

Giovanni Jan Giubilato

103

**La sintesi passiva
e le radici iletiche della
sensibilità**

Stefano Gonnella

115

**Genesi passiva e
hyle: la fondazione
della coscienza
trascendentale.**

Lavinia Martelli

OFFTOPIC

133

**L'epicureismo nell'o-
pera di Leo Strauss**

Raimondo Cubeddu

OFFTOPIC

163

**Freud oggi: che cosa mi
pare essenziale
conservarne**

Sergio Benvenuto

Le sintesi passive, un secolo dopo

Claudio Tarditi

Com'è noto, il volume XI della *Husserliana* ¹ (1966) raccoglie i manoscritti che Husserl dedica al problema delle sintesi passive tra il 1918 e il 1926. In realtà, la più recente pubblicazione dei *Bernauer Manuskripte* nel volume XXXIII (2001), a cui Husserl lavorò con Edith Stein nelle estati 1917 e '18, mostra come la tematica della passività fosse latentemente presente già da molto tempo, in quanto strettamente connessa con il problema – «il più complesso di tutti i problemi fenomenologici» (Husserl 1966a, 276) – della coscienza interna del tempo. E se si considera che quest'ultimo tema occupa Husserl almeno fin dai corsi sulla percezione del 1905-'08 (raccolti in *Hua* X e XVI), è lecito almeno supporre che la fenomenologia genetica “covasse” nel laboratorio fenomenologico husserliano molto prima degli anni Venti.

Anno più anno meno, un secolo fa. Un secolo in cui si è tentato dapprima di archiviare la fenomenologia husserliana, per fare spazio alle grandi ondate culturali esistenzialiste, strutturaliste e post-strutturaliste, per poi ridarle nuova linfa innestandola su tradizioni di pensiero anche molto lontane dalle sue origini. La storia della fenomenologia nell'ultimo secolo ² è dunque caratterizzata dalla sua continua ibridazione con altri modelli filosofici – iniziata ben prima della morte di Husserl: si pensi al § 7 di *Sein und Zeit*, dove troviamo *in nuce* il concetto di “fenomenologia dell'inapparente” (Heidegger 1976, 59) – e, soprattutto, con intenti teorici molto frequentemente in aperto contrasto con lo spirito fenomenologico che ha da sempre animato le ricerche husserliane. Certo, va detto che le oscillazioni che caratterizzano gli scritti husserliani sul tempo e sulla passività – congiuntamente al fatto che, come già ricordato, i manoscritti sulle sintesi passive escono nel 1966 e i *Bernauer Manuskripte* nel 2001, quando opere come *L'être et le néant* di Sartre (1945), la *Phénoménologie de la perception* di Merleau-Ponty (1945), che tuttavia nel 1939 fu uno dei primi visitatori degli Archivi Husserl di Leuven, *Totalité et infini* di Levinas (1961), *L'essence de la manifestation* di Henry (1963) o *La voix et le phénomène* di Derrida (1967) erano già state scritte – hanno favorito la diffusione di modelli fenomenologici alternativi in cui, sebbene in misure differenti, sono confluite istanze teoriche estranee alla fenomenologia. ³ Germinati soprattutto sul

¹ D'ora in poi *Hua*.

² Cfr. Cimino & Costa, 2019.

³ Cfr. Tarditi, 2019.

terreno della cultura francese (ma non solo, si pensi per esempio a Blumentberg o Waldenfels in Germania, o alla ricca e variegata ricezione della fenomenologia husserliana negli Stati Uniti a partire dai lavori di Spiegelberg ⁴), tali approcci fenomenologici “eretici”, ⁵ pur nelle reciproche differenze, hanno sintetizzato *a*) motivi di origine heideggeriana - in primo luogo il tema dell'*Ereignis* - sviluppandoli in direzione esplicitamente filosofico-religiosa (Lévinas, Henry, Marion) ⁶ o decostruzionista (Derrida), *b*) temi criticamente legati all'approccio spiritualista alla questione del trascendentale (Merleau-Ponty, Sartre, Henry, Waldenfels), e infine *c*) istanze provenienti dalla tradizione ermeneutica post-heideggeriana (Gadamer, Ricoeur, Greisch, Romano), tanto da far parlare di un “*horizon herméneutique de la phénoménologie française*” (Grondin 1993). Ora, tutte queste prospettive teoriche perseguono in qualche misura il tentativo di neutralizzare i problemi interni al pensiero di Husserl secondo procedure sostanzialmente estranee alla lettera e allo spirito della fenomenologia trascendentale. Tra gli esempi più significativi, vale la pena ricordarne quattro: 1) Derrida sviluppa il problema dell'*Ur-impression* attraverso la nozione di “supplemento di origine”, strategia necessaria per includere il tempo nella struttura della *différance*; 2) Marion sviluppa la propria prospettiva sulla donazione (termine con cui traduce la *Gegebenheit* husserliana) a stretto contatto con l'*Ereignis* heideggeriano, da cui eredita l'idea del tempo come irruzione del nuovo; 3) Henry, dopo una critica serrata delle aporie interne dell'approccio husserliano al tempo, persegue il progetto di una fenomenologia non intenzionale ma incentrata sulla struttura affettiva della soggettività; 4) Romano, infine, propone di non considerare il tempo come fenomeno, ma come condizione di possibilità dell'apparire dei fenomeni nella loro evenemenzialità, dimensione descrivibile soltanto per via interpretativa. ⁷ Pur nelle rispettive differenze, tutti questi modelli teorici si fondano sul passaggio dal problema dell'individuazione nella sua dimensione temporale - tema cardine dei manoscritti sulle sintesi passive - a quello della temporalità dell'esistenza. In altre parole, riferendosi soprattutto ad alcuni passi in cui Husserl ammette la necessità di ripensare lo schema “apprensione/contenuto dell'apprensione” introdotto nelle *Ricerche logiche*, gli approcci succitati tendono a trasferire il discorso husserliano sul tempo e sulla passività su un piano *lato sensu* ontologico-esistenziale, tralasciandone gli aspetti relativi alle complesse dinamiche dell'emersione della soggettività e della percezione (temporale) di oggetti (temporalmente estesi). Pertanto, pur nell'estrema ricchezza di queste prospettive - molte delle quali hanno avuto un impatto decisivo sulla cultura novecentesca - esse delineano una serie di alternative possibili al tema della passività della coscienza, piuttosto che uno sviluppo coerente delle questioni contenute nelle lezioni husserliane degli anni Venti. In sintesi, anziché porre il problema delle sintesi passive nel quadro teorico che è loro proprio, lo trasferiscono su altri piani, come se esse conducessero necessariamente la fenomenologia al proprio margine esterno.

Su queste premesse, il presente numero di *Philosophy Kitchen* intende

³ La letteratura critica sui vari modelli fenomenologici post-husserliani è immensa: basti qui ricordare, a titolo meramente esemplificativo, l'ormai classico Tengelyi (2011).

⁴ Per una introduzione alla ricezione statunitense della fenomenologia husserliana, si veda Ferri (2019).

⁵ L'espressione, com'è noto, è di Ingarden, poi ripresa da Ricoeur (1986, 9).

⁶ Sul problema della cosiddetta deriva teologica della fenomenologia francese vi è una notevole quantità di letteratura critica: basti ricordare qui Janicaud (1991).

⁷ Sebbene rivolte essenzialmente a Heidegger, Levinas, Henry e Marion, le critiche di Janicaud (1991) descrivono bene un movimento comune a molte altre prospettive fenomenologiche francesi.

riaprire la questione delle sintesi passive, a partire da Husserl ma in dialogo anche con altre voci rilevanti del dibattito fenomenologico, con il duplice intento di seguirne alcuni sviluppi recenti e di ricollocare tali dibattiti entro i termini dei problemi teorici sollevati da Husserl stesso circa un secolo fa. **8** È infatti opinione di chi scrive che la tematizzazione delle sintesi passive non costituisca una tentazione centrifuga della fenomenologia, ma semmai una radicalizzazione delle istanze che l'hanno animata sin dai suoi esordi. Più precisamente, se vogliamo gettare nuova luce sul metodo fenomenologico genetico, dobbiamo ricollocarlo all'interno del progetto husserliano di fondazione della logica e di una teoria generale dell'esperienza. Contro alla vecchia ma consolidata tendenza che vede nel soggetto trascendentale husserliano una struttura monolitica, condizione di possibilità dello stesso apparire del mondo, **9** si tratta qui di sottolineare che

le manifestazioni non diventano [...] manifestazioni di qualcosa grazie ad un intervento sovrano del soggetto che conferisce loro, dall'esterno, una forma. Ed infatti, a margine della sua copia d'uso di *Idee I*, laddove aveva parlato della noesi come di una "messa in forma" che introduce l'intenzionalità in quelle materie che sono i dati sensibili, Husserl annota che si tratta di un «modo discutibile di esprimersi» (Husserl 2002, 215). [...] i dati sensibili stessi non si presentano come materie "informi" soggette alle interpretazioni o alle apprensioni soggettive, ma esibiscono una capacità di autostrutturazione, poiché *le sintesi passive alludono a una strutturazione interna a ciò che si manifesta, e dunque esprimono delle sintesi che si realizzano dalla parte dell'essere e non della soggettività*. [...] Per questo, il senso in cui l'oggetto deve essere inteso non è una costruzione soggettiva, ma qualcosa che *si impone* al soggetto (Costa 2009, 57-58, corsivo mio).

Erroneamente, dunque, si è pensato alle ricerche genetiche di Husserl come a una svolta o un cambiamento radicale nel programma fenomenologico. In realtà, il metodo genetico sorge necessariamente dalla reintroduzione della variabile temporale nella descrizione delle strutture trascendentali dell'esperienza, volutamente lasciata da parte nei testi dedicati alla fenomenologia cosiddetta statica, in primo luogo in *Ideen I*. In altri termini, una volta tematizzata l'autocostituzione della coscienza interna del tempo, il paradigma "apprensione/contenuto dell'apprensione" doveva necessariamente essere problematizzato e parzialmente modificato: l'abbandono della nozione di *Ur-impression* a favore di una temporalità longitudinale che si dà originariamente come flusso continuo **10** non poteva che rimettere in discussione anche l'idea di evidenza prospettata nelle *Ricerche logiche* e in *Ideen I*. Parafrasando un complesso passaggio delle lezioni del 1920, bisogna ammettere che ogni percezione richiama un intero sistema percettivo, ogni manifestazione implica un sistema di manifestazioni, che assumono la forma

8 È doveroso ricordare che la preparazione di questo numero si è svolta in gran parte durante la pandemia Covid-19 che è tuttora in corso a livello mondiale. Ciò ha purtroppo reso impossibile la partecipazione di alcune voci importanti che avevano inizialmente aderito al progetto di questo numero monografico sulle sintesi passive. Ringraziamo gli Autori che sono riusciti a prendere parte al numero nonostante le condizioni oggettivamente complesse, certi che i testi qui pubblicati rendano pienamente giustizia all'intento della Redazione di fornire nuova vitalità al dibattito su questo complesso tema fenomenologico.

9 Bisogna ammettere che è lo stesso Husserl a favorire una lettura di questo genere quando scrive "La coscienza, considerata nella sua "purezza", deve essere considerata una connessione d'essere chiusa in se stessa, una connessione di assoluto essere, in cui niente può penetrare e da cui niente può sfuggire" (2002, 122). Tuttavia, un decennio dopo afferma: "È meglio evitare il termine "residuo" fenomenologico, così come quello di "messa fuori circuito del mondo". Queste espressioni inducono facilmente a credere che d'ora in poi il mondo non sia più un tema fenomenologico e che, invece di ciò, siano temi fenomenologici solo gli atti "soggettivi", i modi di manifestazione etc. che si riferiscono al mondo" (1959, 432).

10 Abbiamo mostrato altrove come il concetto di flusso vada contestualizzato nel dibattito matematico primonovecentesco sul problema del continuo (Tarditi 2018).

di orizzonti interni ed esterni. Pertanto, non si può neppure immaginare una manifestazione in cui l'oggetto sia dato *completamente*. Nessuna presentazione definitiva, *Leibhaftig*, è mai raggiunta come se esaurisse ogni datità possibile di un certo oggetto: in altri termini, ogni manifestazione implica un "*plus ultra*" (Husserl 1966, 11) negli orizzonti che essa delinea. Pertanto, siccome la percezione aspira a dare l'oggetto completamente nel suo apparire, essa pretende costitutivamente di compiere molto più di quanto le sia possibile. Se dunque, a riprova della forte continuità che caratterizza l'intero percorso husserliano, già nella *Sesta ricerca logica* Husserl definisce la "percezione adeguata" come "un caso limite ideale" (Husserl 1968, 356-357), le ricerche sulle sintesi passive supportano quell'affermazione attraverso una descrizione minuziosa del processo di emersione della soggettività trascendentale. Come affermano i curatori dell'edizione francese delle lezioni sulla sintesi passiva, Depraz e Bégout (1998, 6),

attraverso questa trasformazione del metodo, cioè attraverso il passaggio da un'analisi statica descrittiva diretta dal filo conduttore della datità intuitiva dell'oggetto ad un'analisi genetica facente capo alla coscienza soggettiva come tema della genesi trascendentale, non è tanto in gioco un cambiamento di tema (la coscienza e non più l'oggetto) quanto un diverso accento rivolto sul *modo* d'accesso all'esperienza. Non si tratta più di costruire degli atti gli uni sugli altri, secondo la legge di una fondazione dell'apparire rimemorante, immaginativo o empatico *sull'apparire* percettivo, ma di captare la dinamica di generazione dell'atto. Di conseguenza, il cambiamento di tema non è che una conseguenza della modificazione del metodo, cioè del modo d'accesso all'esperienza.

Ne risulta dunque una soggettività plastica e in divenire, mai pienamente coincidente con se stessa, in quanto il proprio costante temporalizzarsi può essere colto unicamente in quello scarto originario che costituisce, in ultima analisi, lo sguardo trascendentale. Non è un caso che, di pari passo con la tematica genetica, emerga nei manoscritti husserliani degli anni Trenta il concetto di *Einströmen*, ossia il continuo rifluire ¹¹ (a livello genetico) dell'empirico nel trascendentale. Se dunque la "prima navigazione" husserliana aveva tentato di mantenere ben separati il naturale e il fenomenologico, l'empirico e il trascendentale, lo sviluppo del metodo genetico e l'introduzione del concetto stesso di sintesi passive segna un progressivo incremento dell'impurità del trascendentale, che accoglie plasticamente le insidie del suo divenire temporale, storico, libero. In questa evoluzione della figura del trascendentale, conseguenza diretta della scoperta della passività della coscienza, ne va del destino stesso della fenomenologia nei suoi rapporti con le scienze (dure e umane) e della sua fecondità nella comprensione della complessità del reale. Ben lungi dal riproporre il "mito del dato" – secondo la celebre espressione di Sellars (1956) – o di un soggetto auto-trasparente, "l'ego cogito della fenomenologia non è affatto una premessa o una sfera di premesse dalla quale si possano dedurre, con assoluta garanzia, tutte le altre nozioni. Non importa garantire le nozioni obiettive, quello che conta è comprenderle. [...] Dedurre non equivale a spiegare. Prevedere, oppure riconoscere e poi prevedere le forme obiettive della struttura e dei corpi chimici e fisici – tutto ciò non spiega nulla, anzi ha bisogno di una spiegazione. L'unica reale spiegazione è la comprensione trascendentale" (Husserl 1959, 215).

Bibliografia

- Cimino, A. – Costa, V. (2019). *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci.
- Costa, V. (2009). *Husserl*. Roma: Carocci.
- Depraz, N. – Bégout, B. (1998). *Introduction à la trad. fr. de Hua XI*. Grenoble: Millon.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- Ferri, M.B. (2019) (a cura di). *The Reception of Husserlian Phenomenology in North-America*. Berlin: Springer.
- Grondin, J. (1993). *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923-'24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1959). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hua VI*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Hua XI*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1966a). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hua X*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1968). *Ricerche Logiche. II*. Trad. it. di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1973). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Hua XVI*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18). Hua XXXIII*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L'Eclat.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini*. Den Haag: Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. (1986). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (1945). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Sellars, W. (1956). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tarditi C. (2018). «Rethinking Spatiotemporal Extention: Husserl's Contribution to the Debate on the Continuum Hypothesis». *Horizon*, 1, 137-159.
- Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Surkamp.

Oltre la stratificazione costitutiva: per una lettura dialettico-ricorsiva del rapporto tra passività e attività in Husserl

Filippo Nobili

The paper revises Husserl's analytic effort to articulate a stratigraphic model of intentional constitution, i.e. made of different layers of passive and active performances. Indeed, genetic phenomenology allows to sketch an alternative model of a dialectic-recursive type, more suitable to deal with the concreteness of experience.

Filippo Nobili ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia Teorica presso l'Università di Firenze e Pisa. Si è occupato di fenomenologia, in particolare di E. Husserl, e ha svolto un periodo di ricerca presso l'Husserl-Archives di KU Leuven. Collabora con il gruppo di ricerca Zetesis.

filippo.nobili@cfs.unipi.it

Nobili, F. (2020). Oltre la stratificazione costitutiva: per una lettura dialettico-ricorsiva del rapporto tra passività e attività in Husserl. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 13–33

Introduzione

Con una certa dose di approssimazione, nei suoi *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Heidegger riassume l'*iter* filosofico husserliano successivo alla prima edizione delle *Ricerche logiche* (1900/01):

Il lavoro di Husserl si è concentrato [...] anzitutto sull'approfondimento [*Ausbau*] della fenomenologia della percezione nel suo senso più ampio, non solo della percezione sensoriale ma in direzione del coglimento originario nei differenti ambiti oggettuali. Queste ricerche si sono concluse solo un anno fa, dunque dopo quasi venticinque anni, ma non sono state pubblicate. In seguito il lavoro di Husserl si è orientato [...] a sviluppare sistematicamente la logica, in vista di una fenomenologia della conoscenza oggettivante e, in particolare del giudizio. Anche queste ricerche sulla logica, nonostante una serie di inizi sempre nuovi, sono ancora incomplete (1999, 115).

Come spesso capita quando si tratta di Husserl, la ricostruzione heideggeriana assume i toni paradossali di un resoconto ben informato – stante l'interlocuzione privilegiata che ancora all'epoca caratterizzava il suo rapporto col maestro – ma per certi versi fuorviante – incapace di render conto dell'effettiva maturazione intercorsa al pensiero fenomenologico. Heidegger *sa*, evidentemente per fonte diretta, che l'*approfondimento* della fenomenologia della percezione *in senso lato* si è concluso solo l'anno precedente (ca. 1924), rispetto cioè al proferimento delle *Vorlesungen* sulla storia del concetto di tempo (SS 1925). Ciò che però Heidegger *non sa o non ha interesse* a restituire ai suoi studenti è il fatto per cui, giunti alla metà degli anni Venti, non vi sia sostanzialmente più differenza d'agenda fra i due progetti enucleati all'epoca di Gottinga e qui riassunti sotto ai titoli di fenomenologia della percezione e fenomenologia della conoscenza oggettivante, ossia logico-predicativa.

Durante la seconda metà degli anni Dieci, infatti, la torsione genetica occorsa all'andamento analitico della fenomenologia husserliana ha fatto sì che i due rivoli teorici sfociassero all'interno di un macro progetto unitario dedicato alla genealogia della logica. ¹ L'oggettivazione logico-categoriale dell'esperienza attiva da parte dell'io vi era infatti ripensata quale approdo genetico di un processo di pre-costituzione il cui nucleo profondo risultava innervato da un sottofondo di sintesi passive, regolate da leggi di associazione primaria (*Urassoziation*) del materiale iletico. L'approfondimento genetico dell'analisi fenomenologica ² può essere inteso come una sorta di tarda autocorrezione della metodica husserliana, uno sviluppo del resto conseguente già rispetto ad alcune acquisizioni teoriche coeve alla maturazione di un paradigma di ricerca autenticamente fenomenologico nella seconda metà degli anni Zero del Novecento. Sin dal WS 1906/07 e in maniera più manifesta dal SS 1907 – in concomitanza cioè col perfezionamento della dottrina della riduzione e con il passaggio a un tipo di analisi trascendentale – Husserl approda a una concezione della realtà stratificata secondo una gerarchia ascendente di operazioni costitutive. Questa concezione delineava *in nuce* l'orizzonte di lavoro per tutta una serie di analisi successive

¹ *Logica formale e trascendentale* (1929) e il postumo – ancorché redatto da L. Landgrebe sulla base di manoscritti precedenti – *Esperienza e giudizio* (1939) rappresentano gli epifenomeni editoriali di questo macro progetto; il ciclo di corsi variamente riproposto da Husserl con titoli differenti (WS 1920/21, SS 1923, WS 1925/26) e oggi noto al pubblico italiano scomposto nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* e *Lezioni sulla sintesi attiva* ne costituisce, assieme ad altri stralci manoscritti, il nucleo teorico germinale. Per un elenco esaustivo delle lezioni, dei seminari e delle esercitazioni che Husserl ha tenuto nel corso della propria carriera rimando a http://www.husserlpage.com/hus_teaching.html.

² Per il quale si rimanda a Bégout (2000), Welton (2003), Lohmar (2012). È convinzione di chi scrive che l'applicazione del metodo di analisi genetica abbia preceduto in Husserl la sua decodifica effettiva.

– quelle propriamente genetiche, appunto – consacrate all'*individuazione* e *demarcazione* verticale dei livelli costitutivi di oggettivazione, alla *ponderazione* delle rispettive prerogative funzionali e alla *distinzione* dei rispettivi ambiti operativi.

Questo intenso *sforzo analitico* – di cui il § 34 delle *Zeitvorlesungen*, il Nr. 14 dei *Bernauer Manuskripte* e il § 48 delle *Analysen zur passiven Synthesis* rappresentano rispettivamente una sorta di nucleo embrionale, di manifesto programmatico e di bilancio conclusivo – ha sicuramente il merito di fornire una ricostruzione puntuale e perspicace delle dimensioni di attività e passività coscienziale intercalate all'interno di un modello di genesi intenzionale di tipo *von unten nach oben* (dal basso verso l'alto, dalle funzioni costitutive più originarie a quelle derivate). Il modello analitico ricostruisce cioè la genesi di quelle che sono le *condizioni di possibilità di esercizio* di prestazioni intenzionali di ordine via via più complesso (dall'emersione intuitiva del benché minimo contenuto sensoriale sino alla strutturazione logico-categoriale dell'esperienza ordinaria e scientifica). In un certo senso ha sostanzialmente ragione Heidegger: verso la metà degli anni Venti – poco importa che di lì a poco vi sarà una terza e ultima ripetizione del ciclo di lezioni sulla genealogia della logica (WS 1925/26) – l'ingente sforzo analitico di Husserl volto a deciptare la «stratificazione fondamentale [*fundamentalen Schichtung*]» (Husserl 2016, 146) tra gradi della passività e dell'attività in cui scorre la vita intenzionale, può dirsi sostanzialmente concluso. Il § 48 delle *Lezioni sulla sintesi passiva* riassume il percorso ventennale di Husserl asserendo che

il grande tema della filosofia trascendentale è la coscienza in generale in quanto costruzione stratificata delle operazioni costitutive [*als ein Stufenbau konstitutiver Leistungen*]. In queste si costituiscono in livelli o strati sempre nuovi sempre nuove oggettività, si costituiscono oggettività di tipo sempre nuovo, si sviluppano sempre nuovi tipi di datità originali e, relativamente a queste, si preparano sempre nuove vie di un possibile accertamento, di possibili idee dell'esser vero (2016, 323).

Troviamo così in forma condensata una descrizione di quel complesso stratificato di forme di oggettivazione e soggettivazione correlativa che la fenomenologia trascendentale si propone di chiarificare sistematicamente. Eppure, ciò che il modello analitico non spiega è però l'*effettiva prassi di esercizio* di tali prestazioni intenzionali; non spiega cioè il modo in cui gradi dell'attività e della passività cooperino congiuntamente, in maniera *integrata*, all'interno di un medesimo quadro unitario di esperienza. Di tale *esigenza di integrazione sintetica* del modello analitico, Husserl sembra essere del tutto consapevole allorché denuncia a più riprese l'astrattezza formale di una concezione meramente stratigrafica della genesi intenzionale. Già sin dalla prima «applicazione rigorosa del metodo degli strati [*strengen Durchführung der Methode der Schichten*]» (Husserl 2009, 23), nelle celebri *Dingvorlesungen* relative al SS 1907, se ne precisa infatti il carattere astrattivo e finzionale (275). La necessità metodica di una simile «stratificazione astrattiva» (1999, 203), tesa a isolare e studiare un singolo aspetto costitutivo a dispetto di altri, è ribadita nel corso degli anni Trenta assieme all'invito a problematizzare la pertinenza della stessa nozione di «strato (*Schicht*)» (1961, 200). Più in generale, l'esigenza di un superamento della *mera* demarcazione analitica dei livelli costitutivi e la loro conseguente restituzione all'interno di un *resoconto integrato* dell'unità vitale e concreta dell'esperienza, sembra perseguita da

La problematizzazione della struttura interna al flusso assoluto di coscienza, di una dimensione costitutiva preposta cioè a quella correlativa del vissuto ampiamente analizzata in *Idee I*, denota già un'indagine orientata a una fenomenologia costitutiva della genesi (cfr. Husserl, 2001b, Nr. 54, scritto tra il 1909 e il 1911).

Husserl nel lascito manoscritto degli anni Trenta. Alla luce di questa urgenza va letta la tendenza dei tardi manoscritti husserliani a produrre un discorso coerente che sappia tenere insieme disamine sino allora condotte separatamente e facenti capo a differenti livelli tematici e operativi, quali temporalità, spazialità, corporeità, intersoggettività, eticità, storicità, ecc. **3**

Senza poter esporre qui in dettaglio l'impegno sintetico profuso dalla tarda fenomenologia husserliana nel tentativo di restituire un resoconto concreto dell'esperienza intenzionale, che tenga cioè assieme in un esercizio integrato le prestazioni operative dei vari livelli, nel prosieguo mi limiterò a complicare il modello stratigrafico della genesi veicolato da una sua ricostruzione analitica, la cui versione più compiuta si deve a un'opera dalla tortuosa vicenda editoriale come *Esperienza e giudizio*. **4**

Questa complicazione del modello di riferimento sarà effettuata ricorrendo a spunti presenti nel medesimo testo e in altri scritti husserliani. Cercherò di mostrare come tali spunti convergano nell'elaborazione di un modello alternativo che sia in grado di superare l'astrattezza formale di quello stratigrafico.

In particolare, sarà mio proposito mostrare come il rapporto tra i vari strati costitutivi, se considerato alla luce della concreta prassi esperienziale del soggetto, debba essere ripensato non soltanto nell'ottica di una revisione parziale del modello, alla luce cioè di un'eventuale retroazione costitutiva di tipo *von oben nach unten*, degli strati costitutivi superiori e derivati su quelli inferiori e originari (Lohmar 2012). Il ripensamento dovrà essere condotto sino a scardinare completamente l'astrattezza formale del modello stratigrafico, sino al punto di rendere perspicua l'alternativa di un modello dinamico di potenziamento ricorsivo tra modi dell'attività e della passività costituente. L'emersione graduale di questo modello alternativo consentirà quindi di fornire una lettura dialettica del modo in cui l'esperienza cosciente si esercita autonomamente *al di là* dei livelli costitutivi che pure geneticamente presuppone.

Distinguendo infatti tra *passività primaria* (originaria), intesa quale cervice di sintesi associative pre-egologiche in grado di suscitare il risveglio affettivo dell'io, e *passività secondaria*, intesa quale deposito sedimentario implicito del senso attivamente costituito – distinzione risultante, come si vedrà, dalla struttura intimamente ricorsiva del presente vivente – si potrà quindi inquadrare l'attività egologica all'interno di una dinamica di azione e retroazione. La complessità del processo risiede nel fatto che l'attività costitutiva del soggetto (la *Sinngebung*) arricchisce progressivamente la riserva di senso costituito sedimentandosi nella passività secondaria; quest'ultima, a sua volta, predetermina passivamente l'orizzonte originario di manifestazione di un'esperienza sempre più ricca, rendendo possibile un'attività potenziata da parte del soggetto. Da qui la ricorsività, per così dire, del potenziamento epigenetico di una dinamica capace di strutturare la vita coscienziale secondo registri cognitivi via via più complessi.

L'effettivo chiarimento di quanto appena abbozzato permetterà d'intendere

3 A titolo di esempio, dato che non potremo trattarne diffusamente, si tenga in considerazione Husserl (1973b, 2006, 2008). Proprio in uno di questi manoscritti troviamo il seguente brano che reca testimonianza della tendenza di cui si va avvertendo: «Per ogni riduzione decostruttiva [*Abbau-Reduktion*] vale il principio secondo cui gli strati decostruttivi [*Abbausichten*] non sono costituiti per sé nella genesi, in una successione genetica che corrisponde alla successione della fondazione [*Fundierungsabfolge*]. Sebbene a ogni strato corrisponda uno strato nella genesi, ogni intenzionalità, mediante la quale il mondo preadato è costituito, è geneticamente acquisita ed è compresa nel progredire genetico [*ist genetisch erworben und ist im genetischen Fortwerden begriffen*]. Ma tutte le genesi di tutti gli strati cooperano in modo temporalmente immanente, sono genesi coesistenti [*Aber alle Genesen aller Schichten fungieren immanent zeitlich zusammen, es sind koexistierende Genesen*]. (Husserl 2006, 394, trad. it. mia). Cercheremo di intravedere strada facendo come ciò sia possibile.

4 Per una ricostruzione puntuale di tale vicenda cfr. Lohmar (1996); per un'interpretazione del testo cfr. Spinicci (1985).

la giustapposizione stratigrafica dei livelli quale frutto del preliminare sforzo analitico del fenomenologo – per certi versi ancora *transcendentalmente ingenuo* (Husserl 2007b, 218) – lasciando spazio a una considerazione dialettica del modo in cui gli strati costitutivi, se considerati in una concreta prassi di esercizio, si trovano ad essere *tematicamente superati* in quelli superiori pur non risultando con ciò *operativamente persi*.

I. Attività e passività (considerazioni fenomenologiche preliminari)

In questa prima sezione cercherò di delineare in che modo Husserl intenda il rapporto tra attività e passività. Per far questo saranno necessarie alcune chiarificazioni preliminari che avranno il merito di complicare progressivamente il quadro teorico necessario alla posizione e risoluzione del problema della distinzione analitica degli strati costitutivi. Nella sezione successiva sostanzierò quanto qui asserito in linea generale sviscerando la dinamica sintetico-costitutiva in grado di emancipare il nostro intendimento dall'astrattezza del modello stratigrafico e di puntare così in direzione di una lettura dialettico-ricorsiva della genesi.

I.1. Coscienza naturale e riflessione fenomenologica

Il primo passo da compiere al fine di intendere il rapporto tra passività e attività è quello di superare il punto di vista veicolato dall'atteggiamento naturale. Il § 13 dell'Introduzione a *Esperienza e giudizio* è chiaro al riguardo quando sostiene che nel corso di una percezione

la coscienza ingenua [*naive*] [...] ha sempre di mira il risultato di quest'azione [*das Ergebnis dieses Tuns*], cioè l'oggetto [...]. Questa coscienza però non si accorge che la datità dell'oggetto [...] è già una sua operazione, un'operazione conoscitiva di grado inferiore [*eine Erkenntnisleistung niederster Stufe*]. Essa sarà perciò indotta a ritenere che il percepire e l'osservare non siano che un subire [*Erleiden*], un comportamento passivo, e a questa passiva accettazione [*Passivität des Hinnehmens*] degli oggetti pre-dati non sa opporre altro, come attività, che la prassi in senso stretto [*Praxis im engeren Sinne*], la trasformazione delle cose pre-date con il por mano a esse [*das handanlegende Umgestalten der vorgegebenen Dinge*], così come la produzione di proposizioni predicative [*das Erzeugen von prädikativen Sätzen*] [...]. (2007a, 133, trad. modificata)

Come si evince dalla porzione di testo immediatamente successiva, penetrando un ordine di considerazione fenomenologico-riflessivo la demarcazione tra attività e passività risulta decentrata rispetto a quella fatta valere dall'atteggiamento naturale. Il riorientamento dello sguardo sul rapporto conoscitivo, reso possibile dalla riduzione fenomenologica, consente di cogliere nell'esperienza percettiva «un momento di attività, di fronte al quale [tale sguardo] deve ottenere *un concetto di passività più radicale* di quello della coscienza ingenua». Secondo quest'ottica, infatti, la dimensione percettiva enuclea già un grado di attività conoscitiva da parte dell'io. La percezione è a tutti gli effetti un *fare* in cui il soggetto, mosso da un certo interesse di appropriazione conoscitiva, promuove un processo virtualmente illimitato di esplicazione (*Explikation*) dell'oggetto (2007a, §§ 22-32), nonché di afferramento/coglimento (*Erfassung*) delle sue relazioni (2007a, §§ 33-46). Questo duplice processo si compone essenzialmente dei vari modi – più o meno articolati – in cui qualsiasi pre-datità (*Vorgegebenheit*), se tenuta-sotto-presenza (*Im-Griff-behalten*) al modo di un sostrato

oggettuale, può essere attenzionata, vagliata dall'io rispetto alle sue determinazioni (*esplicazione dell'orizzonte interno*), nonché osservata relazionalmente (*beziehender Betrachten*) quanto ai rapporti che intrattiene con eventuali altri sostrati (*coglimento dell'orizzonte esterno*). ⁵

A questo primo livello di attività costitutiva si dà il nome a dire il vero piuttosto controintuitivo e fuorviante di ricettività (*Rezeptivität*), rischiando così di avallare l'interpretazione ingenuo-naturale della percezione come mero patire. Ciononostante, non si potrebbe essere più chiari in merito quando si nota che la ricettività «non si trova affatto in una opposizione escludente [*in ausschließendem Gegensatz*] rispetto all'attività dell'io [...]; piuttosto bisogna guardare la ricettività come il grado più basso dell'attività [*als unterste Stufe der Aktivität*]]» (2007a, 177, trad. modificata).

⁵ Per la distinzione tra orizzonte interno ed esterno cfr. Husserl (2007a, 63sgg, 241).

Ma se così stanno le cose, se la percezione è già un fare dell'io, a che livello si situa in ottica fenomenologica il concetto più radicale di passività? La risposta risiede nel retrocedere a un dominio di passività *originaria* preposto a qualsivoglia attività egologica ma che sia nondimeno in grado di suscitare affettivamente il risveglio e il volgimento dell'io, dando avvio alla sua attività conoscitiva. La passività originaria sarà il dominio operativo di una pre-costituzione intenzionale anonima e pre-affettiva dell'ambiente esperienziale, resa possibile dall'apporto integrato della sintesi *formale* operata dal processo primario di temporalizzazione (*Urprozess*) e di quella *iletico-materiale* operata dai fenomeni associativi primari (*Urassoziation*). ⁶

⁶ Al riguardo v. *infra* 2.1.

Con questa prima ricognizione abbiamo guadagnato un primo livello di considerazione fenomenologica secondo il quale la distinzione tra attività e passività (originaria) risiede essenzialmente nella partecipazione o meno dell'io al processo costitutivo. Quest'idea si attaglia perfettamente alla demarcazione analitica fatta valere dal modello stratigrafico della genesi intenzionale. La passività concerne meramente lo strato costitutivo primario, pre-egologico, mentre l'attività abbraccia secondo plurimi gradi di complessità tutti i restanti livelli, dominati in lungo e in largo dalla partecipazione attiva dell'io. Cerchiamo adesso di complicare ulteriormente questo quadro di riferimento.

1.2. La coestensione di intuizione e giudizio in senso lato e l'unità della vita coscienziale

Le acquisizioni conseguite nel corso dell'esperienza ricettiva (esplicativa e prensivo-relazionale) rappresentano le basi costitutive sulle quali opererà l'attività logico-categoriale di ordine superiore, considerata tale (appunto come attività) anche dalla coscienza ingenuo-naturale. Fra ricettività ante-predicativa e predicazione vera e propria – ciò che Husserl chiama spontaneità (*Spontaneität*) – non vi è tuttavia una distinzione così radicale come ingenuamente saremmo portati a credere. Se già con le teorie dell'intuizione categoriale (*kategoriale Anschauung*) e della visione d'essenza (*Wesensschau*) Husserl aveva proceduto a espandere considerevolmente l'ambito tradizionalmente attribuito alle competenze cognitive dell'intuizione, ben oltre i limiti cioè della percezione sensibile, con il nuovo progetto di genealogia della logica qualcosa di analogo sembra accadere al giudizio.

Certo, se presi *in senso stretto*, l'intuizione rimane una manifestazione sensibile di un qualche tipo di datità in carne ed ossa (*leibhaftig*), così come il giudizio coincide con l'espressione in forma logico-predicativa (*S è p*) di uno certo stato di cose (*Sachverhalt*).

La questione cambia però radicalmente se i due concetti sono presi *in senso lato*. Da una parte, come noto, l'intuizione subisce un'espansione del proprio ambito di competenza: le oggettività categoriali dell'intelletto sono concepite da Husserl come delle vere e proprie intenzionatezze (*Vermeintheiten*),⁷ come qualcosa che, benché prodotto attivamente in un processo variamente differenziato di costruzione noetica (Husserl 2007a, 635), può nondimeno esser preso di mira e inteso (*meinen*). Dal punto di vista dell'intuizione la gerarchia di livelli costitutivi assume i tratti di una *tematizzazione progressiva* di datità sempre più complesse fondate l'una sull'altra.

⁷ Cfr. Husserl (2007a, 637, 657sgg, 697 e *passim*). Le universalità pure (*eide*) ottenute mediante il metodo della variazione e della "visione" d'essenza (Husserl 2007a, §§ 86-93) rappresentano un caso particolare, benché apicale, di questo genere di intenzionatezze.

D'altra parte, contravvenendo al pregiudizio logicista che ha tradizionalmente concepito il giudicare in senso esclusivamente predicativo («il giudizio che trova la sua sedimentazione linguistica [*sprachlichen Niederschlag*] nella *apophansis*, nell'enunciato»), secondo la prospettiva fenomenologico-trascendentale «*si deve già parlare di giudizio quando ci volgiamo a un ente oggettivandolo in modo antepredicativo*» (2007a, 135). L'idea è quella per cui l'esperienza ricettiva dell'io brulica già di attività percettive volte a una prima fissazione (*Feststellung*) conoscitiva dell'oggetto; ne sono esempio la componente dossica insita in ogni presa d'atto da parte dell'io (2007a, 137) ma più in generale tutti i fenomeni afferenti alla indipendentizzazione/autonomizzazione (*Verselbstständigung*) dei vari sostrati,⁸ delle varie determinazioni e relazioni emerse nel processo di esplicazione e coglimento. Questi fenomeni sono indici di una costituzione proto-categoriale già latentemente operativa nella ricettività, di modo che il giudizio in senso lato possa intendersi come l'estrinsecarsi graduale di un *telos* finalizzato alla stabilizzazione e alla comunicazione linguistica della conoscenza *fatta* dell'oggetto (2007a, 653, 721, 779).

⁸ Per la *Verselbstständigung* cfr. Husserl (2007, 307, 311sgg, 323, 337, 507, 561, 579 e 2007c, 87, 92). Una traduzione forse più pregnante del termine, sebbene difficilmente digeribile per chi legge, sarebbe "perseizzazione", volendo con ciò sottolineare la progressiva acquisizione di una realtà per sé stante del sostrato. Al riguardo si spiega come «ci troviamo qui al punto d'origine della prima delle cosiddette "categorie logiche"» (Husserl 2007aa, 265).

Se così stanno le cose, sembra lecito ammettere che *intuizione* della datità in generale e *giudizio* quale tendenza della prassi conoscitiva a una fissazione sempre più stabile del conosciuto⁹ siano di fatto *concetti coestensivi* che dal livello ricettivo si estendono sino ai vertici della spontaneità categoriale vera e propria. Se ne evince una distinzione molto più sfumata tra dimensione predicativa e antepredicativa, demarcazione che tuttavia non viene meno giacché l'apporto costitutivo dei due momenti dell'intuitività e della predicazione varia a seconda del livello operativo di volta in volta in gioco. Ciononostante, per Husserl, il semplice superamento del concetto ristretto di giudizio è sufficiente a restituire almeno un saggio dell'unitarietà sintetica e teleologica della vita intenzionale (1966b, 323).

⁹ Sul giudizio come «*impulso conoscitivo [Erkenntnisstreben]*» cfr. Husserl (1966b, 80).

Come osservato a suo tempo da Derrida (1992, 271), l'intenzionalità si rivela infatti un duplice movimento costitutivo innervato dai due momenti dell'intuizione e della produzione, o meglio: della resa intuitiva (*Veranschaulichung*) e del conferimento di senso (*Sinngebung*). Proprio alla luce di questa duplicità operativa è opportuno proseguire a complicare il nostro quadro di riferimento.

I.3. Dall'intreccio fra ricettività e spontaneità al relativismo delle categorie fenomenologiche

Sebbene *Esperienza e giudizio* sia il testo che più di ogni altro dia credito a una ricostruzione di tipo stratigrafico della genesi intenzionale, distinguendo cioè analiticamente i diversi gradi di ricettività e spontaneità costitutiva, esso fornisce anche spunti notevoli per oltrepassare l'astrattezza di questo punto di vista. Il § 49 è al riguardo sintomatico e contribuisce in misura notevole a legittimare l'operazione condotta dal presente lavoro:

nel distinguere due gradi d'interesse e corrispondentemente due gradi di operazioni oggettivanti, da un lato quello della *esperienza ricettiva* e dall'altro quello della *spontaneità predicativa*, non dobbiamo intendere questa distinzione come se le diverse operazioni fossero tra loro separate. Al contrario le operazioni che devono trattarsi separatamente per il fine dell'analisi e che dal punto di vista genetico si riconoscono come appartenenti a gradi diversi dell'oggettivazione, *sono di fatto e regolarmente, strettamente intrecciate l'una con l'altra [ineinander verflochten]*. Che la ricettività preceda la spontaneità predicativa non vuol dire che di fatto sia qualcosa di autonomo, come se, innanzitutto, una catena di esperienze recettive dovesse essersi svolto prima che nascesse l'interesse di conoscenza vero e proprio. [...] Insieme al cogliimento ricettivo vanno immediatamente di pari passo la messa in forma predicativa [*prädikative Formen*] e la conoscenza, e se queste sono separate dal punto di vista genetico [*genetisch*] in quanto appartengono a gradi diversi [*als verschiedenstufig*], sono però di fatto intrecciate e inseparabili [*untrennbar*] in una coscienza concreta. (2007a, 489 sg.)

Nel prosieguo del paragrafo si spiega ulteriormente come sia una sorta di «separazione astrattiva [*abstraktive Sonderung*]» ciò che consente all'analisi una trattazione dei vari gradi estrapolandone le rispettive funzioni da un concreto d'esperienza. Si noti come ciò non valga solo per le dimensioni della ricettività e della spontaneità ma anche all'interno della stessa predicazione, rispetto cioè al suo grado di attività più elevato consistente nella «formazione di universalità [*Allgemeinheitsformung*]». Proprio come una proto-costituzione del giudizio opera latentemente già al livello della ricettività, allo stesso modo «non esiste giudicare predicativo [...] che non includa già in sé parimenti una formazione di universalità» (2007a, 491).

L'intreccio, a ben vedere, vale anche tra passività originaria e ricettività. Ne è un esempio eclatante il fenomeno ricettivo del tenere-ancora-sotto-presenza (*Noch-Im-Griff-Behalten*), il quale è da distinguere analiticamente rispetto alla ritenzione come modo della pura passività originaria (2007a, § 23b). Il tenere-ancora-sotto-presenza è in effetti un modo attenzionale della prensione schietta (*schlichte Erfassung*) che produce la sintesi continuativa di un oggetto necessaria poi alla sua esplicazione. Il fenomeno del tenere-sotto-presenza elabora il decorso temporale dell'oggetto (precostituito passivamente dalla temporalizzazione originaria) rivolgendo attivamente l'attenzione alle fasi di volta in volta presenti e tenendo assieme in una «rigida regolarità passiva, che è pure una regolarità dell'attività stessa», la coincidenza delle fasi trascorse in una sorta di «attività modificata che essenzialmente appartiene alla prensione attiva stessa». In tal senso, il tenere-sotto-presenza è un fenomeno costitutivo «attivo-passivo» mediante il quale l'io produce l'unità di un oggetto che dura. Tutto questo è rilevante per il nostro discorso dal momento che ci avverte di un aspetto essenziale:

Non c'è quindi soltanto una passività *prima* dell'attività, cioè la passività del flusso temporale originario costituente, che però è soltanto *precostituente*, ma c'è anche una passività

depositata su di essa [*darüber gelagerte*], propriamente oggettivante in quanto tematizza o co-tematizza [*mit-thematisierende*] gli oggetti; una passività che non appartiene all'atto come sua base [*Unterlage*] ma come atto, un tipo di *passività nell'attività* [*eine Art Passivität in der Aktivität*]. Con ciò si vuol dire che la distinzione tra attività e passività non è una distinzione rigida [*starre*], che questi due termini non possono essere trattati come fissabili per definizione una volta per tutte [*für allemal definitorisch festlegbare*], ma è solo un mezzo per descrivere e rilevare un contrasto, il cui senso deve essere ogni volta determinato originariamente a seconda del caso singolo, avuto riguardo alla concreta situazione dell'analisi – un'osservazione che vale per tutte le descrizioni dei fenomeni intenzionali (2007a, 249).

Passaggi come questo e il precedente (relativo all'astrattezza dell'analisi e alla concretezza dell'esperienza cosciente), anch'esso citato per esteso, testimoniano una consapevolezza metodologica accresciuta delle ingenuità che affliggono i primi risultati dell'indagine genetica. La ricostruzione stratigrafica della genesi intenzionale risulta inevitabilmente compromessa se l'apporto dei differenti livelli operativi non viene ripensato alla luce di una loro integrazione e cooperazione all'interno di uno scenario esperienziale coerente. Il fenomenologo che intenda fornire un resoconto plausibile di un'esperienza intenzionale concreta deve poter oltrepassare la distinzione analitica degli strati veicolata da opposizioni elementari come quella tra attività e passività. **10**

Parimenti, distinzioni come quelle tra pre-costituzione e costituzione, pre-datità e datità, sembrano trovare un impiego sensato nel *corpus* husserliano soltanto se opportunamente situate rispetto al loro livello d'impiego. È infatti riduttivo parlare di pre-costituzione e di pre-datità esclusivamente a proposito della dimensione della passività originaria, sebbene questi vocaboli siano stati conati specificatamente. Limitandosi a un esempio indicativo, è infatti possibile descrivere in termini di *Vorgegebenheit* la precostituzione dell'universale da parte del giudizio (2007a, 615). Analogamente sarà lecito parlare di *Vorkonstitution* in relazione alla *Verselbständigung* ricettiva del sostrato e delle sue determinazioni rispetto alla predicazione logica. **11**

Tornando al tema precipuo del nostro discorso, il fenomeno del tenere-ancora-sotto-presa e la scoperta di una passività nell'attività, *di una passività cioè che co-determina i risultati dell'attività stessa*, ci spinge verso una distinzione decisiva in grado di indurre una revisione del modello stratigrafico della genesi intenzionale: quella tra passività originaria e secondaria.

II. Il modello dinamico di potenziamento ricorsivo tra attività e passività

L'economia argomentativa di *Esperienza e giudizio* da un lato *presuppone* l'apporto costitutivo della passività originaria, dall'altro tende ad *astrarre da* o quantomeno a *mascherare* quello della passività secondaria. Riguardo la prima non sono presenti che sparuti accenni ai meccanismi sottesi al processo costitutivo originario (§§ 16, 36 e *passim*). I risultati di analisi condotte altrove con dovizia di particolari (Husserl 2001a e 2016) sono qui sostanzialmente presupposti sotto il profilo operativo: vi si fa cenno e si riassumono al solo fine di chiarire aspetti parziali di ciò che di fatto concorrono

10 Come non si è mancato di far notare (Holenstein 1972, 218sgg) tale opposizione si presta a essere *relativizzata* a seconda del grado di partecipazione dell'io (*Ichbeteiligung*) al processo costitutivo.

11 Non ci è possibile esplorare a fondo le ricadute di un simile impiego husserliano della semantica. A testimonianza ulteriore di come il significato delle categorie fenomenologiche vari non soltanto in ragione del livello costitutivo d'impiego ma anche per intrinseche ragioni correlative, si veda già questo brano delle *Ricerche logiche*: «Percezione e oggetto sono concetti strettamente interdipendenti, che si assegnano reciprocamente il loro senso, ampliandolo e riducendolo correlativamente [*die sich wechselseitig ihren Sinn anweisen, ihn miteinander erweitern und verengen*]» (Husserl 2015, 700).

a istituire (Husserl 2007a, 155). L'opera pare del resto più interessata a ricostruire il passaggio genetico dall'attività antepredicativa (ricettiva) a quella logico-categoriale (spontanea) e non quello dalla passività originaria all'attività in senso lato.

Per quanto concerne la passività secondaria, invece, essa viene operativamente esclusa pur venendo a tratti tematizzata. Dapprima se ne astrae *expressis verbis* quando si tratta di studiare la genesi delle strutture generali della predicazione, le quali vengono analizzate «come se venissero prodotte originariamente per la prima volta senza alcuna cooperazione di sedimenti abituali [*ohne jede Mitwirkung habitueller Niederschläge*]» (2007a, 511). Solo in un secondo momento e, per così dire, a cose fatte, si tematizza la «legge generale della sedimentazione [*Sedimentierung*] con la sua possibilità di riattivazione [*Reaktivierung*]» (2007a, 689). A ben vedere, l'ambiguità del testo su questo punto specifico risiede nel fatto che anche laddove la passività originaria venga tematizzata essa lo sia solo strumentalmente, ossia in quanto modalizzazione (vuota) del giudizio (2007a, 683). ¹²

Questo non sarebbe di per sé un male: come abbiamo avuto modo di constatare, se preso in senso lato l'apporto del giudicare è inerente a ogni attività costitutiva, il che restituisce a pieno titolo l'universale applicazione

– a ogni attività in quanto tale – della legge di sedimentazione. Il problema semmai risiede nel fatto per cui introducendo la passività secondaria in questa maniera si finisce per tematizzarne il *processo di formazione* a discapito delle sue *modalità di esercizio*, ossia l'operazione specifica mediante la quale essa co-determina l'attività costitutiva vera e propria. A ciò si aggiunga la circostanza per cui, nell'importantissimo § 8 dell'Introduzione, il ruolo da essa svolto viene sostanzialmente mascherato laddove si preferisce parlare in senso non tecnico della tipica pre-familiarità (*typisch Vorvertrautheit*) attraverso cui il mondo ci si presenta come un orizzonte determinabile di conosciuta sconosciutezza (*bekannten Unbekanntheit*) (2007a, 75sgg).

Questo genere di considerazioni è rilevante dal momento che proprio un intendimento approfondito del rapporto tra passività originaria e secondaria consentirà l'effettivo superamento dell'analisi astrattiva della genesi e l'approntamento di un modello maggiormente plastico in grado di restituire la concretezza dell'esperienza cosciente. Visto che *Esperienza e giudizio* tende a presupporre, astrarre e mascherare le specificità operative di un simile rapporto, si rivela necessario un *détour* per altri luoghi husserliani in grado di renderlo perspicuo.

II.1. Passività primaria: il presente vivente come pulsazione della vita intenzionale

Per le fila del discorso qui intrapreso non è necessario prendere in considerazione la moltitudine di microanalisi dedicate da Husserl alla *Urkonstitution*, fenomeno costitutivo primario (*Urphänomen*) anch'esso scindibile solo analiticamente nei due aspetti altrimenti interrelati del processo formale di temporalizzazione originaria (*Urzeitigung*) e di quello materiale di associazione primaria (*Urassoziation*). ¹³ Sarà qui sufficiente precisare alcune questioni di rilevanza generale.

La prima concerne lo statuto effettivo di un simile dominio costitutivo. L'avvenuta constatazione della relatività d'impiego di termini quali attività e passività consente infatti di sfrondate il campo da un possibile equivoco. La passività originaria può dirsi tale solo

¹² Questo modo di procedere e di introdurre la passività secondaria è ripreso anche in Husserl (1966b, 391).

¹³ Ho ricostruito nel dettaglio la questione nei capp. 3-4 della mia tesi di dottorato (Nobili 2019) dove ho cercato di argomentare a favore della necessaria integrazione delle tematiche della temporalità e della sintesi passiva ai fini della corretta valutazione della *Urkonstitution* nei termini di una prospettivizzazione originaria (*Urperspektivierung*)

se considerata *per noi*, ossia dal punto di vista dell'io che esperisce o, in questo caso è lo stesso, che conduce l'analisi. Questo dominio costitutivo gli è infatti massimamente estraneo: i manoscritti degli anni Trenta delineano questa dimensione come l'ultima non-egologica (*letzte Nicht-Ichliche*) visto che le componenti proto-iletiche (*Urhyle*) che vanno qui sintetizzandosi sono caratterizzate come estranee all'io (*ichfremde*) (Husserl 2006, 86, 110, 295, 351). Ciò però non significa che tale sfera pre-costitutiva goda di un'indipendenza assoluta rispetto all'attività dell'ego. Come avverte Husserl, anche la *hyle* «è un concetto che si lascia relativizzare» e che pur rappresentando un momento costitutivo non egologico, ciononostante, in qualche misura essenziale gli appartiene (1973a, 379).

Il fatto è che pur essendo animata da leggi di costituzione autonome, svincolate cioè da qualsivoglia contributo egologico, l'apporto costitutivo della *Urkonstitution* è nondimeno teleologicamente orientato al risveglio dell'io, alla sua attivazione. L'io stesso è in certa misura un prodotto genetico sorto correlativamente al processo di costituzione primaria dei rilievi affettivi (*Abgehobenheiten*) e dell'oggetto in generale. ¹⁴ Di conseguenza, volendo chiosare, la costituzione originaria gode di un'*autonomia relativa* rispetto al dominio dell'attività egologica: ne è svincolata sotto il profilo operativo ma non può far a meno di rimandare lungo lo sviluppo teleologico della genesi intenzionale. In tal senso, la dimensione della passività sintetica, dell'autocostituzione iletica, risulta a tutti gli effetti *pre-egologica ma non a-soggettiva* (Biceaga 2010, 10), ossia non a-coscienziale, trattandosi di una sfera innervata da fenomeni proto-intenzionali.

Se considerato *in sé*, invece, il dominio della costituzione originaria può a giusto titolo ritenersi un'attività (sintetica) a tutti gli effetti, o anche un'attività *nella* passività. Solo in tal senso in *Esperienza e giudizio* si può parlare a giusto titolo di «un fare che non è un "fare dell'io", ma un *fare prima del volgimento* [*ein Tun vor der Zuwendung*]]» (Husserl 2007a, 193). Volendo essere più precisi, la passività originaria può essere distinta dall'attività dell'io (ricettività e predicazione) dicendo che quest'ultima «non è solo attività sintetica in generale, ma anche *attività della sintesi stessa*» (2007a, 499). ¹⁵ Questo sottile gioco di parole rende bene l'idea di una diversa accentuazione dei termini in gioco (attività e sintesi) nel passaggio da un livello operativo all'altro della genesi intenzionale. La *Urkonstitution* è un'attività *sintetica* a tutto tondo, animata da leggi associative primarie nel quadro formale offerto dalla struttura (anch'essa sintetica) del presente vivente; può pertanto essere definita "passiva" soltanto rispetto all'io, che non vi prende parte ma che anzi ne risulta di fatto *attivato*. L'attività dell'io (ricettività, predicazione, intellesione, ecc.) è invece un'*attività* della sintesi stessa, nella misura in cui ciò che davvero fa differenza in questo caso è proprio la attivazione spontanea della sintesi da parte dell'ego.

Chiarito questo aspetto, vediamo però in che modo la presa in considerazione della passività originaria spinga a superare l'impostazione stratigrafica in direzione di un resoconto concreto della prassi esperienziale del soggetto. L'aspetto decisivo di cui tener conto è che l'intreccio (*Ineinander*) strutturale tra ritenzioni e protensioni del presente vivente (Hua 2001a, Nrr. 1-2) conferisce all'esperienza una

dell'orizzonte manifestativo. La tesi sarà pubblicata quanto prima nella collana *Theoretica* della casa editrice Mimesis.

¹⁴ Su questo importante passaggio che non ho qui modo di approfondire rimando almeno a Husserl (2016, 98; 2002, 495; 2007, 191).

¹⁵ Nel testo, a dire il vero, il passo è teso a distinguere tra attività ricettiva e attività predicativa. Mi pare nondimeno utile ritrasporre questa diversa accentuazione dei termini "attività" e "sintesi" per chiarire il rapporto tra passività (sintetica) originaria e attività in senso lato. L'impiego relativistico dei concetti fenomenologici è del resto funzionale, come visto, a «descrivere e rilevare un contrasto».

natura intimamente ciclica assimilabile a quella di una pulsazione vitale (*Lebenspulse*) (Husserl 2001a, 69). Il flusso coscienziale è infatti una sintesi continuativa di vissuti (*Erlebnisse*) che come altrettante onde (*Welle*) in esso risaltano (*herausheben*) – si attivano perdurando per un certo periodo di interesse – e vi sprofondano (*versinken*) nuovamente, disattivandosi in maniera graduale lungo il loro ineludibile decorso ritenzionale (Husserl 2006, 362sgg). La ciclicità del processo primario è onnipervasiva nella misura in cui la struttura formale del presente vivente sostanzia ogni nostra esperienza possibile (ricettiva o predicativa che sia). L'attività costitutiva, la vita coscienziale in senso lato, è retta da questa legalità essenziale come da una struttura portante che costantemente si riproduce.

Ma se così stanno le cose ecco che questo rilievo fondamentale ci costringe a ridefinire in senso ricorsivo e non più stratigrafico il rapporto tra attività e passività. Per comprendere meglio questo aspetto, occorre complicare ulteriormente il nostro quadro di riferimento, integrandovi l'apporto della passività secondaria.

II.2. Passività secondaria: la sedimentazione e il sistema implicito del senso

Se la passività originaria è quella dimensione costitutiva in grado di allestire uno scenario intuitivo coerente, di articolare un campo esperienziale capace di motivare l'io a farne un'esperienza sensata, la passività secondaria può essere intesa d'acchito come una modificazione dell'attività costitutiva dell'ego in sedimenti o precipitati di senso (*Sinnesniederschläge*) costantemente disponibili ed eventualmente riattivabili. Se la primaria incarna la pre-costituzione in senso stretto, preposta cioè all'attività costitutiva vera e propria, la secondaria potrà intendersi come una sorta di *post-costituzione* di quest'ultima (Bégout 2000, 37). La sedimentazione è una legge generale della vita intenzionale implementata dal processo di modificazione ritenzionale, il quale procede meccanicamente ben oltre l'orizzonte manifestativo del presente vivente – a tal proposito Husserl parla talvolta di ritenzione lontana (*Fernretention*) – sino al completo svuotamento della pienezza intuitiva realizzata lungo il versante protensionale del vissuto. Cerchiamo dunque di capire in cosa consista il processo della sedimentazione e cosa esso comporti rispetto al rapporto vigente tra attività e passività.

Come anticipato, ogni prestazione costitutiva consta dei due momenti co-intrecciati della *Veranschaulichung* (resa intuitiva) e della *Sinngebung* (conferimento di senso); l'oggetto è prodotto *come tale* nel suo *manifestarsi*. Ora, la sedimentazione può essere intesa come una sorta di scollamento interno alla dinamica costituente tra i due momenti dell'intuitività e del senso che sinora (durante l'attività costitutiva vera propria) procedevano di pari passo. Husserl (2001a, 66sgg; 1966a 363sgg) è abbastanza chiaro al riguardo: mentre la componente della pienezza intuitiva subisce un progressivo impoverimento (*Verarmung*) che sconfinava nel completo svuotamento della coscienza (*leere Bewußtsein*), viceversa, il senso costituito conserva la propria identità. Lo sprofondamento ritenzionale si limita allora a modificare, per così dire, lo statuto della sua salienza: «nella continuità di questo processo, il senso si è conservato identico e si è solo velato [*verhüllt*]; da senso esplicito si è trasformato in senso implicito [*er ist aus explizitem Sinn zu einem impliziten geworden*]» (Husserl 2016, 271). La sedimentazione può allora essere intesa come un processo di *implicitazione* del senso attivamente costituito. Di conseguenza, il dominio della passività secondaria sarà quello di uno sfondo di coscienza (*Hintergrundbewußtsein*), ¹⁷ in cui «il senso è ancora implicitamente [*implizit*] presente» al modo di

¹⁷ Altrove Husserl (2002, 326) ne parla come di una sorta di post-coscienza (*Nachbewußtsein*).

uno stato di conservazione inerte (*wirkungslos*) ma comunque disponibile al ridestamento (*Weckung*) (2016, 275sgg).

Prima di interpellare gli effetti costitutivi della riattivazione del senso sedimentato è opportuno chiarire ulteriormente in cosa consista l'*implicitazione*. Quest'ultima può rendersi perspicua al modo di un passaggio di testimone tra l'attualità presentativa del fare esperienza (della specifica occorrenza dell'oggettualità esperita) e la sua potenzialità latente (l'esperienza virtualmente possibile di oggettualità analoghe). La derepresentation intuitiva – lo svuotamento confluyente nella *leere Bewußtsein* – *departicolarizza*, per così dire, il senso relativo al vissuto trascorso, trasformandolo in una potenzialità d'esperienza di valore più generale, perché di natura stilistica. **18** Si potrebbe dire che la sedimentazione *estrapola* dalla particolarità contenutistica di volta in volta in gioco il senso stilistico-formale dell'oggettualità in questione e correlativamente delle modalità d'atto che l'hanno costituita in quanto tale. Il senso è estrapolato e conservato in vista di un'esperienza rinnovata e concorde, ovvero aderente a uno stile unitario prodotto dalla sedimentazione del senso oggettuale di cose esperibili analogamente, ossia secondo le medesime prestazioni costitutive. Nel corso della sedimentazione assistiamo dunque a quella che potremmo definire una sorta di *mutazione della particolarità intuitiva nella formalità stilistica facente capo al senso di un'esperienza generalmente possibile*.

18 Bégout (2000, 204) interpreta opportunamente questa transizione come un passaggio dalla *quodditas* alla *quidditas* del senso costituito.

Alcune precisazioni. Innanzitutto conviene esplicitare la duplicità correlativa di cui consta il processo di sedimentazione. Esso realizza da un lato una tipizzazione (*Typisierung*) dell'esperienza possibile, dall'altro una abitualizzazione (*Habitualisierung*) dell'io. Detto altrimenti: l'implicitazione del senso dev'essere intesa *a parte obiecti* come la formazione *noematica* di un sistema di tipi oggettuali immediatamente riconoscibili, *a parte subjecti* quale produzione *noetica* di abiti esperenziali di cui l'io può disporre per un esercizio di esperienza potenziato in situazioni analoghe. **19** Si comprende dunque perché si arrivi a parlare della latenza del senso sedimentato come di «*un possesso abituale* [ein *habituel*er Besitz]» (Husserl 2007a, 285). Aggiungeremmo volentieri: un possesso *abituale* e *tipico*, rimarcando cioè la dimensione correlativa della sedimentazione noetico-noematica.

19 Sulla questione dei tipi cfr. Husserl (2007a, § 8; 2002, 497sgg) e Lohmar (2003); per l'abitudine cfr. Husserl (2007a, 115, § 25, 683; 2007c, 73; 1966, 389) e Moran (2011). La duplicità tipico-noematica della sedimentazione scaturisce direttamente dalla teoria della doppia intenzionalità della ritenzione (trasversale/longitudinale) sviluppata già in Husserl 2001b e ripresa – estendendola anche alla protensione – in Husserl 2001a. Essa prevede essenzialmente che il flusso assoluto di coscienza orchestra una sintesi correlativa delle fasi di decorso relative ai contenuti appresi (proto-noematica) e al flusso medesimo (proto-noetica). Non ho purtroppo modo di elaborare ulteriormente quello che sarebbe un punto essenziale, dal momento che in questa duplicità sintetica risiede il fondamento dell'andamento correlativo della costituzione intenzionale secondo Husserl (cfr. Nobili 2019, cap. 3). Si tenga comunque presente che è proprio in virtù di questa duplicità sintetico-operativa insita nel fluire ritenzionale che la sedimentazione riguarda tanto il versante noetico della costituzione

Occorre poi sottolineare come la formazione della passività secondaria consista in un'acquisizione (*Erwerb*) progressiva del senso di tipo non rapsodico bensì sistematico; si produce cioè un «sistema nascosto delle sedimentazioni» (Husserl 2016, 281) in cui i vari possedimenti risultano coordinati secondo un criterio che diremmo *olistico*. Sia il processo di formazione dei tipi che quello degli abiti appare infatti strutturato organicamente e regolato da un centro di convergenza. Nel caso dei tipi essi concorreranno alla definizione del macrotipo «“oggetto in generale” [„*Gegenstand überhaupt*“]» (Husserl 2007a, 79, 83). Nel caso degli abiti questi convergeranno nella personalità individuale del soggetto, ovvero in un abito o «stile complessivo [...] che attraversa, nella forma di una concordante unità,

tutti i suoi modi di comportamento, tutte le attività e le passività» (Husserl 2002, 276; cfr. 2002, 265; 2016, 141 sg.). La natura olistica del sistema implicito del senso si manifesta anche in relazione al fatto che le potenzialità

(formazione di abiti esperienziali) che quello noematico (formazione di tipi oggettuali).

euristiche dei tipi – e correlativamente degli abiti – sottostanno a un meccanismo di rinforzo (arricchimento) e di erosione (impoverimento) indicizzato al sopraggiungere di nuova esperienza rilevante di valore concorde o divergente (Lohmar 2003); la modifica di un tipo (-abito) si ripercuote inevitabilmente su tutto il sistema di convergenza.

Nel concludere la presente sezione, è il caso di sottolineare quale sia la principale conseguenza scaturita dalla presa in considerazione della passività secondaria. Come abbiamo visto, la sedimentazione coincide con la formazione di una giacenza o «riserva di senso [*Sinnbestand*]» (Husserl 2007a, 71, trad. modificata) che al modo di un possesso virtuale del soggetto sia in grado di orientarne l'esperienza a venire, ossia di co-determinare passivamente l'attività costitutiva, che proprio in virtù di questa co-determinazione risulta potenziata. La modificazione inscenata dalla passività secondaria è allora ciò che post-costituisce la possibilità stessa del nostro esperire alimentando condizioni di esercizio via via più articolate. Dal punto di vista noetico, l'implicitazione del senso può allora essere concepita come l'istituzione di facoltà sempre più complesse e affinate dall'interazione con l'oggettualità costituita nel corso dell'esperienza pregressa. L'arricchimento del sistema di abiti rende perspicua la concezione husserliana relativa a un *potenziamento epigenetico* delle facoltà esperienziali del soggetto (cfr. Husserl 2002, 254sgg.). Correlativamente, sotto il profilo noematico, il processo conduce, proprio grazie all'esercizio di nuove facoltà, alla costituzione e all'esperienza di oggetti di ordine superiore (logico-categoriali, universali, spirituali) rispetto a quelli reperibili nel semplice decorso della percezione sensibile. ²⁰

²⁰ È interessante notare a proposito come Husserl concepisca gli oggetti di ordine superiore come vere e proprie *Sinngegenständlichkeiten* (Husserl 2007a, § 65), come oggettualità specificatamente determinate dal loro tenore di senso (*Sinngehalt*) per cui cioè il momento costitutivo della *Sinngebung* risulti sempre più preponderante rispetto a quello della *Veranschaulichung*.

In ultima istanza, il fenomeno della sedimentazione realizza la verità sottesa alla massima arcinota ma mai completamente compresa per cui ciascuno, a suo modo, *impara dall'esperienza*. Vi impara giacché l'io, per Husserl, «ha la sua *storia* [*Geschichte*] che si annuncia nella sintesi stessa» (Husserl 2017, 154), ossia nell'istituzione progressiva di nuovi strati costitutivi (*Schichten*) di esperienza possibile. La storia dell'io è dunque un percorso in cui vengono a costituirsi nuove aperture, nuove esperienze orchestrate sullo sfondo di un orizzonte di senso implicito sempre più ricco e nondimeno rivedibile, riorganizzabile nei suoi nessi sistematici alla luce di esperienze ulteriori.

II.3. Riattivazione del senso come schematizzazione appercettiva

Uno dei limiti maggiori in cui sembra incorrere il modello stratigrafico è quello per cui esso lascia intendere che ogni nuova esperienza dell'io debba ripercorrere ogni volta l'intera genesi sottesa alle sue condizioni di esercizio. Per esprimere un semplice giudizio del tipo «questo libro è aperto» il soggetto dovrebbe cioè ripercorrere l'intera genesi stratificata che dall'aggregazione associativa primaria del materiale iletico e dalla sua messa in forma temporale, passando quindi per la prensione identificativa e l'applicazione attenzionale dell'oggetto come sostrato di determinazioni, confluisca infine nella tematizzazione dello stato di cose corrispondente all'enunciazione del giudizio. Ora, dal momento che ogni operazione sintetica di ciascun grado richiede tempo,

la necessità di riprodurre l'intera genesi sottesa alla possibilità di enunciazione pare cozzare vistosamente con la normalità dell'esperienza per cui l'io sarebbe in grado di formulare un giudizio così elementare in modo pressoché immediato. Cerchiamo dunque di complicare ulteriormente il nostro quadro diagnostico in vista di un superamento definitivo dell'astrattezza analitica veicolata dal modello stratigrafico. Per fare questo occorrerà interrogare come la passività secondaria co-determini l'attività costitutiva tramite una riattivazione del senso sedimentato.

Un fatto di cui tener conto, e che dovrebbe risultare comprensibile alla luce di quanto appena detto, è che «ogni operazione dell'attività stessa, seguendo regole proprie, sprofonda [*versinkt*] nella passività [secondaria] e si ripercuote [*sich...niederschlägt*] sulle operazioni della passività originaria» (Husserl 2007c, 53). Questo passo ha l'indubbio merito di portare a compimento il nostro percorso esplicitando il carattere ricorsivo del rapporto tra passività e attività costitutiva. Difatti, se ogni attività presuppone operativamente l'apporto costitutivo della passività originaria, se ogni attività incorre quindi in una sedimentazione che ne implicita il senso costituito nel dominio della passività secondaria e se, infine, questo sprofondamento si ripercuote, si deposita affettando la stessa passività originaria, ecco che un ciclo si chiude, essendo quest'ultima il presupposto operativo in ogni attività ulteriore. Del resto, questa ricorsività era *in nuce* quella delineata da un punto di vista formale dai cicli di pulzazione vitale del presente vivente. Ciò che ora resta da fare sul piano ricostruttivo è esplicitare (*auslegen*) le modalità con cui il sistema implicito del senso sedimentato co-determina – mediante la passività originaria – ogni attività costitutiva ulteriore. Compiendo quest'ultimo passo si chiarirà come il modello stratigrafico e con esso i relativi limiti esplicativi possano essere superati.

In primo luogo, è il caso di ammettere come Husserl non sia così trasparente su questo punto così delicato. Mi pare cioè che non abbia mai formulato una vera e propria teoria al riguardo limitandosi nondimeno ad alcuni spunti che val la pena di elaborare. Un primo aspetto da precisare è la validità *apriorica* della co-determinazione costitutiva operata dalla passività secondaria attraverso la mediazione di quella primaria. Su questo punto è emblematico il § 8 di *Esperienza e giudizio*, ove la teoria dei tipi viene più diffusamente trattata. La riserva post-costituita del senso sedimentario pre-costituisce l'orizzonte esperienziale secondo una generalità tipica a priori, largamente indeterminata ma nondimeno in grado di far valere specifiche anticipazioni di senso e di valore (*Vorgeltungen*). Che questa pre-costituzione sia operata passando attraverso la passività originaria si evince dal fatto che Husserl decodifica questo passaggio nei termini di una resa intuitiva anticipata (*Vorveranschaulichung*) dell'orizzonte manifestativo, ²¹ in cui risulta perciò introiettato una sorta di pre-sapere (*Vorwissen*) scaturente dal sistema tipico-abituale sedimentato.

Ogni attività dell'io si muoverà pertanto all'interno di un orizzonte esperienziale in certa misura pre-delineato (*vorgezeichnet*) e costantemente in moto poiché «a ogni passo di prensione intuitiva seguono nell'orizzonte nuovi tracciati, determinazioni più precise e correzioni dell'anticipato» (Husserl 2007a, 285). Il fatto, a ben vedere, è che almeno per quanto concerne una «coscienza sviluppata [*entwickelte Bewußtsein*]» il mondo risulta «“predato” in quanto variamente plasmato [*als vielfältig geformte „vorgegeben“*] secondo le sue categorie regionali e tipizzato [*typisiert*] secondo molteplici specie particolari, generi

²¹ Così come l'implicitazione del senso verteva sul processo di modificazione ritenzionale, si noti almeno per inciso come la sua riattivazione sia istanziata invece dalla dimensione protensionale del presente vivente; è infatti la protensione quell'istanza del processo originario in grado di attingere al passato ritenzionale e di proiettarne in avanti la cifra stilistica (cfr. Husserl 2001a, 24sgg, 38).

ecc.» (2007a, 81, trad. modificata). **22** Ecco che allora si comprende come

nella natura precipit[i] [*schlägt sich...nieder*] costantemente il valore spirituale variegato [*mannigfaltiger Geistesgehalt*] dei soggetti che esercitano un'attività sulla natura. In tal modo non si esperisce mai, in fondo, una mera natura e una mera anima-lità, bensì un mondo ambiente spiritualizzato in quanto cultura – con case, ponti, utensili, opere d'arte, ecc. (2007b, 195, trad. modificata).

22 Si noti anche come l'accento posto sul grado di sviluppo della coscienza denoti il particolare status di questa preformazione a priori del mondo, ossia quello di una validità a priori eminentemente epigenetica, ossia costituitasi essa stessa nel corso dell'esperienza, nel corso del processo correlativo di tipizzazione e abitualizzazione.

Si comprende anche perché la nostra esperienza quotidiana non abbia in fin dei conti a che fare con rilievi affettivi emergenti dal processo di costituzione primaria – cosa che costringerebbe l'io ogni volta a riprodurre la loro identificazione, esplicazione, osservazione relazionale, predicazione ecc. – bensì con cose e oggetti familiari, pre-formati sin da subito da tutti gli impliciti risvolti di senso pre-acquisiti (determinazioni e relazioni tipiche, circostanze e situazioni abituali, ecc.). Ecco perché entrando in una galleria d'arte io so già cosa sia un quadro e so riconoscerlo come tale – ovvero con tutti gli attributi materiali e spirituali che gli competono – pur nell'indeterminatezza del caso specifico che solo una rinnovata attività costitutiva potrà dissolvere.

Arrivati a questo punto, è forse il caso di chiederci quale sia il meccanismo intenzionale sotteso alla preformazione tipico-abituale del contesto esperienziale. Quello che sembra certo è che il processo si svolga al livello appercettivo. **23** *Esperienza e giudizio* parla ad esempio di una traslazione appercettiva (*apperzeptive Übertragung*) che sul fondamento della tipica (*Typik*) sedimentata avrebbe il potere di decodificare sin dappincipio (*von vornherein*) e secondo una familiarità anticipata (*vorgängige Vertrautheit*) oggetti analoghi a quelli originariamente costituiti in precedenza (Husserl 2007a, 291; 2006, 15, 161, 210, 337; 2008, 431sg, 450sgg, 503, 598, 611, 622). Avremmo a che fare cioè con una traslazione appercettiva del senso sedimentato contestualmente rilevante sulla nuova datità appresa.

23 In generale, per Husserl, l'appercezione concerne tutto ciò che in un vissuto d'esperienza è inteso senza essere effettivamente presentato. Ciò riguarda dunque una grande varietà di fenomeni, dalla co-percezione di un lato nascosto della cosa spaziale sino al senso d'uso di uno strumento, passando per l'esperienza empatica di un soggetto estraneo. È importante sottolineare che «l'appercezione non è per nulla un'inferenza, non è un atto del pensiero», che pertanto si svolge passivamente, e che «ci sono differenti gradi di appercezione che corrispondono a differenti gradi del senso oggettuale» (Husserl 2017, 189s.). Sulla nozione di appercezione cfr. il cap. VII di Holenstein 1972.

Un passo più dirimente compare in un manoscritto che risale ai primi anni Venti, la cui pregnanza per la questione sollevata induce a citarlo per intero.

Ci sono anche atti che si danno come originariamente istituenti [*urstiftende*] nella misura in cui presentano “qualcosa di nuovo” che per noi non è qui al modo di una prosecuzione di validità [*Fortgeltung*]. Così tutte le nostre esperienze di nuovi oggetti che non abbiamo mai incontrato, sono appunto nuove esperienze “che istituiscono originariamente [*urstiftend*]”. Tuttavia, in un altro senso non lo sono. Innanzitutto, occorre far notare in proposito che vedere per la prima volta una palma influenza [*von Einfluss ist*] il vedere in futuro palme che non sono state ancora mai viste: esse sono sconosciute individualmente e tuttavia “qualcosa”, “un che” di conosciuto [*Sie sind individuell unbekannt, und doch „etwas“, „ein“ Bekanntes*]. Già nel primo sguardo rivolto al nuovo abbiamo uno *schema di senso* [*Sinneschema*] di ciò che dobbiamo aspettarci nel progredire del vedere e nella presa d'atto più prossima (in cui il nuovo senso oggettuale individuale si costituisce per la prima volta). (2008, 2, trad. it. mia). **24**

Abbiamo dunque a che fare con una schematizzazione appercettiva della datità fenomenica in grado di co-determinarne l'esperienza attuale sulla base di una latenza di senso sedimentato. Una concreta prassi esperienziale si avvale di questo sistema sedimentario di ogni genere e grado. Esso risulta capace di preconstituire i margini di azione dell'io, di schematizzarne i contorni di significatività e di esplicazione all'interno del relativo contesto d'orizzonte. Ecco perché in *Esperienza e giudizio*, stante la ricostruzione ideale della genesi fornita astraendo dall'apporto della passività secondaria, si è nondimeno costretti ad ammettere che la produzione originaria di categorie è pur sempre infiltrata (*durchsetzt*) di anticipazioni non-originarie (2007a, 679). Di più, si rileva anche che la formazione predicativa di un oggetto categoriale «è un prodotto tematico non solo del giudizio attuale ma anche dei giudizi implicati. Il prodotto tematico attuale possiede quindi un radicamento [*Rankenwerk*] di formazioni che volta a volta rinviano [*zurückweisen*] a giudizi involuppati [*eingewickelte Urteile*]]» (2007a, 593, trad. modificata).

L'effetto conseguente di questo rinvio schematico-appercettivo all'attività post-costituita e sedimentata è la possibilità per ogni nuova esperienza di non dover ripetere ogniqualvolta l'intera genesi costitutiva che la renderebbe possibile. In questo modo i livelli costitutivi superiori riescono a operare *autonomamente* rispetto a quelli inferiori che pure hanno concorso alla loro istituzione lungo una genesi originaria che è compito del fenomenologo – e suo soltanto – ricostruire analiticamente. Dal punto di vista dell'esperienza concreta, ²⁴ invece, l'io non è tenuto ogni volta a ripercorrere le operazioni geneticamente presupposte da un giudizio in vista del suo proferimento, avendo l'attività costitutiva la capacità di riferirvisi anche solo implicitamente, in quanto suo possesso divenuto abituale. Del resto, se è indubbio che «ogni arricchimento [*Bereicherung*] del senso logico ne presuppone uno nella ricettività», è altrettanto vero che «questo cambiamento di senso logico ha pure la sua propria *indipendenza* [*Unabhängigkeit*] da ciò che si produce nella ricettività» (2007a, 565). D'altronde, se così non fosse, non potremmo spiegare neppure l'operato della logica in quanto disciplina, disciplina di cui Husserl ha sempre cercato di fornire – al pari di ogni altra scienza mondana – una fondazione rigorosa pur nel rispetto della sua autonomia d'esercizio.

Le oggettività che si costituiscono in queste operazioni logiche risulteranno tali da rimandare [*zurückweisen*] sempre al loro fondamento inferiore ma tuttavia possono staccarsi da esso e condurre la loro vita propria [*von ihm ablösbar ihr Eigenleben führen*] come giudizi che nelle loro forme molteplici sono il tema della logica formale (2007a, 479).

A ben vedere, la sedimentazione implicita del senso costituito è ciò che consente non solo, come visto in precedenza, la *Verselbständigung* progressiva dell'oggetto e il suo arricchimento noematico, ma anche la libertà di una prassi noetica d'esperienza di ordine superiore (come quella logica appunto), di una prassi svincolata dalla riproduzione della sua genesi intenzionale. Questa conclusione ci spinge in direzione di un superamento dialettico del modello stratigrafico.

²⁴ Di schemi appercettivi parla anche Fink (2009, 88). È interessante notare, a riprova del percorso qui intrapreso ciò che Husserl annota a margine del brano finiano: «Ogni tipica (ogni individuale pre-dato ha la sua tipica individuale) si trova sotto la tipica regionale universale – nell'unità del tipo ontologico complessivo della regione totale in quanto sovraregione» (Fink 2009, 88, n. 278). In tal senso sembra trovare conferma anche la tesi di Lohmar (2003) secondo cui i tipi husserliani svolgono una funzione analoga alla schematizzazione dei concetti empirici in Kant.

²⁵ È questo un punto di vista che la fenomenologia deve in ogni caso raggiungere in un secondo momento, superando le ingenuità residuali che l'istituzione del proprio metodo comporta.

Conclusione: verso un modello dialettico-ricorsivo della vita intenzionale

Lohmar (2012) ha giustamente posto l'attenzione sul fatto che la fenomenologia genetica tematizzi non soltanto i rapporti di fondazione degli strati inferiori rispetto a quelli superiori – lungo la consueta asse della genesi intenzionale *von unten nach oben* – ma anche gli effetti (post-)costitutivi dei superiori sugli inferiori – in direzione cioè inversa: *von oben nach unten*. Porre la questione in questi termini è indubbiamente un primo passo che invita a mettere in questione l'astrattezza del modello stratigrafico in direzione di un modello integrato in grado di restituire plasticamente il multiforme esercizio dell'esperienza cosciente. E tuttavia, alla luce di quanto visto sinora, porre la questione ancora in termini di strati costitutivi superiori e inferiori non fa altro che continuare a presupporre la natura gerarchica dei livelli veicolata da una considerazione astratta della genesi.

Rimane sostanzialmente vero che le prestazioni superiori retroagiscono per così dire sul portato pre-costituito da quelli inferiori. Husserl tende infatti a concepire l'attività costitutiva in senso lato come una sorta di ricomprensione (*Rückgreifen*) tematica della predataità (Husserl 2007a, 597sgg; 2007b, 104). È innegabile dunque una tendenza retroattiva capace di ricondizionare (rideterminare) il senso di quanto emerso dalla sintesi preconstitutiva, riuscendo ad esempio a concettualizzare quanto tipicamente appercepito (Husserl 2007a, § 83a). E tuttavia, sottolineare questo aspetto non ci sembra abbastanza, soprattutto alla luce di quanto rilevato a proposito del potenziamento epigenetico inscenato dal rapporto ricorsivo vigente tra passività originaria, attività costituente e passività secondaria.

Dal canto suo, nel suo brillante esordio filosofico, Derrida (1992) fornisce una ricostruzione suggestiva della parabola filosofica di Husserl, rinvenendo nel problema della genesi un *desideratum* dialettico mai pienamente tematizzato e capace pertanto di condurre a esiti aporetici ogni tappa di sviluppo della fenomenologia trascendentale. Resta il fatto che l'opera prima di Derrida, in cui peraltro compaiono *in nuce* molte delle critiche rivolte alla fenomenologia nei testi della maturità, sembra astrarre (non a caso) da una discussione approfondita delle tematiche della passività originaria e secondaria. ²⁶

Proprio queste tematiche ci hanno condotto in direzione di una concezione dialettico-ricorsiva della prassi esperienziale alternativa al modello stratigrafico. Come sostiene Husserl stesso – in un passo a dire il vero piuttosto criptico che però sembra chiarirsi non poco sulla scorta di quanto visto sinora – «tutti gli altri livelli sono con ciò soppressi in quelli superiori [*in die höheren aufgehoben*], ma non vi sono persi [*nicht verloren*]; essi stessi, piuttosto, sono sempre disponibili per corrispondenti direzioni dello sguardo e attestazioni» (Husserl 2016, 323, trad. modificata).

Cerchiamo di esplicitare cosa intenda Husserl alludendo una non meglio precisata *Aufhebung* dei livelli costitutivi inferiori in quelli superiori. Basandosi su quanto emerso in corso d'opera è forse possibile intendere la dinamica in gioco all'interno di queste coordinate. La modificazione innescata dalla passività secondaria produce la soppressione (implicitazione) dell'apporto costitutivo di un determinato

²⁶ Del resto, questo limite evidente non sembra imputabile all'autore se non in piccola parte. Sebbene abbia potuto accedere a buona parte del lascito manoscritto durante il suo soggiorno presso l'Archivio-Husserl di Lovanio, nessuno dei testi rilevanti per l'effettiva comprensione delle dinamiche in gioco – essenzialmente i *Bernauer Manuskripte* e le *Anlysen zur passiven Synthesis* – risultava allora pubblicato. La sensibilità ermeneutica derridiana arriva sino al punto d'intuire l'importanza strategica rivestita dal tema della costituzione originaria del tempo e si rammarica che i *Bernauer Manuskripte* siano stati affidati a Fink, il quale a suo dire «si rifiuta[va] di pubblicare o di consegnare tutti questi testi» (Derrida 1992, 222, n. 73).

livello, consentendo la sua ricomprensione – mediata dalla schematizzazione apperettiva operata dalla passività originaria – da parte di un'attività di ordine superiore. In questo modo – tramite questo ciclo ricorsivo tra attività, passività e nuova attività – si arriva a rescindere (sopprimere) il vincolo genetico-fondativo che costringerebbe la nuova attività a riprodurre l'intera genesi. Così facendo si libera (si autorizza) l'esercizio indipendente di una funzione costitutiva potenziata – potenziata basata su un sistema tipico-abituale epigeneticamente raffinato – vincolando al contempo l'arbitrio di questo esercizio al debito genetico conservato *implicitamente*.

È questo il caso emblematico di una qualsiasi forma di linguaggio, il quale può essere esercitato in completa autonomia – senza cioè la necessità di esibire intuitivamente i referenti dei termini impiegati – rispetto a una dimensione antepredicativa che pure ha concorso alla genesi costitutiva della sua possibilità di esercizio. Questa indipendenza sembra valere sia per la predicazione del linguaggio naturale che, a maggior ragione, per i linguaggi formalizzati del pensiero scientifico (logica formale, matematica), il cui libero ricorso a variabili prescinde volutamente da un *esplicito* riferimento intuitivo pur ammettendone uno di tipo *implicito* a tutti i possibili referenti del caso. Senza una possibilità ancorché implicita di riferimento, infatti, un linguaggio non sarebbe altro che un ammasso sconnesso di segni senza la benché minima pretesa comunicativa.

Bibliografia

- Bégout, B. (2000). *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris: J. Vrin.
- Bergmann, W. & Hoffmann, G. (1984). Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies*, 1, 281-305.
- Biceaga, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Derrida, J. (1992). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. Trad. it. di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- Fink, E. (2009). *Via Meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo (Parte I)*. Trad. it. di A. Marini. Milano: FrancoAngeli.
- Heidegger, M. (1999). *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Genova: Il Melangolo.
- Holenstein, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1966a). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs - und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Id. (1966b). *Logica formale e trascendentale*. Trad. it. di G. D. Neri. Bari: Laterza.
- Id. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Id. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-35)*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Id. (1999). Fenomenologia e antropologia. In E. Husserl & M. Heidegger, *Fenomenologia (189-207)*. Trad. it. di R. Cristin. Milano: Unicopoli.
- Id. (2001a). *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2001b). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Trad. it. di A. Marini. Milano: Franco Angeli.
- Id. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione e Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Id. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Dordrecht: Springer.
- Id. (2007a). *Esperienza e giudizio*. Trad. it. di F. Costa & L. Samonà. Milano: Bompiani.
- Id. (2007b). *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*. Trad. it. di A. Staiti. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (2007c). *Lezioni sulla sintesi attiva. Estratto dalle lezioni sulla logica trascendentale (1920/21)*. Trad. it. di L. Pastore. Milano: Mimesis.
- Id. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, New York: Springer.
- Id. (2009). *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*. Trad. it. di A. Caputo & M. Averchi. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (2015). *Ricerche logiche*. Trad. it. di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2016). *Lezioni sulla sintesi passiva*. Trad. it. di V. Costa. Brescia: La Scuola.
- Id. (2017). *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*. Trad. it. di A. Canzonieri. Brescia: La Scuola.

- Lohmar, D. (1996). Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und urteil*. *Husserl Studies*, 13, 31-71.
- Id. (2003). Husserl's Type and Kant's Schemata: Systematic Reasons for Their Correlation or Identity. In D. Welton (a cura di). *The New Husserl. A Critical Reader* (93-124). Bloomington (IN): IUP.
- Id. (2012). Genetic Phenomenology. In S. Luft & S. Overgaard (a cura di). *The Routledge Companion to Phenomenology* (266-273). London: Routledge.
- Moran, D. (2011). Edmund Husserl's phenomenology of habituaity and habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42 (1), 53-77.
- Nobili, F. (2019). *Temporalità e correlazione. L'idealismo fenomenologico di Husserl come autoesplicitazione della soggettività trascendentale*. Tesi di dottorato inedita. Università di Pisa e Firenze. Pisa: Italia.
- Spinicci, P. (1985). *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e Giudizio" di Edmund Husserl*, Firenze: La Nuova Italia.
- Welton, D. (2003). The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method. In D. Welton (a cura di). *The New Husserl. A Critical Reader* (255-288). Bloomington (IN): IUP.

L'arca dell'origine. Follia tolemaica e deponenza del trascendentale nell'ultimo Husserl

Eugenio Buriano

The paper aims at discussing the cosmotheoretical proposal achieved by Husserl in the *Umsturz* (1934) through an adequate appreciation of the Ptolemaic madness proclaimed in this work. In the attempt to rehabilitate a special kind of immobility, Husserl's disapproval of the modern Copernicanism, either in its ontological version or in its epistemological one, leads to improve the statue of the transcendental, developing it such as a deponent or a middle passive voice. However, this account shows some internal limits of the phenomenological approach, taking back to the ancient first philosophy to the point of renoving the Aristotelian conception of unmoved mover.

Eugenio Buriano è attualmente studente di dottorato presso l'Università di Torino (Consorzio F.I.N.O.; curriculum teoretico). I suoi campi di ricerca riguardano in particolare la filosofia antica e l'idealismo tedesco (con particolare riguardo alla logica e alla sistematica di Hegel).

eugenio.buriano@gmail.com

Buriano, E. (2020). L'arca dell'origine. Follia tolemaica e deponenza del trascendentale nell'ultimo Husserl. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 35–52

«Il movimento circolare (περιφορά) non ha punti definiti (ἀόριστα);
 del resto, perché prendere come limite (πέρας) un punto
 piuttosto che un altro sulla linea <curva>?
 Ciascuno è infatti indifferentemente
 inizio (ἀρχή), mezzo (μέσον) e fine (τέλος),
 di modo che saremo sempre – o non saremo mai –
 all'inizio e alla fine»
 [Aristotele, *Phys.*, VIII 9, 265a32-265b1]

I. La patria celeste: andata e ritorno

«Se la Terra risulta costituita, allora anche il cielo è necessario» (Husserl 1991, 12).

Se il corpo giace qui, schiacciato dalla gravità, è perché là, fra gli astri, volteggia leggera l'anima. Come recita un mito vetusto dall'origine pressoché inassegnabile, opera di un abile compositore, paragonabile per ingegno soltanto a Stesicoro, potrei credere che a ogni mio passo sublunare, attento a scansare i perigli della condizione mortale, corrisponda una passeggiata in chissà quale orbita del cielo, al punto che non sono tanto i miei piedi, saldamente appoggiati a terra, a farmi procedere, bensì delle vigorose, seppur latenti, ali (*Phaedr.*, 243a3-244a3). Sicché la mondanità che ci contrassegna va riportata a una qualche sideralità: «noi siamo piante celesti (ὄντας φυτὸν οὐράνιον), non terrestri, affondando, infatti, le radici della nostra testa proprio lassù» (*Tim.*, 90a6-b1).

«Ora, però, tutto questo sembrerà stravagante o perfino folle, in contrasto con ogni conoscenza scientifica della realtà e della possibilità reale» (Husserl 1991, 17). Questo racconto rasenta la mania poetica, come già Platone arguiva nel *Fedro*, dando voce a un vaneggiamento esotico e surreale, intento a proiettare chi lo accoglie fuori dal mondo.

Che la filosofia, quantomeno sin dagli esordi platonici, si proponga come una «fuga (φυγή)» (*Theaet.*, 176a9) verso un altrove sembra essere assunto ancora fatto proprio da Husserl con il ricorso all'ἐποχή: lo sguardo fenomenologico, o, più in generale, l'esercizio teoretico, inscena sempre un'uscita dall'attualità presente mediante la *sospensione* delle urgenze correlate alle necessità fisiologiche e agli impegni pratici. Cosicché, una volta messa fra parentesi la coscienza naturale e il corredo doxastico che le appartiene, si accede a una realtà ulteriore, a un'altra *res*, a ciò che sta fuori dalla caverna (Blumenberg 2009, 6-72). La vicenda tragicomica di Talete, nel *Teeteto* presentato come protofilosofo, rivela in modo paradigmatico – stando alla brillante analisi di Blumenberg – come agli occhi di un filosofo appaia prossimo il cielo trapunto di stelle, remoto il pozzo che intralcia il suo cammino (Blumenberg 1988). Tale sconvolgimento gravitazionale consegue appunto dalla derealizzazione, dalla *Weltvernichtung* – secondo il *terminus technicus* adottato in *Ideen I* – cui conduce la più spietata epochizzazione (Husserl 2002, §§49-50, 119-125). A questa «folle» inversione corrisponde un preciso rovesciamento modale, ben compendiato nella sentenza heideggeriana, esplicitamente dedicata a Husserl, secondo cui «più in alto della *realtà* si trova la *possibilità* (*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)» (Heidegger 20158, §7c, 54). L'annientamento del mondo, infatti, lascia scorgere un'eccedenza, l'«orizzonte», o si potrebbe dire il cielo, su cui la *Welt* si staglia: la coscienza pura, residuo della riduzione, rappresenta precisamente l'apertura in virtù della quale il mondo, da già-dato e obiettivato, diventa possibile, inaugurando nuove direzioni di senso.

Ciò che c'è, insomma, non è tutto. La presunta inseità delle cose si capovolge in contingenza nella misura in cui ciascun ente può dirsi tale, “essente”, soltanto per qualcuno, chiunque questi sia (*Jedermann*), per qualunque uomo, con qualsivoglia vissuto, in grado di operare la sospensione dell'atteggiamento naturale, al punto che «l'ontologia», come concluderà coerentemente Heidegger, «è possibile soltanto come fenomenologia» (Heidegger 20158, §7c, 51).

Alla scoperta del possibile corrisponde l'introduzione della trascendenza (Ugazio 1996). Se del resto c'è sempre un fuori, un'ulteriorità rispetto a quanto appare alla coscienza doxastica, allora si comprende in che senso la filosofia si profili come un'uscita – una ἀνάβασις. Come Husserl ancora ripeterà nelle *Cartesianische Meditationen*, poiché l'«lo ridotto», cui mette capo l'ἐποχή, «non è un pezzo del mondo (*kein Stück der Welt*) [...] la trascendenza appartiene al senso proprio di tutto ciò che è mondano» (Husserl 2017, §11, 60), dove questa «trascendenza», designando una «inclusione irreali (*irreellen Beschlossenheit*)» (Husserl 2017, §11, 60), decreta l'irruzione del possibile. Possibile che – aggiungerà Heidegger – è il *transcendens* rispetto all'ente, l'essere dell'ente, non alla stregua di una generalità comune e astratta (κοινόν), ma come orizzonte, apertura (*Lichtung*), condizione di possibilità dell'ente stesso (Heidegger 20158, §7c, nota a, 54). In questo senso la comprensione che si può conseguire «dell'essere in quanto *transcendens* è sempre *transcendentale*» (Heidegger 20158, §7c, 54): la possibilizzazione dell'ente non può che sollevare un'interrogazione intorno alle condizioni della suddetta possibilità. Sicché lo sconvolgimento provocato dallo sguardo filosofico sembra a questo punto indurre ad ammettere addirittura una doppia, indissociabile trascendenza, ontologica da un lato, epistemologica dall'altro (trascendentale): trascendenza *del* mondo, stante l'inogettivabilità di quest'ultimo («il mondo non è né semplicemente-presente né utilizzabile») (Heidegger 20158, §69, 432); trascendenza *dal* mondo, stante l'irriducibilità dell'apertura in cui esso di volta in volta si colloca («[il mondo] si temporalizza nella temporalità [dell'Esserci]») (Heidegger 20158, §69, 432).

Eppure, secondo Platone, la mania divina esibita dalla filosofia non innesca l'ostracismo dal e del mondo. Al contrario, lo sragionare che il senso comune attribuisce a coloro i quali «puntano lo sguardo verso l'alto come gli uccelli» (*Phaedr.*, 249d7-8), si rivela paradossalmente indice dell'immanenza più spregiudicata: Socrate, accusato a più riprese di avere la testa fra le nuvole (μετεωροσκοπος), si presenta, nel *Fedro*, come l'unico personaggio autenticamente in grado di amare il giovane mitografo, l'unico davvero capace di accoglierlo così come appare, scorgendo in lui «un volto dalle sembianze divine (θεοειδὲς πρόσωπον)» (*Phaedr.*, 251a2), e «venerandolo come un dio» (*Phaedr.*, 251a5). Proprio perché perso in un altrove, con il pensiero fisso lassù, nel cielo, questi è ben piantato a terra. L'anamnesi erotica – la follia, appunto, di cui si cade preda facendo filosofia – non trasporta in fondo chi la pratica verso un'altra cosa (*res*) o un altro luogo, ma verso lo stesso aver-luogo del fenomeno. La visione dell'idea (εἶδος) non sancisce insomma l'esperienza di un esodo, né attesta l'esigenza della derealizzazione. Con la rammemorazione della patria astrale s'inscrive piuttosto il cielo nella terra. Ri-cor-dare, infatti, significa alla lettera “dare di nuovo al cuore”, all'anima, riscoprendo cioè l'evento, il darsi delle cose, il loro venire all'essere. Il loro “là”, si potrebbe dire, l'orizzonte su cui si stagliano. Un “là” che pure non è altrove che “qui”: quaggiù, del resto, ci si ri-corda (ἀνά-μνησις) fino a elevarsi e a uscire (ἀνά); lassù ci s'innamora al punto da ritornare quaggiù, con l'intento di una cosmesi, di un ad-ornamento («κατα-κοσμεῖ») (*Phaedr.*, 252d7), per entrare (κατά) insomma meglio, per insediare “bene” il luogo in cui già si è. Più si esce, più si rientra; ἀνάβασις (uscita) e κατάβασις (entrata), come illustra l'εἰκὼν platonica della caverna,

raffigurano i due momenti indisciungibili, eppure mai sovrapponibili, di un “solo” o di uno “stesso” percorso. Uno stesso puramente eventuale, privo di spessore, e perciò d'identità, rispetto al quale si decidono di volta in volta il fuori e il dentro, l'andare e il tornare, il movimento e la stasi, l'attivo e il passivo.

In questo *μεταξύ* inafferrabile, medio in qualche modo neutro in cui queste serie di coppie opposte s'incontrano e insieme si disgiungono, transita senza sosta la mania erotica della filosofia, la follia, o persino la «*hybris*» (Husserl 1991, 17) cui Husserl, a conclusione del manoscritto datato Maggio 1934, comunemente noto come *Umsturz* – che ora ci accingiamo a prendere in esame più da vicino – non intende deliberatamente rinunciare. Il suo diniego implicherebbe anzi l'oblio del problema. Ché se non s'insedia questa soglia liminare, non è possibile afferrare il senso del trascendentale, il quale, per sua definizione, neutralizza la giustapposizione trascendenza/immanenza (né trascendente, né immanente), dando voce con una crasi – qual è appunto “trascendentale” – a un paradosso, a una *trascendenza d'orizzonte, orizzontale*.

Il trascendentale rappresenta quindi la sede incollocabile, oltreché inappropriabile, in cui l'esperienza amorosa della filosofia circola, la coordinata atopica e utopica che esprime il suo stesso aver-luogo, la sua forma, la sua idea. O meglio ancora: il trascendentale non consiste altro che nella circolazione erotica tra cielo e terra. Del resto neppure Kant, nonostante la fervente polemica contro l'insidia della *Schwärmerei* covata da questo discorso, bandì a pari titolo tutte le specie di mania dalla cittadinanza della ragione critica: anche il più lucido e illuminato esercizio speculativo si avvale di un certo appassionato trasporto (*Begeisterung*), di un transitare (*Be-*, prefisso transitivizzante) di spiriti (*Geister*); senza *Begeisterung*, senza entusiasmo, non c'è infatti trascendentale (Kant 1991).

Lo sconvolgimento (*Sturz*) innescato dalla postura del filosofo, dunque, conformemente al tono entusiastico che lo anima, è sempre un *Um-sturz*, un *ri-volgimento*, un *cambiamento (Sturz) sul posto (Um)*, esattamente come la conversione dello sguardo che il prigioniero, nell'allegoria platonica della caverna, subisce una volta scarcerato dai vincoli doxastici: una «*περιαγωγή*» o una «*περιστροφή*», un trasporto (*ἀγωγή*) o un volgimento (*στροφή*), che in ogni caso avviene sempre lì, intorno a (*περί*) dove si è, alla stregua del capovolgimento di una conchiglia sulla valva opposta (*Resp.*, VII, 518d4, 518e3, 521c5-6).

Alla luce del comune intendimento, tra Platone e Husserl, del comportamento filosofico, ben si comprende in che senso Eugen Fink suggerisse di riportare le questioni centrali affrontate dalla fenomenologia ai travagli metafisicamente più densi che attanagliano la tradizione platonica. Ciò che Husserl cerca tuttavia di accentuare nell'ultima produzione, tra cui si annovera appunto anche l'*Umsturz*, è questo movimento *catabatico* di ritorno al mondo, al fine di risemantizzare il trascendentale oltre il significato conferitogli in seno al (neo)kantismo e all'idealismo classico tedesco (Fink 1966, 157-164). Si tratterebbe, insomma, di *inverare* il platonismo, altrimenti monco, parziale, unilaterale, benché questo proposito spinga verosimilmente ai limiti la fenomenologia, o addirittura la rivolga contro se stessa. Come già accadde con Aristotele, che a più riprese parve osteggiare Platone, il compimento del platonismo rassomiglia a un tradimento, a un rovesciamento. Ma il punto è che la verità consiste proprio in questo rivolgimento (*Umsturz*), o che, per così dire, lo sconvolgimento è la vita della verità. Così, laddove si crede di operare un sovvertimento, per quanto incisivo e caustico, ecco che ci si rivolge indietro, ci s'infilte tornando nel luogo d'origine.

Più ci si muove, più si sta fermi. Sebbene questa laconica sentenza possa suonare misoneista, sembrerebbe, agli occhi di un certo Husserl – come s'intende provare – l'unico motto davvero rivoluzionario. Ché il trascendentale esprime questa

rivoluzione permanente, come quella celeste. Un movimento di cambiamento persistente che, pur espandendosi e causando trasformazioni, non si allontana dalla propria sede, non annichilisce, non nega. Pur decentrandosi di circostanza in circostanza, non rifugge il centro, e sempre si ricentra, giacché centro e luogo non sono altrove che nel continuo aver-luogo. Questo bizzarro moto fugge paradossalmente sempre verso se stesso – «φυγή μόνου πρὸς μόνον», «fuga di sé solo a sé solo» (*Enn.*, VI 9, 11, 51), avrebbe concluso Plotino – così da ricrearsi, da riaprirsi, da rinnovarsi costantemente. Transita perché non transita, si muove fintantoché rimane immobile.

Sicché infine s'intravede, qui come là, al limitare della fenomenologia, nella folle soglia trascendentale in cui cielo e terra si sfiorano e presto si dileguano, il motore immobile.

II. Arcaismo trascendentale

Certo, Husserl non manifesta un interesse immediatamente evidente nei confronti del pensiero greco antico. Ciononostante, l'*Umsturz* documenta l'esigenza di un'inversione dei rapporti di gravitazione istituiti nella modernità sin dal titolo, che per intero, quantomeno nella cura italiana, recita *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo*, quasi sottintendendo un recupero della cosmologia tolemaica. Questo carattere in apparenza reazionario risulta ulteriormente esaltato se si guarda alle annotazioni preliminari con cui Husserl intendeva intitolare in via provvisoria l'elaborato: *Die Urarche Erde bewegt sich nicht, L'arca originaria Terra non si muove*; l'edizione francese del manoscritto conserva per altro questo proposito dell'autore, traducendo *L'arche originaria terre ne se meut pas* (Husserl 1989).

Il testo, inoltre, condensando vari motivi speculativi in un numero esiguo di pagine, si è prestato a più interpretazioni, che ora ne accentuano l'aspetto efrattivo, ossia il sovvertimento del copernicanesimo, cifra della modernità, ora il profilo conservatore, cioè la riscoperta dell'immobilità tolemaica. L'ambiguità essenziale che permea dalla lettura di questa breve opera potrebbe con ragione indurre a ritenere che Husserl oscilli tra l'ansia del superamento di una tradizione, quella copernicano-kantiana, cui egli stesso appartiene in quanto moderno, e il timore del congedo dalla fenomenologia in favore di una fisica dai tratti peripatetici. Ma è forse questa stessa oscillazione, pressoché indemagliabile, che il manoscritto, solcato da un'isomorfa inquietudine, tenta di mettere a tema, a metà, appunto, tra soggettocentrismo dei moderni e oggettocentrismo degli antichi. ¹ Non si tratterebbe perciò di optare per uno dei due corni, ma di assumere lo sconfinamento reciproco dell'uno nell'altro quali traiettorie simultanee, eppure differenti, in cui si diparte uno "stesso", qui denominato «arca dell'origine (*Urarche*)», «arca del mondo», oppure ancora «dimora primordiale» (Husserl 1991, 16).

Questi curiosi appellativi tentano di rendere conto del trascendentale dinamico scorto in questa sede, dell'embricazione tra cielo e terra, del «tra» (*zwischen*)» (Husserl 1991, 5) che, congiungendoli, li dissozia. L'*Umsturz* si prefigge esplicitamente, sin dalle battute che fungono da sottotitolo, lo scopo programmatico di rinverdire una certa «dottrina fenomenologica dell'origine della spazialità, della corporeità, della natura nell'accezione propria della scienza naturale», in vista di «una teoria trascendentale della conoscenza scientifico-naturale» (Husserl 1991, 1). Tuttavia, nonostante questo proposito di rinnovamento, la condizione di possibilità arcaica cui si desidera mettere capo, come traspare dalle

¹ Così suggerisce Neri (1991) in uno studio che accompagna la traduzione italiana dell'*Umsturz*. Questa traccia è stata ampiamente sviluppata da Leoni, di cui si condivide l'interpretazione complessiva. Per le considerazioni che seguono intorno all'*Umsturz* si tengano dunque presenti Leoni (2003) e Leoni (2005, 31-91). (1990).

espressioni impiegate, rassomiglia paradossalmente a qualcosa di antiquato, più vetusto dell'*a priori* copernicano rivendicato da Kant. L'arca allude a una ἀρχή cosmologica, a un primordio dalla fattezze presocratica. Essa viene per definizione “prima”, ma non secondo il tempo. ² L'atteggiamento qui perseguito da Husserl, con lo scopo di un corretto e più profondo intendimento del trascendentale, non ha infatti età assegnabile: l'arcaico, né antico, né moderno, esprime quella soglia anacronica, insensibile, priva di consistenza, che i vari filosofi, nella storia del pensiero, compresi Tolomeo e Copernico, hanno insediato ogniqualvolta hanno affrontato la questione trascendentale.

² Sullo statuto anacronico del trascendentale cfr. Ronchi (2001, 9-81).

L'anteriorità in questione, dunque, non indica un passato empirico, né il trascorso di un vissuto storicamente databile, poiché il prima in questione sta prima di ogni determinazione: pre-categoriale, pre-istorico, pre-logico, pre-individuale. Il linguaggio, arrivando sempre in ritardo rispetto a esso, “dopo”, può riferirsi, come ben arguiva Aristotele, solo in modo *imperfetto*, mediante, appunto, il ricorso al tempo verbale dell'imperfetto (ἦν): l'essenza, il principio, il πρότερον (il prima), secondo la nota locuzione dello Stagirita, designa «ciò che l'essere era (τὸ τί ἦν εἶναι)» (*Metaph.*, VII 4) prima che il λόγος lo portasse alla presenza e lo de-finisse, lo determinasse.

Il carattere arcaico o principiale attribuito al trascendentale ne rivela quindi lo statuto antepredicativo e prelinguistico, incompatibile con la nozione di *a priori* proposta da Kant. La necessità di emanciparsi dal copernicanesimo kantiano si fa a questo punto evidente: l'errore imputato al kantismo, così come all'idealismo tedesco, specie nella sua versione hegeliana, risiederebbe nell'identificazione del trascendentale con un piano logico già dato, sul quale si andrebbe a ricomporre, ben disposta e ordinata, la rapsodia di materiali provenienti dalle sensazioni, o persino le vicende storiche, altrimenti sfibrate e triturate come avanzi esposti su un «banco da macellaio» (Hegel 20125, 20). Al contrario, «l'essenziale» – scrive Husserl – ai fini di un'interrogazione autenticamente trascendentale, consiste nel «non perdere di vista l'esser-già-dato (*Vorgegebenheit*) e la sua costituzione, che [certo] appartengono all'Ego apodittico» (Husserl 1991, 16), ma sempre e solo dopo, *in secundis*, non *in primis*.

Della presunta rivoluzione rivendicata dal filosofo di Königsberg occorrerebbe dunque rifiutare la *deduzione metafisica* delle categorie su cui si appoggia quella trascendentale, quel «filo conduttore» (Kant 2005, 88-94), come scrive Kant, seguendo il quale si deduce, in numero e specie, il patrimonio di predicati logici proprio di ogni uomo a partire dai tipi di giudizi individuati dalla logica formale classica. Il vero *a priori*, infatti, l'*a priori* arcaico, non può essere riportato alla struttura apofantica e al correlato bagaglio categoriale; semmai risulta pre-posto alla genesi del linguaggio e del logico, senza esaurirsi in questo dominio “umano, troppo umano”. Il trascendentale, insomma, si colloca tutto nella soglia di quel pre- (*Vor-*) che caratterizza la pre-datità (*Vor-gegebenheit*), ³ di un pre che significa «primo per natura (τῆ φύσει)», direbbe Aristotele, perché indica appunto una qualche natura (φύσις) nel senso presocratico del termine, una certa sorgività genetica.

³ Sullo sviluppo e sugli esiti teorici della predatità nella produzione husserliana si rimanda allo studio di Costa (2007).

L'occlusione di quest'apertura, accanto alla polemica antikantiana e anticopernicana, è altresì imputata nella *Krisis*, opera postuma il cui corpo, costituito da due conferenze husserliane, tenute a Vienna e Praga, rivela una gestazione pressoché coeva all'*Umsturz*. In quest'altra sede la destituzione dell'ipoteca moderna che grava sul trascendentale si mostra ancor più pressante. Come Husserl afferma nel §28, «Kant [...] non si rende affatto conto che egli, nella sua filosofia, si basa su presupposti indagati» (Husserl 2015, §28, 131); egli

certo attesta «un esempio di grande scoperta – anche se è solo l'inizio di una scoperta» (Husserl 2015, §28, 131). La rivoluzione copernicana da questi auspicata è lungi dall'esser compiuta, anzi: se Copernico rivisita i rapporti di gravitazione rimuovendo la Terra, e perciò l'uomo, dal centro del cosmo, Kant coltiverebbe piuttosto una segreta ispirazione tolemaica, individuando in un'appercezione autocosciente il fulcro di attrazione di ogni esperienza di senso, riabilitando, così, la centralità dell'uomo, unico ente cui si mostra quest'evidenza.

Nella *Krisis*, forse ancor più che nell'*Umsturz*, Husserl percepisce l'inadeguatezza di entrambe le alternative, e della prospettiva tolemaica, e di quella copernicana; in qualche modo l'una sottintende l'altra, covandola come l'opposto in cui si rovescia. La *Krisis* svela questa reciproca metanoia chiarendo la natura bifronte del copernicanesimo. Quest'ultimo, nella sua versione epistemologica, vale a dire quella kantiana, sarebbe solo di facciata, e getterebbe la modernità in un «sonno antropologico» – per riprendere l'espressione foucaultiana: alla *metaphysica generalis* di ascendenza wolfiana, Kant sostituirebbe, mediante la deduzione trascendentale della coscienza, l'analitica della ragione umana, fissando un punto immobile e archimedeo – o meglio: tolemaico – nell'architettura generale della conoscenza, che satura l'apertura ricercata con un feticcio, un «allotropo empirico-trascendentale» (Foucault 1998, 371-421). La declinazione invece ontologica del copernicanesimo, impersonata da Galilei, quel «genio che», come Kant, «scopre e insieme occulta» (Husserl 2015, §9h, 84), muoverebbe da un proposito tolemaico: l'impresa dello scienziato mirerebbe a rendere il mondo saldo, immediatamente abitabile dall'uomo, una volta rivelata l'intrinseca ossatura matematica del reale. Ma la *mathesis universalis* sortisce come effetto il contrario del risultato atteso: la formalizzazione del linguaggio della natura conduce a un obiettivismo che esclude il soggetto dalla costituzione del senso, in favore di idealità geometriche in sé vere, indipendenti dall'azione umana; l'assuefazione provocata dalla naturalizzazione delle scienze matematiche è paragonabile all'impacchettamento di «un ben confezionato *abito ideale*» (Husserl 2015, §9h, 83), spacciato per naturale, al prezzo di proiettare l'acquirente (uomo) ai margini del cosmo.

Due discipline, inoltre, progressivamente impostesi nella storia europea della cultura, acquiscono questi errori, causando la crisi che dà il titolo all'opera. Nella diagnosi husserliana della *Krisis*, la psicologia, rispetto all'entificazione prodotta dall'obiettivismo delle scienze dure, avrebbe dovuto offrire una terapia, includendo il soggetto nell'esperienza in qualità di vettore attivo e intenzionale (il senso ha sempre una direzione, è sempre per qualcuno). Al contrario, essa ha sortito un effetto patogeno, inconsapevole del naturalismo disincarnato che andava convalidando: la psicologia è il primo dei saperi dell'enciclopedia in cui il senso si oblia poiché ha anzitutto ipostizzato l'interno, quantomeno sin da Descartes, cronicizzando poi questo fraintendimento con Kant, il quale rifiuta sì la sostanzialità del *cogito*, esito di un paralogismo, ma aggrava il dualismo giustapponendo dentro e fuori, in quanto epigono dell'empirismo inglese, in particolare della distinzione lockiana tra senso interno e senso esterno (Husserl 2015, §30 §§56-57). ⁴

Destino consimile spetta alla cosmologia nell'*Umsturz*, che, accanto alle scienze della vita, professa un'ovvietizzazione riduzionistica, occultando l'eventualità e la genesi cui i vari fatti constatati andrebbero riportati. L'assurdità qui ricusata «consiste nel dare inavvertitamente per scontata la concezione naturalistica del mondo, cioè quella dominante, per poi considerare in termini antropologistici e psicologistici la storia degli uomini come storia della specie e [...] lo sviluppo degli individui e dei popoli come un evento accidentale» (Husserl 1991, 17).

⁴ A commento si veda Leoni (2005, 15-27).

Per ambo le scienze, rispettivamente la psicologia nella *Krisis*, la scienza naturale o fisica nell'*Umsturz*, Husserl azzarda un'emendazione metodologica mediante la loro fondazione fenomenologica. In entrambe le occasioni, tuttavia, egli finisce per incrinare la fenomenologia contro se stessa, varcando una soglia che costringe, per così dire, a epochizzare l'ἐποχή, a ridurre la riduzione. Confessando, nella *Krisis*, di voler adottare «il termine trascendentale in un senso più ampio» (Husserl 2015, §26, 123), al di là delle distorsioni moderne, conclude poi, con tono disilluso, nell'*Umsturz*: «salvo poi fare valere contro la fenomenologia i paradossi che ne derivano» (Husserl 1991, 18).

L'approfondimento della psicologia e della cosmologia, e del soggettocentrismo e dell'oggettocentrismo correlati, non ne restituisce la validità, ma affossa i saperi. Sia l'idea della ragione dell'anima, sia quella del mondo – impiegando la terminologia kantiana – lasciano intravedere un *prima* impensato, e che rimane impensabile fintantoché si assume come residuo della riduzione l'assioma dell'intenzionalità. Ché questo *prima* non è appunto intenzionalizzabile, non è oggetto, percepito, né concetto di un soggetto. *Prima* di interno ed esterno, *prima* di io e cosmo; *prima* ancora di Tolomeo e Copernico. Questo *prima* se ne sta in un certo senso «separato (χωριστόν)», come già arguivano insieme Platone e Aristotele, dal *Fedone* al *De anima* per quel che concerne la psicologia, dal *Timeo* alla *Fisica* in relazione alla cosmologia. Verso di esso non si può procedere, non si può in-tenderlo perché non sta davanti, bensì dietro.

Psicologia e fisica riportano indietro alla filosofia *prima* (πρώτη φιλοσοφία).

Un *prima* che posso infatti solo ri-cor-dare. Posso solo ritornarci ripetutamente, per anamnesi (ἀνά, prefisso iterativo), ogni volta che intenziono qualcosa: è “ciò” a cui più penso ogni volta che penso, è ciò che sta alle spalle, *prima* di ogni pensato, pur accompagnandolo. Riscopro l'arca dell'origine, insedio la dimora primordiale, quando scorgo «ἐν παρέργῳ», «di riflesso» (*Metaph.*, XII 9, 1074b36), il continuo tornare su stesso del pensiero, la sua immanenza, il non uscire mai da sé. Io «continuo a vivere la vita che sta dietro di me, dove il senso del “dietro di me” di questa vita sta nella ripetizione e nella possibilità della ripetizione» (Husserl 1991, 17). Tutto si ripete, ogni volta come nuovo, ogni volta come diverso, solo perché ogni cosa, muovendosi, torna incessantemente su di sé, rimanendo immobile.

La follia tolemaica, o per meglio dire greca, che straborda dal testo husserliano, ai margini della fenomenologia, è indice di questa immobile mobilità. Aristotele imputava questa «mania (μανία)» (*De gen. et corr.*, I 8, 325a19) a Parmenide, l'«infermità intellettuale (ἀρρωστία διανοίας)» (*Phys.*, VIII 3, 253a33-34) di estromettere la fenomenologia, la pazzia, appunto, di non “salvare i fenomeni” in nome di una qualche fissità. Eppure a questo furore, entusiastico e non vaneggiante, seppur ai limiti dell'allucinazione, neanche lo Stagirita, come già Platone, seppe rinunciare. La filosofia *prima*, antecedente qualunque scienza, è eleatica. Ché solo Parmenide propose davvero «un'interrogazione in termini arcaici (ἀπορήσαι ἀρχαϊκῶς)» (*Metaph.*, XIV 2, 1089b1-2).

Resta ora da capire se e in che modo Husserl sia riuscito nell'ἀπορήσαι ἀρχαϊκῶς.

III. Dal passivo al medio-passivo

La rivisitazione del trascendentale intrapresa nell'*Umsturz*, parallelamente alla *Krisis*, induce anzitutto a riabilitare il terreno doxastico messo fra parentesi dall'ἐποχή. Il movimento per Fink catabatico che anima l'ultima produzione di Husserl intenderebbe recuperare quel groviglio stratificato di operazioni precategoriali e prelinguistiche

sottese all'apofansi, mettendo capo a una trascendentalità dilatata, espansa. Uno degli appellativi più noti con cui Husserl designa questo prima del giudizio è *Lebenswelt*.⁵ Nella *Krisis*, per esempio, il mondo-della-vita viene indicato come il pre-supposto rimasto invisito da Kant perché dato come ovvio. Di conseguenza, il compito della filosofia fenomenologica consisterebbe nell'esplorare questo «regno», evitando di lasciarlo «immerso nella sua "anonimia"» (Husserl 2015, §29, 139). Penetrare la supposta ovvietà permetterebbe di svelare come a monte di tutte le attività spirituali si celi «un'operazione universale che è presupposta da qualsiasi prassi umana e da qualsiasi vita pre-scientifica» (Husserl 2015, §29, 139). La *Lebenswelt*, infatti, fungerebbe da condizione di possibilità di qualunque esperienza e da «a-priori universale pre-logico» (Husserl 2015, §36, 163) che innerva i saperi e le pratiche dell'enciclopedia, presiedendo alla loro comunicazione.

Il tema del mondo-della-vita contribuisce a illuminare lo statuto della passività originaria dell'esperienza su cui Husserl insiste anche in altri luoghi, ormai canonici, quali *Erfahrung und Urteil* e le *Analysen zur passiven Synthesis*. Tratto comune a queste opere è appunto la rivendicazione di una certa genesi della forma logica, abbozzando un motivo che sarà fatto proprio e variamente declinato da più autori (Merleau-Ponty, Derrida, a suo modo anche Heidegger) che si confronteranno con quest'eredità fenomenologica (Costa 1996). Prima dell'intenzione di un soggetto verso un oggetto, e perciò prima del taglio (*Teil*) che questi opera sul reale mediante il giudizio (*Urteil*), si trova il mondo in qualità di sfondo di significati, di orizzonte di senso già strutturato. Non si tratta, insomma, di un coacervo di materiali intuiti rapsodicamente – come Kant supposeva nell'*Estetica trascendentale* della *Critica della ragion pura* – da sussumere attraverso una forma priva di genesi, non empirica, imposta dall'alto (le categorie). Affinché l'io intenzioni un certo oggetto e non un altro, l'oggetto stesso deve essergli già rivolto. L'io deve essere già «invaginato» nel mondo, come dirà Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1993), reinterprestando la nozione di *Vereinzelung* (istanziamento) husserliana; deve già essere in esso incorporato, «istanziato», facendo corpo con delle tendenze che già orientano il senso, poi esplicitato con l'apofansi. V'è dunque un'affezione «anteriore al cogito» (Husserl 1956, 79; Husserl 1996, 227) che costituisce le azioni e i saperi, e che soprattutto li rende possibili, una ricettività che esclude la spontaneità dell'io puro proclamata dall'idealismo post-kantiano – talora scorta anche in Husserl – in favore di una vivenza pulsante «che è già sempre qui, sempre per noi, sempre il "terreno" (*Boden*) di qualsiasi prassi, sia teoretica che extra-teoretica» (Husserl 2015, §37, 164).⁶

Rispetto «all'a-priori logico-obiettivo» di ascendenza kantiana, monolitico e necrotico, «l'a-priori del mondo-della-vita» rivelerebbe così uno statuto differenziale e vibrante, in quanto trama di rapporti dinamica in cui ciascun elemento acquisisce il proprio corpo alla luce della posizione occupata nell'intero (Spinicci 2006).

Queste movenze figurano anche nell'*Umsturz*, seppur con una radicalità vertiginosamente superiore, folle. Come si è anticipato, l'arcaismo sconsiderato che trapela da queste pagine, non solo corrobora l'idea di una sintesi passiva anteposta a quella apofantica, ma sembra anche contemplare «le tracce di un pensiero del terzo, [...] i segnava di un pensiero non pensato, che tenga insieme le figure dell'attivo e del passivo, del corpo e dell'anima, del soggetto e dell'oggetto, mostrandoli rispettivamente

⁵ Uno degli sviluppi più significativi di tale concetto, con costante (e problematico) riferimento a Husserl, è offerto da Blumenberg nel saggio *Lebenszeit und Weltzeit* (Blumenberg 1996). Per quanto concerne il ruolo della *Lebenswelt* nell'economia complessiva della *Krisis* si veda invece Paci (1969). Per una discussione critico-teoretica del tema cfr. Semerari (1995).

⁶ Sul delicato equilibrio tra io e mondo, attivo e passivo, lungo la produzione husserliana, e sull'accusa di idealismo alla fenomenologia si veda Costa (2003).

come l'emersione e l'immersione di un che di immobile» (Leoni 2005, 75).

Nello scritto ricorre certamente un'affinità, anzitutto terminologica, con la *Krisis*, sin dalle determinazioni iniziali con cui Husserl tratteggia l'arca originaria: paragonata a un «suolo (*Boden*)» insediato via via dai corpi empirici, e definita come «*Weltmöglichkeit*», «possibilità di mondo», oppure come «*Spielraum*», come «ambito» o «spazio di gioco» (Husserl 1991, 4), essa rassomiglia da vicino alla *Lebenswelt*. Ciononostante, qui non s'intende soltanto mostrare un'effervescente mobilità. Non, cioè, un possibile contrapposto all'attuale, una possibilità di mondo *contra* il mondo effettivo esperito quotidianamente. Al contrario, la trascendentalità diffusa messa a tema non si muove, perché è un «movimento reale e possibile, possibile come possibilità sempre aperta di effettuazione, di continuazione, di cambiamento, di direzione, ecc.» (Husserl 1991, 4). L'immobilità qui perseguita fa cenno a una «possibilità più alta» (Heidegger 2007, 282), come similmente avrebbe arguito Heidegger, nei *Beiträge zur Philosophie*, scontrandosi con il medesimo problema. Una possibilità non umana, non linguistico-rappresentativa, non impigliata nella differenza ontologica; una modalità che non può non-essere, ma che sempre è, che sempre rimane se stessa, cioè possibile, aperta. Paradossalmente, quindi, una potenza già commista con l'atto, intransitiva, che non viene mai meno. Una δύναμις insomma eleatica, «piena (ἐπι πλέον)» (*Metaph.*, IX 1, 1046a1), come quella scorta in maniera obliqua da Aristotele nella *Metafisica*, che nulla ha a che fare con la carenza, con la privazione, con la negazione.

A essa non si oppone del resto nulla: l'arca, il suolo, la Terra tolemaica – spiega Husserl – «nella sua forma originaria di rappresentazione, non si muove né è in riposo, ma è solo in riferimento a lei che quiete e moto hanno un senso» (Husserl 1991, 4). L'immobile, a questo livello arcaico, non esprime il reciproco del mobile, perché risiede appunto prima di stasi e cinesi; è il loro stesso aver-luogo, il «supporto (*Träger*) di tutti i corpi» (Husserl 1991, 4). Un «*Grundbestand*», com'anche si dice, un «elemento di fondo» (Husserl 1991, 5) dalle sembianze presocratiche, come quell'«elemento» evocato da Merleau-Ponty ne *Le visible et l'invisible*, che non designa «né materia, né spirito, né sostanza» (Merleau-Ponty 1993, 156), bensì «un'unica esplosione d'essere che è per sempre» (Merleau-Ponty 1993, 276).

L'elemento, a questo punto, trascesa ogni opposizione, compresa quella logica d'identità e differenza, rassomiglia da vicino all'immobile parmenideo, con cui s'indica l'autoreferenza assoluta, il continuo tornare su di sé della vita, il rimanere dell'essere; il «μένειν» (fr. 8, 29-30), come recita il *Poema*, il *manēre*, l'immanenza. In accordo con i paradossi di Zenone, per salvaguardare transizione e causalità efficiente, occorre l'intransitività della *causa sui*. Ché per realizzare un *intentum* nel mondo, devo già essere nel mondo; per uscire fuori, verso qualcosa, devo già starci dentro.

Affinché i fenomeni si diano, insomma, muovendosi e circolando, ognuno di essi deve rimanere fermo sul posto. Ciascuno, per essere quel che è, deve appunto restare nell'apparire, nel suo essere fenomeno.

Ma questa stessa permanenza dell'apparire – l'apparire *stesso* – non appare a nessuno: fungendo da condizione di possibilità di ogni manifestazione, essa include già dentro di sé soggetto e oggetto. E se quest'ultimi sono già nell'apparire, semplicemente perché si manifestano reciprocamente, ciò trova come conseguenza sintomatica il fatto che la fenomenologia si realizzi soltanto nel momento in cui sopprime se stessa, non appena riconosce, cioè, la propria impossibilità fondativa: l'apparire dell'apparire non appare infatti mai. La fenomenologia non può apparire a se stessa. Fa apparire, ma non appare, dunque non c'è. Così quest'immanenza radicale, questo «vivere dentro (*Hineinleben*)» (Husserl 2015, §38, 165), come scrive Husserl,

fintantoché tenta di essere espresso da qualcuno, si proietta inevitabilmente fuori. Per renderne conto, dovrei pensare il mio stesso pensare, dovrei vedere il mio stesso vedere, rischiando di innescare, come già Zenone insinuava, il regresso all'infinto. Più ci si sforza di intenzionare tale inerenza, più questa sfugge, giacché non si tratta di una cosa fra le cose, non di un fenomeno fra i fenomeni, bensì del fenomeno *stesso*, dell'idea; non un "che" che appare, ma il "che" di ciò che appare, il suo "che è", il suo aver-luogo, "ciò" che lo *fa apparire*.

Il pericolo dell'argomento del terzo uomo viene in fondo scongiurato se si riconosce come questo "stesso" non sia da esprimere, né da pensare, né da manifestare, perché è l'espressione *stessa* con cui si esprime, il pensiero *stesso* con cui si pensa, il manifestarsi *stesso* con cui ci si manifesta; l'essere dell'apparire, insomma, il darsi del fenomeno. Lo «stesso» si dà, non s'intenziona. «Τὸ αὐτό» (fr. 3), la parola di Parmenide, è l'apertura su cui Heidegger s'interrogherà ripetutamente, specie nell'ultima produzione (Heidegger 2009; Heidegger 1976a; Heidegger 1976b), assumendo tale stessità come *das Selbe*, come il prodursi di una singolarità, di un *ipsum*, e non come un'immota fissità logica, alla stregua di un *idem* (*das Gleiche*). Immanente, in quanto è ciò che fa sì che ciascuna cosa sia quella che sia, che sia precisamente "ciascuna", "una"; trascendente, laddove espone l'ente, lo svela, lo fa venir fuori per quello che è, in una condizione di totale illatenza, di piena manifestatività.

Lo stesso rappresenta allora la crasi trascendentale in cui s'incrociano dentro e fuori, il «tra (*zwischen*)» che sancisce la co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*) di terra e cielo. Né attivo, né passivo, in qualche modo *neutro* in quanto neutralizzante le varie opposizioni. Terreno indistinto, *Träger* o *Grundbestand*, secondi i termini di Husserl, in cui tutti i percorsi confluiscono, andando e tornando. Da esso e in esso si dipartono tutti i movimenti possibili, benché, certo, il loro dipartire non si muova.

Husserl, dunque, nell'*Umsturz*, non propone dunque solo un pensiero della passività del suolo inteso come bacino di potenziale indeterminato, o di possibilità informi, giustapposto all'attualità determinata. Egli sembra anche avvallare una concezione neutrale del trascendentale, attribuendogli una diatesi *medio-passiva*, ⁷ eventualmente *deponente*, indice di una passività già imbricata con l'attività, di un possibile non indeterminato ma già operante, reale – la «possibilità del mondo», dichiara esplicitamente Husserl, «è legata al senso d'essere già in atto» (Husserl 1991, 16). Sicché il supporto, lungi dall'alludere a una materia inerte e vergine che attende di essere inseminata, cioè formata – come l'estetica dalla logica nell'epistemologia prometeico-antropomorfa di Kant – nomina piuttosto il *darsi* dei fenomeni, il φαίνεσθαι – infinito presente di φαίνω, che curiosamente si coniuga solo con diatesi medio-passiva. Quest'apertura, paragonabile alla luce (φῶς), secondo note metafore platoniche e aristoteliche, illumina dall'esterno i fenomeni, i quali perciò paiono passivi rispetto a essa. Ciononostante, la luce stessa non esisterebbe come tale, non sarebbe se stessa se non nella singolare rifrazione che ogni fenomeno ne offre attivamente: traspare nei colori con cui ciascuno si tinge. L'elemento tolemaico ricercato in questa sede da Husserl è quindi ciò che porta alla luce, che fa essere, che lascia-essere; una passività che si ritrae in favore dell'attività.

Ma se lo stesso non s'incontra se non nella differenza variopinta che popola il mondo, allora esso, oltre a ricongiungere gli estremi, anche li scinde. Nella soglia trascendentale non si assiste mai a un'identificazione degli opposti: immanenza e trascendenza qua si scambiano di posto rimanendo dove sono, senza cioè collassare

⁷ La rilevanza della voce medio-passiva nella filosofia contemporanea è stata messa in luce da Lewin (2011) a partire da alcune istanze medievali neoplatoniche, *in primis* eckhartiane. Particolarmente rilevante è l'analisi qui proposta dell'ultimo Heidegger, accanto alle considerazioni intorno alla componente fenomenologica del suo pensiero (38-44).

l'una sull'altra in modo indifferenziato. La loro reversibilità – il loro transito – è concessa da una certa irreversibilità, dall'intransitività di questa reciproca inversione, che a ben vedere mai passa, mai si esaurisce. Il medio che li annoda anche li separa. Lo stesso esprime sempre anche una «fenditura (*Zerklüftung*)» (Heidegger 2007, 280-283), come rileva Heidegger, il limite di una «di-vergenza (*Austrag*)» (Heidegger 2009, 84-85). Col «mutamento delle dimore» – specifica infatti Husserl –, col rovesciamento del cielo nella terra e viceversa, «resta acquisito in generale che ogni io ha la sua patria d'origine» (Husserl 1991, 13), che ciascuno, cioè, diventa quel che è, ciascuno e non altro, insediando il proprio luogo, il luogo che gli appartiene, che gli è proprio. Niente rimane mai indifferente, assolutamente neutro. Ci si appropria di sé solo nella disappropriazione; a ogni incontro transitivo con l'altro corrisponde il venire incontro intransitivo a se stesso.

In quest'incrocio dialettico, «iperdialettico», «chiasmatico», secondo i termini di Merleau-Ponty, il cielo diviene cielo, la terra terra (Carbone 1996, 129-158). In fondo il trascendentale non c'è, l'arca non si dà mai come tale, come medio indeciso; resta, platonicamente, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, nella misura in cui non posso dire che è, che esiste al modo di tutti i fenomeni. Non *ek-siste* e semmai *in-siste* in ciascuno, designandone l'essere, il che è. Perciò il trascendentale “è” esclusivamente in quanto oscillazione sempre differita, ritardata, sdoppiata, moltiplicata; in quanto uno che si dà sempre come due, uno che si mostra attraverso dei molteplici «segnavia», dei «σήματα» (fr. 8, 2), come avrebbe detto Parmenide. Del resto, la retorica dell'origine impiegata nell'*Umsturz* non accenna a una *Begründung*, a una fondazione univoca e granitica come quella hegeliana. In base alla dinamica dilatoria del trascendentale, il *Boden* non c'è infatti di per sé, ma emerge nella sua vivenza, nella sua carnalità pulsante (*Leib*), soltanto a patto dell'entificazione in un «corpo cosmico (*Weltkörper*)», come quando la Terra, per esempio, «sopprime la sua forma originaria di suolo», divenendo un «grande masso» (Husserl 1991, 4), una stella empirica tra altre. A livello arcaico, dunque, la questione fondativa, andrebbe verosimilmente affrontata alla luce della *Fundierung* della terza delle *Logische Untersuchungen*, benché Husserl, nell'*Umsturz*, non ne faccia menzione. In particolare, la «fondazione bilaterale» ben riuscirebbe a rendere conto della reversibilità intransitiva con cui l'attivo e il passivo si legittimano a vicenda (Husserl 1968, II, 55-57): **8** l'io puro si dà sempre e solo come io empirico, trovando nel reciproco il proprio inveramento; se l'*a priori* s'ibrida con l'*a posteriori*, il prima si coglie sempre e solo in ritardo come un poi, trasparendo alle spalle, di riflesso, come direbbe Aristotele, in maniera parergonale.

8 Questo suggerimento è offerto da Leoni (2003, 166).

Tutto ciò suonerà folle, ribadisce Husserl a conclusione dell'*Umsturz*. Che cosa consente di scoprire questa stramba e illogica conoscenza, né fenomenologica, né naturalistico-scientista, eccedente il principio di bivalenza e del terzo escluso? Di fatto questo sapere parergonale non sa niente: non è un sapere che sa qualcosa, ma che gode. Un sapere che sa se stesso in quanto autoaffezione, passione, godimento, col quale ci si reinstalla nel φαίνεσθαι, riattivando incessantemente «ogni donazione di senso sia per l'ente che per il mondo» (Husserl 1991, 17). Husserl ammette di non saperlo spiegare, senza volervi tuttavia rinunciare. È bello. Ché del resto l'esperienza sessuale del bello, nel *Fedro*, corrisponde a una conoscenza amorosa che «non vede l'intelligenza (φρόνησις οὐχ ὁραται)» (*Phaedr.*, 250d4). «Τὸ ἐκφανέστατον» (*Phaedr.*, 250d7), ciò che massimamente riluce è anche ciò che più si nasconde, a causa dell'intensità luminosa. Si dà ovunque, ma non c'è mai.

Qui dove l'anima s'invagina col mondo e il cielo fa corpo con la terra; là dove

il mondo penetra l'anima e la terra tocca il cielo. Proprio qui ma anche là, al convergere di una divergenza, nel chiasmo di visibile e invisibile, si annida l'«ἐρασμιώτατον» (*Phaedr.*, 250e1), quanto di più amabile vi sia. In questa soglia erotica, tra due amanti che tenacemente si rincorrono, riposa il bello, il vero trascendentale.

IV. In principio è l'azione

E pur si muove. Husserl cita addirittura in italiano la laconica ammissione, tutt'altro che rassegnata all'abiura, da Galilei pronunciata tra sé e sé, a conclusione del processo (Husserl 1991, 17).

Le ultime due pagine dell'*Umsturz* sono contrassegnate da uno stile ondivago, decisamente disconnesso, paratattico e avversativo, sintomo di una tensione irrisolta. Qui l'autore rende conto in modo esplicito della propria professione di follia, ma implicitamente sembra esigere una cura. Come se alla fine si trattasse di scegliere tra l'uno o l'altro, tra la follia e la ragione, tra prima e dopo, tra cielo e terra, immobile e mobile, confiscando il gioco sopra i massimi sistemi. Verso la conclusione dello scritto, si ha come l'impressione che lo *Spielraum* ch'egli stesso intendeva esplorare senza freni all'inizio della trattazione, venga drasticamente ridotto, circoscritto a un interesse preciso, in apparenza non epochizzabile. Sicché dalla natura celeste si precipita maldestramente, in discesa libera, senza andata né ritorno, a quella pedestre, quasi dimenticandosi delle ali.

Nell'epilogo strepita il moderno contro l'antico. Riemerge Galilei contro Tolomeo, e così Copernico, con Kant, contro l'arcaismo. Ricompaiono, insomma, l'opposizione, la logica bivalente, il dualismo. Il suolo improvvisamente sembra destinato a ospitare «una sola umanità e una sola Terra» (Husserl 1991, 17). La vertigine cosmologica sembra così per un attimo arrestarsi, l'entusiasmo affievolirsi. L'arca non solo assume le fattezze di una patria terrestre, ma di un continente storicamente definito, progetto incompiuto della modernità scientifica e illuminista: l'Europa, come si evince dalla *Krisis*, rivela l'inaspettato rigurgito kantiano, l'ideale regolativo al quale Husserl affida il destino della fenomenologia, separando potenza e atto e assumendo la prima in funzione della seconda, col proposito di assurgere a un compito, quello di essere davvero copernicani (e davvero galileiani) oltre il fallimento dei predecessori moderni, trasformando così una «vaga dynamis in "energeia"» (Husserl 2015, §26, 123). Così, al prima di un senso paradossalmente neutrale, all'antiorità anacronica di un'indecisione, di un'insensatezza, subentrerebbe un senso già dato, già orientato, un disegno teleologico umano, troppo umano.

Laddove Husserl si sporge, nell'*Umsturz*, oltre i limiti della fenomenologia, intravedendone la morte, sembrerebbe in fondo riscattare un Tolomeo empirico, non un Tolomeo arcaico. Preso forse dallo spauracchio per l'imminente perdita, egli replicherebbe il gesto kantiano, avanzando un copernicanesimo fittizio: l'unica Terra, patria di un solo popolo cui verrebbe assegnato il *Boden*, alluderebbe alla finitezza dell'uomo, a un qualche essere-per-la-morte. ⁹ «Io» — recita infatti Husserl — «come presente sono in un progressivo morire» (Husserl 1991, 17), quasi a suggerire che l'incompiutezza della fenomenologia scorta in questa sede conseguirebbe di necessità dalla limitatezza di chi la pratica.

⁹ Questa è l'interpretazione complessiva dell'*Umsturz* proposta da Ronchi (2019, 256-258).

Eppure, come si è già ricordato, ¹⁰ l'*Umsturz*, nella sua parola definitiva, acclama il paradosso come cifra dell'indagine fenomenologica. Husserl esorta a leggere in ciò che scrive qualcosa

¹⁰ Cfr. *supra* p. 42.

ch'egli non può che mostrare disdicendosi mediante una contraddizione performativa. Quest'ultima rivela appunto la performatività che la fenomenologia, in quanto prassi o esercizio, già sempre presuppone, e che quindi non può mettere a tema: essa *fa* apparire, ma questo fare non può a sua volta divenire fenomeno. Come si faccia, l'atto stesso del fare, il fare *stesso*, insomma, non è formalizzabile *a priori*, perché è un evento, si dà. Non c'è dottrina del metodo preposta; se *l'a priori* non sta altrove che nell'*a posteriori*, allora l'essere della fenomenologia, il suo che è, non è altrove che in ciò che fa, in ciò che mostra. *Si fa facendo*. Deponenza della filosofia, statuto medio-passivo, tale per cui il metodo coincide con la via, con la *ὁδός* di Parmenide. **11** Ché il vero *aut-aut*, nell'*Umsturz*, non è certo tra l'antico e il moderno, tra Tolomeo e Copernico, bensì tra la filosofia e la non-filosofia, tra l'innamoramento e la sterilità erotica, tra l'ἐπιστήμη, per così dire, e la δόξα in cui rimangono intrappolate le scienze a causa della crisi. *Aut-aut* che pure non sottintende deliberazione alcuna: la scelta è già decisa in quanto già da sempre fatta. Non può appunto che farsi. Sicché una sola via è percorribile, solo una davvero è: l'unica che si fa. L'altra, qualunque possa essere, non c'è, non è, visto che non si fa.

11 Sulla questione del metodo fenomenologico e più in generale sul problema del metodo in filosofia, con particolare riguardo nei confronti di Parmenide, si veda Sini (2013).

Certo, nella *Krisis* Husserl, come già Goethe nel *Faust*, parafrasa l'*incipit* del Vangelo di Giovanni dichiarando: «in principio è l'azione» (Husserl 2015, §44, 175; Goethe 20073, 93). La rivisitazione di questo motivo teologico va riportata al profondo ripensamento del ruolo della filosofia auspicato sin dalle prime pagine dell'opera, in cui si annuncia «la possibilità *pratica* di una nuova filosofia: di una filosofia che va attuata attraverso l'azione» (Husserl 2015, §7, 54). Guidato da tale proposito, Husserl intenderebbe sconfessare il teoreticismo astratto, scollato dal mondo, che da Aristotele in avanti avrebbe contraddistinto l'atteggiamento speculativo. La prassi dunque qui contesta la teoria come Faust ripudia l'opulento patrimonio dei saperi consolidati nella storia del genere umano; icasticamente – per utilizzare i termini nietzscheani – si tratterebbe dell'opposizione tra cultura greco-alessandrina *contra* quella moderna dell'uomo d'azione, del “pugno” (Faust) (Nietzsche 2009, §15). Non esiste infatti cogitazione indifferente, neutra, disinteressata. Ogni teoria, in quanto invaginata nella *Lebenswelt*, infligge per così dire sempre un “pugno” al reale, colpendolo e perciò trasformandolo. Ogni pensiero è azione. Pertanto, questa «prassi di genere nuovo», facendosi carico delle urgenze concrete della vita temporaneamente sospese dall'ἐποχή, si proporrebbe, quasi marxianamente, come critica delle ideologie, «critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono» (Husserl 2015, 321).

«In principio è l'azione» sta quindi a significare che l'inizio è l'uomo. La prassi responsabilizzante qui invocata è del resto tutta umana, al punto che il trascendentale, benché diffuso, finisce per designare l'intersoggettività, un “inter”, un “tra” esclusivo e poco espanso. Nell'*Umsturz*, invece, lo *zwischen* non prelude a una teleologia della terra-Europa, non a una teologia teleologica che gravita intorno a valori; piuttosto, paradossalmente, a una teologia a-teleologica, a una teologia dell'immanenza, come quella peripatetica.

«In fondo, il divino che è in noi muove in un certo senso tutto quanto; principio della razionalità non è la ragione (λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος), ma qualcosa di più forte (ἀλλὰ τι κρείττον): e dunque, che cosa potrebbe essere superiore alla scienza <e all'intelligenza> se non il dio?» (*Eth. eud.*, VIII 2, 1248a26-29).

Chiaramente l'origine non può essere identificata nel Λόγος; l'inizio non è

mai il giudizio, non la logica, bensì una qualche affezione, un certo farsi, che è «più forte». L'esperienza, questo “farsi” – potrebbe convenire Husserl –, muove tutto senza andare da nessuna parte, senza andare-verso, senza intenzionalità. Non ha senso perché è il senso stesso, il farsi del senso, che, nel suo dar luogo ogni volta a eventi differenti, ritorna continuamente su di sé. Essa non appartiene a nessuno, impersonale – se dicessi “mia”, come Kant, mi ritroverei già nell'apofarsi –. Non è proprietà di un io, e neppure di un collettivo, di un noi; tocca, ma non è toccata, come il motore immobile.

L'esperienza, il prima di psiche e cosmo, in qualche modo è il dio, l'idea della ragione che per Kant balenava alle loro spalle. Così si spiega il riferimento al Vangelo, che pure occorre interpretare adeguatamente, quantomeno in chiave aristotelica. Il dio in questione non rappresenta un teologumeno, un residuo dogmatico e onto-teologico. Non nomina un ente sommo che ottura la domanda di senso; semmai ciò che la fa muovere, ciò che la rende possibile. Performatività assoluta, puro atto, «οὐσία ἐνέργεια» (*Metaph.*, XII 6, 1071b20): l'essenza del dio, lungi dall'essere già data, non è altrove che nell'incessante attività che scatena, e in questa sempre ricreata. Pertanto il dio non indica un qualcosa (*quid*), bensì un che (*quod*), non un fatto ma un atto (il farsi).

Un atto in fondo folle, poiché «più forte» dell'intelligenza e della scienza, più in generale del λόγος. Benché l'atto non sia commisto a una potenza privativa, rassomiglia da vicino a una «potenza irrazionale (δύναμις ἄλογος)» (*Metaph.*, IX 2), ossia a una potenza che non può che manifestarsi, a un possibile che non può che effettuarsi di continuo senza mai esaurirsi. Potenza perciò deponente, deponenza realizzata: alla massima attività, all'efficienza più smodata, corrisponde la totale passività, l'immobilità completa. Questa δύναμις esibisce del resto una struttura autotelica, autofinalizzata; in quanto en-tel-echia, in quanto, cioè, “ha il fine dentro”, non esce mai da sé, non si annienta mai, ma si affetta continuamente, rinnovandosi senza sosta.

C'è sempre un punto cieco che il pensiero non riesce a scorgere, proprio perché c'è sempre. Il c'è sempre risplende (ἐκφανέστατον), perciò sempre sfugge alla vista. È la luce in cui ogni volta si vede, l'apertura in cui ogni volta soggetto e oggetto si danno, si fanno. La follia alle spalle del λόγος, del *cogito*, per i moderni, **12** consiste appunto in questa deponenza performativa, nel dio che sta a monte di intensione ed estensione, e che altro non designa se non la demiurgia con cui le due *res* si fanno, la loro creazione continua.

Ma allora non è il caso di osteggiare l'atteggiamento teoretico, solo di comprenderlo a fondo, di intravederne il fondo, il *Boden*, il suolo generativo, ossia la prassi che ne sta alla base. All'inveramento del pensiero corrisponde infatti il rovesciamento (*Umsturz*) in azione. La prassi che Husserl si ripromette di recuperare non è altrove che nella teoria, è la teoria stessa. Ché quando si torna alle cose stesse, alla cosa (τὸ πρᾶγμα) in quanto “stessa” (αὐτό), ci si ritrova nel πράττειν delle cose, nella «prassi perfetta (πρᾶξις τελεία)» (*Metaph.*, IX 6) priva di scopo e valore, nel farsi disumano del dio. **13**

Bisogna solo tornare a pensare, rioccupando le soglie della storia, da Aristotele a Tolomeo, da Copernico a Kant, per insediarle meglio, per viverle appieno, pragmaticamente. Riprendere a cogitare, a *co-agitare*, per iniziare di nuovo qualcosa che non ha inizio. Ricomincio da capo proprio qui, nell'atto stesso con cui penso, nella storia in cui sono, e al di fuori della quale non posso “saltare”, com'invece insinuerebbe un certo Heidegger. Nessuna

12 Sulla follia occultata, ma presupposta, dal *cogito* cfr. Derrida (1971). Sul *cogito* in quanto performatività assoluta si vedano invece le rivisitazioni fenomenologiche di Merleau-Ponty (2003). Interpretazioni analoghe sono state altresì offerte da Hintikka (1962) e Leoni (2013).

13 Sul motto husserliano “alle cose stesse” e sul retroterra aristotelico di quest'espressione si veda Bodei (2009, 11-19).

vocazione gnostica: esco dal mondo solo per entrarvi; il salto è sempre sul posto.

Del resto, il filosofo non è forse – come Husserl sostiene – un «eterno principiante»? (Husserl 1956, 5) In filosofia non c'è punto d'avvio, né d'arrivo. Il filosofare innesca una rivoluzione permanente. Ché pensare l'origine, l'ἀρχή, significa ricrearla, rifarla, ogni volta qui, nel luogo in cui si risiede. Il principio è ovunque, il centro dappertutto, come in una sfera.

Alla fine mi scopro esattamente all'inizio. Mi son mosso per tornare proprio lì dove già ero, attratto da un centro di gravità eroticamente irresistibile. Coi piedi sulla terra, con le ali nel cielo, ancora una volta filosofo, in nome del motore immobile.

Bibliografia

Le traduzioni dei testi greci sono a opera dell'autore.

- Blumenberg, H. (1988). *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Trad. it. di B. Argenton. Bologna: Il Mulino.
- Id. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. Trad. it. di B. Argenton. Bologna: Il Mulino.
- Id. (2009). *Uscite dalla caverna*. Trad. it. di M. Doni. Milano: Medusa.
- Bodei, R. (2009). *La vita delle cose*. Roma-Bari: Laterza.
- Carbone, M. (1996). *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*. Milano: Guerini e Associati.
- Costa, V. (1996). *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Milano: JacaBook.
- Id. (2003). *La fenomenologia tra soggettività e mondo. Leitmotiv*, 3 (11-26).
- Id. (2007). *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Derrida, J. (1971). *Cogito e storia della follia*. Trad. it. di G. Pozzi, in *Id. La scrittura e la differenza* (39-79). Torino: Einaudi.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Foucault, M. (1998). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Trad. it. di E. A. Panaitescu. Milano: Rizzoli.
- Goethe J. W. (20073). *Faust*. Trad. it. di G. Manacorda. Milano: Rizzoli.
- Hegel, G. W. F. (20125). *Lezioni sulla filosofia della storia*. Trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (1976a). *Che cosa significa pensare?*. Trad. it. di G. Vattimo, in *Id.* (a cura di), *Saggi e discorsi* (85-95). Milano: Mursia.
- Id. (1976b). *Moirà. (Parmenide, VIII, 34-41)*, Trad. it. di G. Vattimo, in *Id.* (a cura di), *Saggi e discorsi* (158-175). Milano: Mursia.
- Id. (2007). *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*. Trad. it. di A. Iadicicco. Milano: Adelphi.
- Id. (2009). *Identità e differenza*. Trad. it. di G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Id. (20158). *Essere e tempo*. Trad. it. di P. Chiodi., riveduta da F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Hintikka, J. (1962). *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*. *The Philosophical Review*, vol. LXXI, 1.
- Id. (1956). *Erste Philosophie. 1. Kritische Ideengeschichte, Husserliana*, Bd. VII. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1956). *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*. Trad. it. di F. Costa, Milano: Silva.
- Id. (1968). *Ricerche logiche*. Trad. it. di G. Piana, 2 voll. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1989)., *La terre ne se meut pas*. Trad. fr. di D. Franck et al.. Paris: Minuit.
- Id. (1991). *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo*. Trad. it. di G. D. Neri, *aut aut*, 245 (3-18).
- Id. (1996). *Analysen zur passiven Synthesis* (Bd. XI), a cura di M. Fleischer. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura* (1913). Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Id. (2015), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2017). *Meditazioni Cartesiane*. Trad. it. di A. Altobrando. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Kant, I. (1991). *D'un tono da signori recentemente assunto di recente in filosofia*. Trad. it. di G. De Flaviis (a cura di), in *Scritti sul criticismo*. Roma-Bari: Laterza.

- Id. (2005). *Critica della ragion pura*. Trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu. Roma-Bari: Laterza.
- Leoni, F. (2003). ZON/KOSMOS. *Cosmologia e trascendentalismo in Husserl*, in appendice a C. Sini. *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia* (153-196). Milano: CUEM.
- Id. (2005). *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*. Pisa: Edizioni ETS.
- Id. (2013). *Descartes. Una teologia della tecnologia*, Milano: Et. Al.
- Lewin, D. (2011). *The Middle Voice in Eckhart and Modern Continental Philosophy. Medieval Mystical Theology*, 20 (28-46).
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. di A. Bonomi, riveduta da e nuova cura dell'ed. it. di M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Id. (2003). *Corso del 1960-1961, L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*, in Id. (a cura di M. Carbone). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Raffaello Cortina.
- Neri, G. D. (1991). *Terra e cielo in un manoscritto husserliano del 1934*. *aut aut*, 245 (19-44).
- Nietzsche, F. (2009). *La nascita della tragedia*. Trad. it. di V. Vivarelli. Torino: Einaudi.
- Paci, E. (1969). *Il problema dell'occultamento della Lebenswelt e del trascendentale in Husserl*. *aut aut*, 59 (265-282).
- Ronchi, R. (2001). *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Id. (2019). *Ancora uno sforzo se volete essere copernicani*, in Id. (a cura di). *L'esperienza della tecnica* (255-267). L'Aquila: Textus Edizioni.
- Semerari, G. (1995). *Lebenswelt*, in R. Cristin (a cura di). *Phänomenologie in Italien* (169-190). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sini, C. (2013). *Il metodo e la via*. Milano-Udine: Mimesis.
- Spinicci, P. (2006). *Il mondo della vita e il problema della certezza. Riflessioni per una diversa lettura della Crisi delle scienze europee*, in A. Ferrarin (ed. by). *Passive Synthesis and Life-World* (233-252). Pisa: Edizioni ETS.
- Ugazio, U. (1996). *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*. Torino: Zamorani.

Presenza impossibile, assenza necessaria: *aporia, diaporia ed euporia* delle analisi husserliane sulla passività

Alessandra Campo

Is it possible to witness our own birth or be lucid while dreaming? Is it possible, Husserl questions since the 1920s, to describe the self-constitution of transcendental subjectivity? And if so, under what conditions? The same conditions that make the description of intentional acts possible?

The *Analyses concerning Passive*

Synthesis are lessons in which the transcendental sense of phenomenology is reformulated from the notions of passivity, sensation, matter, genesis, and receptivity. And yet, although “affection”, “life” and “unconscious” are terms to indicate the “other of consciousness”, the latter seems to come out strengthened, or *élargie*, even from the exploration of its subsoil. Husserl, in fact, recedes before the possibility of thinking a truly original passivity, that is, irrecoverable in any further activity. But is this inhibition dissolvable? And is the outcome, in many ways similar to a *déjà-vu*, in which the analyses of passivity are resolved, avoidable by remaining within the phenomenological horizon?

The purpose of this paper is to answer these questions by illustrating what, for convenience, can be called *aporia, diaporia* and *euporia* of the *Analysen Zur Passiven Synthesis*, i.e. 1. the paradoxality of the challenge; 2. its crossing mediated by the passage into something different; 3. its solution.

Alessandra Campo è assegnista di ricerca in filosofia teoretica presso l'Università degli Studi dell'Aquila e membro del centro di filosofia e psicoanalisi “Après-coup” presso la stessa università. Si occupa dei rapporti tra filosofia e teoria freudiano-lacanianiana.

alessandra.campo@hotmail.it

Campo, A. (2020). Presenza impossibile, assenza necessaria: *aporia, diaporia* ed *euporia* delle analisi husserliane sulla passività. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 53–75

Si sa del sonno solo grazie al risveglio;
così stanno le cose anche qui,
e in modo del tutto originario

Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*

I. Un patto in assenza di contraenti

Da un certo punto di vista le *Lezioni sulla sintesi passiva* promettono più di quel che mantengono. Husserl vi ambisce a illuminare i bassifondi dell'ego trascendentale e, tuttavia, il suo pur mirabilissimo sforzo decostruttivo approda, al più, all'«anticamera dell'io» (Husserl 2016, 261). Nelle sue intenzioni, è indubbio, la fenomenologia della passività vorrebbe essere una fenomenologia dell'invisibile ma, ciò nonostante, essa finisce per risolversi nella fenomenologia di un già-visto: «come se fosse vittima di un trascendentale *déjà-vu*, la coscienza costituente si ritrova improvvisamente in un mondo già da lei costituito» perché, pur essendo «stilato in assenza di contraenti», il patto passivo ha comunque la forma della correlazione tra soggetto e oggetto, io e non io, forma e materia. La sintesi passiva, in altre parole, «è l'ultima frontiera di un pensiero fondato sull'apriori della correlazione. La passività è la correlazione stretta prima della luce. Sono gli stessi attori di “dopo” – coscienza e mondo – che qui recitano automaticamente la loro parte in uno stato ipnotico» (Ronchi 2017, 140).

Di primo acchito, quindi, l'analisi della passività avrebbe tutte le carte per risolversi nella pedagogia trascendentale che, in *Differenza e ripetizione*, Deleuze definisce «distorsione dei sensi» (Deleuze 1997, 306). È passivo, infatti, ciò che non è attivo, ossia ciò non è sensibile fintanto che “sensibilità” significa “costituzione immanente di un'oggetto-davanti”. Eppure, l'estetica trascendentale fenomenologica (Costa 1999) non è un'estetica apodittica o «superiore» (Deleuze 1997, 79-80). L'aggettivo “fenomenologico”, è vero, assicura una differenza rispetto a quella kantiana, ma una differenza, verrebbe da dire, solo necessaria e non anche sufficiente. Il suo mondo è quello «primordiale» (Husserl 1960, 198) dell'«esperienza pura» (Husserl 1966, 376) anziché quello di una natura in generale, e il suo problema è la costituzione delle oggettualità interne anziché esterne. Nondimeno, quantunque essa punti ad essere la scienza della sensibilità in cui avviene la manifestazione originaria dell'essere, più originaria persino di quella assicurata dalla sintesi trascendentale del tempo, l'originario cui attinge è, troppo spesso, confuso con i suoi derivati. L'aporia relativa al problema fenomenologico del rapporto tra costituente-costituito, in breve, si trova confermata invece che risolta perché, anche nelle *Lezioni* del '20, in sintesi, primario vuol dire «preliminare» (Montavont 1999, 271).

Il passivo è l'attivo meno qualcosa: l'attivo sbiadito, indebolito: l'attivo in *statu nascendi*. Dunque qualcosa di verosimilmente già visto e che, pertanto, può sempre essere anticipato in una (nuova) percezione. Ma, domandiamoci, è forse evitabile quest'esito? È possibile, cioè, render conto dell'apparire dell'inapparente dando voce, autentica, all'inaudibile? La coscienza che tematizza ha o non ha tra le sue possibilità quella di far luce sul proprio fondamento e sulla propria, incessante, costituzione passiva? E, qualora l'abbia, come si fa a non ipotizzare che la regressione alle proprie condizioni in cui questa tematizzazione si risolve lasci intatti gli abituali strumenti di indagine (Merleau-Ponty 2015, 193)?

II. Legalità minima, associazione originaria

Prima di rispondere a queste domande riflettiamo ancora un po' sull'immagine del patto. Di che tipo di accordo si tratta? E che vuol dire che avviene in assenza dei contraenti? Chi sono, poi, questi ultimi? E che rapporto intrattengono col primo se non vi presiedono? Il patto, nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, è l'associazione, quell'associazione che, nel *Manoscritto A*, Husserl definisce «ein transzendentes Postulat» (Ms. A VI 25/3b) e che qui, nelle *Vorlesungen* dei primi anni '20, dice essere «la forma importantissima e universalmente fungente della genesi passiva» (Husserl 2016, 161). Le cose, infatti, si costituiscono passivamente tramite delle sintesi associative e l'intero mondo sensibile è, di conseguenza, il risultato di una sintesi associativa universale che il soggetto non può manipolare. C'è, piuttosto, un'organizzazione spontanea della sensibilità che il giudizio deve limitarsi a constatare (Stumpf 1890, 65) perché l'estetica trascendentale fenomenologica è, prima di ogni altra cosa, l'analisi della gestazione delle categorie: un'analisi genetica il cui obiettivo è il ritorno alle fonti nascoste o profonde di quei prodotti manifesti di superficie che sono i vissuti intenzionali. In quanto tale, essa è, parimenti, un'analisi archeologica: Husserl la intraprende nella convinzione che il mondo materiale della sensibilità non sia un caos che occorre fuggire in direzione del *logos*. L'oscuro mondo iletico è, bensì, già organizzato, e “passività” è proprio il nome per l'intrinseca forma di legalità che, nelle *Meditazioni*, Husserl definisce «d'essenza» (Husserl 1960, 30): un nome di cui dobbiamo accontentarci, spiega nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, non disponendo di termini migliori (Husserl 2016, 161).

L'associazione, quindi, è la giurisprudenza minima, ma originaria, scoperta nel sottosuolo dell'io. Che sia un postulato trascendentale, d'altronde, vuol dire che è «un apriori innato senza il quale non si potrebbe pensare un ego come tale» (Husserl 1960, 30; ma anche Husserl 2016, 210) L'esperienza del mondo nella sua universalità è, infatti, «un'universale sintesi dell'associazione» (Ms. D 16/2a) perché, nella vita quotidiana, ogni cosa presente intrattiene legami con ciò che è stata e ciò che sarà. L'esperienza, per Husserl, è una trama di rimandi in cui nulla esiste in modo assoluto, ovvero sciolto dal suo orizzonte (Husserl 2007, 189), e l'associazione è, precisamente, questo ordito primigenio: la condizione di possibilità tanto di un'esperienza che di una coscienza. Grazie ad essa abbiamo un mondo: «l'esperienza di un mondo unitario e di noi stessi come soggetti narrativi che hanno una storia personale» (Costa 2016, 21). Sicché, nella sua interezza, essa non è, né può essere, ricompresa entro i confini di un singolo sguardo. Diversamente da quella *humana*, cioè, l'associazione di Husserl non è una costruzione del soggetto nel senso soggettivo del genitivo. L'associazione costituisce il soggetto, e il compito delle *Lezioni sulla sintesi passiva* è studiare, «seguendo da presso l'esperito» (Costa 2016, 27), questa costituzione.

III. Sintesi ipnotica

Passività, quindi, «non è la ricezione, in noi, di una realtà esterna o l'azione causale dell'esterno su di noi», ma è «un investimento, un essere in situazione, prima del quale noi non esistiamo, che continuamente ricominciamo e che è costitutivo di noi stessi» (Merleau-Ponty 2014, 500). Perciò, se il patto avviene in assenza di contraenti, l'associazione è da pensarsi, conseguentemente, come senza soci: non, tuttavia, alla stregua di una truffa, quanto, piuttosto, come uno strano «*médium avant tout message*» (Borch-Jacobsen 1984, 93). Invero, parlando di sintesi passiva Husserl voleva dire «che il molteplice è penetrato in noi e che, pur tuttavia, non siamo noi a

effettuarne la sintesi» (Merleau-Ponty 2014, 500). Eppure, come pensare quella penetrazione e questa sintesi che avvengono in assenza del soggetto?

Nelle *Meditazioni*, la genesi passiva dell'esperienza è descritta nei termini, per noi significativi, di «un'appercezione senza io» (Husserl 1960, 25), dunque come qualcosa di cosciente e apparentato con la percezione, anche se non in modo classico, ossia egologico. L'associazione, infatti, non è nemmeno la sintesi kantiana effettuata dall'intelletto attivo in grazia della sua spontaneità: l'intelletto non v'è, la sensibilità non v'è, l'io penso non v'è. Escort di tutte le rappresentazioni quest'ultimo, anzi, *vi sviene* perché l'assenza di contraenti, in realtà, coincide con la loro presenza alterata: il loro «stato ipnotico». L'ipnosi, cioè, è forse la migliore illustrazione di ciò che per definizione, non appare ad alcuna coscienza, ossia l'inconscio: «elle donne à voir, spectaculaire-ment, le non-spécularisable par excellence: l'éveil nocturne, inassumable en première personne, du je» (Borch-Jacobsen 1984, 87). Tradotto nel linguaggio husserliano, ciò significa che l'ipnosi è una delle migliori illustrazioni del fatto che l'io è sempre una risposta: il precipitato di qualcosa che non produce, di un'impressione che è originaria perché gli è giunta, per così dire, in uno stato di trance.

Praticata sul finire del XIX secolo allo scopo di esplorare i meandri della memoria inconscia, l'ipnosi mostra la continuità tra l'io desto e quello assopito, ossia ciò che la stessa genesi passiva dell'esperienza dovrebbe provare. Nei casi di suggestione post-ipnotica ai quali Freud si ispira per testimoniare dell'esistenza dell'inconscio (Freud 1974, 575-579; Freud 1976, 49-80), ciò cui si assiste è l'esecuzione, *après-coup*, di un *avant-ordre* di cui si ignora la provenienza: un comando viene impartito a un soggetto diverso da l'io e, quindi, esso si trova ad essere, al tempo stesso, *dato senza essere ricevuto*. Al risveglio, in definitiva, tutto ciò che si ha è la rappresentazione dell'azione da compiere e, dunque, né la sua fonte, né la sua ragione, né, tantomeno, la sua responsabilità. La comunicazione ipnotica, spiega Mikkel Borch-Jacobsen,

n'est rien de communicable, rien du moins qui puisse être communiqué par une conscience à une conscience, dans un dialogue ou dans un monologue, à la façon d'une « représentation », d'un « souvenir » ou d'un « fantôme ». Elle *me* communique et elle *m'émet* [...] en cela profondément indicible : elle ne saurait être *dite*, mais seulement « se » *dire*, y passant sans s'y présenter, par ma bouche (Borch-Jacobsen 1984, 93)

Avendo effetto solo dopo il risveglio, la suggestione ipnotica attesta la persistenza del comando inconscio nella veglia: una persistenza, verrebbe da dire, direttamente proporzionale alla sua non rappresentabilità. L'ordine *insiste* nella memoria senza *esister-vi* e, se non è ricordabile o riproducibile intenzionalmente, è perché non è mai stato presente né, *a fortiori*, passato. Impresentabile, il tempo zero dell'ingiunzione non trova posto sul diagramma husserliano del tempo (Lyotard 1989, 52) e, nondimeno, esso è, in qualche modo, ritenuto. Del resto, la modificazione ritenzionale è la prima figura concettuale attraverso cui Husserl cerca di pensare qualcosa come un'intenzionalità iletica passiva: essa assicura a ogni io il suo passato, ma la sua attività, al pari di quella della moira Lachesi nel mito di Er, non è, a sua volta, oggetto d'anamnesi. Nella ritenzione, invero, non si tratta dell'apprensione di un contenuto: la grande bevuta nel Lete destina all'oblio il messaggio che le parche comunicano all'anima prima che questa s'avventuri nel corpo e, a motivo di ciò, il demone scelto sarà sempre stato il demone subito.

Ciò nonostante, il fatto che vi sia una memoria inconscia attesta che l'ordine, al pari del messaggio e del destino, anziché sprofondare nell'amnesia, si mantiene mantenendo altresì la continuità del soggetto col suo passato «alors meme qu'il n'en *savait* rien» (Borch-Jacobsen 1984, 88, corsivi nostri). Nulla, infatti, della vita

psichica può perdersi e nulla sparisce dopo essersi formato: tutto è conservato e può riapparire in alcune, favorevoli, circostanze perché «la conservazione del passato è la regola più che sorprendente eccezione» (Freud 1978, 564).

IV. La suggestione husserliana

“La passività è la correlazione stretta prima della luce. Sono gli stessi attori di “dopo” – coscienza e mondo – che qui recitano automaticamente la loro parte in uno stato ipnotico”. Meditiamo ancora un poco questa frase. Alla luce di quanto detto sinora possiamo affermare che l’assenza dei contraenti può essere interpretata sia come un ché di strutturale dovuto al carattere costituente del patto rispetto ad essi, sia come un’interruzione momentanea e, per certi versi, artificiale: i contraenti o attori non vi sono nel senso che sono alterati, piombati in una sorta di dormiveglia. Tale è lo stato ipnotico o catatonico cui Husserl, quasi taumaturgicamente, pare voglia condurci in queste lezioni quando ci invita a concentrarci solo «sull’unità sintetica continua di un presente fluente» lasciando da parte «ogni fantasticare, ogni atto del pensiero, ogni attività valutativa e volitiva»: solo così, vale a dire solo disinteressandosi delle funzioni rime-morative e anticipatrici, è infatti possibile giungere alla soglia dei problemi concernenti l’associazione e «afferrare direttamente» (Husserl 2016, 221) ciò che emerge per sé. Ma quest’analogo fenomenologico della medica, e magica, pressione delle dita sulla fronte è altrettanto efficace di quella? La suggestione husserliana riesce davvero a ingannare l’io vigile permettendo a quello dormiente di prendere la parola?

Da un certo punto di vista, come si è detto in apertura, le *Lezioni sulla sintesi passiva* promettono più di quel che mantengono, e quel che promettono è che il patto avvenga in assenza, un’assenza trascendentale, di contraenti. La vita iletica che qui fa da protagonista è, infatti, una vita profonda simile a uno sfondo indifferenziato o «grezzo» (Merleau-Ponty 1995, 91) in cui non si riesce a distinguere lo e non lo, soggetto e oggetto, senziente e sentito, perché le opposizioni, a questo livello, «non sono ancora passate nella forma morta dell’esteriorità» (Granel 1968, 44). Come pensare, però, questa non presenza? I contraenti assenti, semplificando, non ci sono nel senso che stanno dormendo, nel senso che non sono ancora venuti all’essere e, quindi, saranno stati *après-coup*, oppure nel senso per cui stanno per essere, che sono, cioè, imminenti più che immanenti (Vizzardelli 2017, 182-184)? In che modo, per dirlo nel linguaggio di Husserl, lo sfondo non desto contiene le sue figure? Come attuali, possibili o, infine, come potenziali?

Queste domande, è facile intuirlo, originano dallo statuto problematico della passività: è una dimensione *ex lege* o è solo legiferata altrimenti? È priva di intenzionalità o è solo intenzionale in modo diverso? Al pari di quelli di materia e affezione, invero, anche passività è il nome per uno stato primordiale di indistinzione fondante quel duetto costitutivo tra soggetto e oggetto che è l’intenzionalità. E tuttavia, proprio come quelli, anch’esso battezza una mescolanza originaria difficile a cogliersi posto che, quantunque per Husserl non vi sia un fuori rispetto alla coscienza, pure è indubbio che essa non sia semplicemente un “dentro”. Anche la descrizione della relazione tra dentro e fuori, in altre parole, è sospesa al risultato dello sforzo, in cui si risolvono le *Lezioni sulla sintesi passiva*, di concretizzare il trascendentale materializzando l’apriori. Sicché, riconoscere che con la sintesi passiva si voleva dire che “un molteplice è penetrato in noi malgrado noi non ne siamo gli autori”, è un atto locutorio che, in luogo di risolvere un problema, lo enuncia. Come pensare, infatti, questa dimensione che trascende l’Ego pur restandogli prossima (Gallagher 1986, 141), ossia quell’apercezione cui, come dice magnificamente Husserl, “l’io non partecipa”? Come uno

stato in cui si è fuori di sé perché qualcos'altro è dentro di noi, oppure come un'attività cui l'io non è presente ma solo perché ha preferito delegare a qualcun altro la sua partecipazione? E poi, *last but not least*, siamo sicuri che la presa fenomenologica di questa misteriosa distanza nella vicinanza possa essere qualcos'altro rispetto a una «mispresa»? (Lacan 2013, 332-333).

V. La croce e la delizia

Per Husserl passività è il nome di una zona grigia tra coscienza e Io i quali, com'è noto, da un punto di vista fenomenologico non condividono lo stesso dominio. Molto più simile all'inconscio psicoanalitico, la coscienza è, infatti, «una generalità carica di tensione» (Husserl 2016, 82) che Husserl pensa come una vita operante unitariamente in un sistema infinito di implicazioni di cui, le lezioni dei primi anni Venti, vorrebbero sciogliere gli enigmi. Tuttavia, in luogo di risolverli, l'analisi regressiva sembra amplificarli e l'attesa di assistere, nel passaggio dall'io latente a quello patente, alla nascita dell'Ego trascendentale è, in fondo, un'attesa delusa. Ma in che senso la fenomenologia della passività può dirsi non all'altezza delle sue premesse? E, soprattutto, questo scarto tra obiettivo e risultato è evitabile oppure è consustanziale al metodo adottato?

Dalle lezioni sulla sintesi passiva ci si aspettano spesso risultati perturbanti perché descrivere la genesi iletica o inconscia dell'esperienza significa, per certi versi, tentare l'impossibile: assistere alla propria nascita (Montavont 1999, 200; 210; Dastour 1994, 64) o, ciò che è lo stesso, essere svegli nel sonno, lucidi nel sogno, morti da vivi. L'analisi regressiva, in sostanza, vorrebbe essere una rimonta alle condizioni trascendentali che ci fanno essere quello che siamo e, in quanto tale, anche un tentativo di riavvolgere il nastro del tempo sino a installarsi nella camera oscura in cui la pellicola è messa originariamente in movimento. Ecco perché, d'altra parte, «vedere l'invisibile» (Henry 1988) o, come dice Deleuze, «sentire l'insensibile» (Deleuze 1997, 306) sono compiti che, *de jure* come *de facto*, richiedono lo stravolgimento di tutte le nostre facoltà. Invero, in questa pedagogia vertiginosa si tratta, senza esagerazioni, di divenire Dio restando uomini, di generare restando figli. In breve: di essere atemporali nel tempo e intensi nell'estensione. Questo vuol dire, dopotutto, risalire la china dell'esperienza fino ad attingere, dal dopo, il prima, dal dentro, il fuori, dall'attivo, com'è qui il caso, il passivo.

Ciò nondimeno, la fenomenologia dell'invisibile si risolve, come accennato, un *déjà-vu*: al livello inferiore si ritrovano all'incirca le stesse strutture e meccanismi che valgono al livello superiore. Con la sola differenza, verrebbe da aggiungere, di una minor precisione. Il passivo, cioè, è l'attivo sfocato e, se le rotture legano anziché separare (Montavont 1999, 273), è perché il rischio di seguire da presso l'esperito è, propriamente, quello di non imbattersi mai nel non esperito, ossia in ciò che è avvenuto senza essere stato vissuto. Questa però è, a un tempo, la virtù e il vizio delle strepitose indagini husserliane sulla passività: virtù perché ciò cui qui si assiste è un vero saggio di empirismo integrale o superiore (Deleuze 2001, 16-20; Deleuze 1997, 79; James 2009). L'analisi della passività è, cioè, una straordinaria sartoria trascendentale in cui, ispirato da quel singolare dettato kantiano che è il secondo postulato del pensiero empirico in generale – «fin dove giunge la percezione, e quanto vi si connette secondo leggi empiriche, lì giunge anche la nostra esistenza delle cose» (Kant 2004a, 425) – Husserl cuce condizioni che «non sono mai più larghe del condizionato» (Deleuze 2002, 75). Detto altrimenti, la fedeltà all'esperito è il motore di una costruzione che non vuole imporre nulla al suo terreno: i concetti calzano a pennello alle cose di cui son concetti in una continuità che ha, per molti versi, del sorprendente.

Eppure, malgrado ciò, v'è, per così dire, un rovescio di questa architettura sostenibile, un rovescio che s'impone progressivamente nella forma di un sospetto: come mai sul sentimento, angosciante, di non raccapezzarsi una volta giunti nella terra desolata della materia, terra che si scommette abbia le proprie leggi assieme alle proprie ragioni, prevale quello, assai più confortante, di ritrovarsi, di ritrovarsi malgrado i presupposti di questa discesa nell'Ade lasciassero credere il contrario? Forse che l'armonia e l'adeguatezza così caratteristiche della tessitura husserliana sono il risultato di un accordo preliminare siglato da uno solo dei contraenti e che il *verso* di quel *recto* che è la solidarietà è una celata forma di totalitarismo? Come si può, in effetti, seguire da presso l'esperito se la passività è, per definizione, ciò che *fa* l'esperienza e non ciò di cui *si fa* esperienza?

VI. L'abuso della coscienza

Nella sua trentennale riflessione, Husserl ha sempre optato per l'idea di una relazione che fosse interna alla sensibilità, ossia per l'idea di un inconscio che, *in nuce*, avesse tutte le condizioni per divenire cosciente. L'inconscio fenomenologico, in altre parole, è una coscienza in potenza, un preconcio quindi, come hanno colto sapientemente Kortooms e Ricoeur (Kortooms 2002, 180; Ricoeur 2002, 424). L'ipotesi di una materia senza forma o di un dato iletico radicalmente inconscio è infatti costantemente scartata nella convinzione che, altrimenti, non vi sarebbe alcuna continuità del flusso di coscienza.

Più in particolare, l'ipotesi che i *sense data* si costituiscano mediante l'apprensione di un flusso di dati iletici integralmente inconscio è abbandonata perché, viceversa, non si riuscirebbe a capire come la coscienza possa, a un certo punto, scaturirne. Nella quinta appendice al testo n. 10 dei *Manoscritti*, per esempio, Husserl si chiede espressamente cosa possa significare l'avverbio successivamente «se, per ipotesi, vi fossero processi originari che non sono “percezioni”, processi costitutivi di oggetti temporali, processi che, in ogni caso, si ricoprono *nachträglich* di apprensioni costitutive di tempo» (Husserl 2001, 205). Che cosa vuol dire, qui, l'aggettivo “accessorie”? La risposta di Husserl, sin dalle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, è invariata: “successivamente” e “accessorie” non vogliono dire nulla se all'inizio, e in modo fondamentale, è l'inconscio, perché una pura e semplice successione di dati iletici non può mai essere data originariamente e poi, in un secondo momento, divenire cosciente: o la successione è cosciente sin dal principio o è destinata a rimanere inconscia, tosto che un'eventuale apprensione a posteriori non avrebbe mai la possibilità di recuperare i dati non più attuali.

Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, però, Husserl non corregge questa ipotesi ricorrendo a quella, formulata nei *Manoscritti di Bernau*, di una coscienza originariamente oggettivante, ossia di una “percezione” o “presentazione originaria” che, fin dall'inizio, è intenzionale. ¹ Definendo la passività come affettività, Husserl intercetta, bensì, una dimensione irriducibile sia al flusso cieco e completamente inconscio dei dati iletici, che alla coscienza originariamente offerente i *Kern-daten* (Husserl 2001, 4-5; 30; 179-180). Nessuna delle due alternative, in definitiva, rende conto dell'origine della coscienza, ossia di ciò che la fenomenologia genetica deve, al contrario, spiegare, e spiegare in quanto, in questo risveglio dell'io alla coscienza o, ciò che è lo stesso, della coscienza all'inconscio, ne va dell'autentico fenomeno dell'inizio.

¹ Si tratta, in fondo, della stessa alternativa aporetica menzionata da De Almeida: «1. O dobbiamo assumere un “regresso infinito, in quanto ogni passività presuppone una precedente passività. 2. Oppure c'è una sintesi “attiva” assolutamente primaria preceduta da un possesso passivo assolutamente primario» (De Almeida 1972, 14 - trad. nostra).

Tuttavia, secondo Montavont l'ipertrascendentalismo di Husserl è tale per cui, in luogo di approfittare di alcune preziose occasioni per delimitare i poteri dell'io desto, egli preferisce estenderli ogni volta di un poco: quasi che ogni *eteros* scoperto fosse, di fatto, subito recuperabile come *oikos*, quasi che ogni irriducibilità fosse il pretesto per una più radicale riduzione. L'io patente, a parere di Montavont, non è infatti nient'altro che un io attivo *élargi* (Montavont 1999, 273): un io che ha ricompreso in sé anche il non io, il quale, tutto sommato, sembra essere lì solo per permettere al suo altro di ritrovarlo. Invero,

plutôt que d'ouvrir le champ d'une phénoménologie a-subjective, la passivité vient élargir le règne de l'ego au sein d'une égologie transcendante qui doit alors tenir compte de ce qui fait obstacle à la transparence du sens [...] La passivité n'est ni une qualité de l'objet ni une propriété du sujet, mais un rapport de sens entre le sujet et l'objet [...] c'est-à-dire un mode intentionnel de conscience, une façon d'être présent au monde : il n'y a de passivité que de l'acte, que cette passivité précède, accompagne ou suit l'acte (1999, 9).

La passività husserliana, sintetizzando, è sempre «la passività della nostra attività» (Merleau-Ponty 2003, 156; 290) e, quando accusa la fenomenologia della coscienza interna del tempo di essere una fenomenologia dell'impressione solo nel senso oggettivo del genitivo, anche Henry ha in mente questa inopportuna «estizzazione» (Benvenuto 2020) di Ermes. L'impressione originaria, a suo parere, non è di fatto l'agente che guida le analisi della coscienza interna del tempo (Henry 2001, 92) e nemmeno, verrebbe da dire, quelle dedicate alla genesi passiva dell'esperienza. Ma è possibile, per un'analisi, essere guidata dal suo "oggetto" come da un propulsore segreto quando questo oggetto, che Henry chiama "Vita", è ciò che la rende possibile? Si può, in altre parole, concepire una fenomenologia dell'inconscio nel senso soggettivo del genitivo? Oppure il *déjà-vu*, a dire l'indesiderata coincidenza tra mai visto e già visto, ignoto e noto, è inevitabile fintanto che si fa della coscienza, anche se non egologica, il timoniere di una simile impresa? Non è forse ogni analisi, in definitiva, un'analisi fatta con la coscienza? E, se è così, non è forse una fenomenologia dell'inconscio qualcosa di strutturalmente impossibile come il suo stesso nome, del resto, lascia intendere? In che senso, per dirlo ancora altrimenti, è lecito ammettere una fenomenologia del non fenomenico in cui quest'ultimo appaia per quello che è? E quali sarebbero i protocolli cui una simile «fenomenologia senza fenomeni» (Granel 1968, 47) dovrebbe attenersi?

VII. L'essere è inconscio in alcune delle sue fasi

Secondo Henry il *déjà-vu* in cui si risolve il patto in assenza di contranti rimanda a un'impotenza piuttosto che a un'impossibilità. E, com'è facile intuire, nel caso in cui si guardi all'esito, per molti versi aporetico, delle lezioni sulla sintesi passiva come all'espressione di un'impotenza della fenomenologia, il suo evitamento non comporta, *ipso facto*, il suo abbandono. Al contrario, qualora il suo scacco fosse accolto come il marchio della sua impossibilità, si sarebbe costretti ad accettare il fatto che la fenomenologia non può essere una fenomenologia dell'invisibile.

Ora, siamo d'accordo con Henry quando dice che non è la fenomenologia a dover essere abbandonata. Essa, spiega, deve essere radicalizzata, e radicalizzata abbandonando, semmai, qualcosa del suo strumentario. Anzitutto il metodo. Secondariamente l'archi-struttura: l'intenzionalità. In terzo luogo i primati che da quel metodo e da quella archi-struttura derivano come logiche conseguenze: quello della

percezione, dell'apprensione, dell'evidenza e, non da ultimo, del tempo (Henry 2001). Riassumendo, la tesi di Henry è che occorre smettere di ragionare per differenze di grado, perpetrando la riduzione, indebita, della vita allo sguardo, della fenomenalità al fenomeno, dell'immanenza alla trascendenza. Tra il fondamento e il fondato non v'è, invero, alcuna proporzione ma una «eterogeneità radicale» (Henry 2001, 159) che mina alla base ogni pretesa di risolvere l'oggetto nel metodo. Uno degli errori di Husserl, infatti, è aver scommesso sull'eguaglianza tra la via d'accesso al fenomeno e il fenomeno stesso, incorrendo in un esito che Henry non esita a definire «tautologico» (161): la fenomenologia si limita a ripetere e a duplicare perché la riduzione, in realtà, è una riproduzione. La sua condizione di possibilità è la ritenzione, e ciò nella misura in cui il divenire al quale l'attualità viva della *cogitatio* è sottomessa per darsi come fenomeno è il tempo.

Più in particolare, è lo slittamento della *cogitatio* nel passato che crea lo scarto in cui il guardare e il guardato sono possibili. Ma questo slittamento, per Henry, è un'impostura: «l'assoluta presenza della datità in persona è un'assenza» (116) perché, nella coscienza interna del tempo, «non è in quanto è impressionale che l'impressione è data, non è in quanto sentito, nel suo auto-sentire e attraverso esso, che il sentire è dato, ma è in quanto essi sono presenti in una coscienza dell'ora [...] battezzata percezione originaria, percezione interna [...] coscienza originaria, sentire originario» (85). Il primato della ritenzione, d'altra parte, spiega da solo la rivalutazione ontologica di cui è oggetto da parte di Husserl. Sin dalle *Lezioni* sulla coscienza interna del tempo, infatti, essa è presentata come una «coscienza originaria» e, in quanto tale, è detta assoluta, ovvero libera perché condizionata solo da sé. Eppure, lo stesso Husserl s'avvede subito che un simile primato solleva più problemi più di quanti ne risolva. Anzitutto quello relativo al rapporto tra la coscienza dell'impressione originaria e la ritenzione, stante il fatto che l'*Urimpression* sembra poter accedere alla coscienza *solo dopo* essersi tramutata in ritenzione e, quindi, mai in carne e ossa (Husserl 1992, 365). Secondariamente, benché in modo conseguente, la necessità di postulare l'esistenza di una coscienza ultima ancora più ultima e profonda dell'impressione stessa di cui la ritenzione, in ultima istanza, non è che modificazione. Invero, legata a doppio filo alla ritenzione, l'impressione originaria cessa di godere dei requisiti che ne farebbero un autentico *Urfakt*: un fatto ultimo perché bruto e ostinato che rende non ultima ogni *epoché*.

Ma allora, l'unico modo di pensare «l'ultimo vero assoluto» resta quello, per Husserl assai problematico, di ammettere l'esistenza di una coscienza inconscia. Bisogna chiedersi, in effetti,

se non siamo costretti a dire che al di sopra di ogni coscienza nel flusso non regni ancora la coscienza ultima. In tal caso quella che è via via la fase attuale della coscienza interna sarebbe qualcosa di consaputo dalla coscienza ultima, e sarebbe appunto questa coscienza ultima a trapassare nella modificazione riproduttiva (ritenzionale), che poi sarebbe a sua volta qualcosa di consaputo dalla coscienza ultima [...] Bisogna però seriamente riflettere se sia necessario assumere una coscienza «inconscia»; infatti, in quanto intenzionalità ultima, essa non può essere oggetto di attenzione [...], quindi non può mai, in questo senso particolare, giungere alla coscienza (1992, 336).

Coscienza, per Husserl è «necessariamente esser conscio in ognuna delle sue fasi» (144) e perciò, che qualcuna di queste sia inconscia vuol dire, di necessità, che lo è solo provvisoriamente e, soprattutto, dopo esser stata cosciente. Husserl, cioè, trova assurdo «l'idea di un contenuto «inconscio» che, solo in un secondo momento, diventerebbe

conscio» (124). Sicché, già nei *Bernaer Manuskripte*, inizia a rivedere la nozione di inconscio allo scopo di non abbandonare quella di “unbewußte Bewußstein”. L'inconscio, da fondamento soggiacente e autonomo rispetto al flusso coscienziale, diventa un modo della coscienza e, dunque, anche un momento del flusso stesso. Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* esso è definito, in sintonia con queste acquisizioni, come lo «sfondo non desto» (Husserl 2016, 54) dell'io, qualcosa di simile al suo stato-limite. Husserl lo introduce come il «grado zero della vivacità coscienziale» (262), anche se lo zero, spiega, non è un nulla. Il rapporto tra inconscio e coscienza è, bensì, lo stesso che v'è tra lo zero e la serie dei numeri naturali: un rapporto di «distinzione senza dualismo» (De Giovanni 2018, 219) che, quantunque ammetta un'eterogeneità all'inizio della serie, non fa, di questo stesso inizio, qualcosa di indipendente dalla fine.

VIII. Le due volte del dato

Nei suoi lavori, Henry insiste col sottolineare che la fenomenologia è la scienza del come e non del che cosa e che il suo oggetto, per conseguenza, non è «giammai costituito dai fenomeni nel senso ordinario della parola» (Henry 2001, 76). Il suo oggetto è, bensì, la loro fenomenalità, «il modo originale secondo il quale si fenomenizza la fenomenalità pura» (76). La fenomenologia è la scienza delle donazioni più che dei dati e, tuttavia, l'instaurazione e la promozione della fenomenalità pura da parte di Husserl coincide, secondo Henry, sempre con l'instaurazione e la promozione dell'intenzionalità: un'intenzionalità di cui, peraltro, si rinuncia a interrogare il modo di datità per accontentarsi di quello che, a conti fatti, è un circolo vizioso ancorché «perfetto» (148). La tesi di Henry, in fondo, è semplice: *la riduzione è una riduzione*. Riduzione della pienezza del presente vivente all'irrealtà e idealità dell'ora, riduzione della *cogitatio* all'evidenza, riduzione dell'affettività alla sensibilità. In breve: subordinazione dell'essere al non essere, dell'assoluto al relativo, della presenza all'assenza, dell'atto al fatto, del mai visto al già visto, della vita alla morte. E subordinazione, per Henry, significa due cose: mistificazione e assoggettamento, essendo la prima condizione del secondo.

Husserl, per usare il linguaggio del Bergson “maestro del tempo” (Bergson 2019, 57-117), confonderebbe ai suoi occhi tra la Cosa e i segni in cui si esprime e, così, finirebbe per sostituire, in accordo col Bergson programmatico del 1903 (Bergson 2000, 151-152), a una conoscenza dall'interno una conoscenza meramente estrinseca: dal di fuori. Dei due metodi con cui, secondo Bergson, è possibile rapportarsi all'assoluto, in altre parole, Husserl privilegierebbe quello della trascendenza, una trascendenza che, quindi, solo ingiustamente è definita immanenza. La confusione tra quelle che Henry isola come due differenti donazioni (Henry 2001, 78; 86; 109) è, infatti, all'origine di una perversione delle categorie fondamentali della filosofia: l'immanenza diviene trascendenza e questa è, sistematicamente, scambiata per la prima (116-123). Ciò nonostante,

la cosa pensata nella presupposizione dell'intenzionalità è la cosa trascendente, irriale, [...] essa deve essere innanzitutto altra cosa, che non è niente di irriale né di trascendente: qualche cosa di puramente soggettivo, di radicalmente immanente. Tutto ciò che si dà a noi è costituito, una voce suggerisce: rappresentato. Ma il costituito è necessariamente e innanzitutto in sé non costituito. Tutto è trascendente ma il trascendente è innanzitutto il non trascendente (78).

L'equivoco di cui resta vittima la coscienza impressionale husserliana prende forma, a parere di Henry, nella confusione tra la donazione estatica nella percezione dell'ora

grazie a cui la cosa è appresa o percepita e la donazione inestatica nell'affettività grazie a cui, viceversa, la cosa è «solo sentita» (Chiereghin 2000, 102) Tutto ciò che è dato, in effetti, ci è dato in qualche modo due volte, ma

la prima donazione è misteriosa, è l'*Empfindung*. Essa è una certa donazione e un certo dato, in maniera tale che qui, sia il modo di donazione che è esso stesso il dato: l'affettività è identicamente il modo di donazione dell'impressione e il suo contenuto impressionale, il trascendentale in un senso radicale e autonomo. E poi questo primo dato, sempre già dato e presupposto, è dato una seconda volta, nell'intenzionalità e attraverso essa, come una cosa trascendente e irreali, come il suo "faccia a faccia" (Henry 2001, 78).

La fenomenologia intenzionale di Husserl, però, si esaurisce secondo Henry nella descrizione della seconda donazione e dei suoi modi essenziali, ossia nell'analisi dei diversi tipi di noesi e dei noemi che a essa corrispondo. Invero, nel momento stesso in cui l'impressione si dà, la sua essenza si trova spogliata della sua funzione di donazione – giudicata insufficiente – a vantaggio di una coscienza originaria dell'ora: la percezione. Ciò che è donato nel suo essere stesso, "in carne e ossa" come ama ripetere Husserl, è gettato fuori dell'essere e proiettato in una sorta di irrealtà noematica principale «in cui si perde tutto ciò che è vivo» (2001, 87) perché, se l'intenzionalità è un «medium universale» (72), essa lo è alla stregua di un universale solvente. Il «conio estatico dell'ora» (94) agisce come un tritacarne nei confronti dell'impressione che, pure, continua a darsi in una fatticità stupefacente che è l'altra faccia della sua apoditticità principale. L'impressione originaria, infatti, resiste, e resiste attestandosi, di volta in volta, come il «non modificato» (100), l'«immotivato» (De Giovanni 2018, 190), ossia come ciò che non è mai passato né retrocesso perché, di fatto, non è mai distante da sé. Invero, se la proposizione fondante la fenomenologia recita che «ogni vissuto reale, *nel mentre che si attua*, può essere ridotto all'oggetto di un puro guardare e afferrare» (Husserl 1992, 58, traduzione leggermente modificata), ciò vuol dire che l'auto-affettività della vita, colta nella sua effettività fenomenologica, è intrascendibile e sempre presupposta dalla riflessione. Il guardare, cioè, è «un modo della vita» (Henry 2001, 165) e ogni metodo, pertanto, non è se non la sua auto-esplicazione.

Non c'è, quindi, eidetica della vita allo stesso modo in cui, per Henry, si deve dire che non c'è eidetica dell'inconscio e della materia: *preso* nella morsa della riduzione, l'originario lo è sempre come *perso* perché l'autodonazione della vita sfugge, per sua natura, alla rappresentazione. Nella triplice ecstasi del vedere, tutto ciò che è forza, vita, pulsione può essere, perciò, incluso solo come l'escluso, interno solo come l'esterno, immanente solo come il trascendente, benché una simile mescolanza, ancora una volta, risulti difficile a dirsi e a concepirsi. *Chōra*, aveva detto il Platone che, per primo, si è posto il problema della legalità autonoma di una materia che non è un inerte substrato (Campo 2019, 19-37), partecipa all'intelligibile in un modo oscuro al quale possiamo guardare solo obliquamente, «come sognando» (*Tim.*, 52 b 4).

IX. Fenomenologia radicale

Abbandonando la vera immanenza per procedere alla celebrazione del guardare che sorge in essa, la fenomenologia iletica di Husserl rinuncia, secondo Henry, alla sua pretesa ultima: «la pretesa ontologica di dare l'essere» (2001, 124). Questo, infatti, in quanto dato assoluto non si ottiene tramite la riduzione ma si impone di per sé in un modo che, pur avendolo variamente presentito, Husserl non ha, però, indagato abbastanza. Invero, fintanto che l'apparire, ossia la donazione, si concentra

nell'intenzionalità e si esaurisce in essa, nella misura in cui, in quanto archi-struttura, l'intenzionalità «assolve da sola l'opera della manifestazione» (76-77), tutto ciò che non è intenzionalità non può manifestarsi ed è privato di ogni chance di apparire. Tale, in fondo, è la sorte della materia, definita da Husserl come “il non intenzionale” e, tuttavia, allo stesso tempo, «ma senza che si dica perché», anche come «l'impressionale, l'affettivo» (77): la stoffa di quella soggettività la cui rivelazione originale ha sempre costituito «la croce della fenomenologia» (74). La materia, in altre parole, porta in sé un tratto d'essenza che le impedisce di sprofondare interamente «nella notte abissale dell'ente» (77). E nondimeno, abdicando al compito di illustrare il perché di questa virtù, la fenomenologia iletica, finanche nella sua veste passiva, si accontenta, secondo Henry, di guardare ai dati sensibili come a meri adombramenti del *perceptum*. Sovradeterminata dalla funzione che assolve nella totalità del vissuto, la materia resta sotto determinata quanto a sé perché legata, da sempre e teleologicamente, a quell'altro da sé che è il suo osservatore.

La *hyle*, per riassumere, si risolve nel suo ruolo: predisporre un contenuto per la forma, e il suo destino, di conseguenza, è di non essere altro che una *morphé* in potenza. Ma allora, conclude Henry, la fenomenologia che se ne occupa è una fenomenologia solo «nel senso triviale e precritico del termine» (77) e dunque, rigore, nemmeno una fenomenologia. Tuttavia, in quanto impressionale e affettiva, la materia non cessa, in realtà, di residuare da quella riduzione o divisione imperfetta che è la riduzione identica alla ritenzione. Il suo ingresso nel guardare puro,

che voleva farne l'assoluta datità diretta, produce, questo è il punto, l'effetto inverso: ciò che doveva essere tutto intero guardato e contenuto nel guardare puro, l'“immanente” nel senso rassicurante del tutto intero là sotto lo sguardo, ne deborda da ogni parte e, nell'atto che l'oltrepassa, diviene il suo contrario: il trascendente (127).

Come la *Chóra* nel *Timeo*, la materia erode la datità immanente del tempo fenomenologico, anche quello passivo, e ne mostra il carattere mendace. Insistendo come uno spettro all'orizzonte della sua falsa presenza essa rivela che il trascendentale ridotto alla noesi intenzionale, quand'anche nella forma scarna dell'«io posso», non è veramente un trascendentale (Montavont 1999). Esso, infatti, esige incessantemente il tutt'altro da sé: la sensazione, e lo esige come la sua condizione a priori di possibilità. La materia, quindi, non è un semplice contenuto cieco per una prestazione noematico-demiurgica che l'informerebbe a suo piacimento (Campo 2019). Secondo il modo della loro presentazione le materie impressionali dettano, bensì, alle noesi le modalità della loro propria realizzazione. Sicché, lungi dal poter funzionare come un libero principio per l'esibizione di un oggetto, l'intenzionalità – la persuasione intelligente del *Timeo* (48 a6) – dipende al contrario da questo e, soprattutto, dalla materia da cui esso procede. Ecco perché, a nostro avviso, si deve riconoscere, assieme ad Henry, che la *hyle* è infinitamente più essenziale della *morphé* per la determinazione dell'oggetto considerato nel suo essere individuale. Irriducibile a un mero contenuto, ossia a un *datum* la cui condizione dipende dall'intenzionalità, il suo carattere non è, invero, né meramente empirico né irrimediabilmente contingente, nel senso di appreso attraverso l'esperienza. Quando la fenomenologia diventa fondamentale o radicale, cessando di essere una fenomenologia della percezione per divenire una fenomenologia della sensazione, «l'aposteriori di tutte le filosofie che situano l'apriori nell'io mi rappresento di un io penso qualsiasi» (Henry 2001, 80) appare, piuttosto, per quello che è: il vero apriori e l'assolutamente necessario (*Ananke*, come si sa, è il vero nome di *Chóra*).

Detto altrimenti, quale che sia la libertà che convenga riconoscere alle

prestazioni noetiche, libertà in virtù della quale «il medesimo complesso può subire più apprensioni» (Husserl 2002, 311- 312), questa libertà «resta presa in una necessità più profonda che si radica nella soggettività stessa alla quale fa ritorno la riduzione, del tutto precisamente in una legalità immanente ai contenuti iletici [...] quella della loro donazione» (Henry 2001, 81). A questa, secondo Henry, siamo rinviati ben due volte: una prima, se si tratta di comprendere la possibilità ultima di ogni costituzione oggettiva; una seconda se i dati ultimi, i dati iletici che donano il mondo, «devono essere essi stessi dati» (81). Il che è quanto dire che la materia

rinvia in ogni caso alla questione della sua auto-donazione, al problema di sapere se questa archi-donazione si realizza effettivamente attraverso se stessa e, così, in maniera autonoma, se l'impressione si rivela in quanto tale o se si tratta, una volta di più, di ricorrere all'unico modo di manifestazione al quale il pensiero occidentale ha conferito i propri titoli, alla prima Ek-stasi del Di-fuori e al dimensionale estatico della fenomenalità per la cui apertura l'intenzionalità è solo un nome (81).

X. La vertigine della materia

Il lampo di genio delle *Lezioni per una fenomenologia della coscienza interna del tempo* è il riconoscimento del fatto che «tutti i vissuti sono impressi [e che] ne abbiamo coscienza mediante l'impressione» (Husserl 1992, 113). Ma l'impressione che costituisce l'essere di ogni atto e di ogni vissuto, ossia il medium entro il quale quest'atto e questo vissuto sono dati, è esso stesso un presente immanente nel senso di un'apparizione nella durata del flusso fenomenologico costituito. La falsificazione di cui Henry accusa Husserl, in altre parole, consiste nell'inserimento abusivo della struttura della temporalità estatica all'interno dell'impressione, col risultato che l'essere originario di quest'ultima è ridotto, surrettiziamente, al suo essere costituito. L'essere dell'impressione è inserito nella temporalità del flusso fenomenologico a titolo di contenuto immanente o dato iletico e, così, grazie a questa «transustanziazione magica» (Henry 2001, 92), esso diviene un frammento del flusso di cui porta in sé il carattere comune a tutte le sue parti: rinviare ritenzionalmente e protenzionalmente a tutte le altre. Solo per questo, a parere di Henry, Husserl può scrivere che, «quanto alla sensazione singola, essa non è in verità nulla di singolo. Cioè i contenuti primari sono sempre portatori di raggi d'apprensione senza i quali [...] non compaiono neppure» (Husserl 1992, 129). E, più esplicitamente ancora, che «ogni sensazione ha le proprie intenzioni, che portano da un "ora" a un nuovo "ora"» (130). Ma forse, si domanda il fenomenologo francese, l'impressione è stata ridotta alla sua apparizione estatica perché questo modo di presentazione è l'unico che la fenomenologia conosca? Forse che, in altre parole, il ricorso all'impressione per assicurare l'ultima donazione, e cioè l'autodonazione, non è concepibile altrimenti che non inserendo ingiustificatamente il potere di mostrazione dell'intenzionalità nella materia non intenzionale?

Sia come sia, per il momento è sufficiente constatare che, solo a queste condizioni, è stato possibile assumere il sentire come il cuore della soggettività. Solo, cioè, facendo della sensazione nient'altro che «la coscienza presentativa di tempo» (131), a dire la stessa *innere Zeitbewusstsein*, si è riconosciuto al sentire un primato che, nondimeno, gli spetta a prescindere da questo suo slittamento in altro. Come si è visto, però, il prezzo di questo riconoscimento è un tradimento, ed è proprio questo prezzo che la fenomenologia materiale o *choreica* ² di Henry, opponendosi all'iletica husserliana, si rifiuta di pagare. Invero, quando il sentire diviene lo sguardo estatico

² La materia henryana è infatti molto più simile alla *Chóra* platonica la quale, com'è noto, è

stesso, accade che l'impressionale e il sensibile cessano di appartenergli, non essendo più che contenuti posti davanti ad esso e dei quali, proprio il carattere sensibile e affettivo, rimane un enigma. La materia divenuta funzione o contenuto della forma non è, infatti, la materia dell'impressione e la sua stoffa, ossia l'«impressionalità dell'impressionale e l'affettività dell'affettivo» (Henry 2001, 73) ma, unicamente, la materia di un atto. E che le cose stiano così anche quando la fenomenologia iletica estende i suoi confini sino a diventare una fenomenologia passiva è Husserl stesso a suggerirlo quando, dopo aver illustrato le leggi dell'affezione, l'autentico fenomeno dell'inizio, dichiara che

irriducibile alla semplice *hyle* in quanto è, a un tempo, il principio spaziale e materiale dei corpi. *Hyle* è, invece, il termine con cui Aristotele traduce e tradisce la *Chóra* inaugurando un'identificazione che ha percorso l'intera storia del platonismo antico e moderno. Sul punto cfr., per esempio, Ferrari (2007, 3-23).

L'operare della passività, nel suo livello più basso, l'operare della passività iletica consiste nel dare vita sempre di nuovo a un campo di oggettualità pre-date e, in seguito, eventualmente date. Ciò che si costituisce si costituisce *per l'io* e deve infine costituirsi un mondo circostante completamente reale nel quale l'io viva ed agisca e dal quale sia, d'altro canto, costantemente motivato (Husserl 2016, 257, corsivi nostri).

Eppure, chiediamoci, cosa sarebbe la manifestazione dell'elemento impressionale puro indipendentemente dalla funzione attraverso cui esso serve da materia all'intenzionalità a cui si dà? Cos'è il sentire prima del suo «smembramento rovinoso tra una forma e un contenuto entrambi non sensibili»? (Henry 2001, 99) Cosa, ancora, è la *cogitatio* in sé stessa, prima di venire all'essere, o piuttosto al nulla, dell'ec-stasi intenzionale? E cosa, in fondo, è la vita in quanto vita, ossia in quanto presente vivente e «non in quanto non essente già più, in quanto morta nel passato?» (116) Cosa, si domanda Henry, è la materia in quanto materia, ovvero la materia colta in sé stessa nel suo, proprio e privilegiato, modo di donazione? Ed è possibile per una fenomenologia, ancorché radicale o fondamentale, pronunciarsi sulla sua essenza che è, di fatto, l'essenza di ogni manifestazione? Sul terreno dell'esperienza iletico-recettiva, è vero, passività e attività si intrecciano l'una con l'altra e l'ultima finisce per consistere nell'esplicitazione dei nessi della prima, ossia nell'assunzione, da parte della soggettività, di ciò che si era costituito prima di ogni suo fare. Ma in che misura questa esplicitazione tradisce l'implicito anziché rivelarlo? Che rischio c'è, per l'assunzione, di essere indebita nei riguardi dell'assunto? Quante chances ha, insomma, la sensazione di non perdersi nella percezione? E come può l'inapparente apparire senza che questa apparizione gli sia fatale? Infine, posto che ogni sguardo derealizza la vita, come è possibile, in senso eminente, qualcosa come una fenomenologia dell'affettività?

XI. Transitio dell'intransitivo

La tesi di Henry è che l'impressionalità dell'impressione realizza già, in sé stessa e per sé stessa, una funzione di manifestazione, ossia una funzione fenomenologica. La materia, detto altrimenti, non deve attendere il battesimo della forma per passare all'essere, né l'impressione deve andare al macello della ritenzione per apparire. C'è piuttosto, una modalità intrinseca di manifestazione che è perfettamente autosufficiente perché, tautoegorica, l'affettività è sia forma che contenuto, sia donazione che dato, sia medium che messaggio, sia a priori e a posteriori. In questo senso, come si è visto, essa è il trascendentale in un modo «radicale e autonomo» (2001, 78).

Tuttavia, com'è stato da più parti notato, pur ponendo correttamente il problema, Henry non pare risolverlo adeguatamente. La sua proposta, cioè, è carente

nella *pars costruens*, ossia in quella che dovrebbe mostrare in che modo l'instatico si ecsteticizza e l'*immédiateté pathétique* si mediatizza *hors de soi*. Il ricorso a un linguaggio metaforico per descrivere l'immediazione, inoltre, non aiuta: secondo Barbaras, esso è anzi un espediente per rimediare a quella che, di fatto, è un'insufficienza concettuale (Barbaras 2008, 9). Non basta, infatti, indicare l'ipseità del *pathos* originario per risolvere l'aporia fenomenologica: l'allusione alla muta «stretta della vita con sé stessa» (Henry 2001, 104) è senz'altro funzionale alla deposizione di ogni sguardo che voglia sorvolarla a distanza ma, lungi dall'articolare con altrettanto rigore con cui questo sguardo è disarticolato il modo con cui la superficie assoluta del sentire si relativizza in una singola sensazione, la fenomenologia patetica di Henry finisce per ribadire, quasi tautologicamente, che la Vita è Vita, la Carne è Carne e il Dolore è Dolore. Invero, secondo Barbaras, concepire la vita come immanenza e affettività, significa non riuscire a dar conto compiutamente della relazione della vita con il mondo, vale a dire del fatto che la vita è, in sé stessa, il transitivo di un intransitivo. Henry, in sostanza, non spiega la correlazione: **3** la sua fenomenologia materiale delinea efficacemente il movimento ascendente che, dallo sguardo, risale alla vita come sua condizione di possibilità, ma si mostra costitutivamente incapace di configurare il movimento discendente, che dalla vita giunge allo sguardo, al corpo e al mondo. Vi riescono, forse, le analisi husserliane della passività?

3 Per Barbaras, infatti, la presa di possesso dell'immanenza è unicamente in funzione dello slancio verso la trascendenza, sì che il ritorno a sé è pur sempre in vista dell'uscita da sé (Sansonetti 2012).

L'esperienza originaria cui Husserl tenta di risalire archeologicamente è un'esperienza affettiva che obbliga a ripensare non solo il rapporto tra la passività e l'attività ma, come si è detto, anche il rapporto tra mondo e io, materia e forma. E, quantunque si tratti di un'impresa folle che funziona a «zig-zag» (Husserl 1968; Husserl 2008), posto che si tratta di avventurarsi nel regno di ciò che «appartient au moi sans pour autant être un acte du moi, venir de lui» (Montavont 1999, 200), essa è nondimeno necessaria. Ciò che è coscientialmente costituito, infatti, «è presente per l'io solo in quanto lo colpisce» (Husserl 2016, 257), ovvero solo in quanto, aveva detto Kant inaugurando l'*Estetica trascendentale*, lo affetta (Kant 2004a, 113). Un qualsiasi *quid* costituito, in altri termini, «è *pre-dato* se esercita uno stimolo affettivo», mentre «è *dato* se l'io ha aderito allo stimolo, in quanto si è rivolto ad esso prestandogli attenzione e afferrandolo» (Husserl 2016, 257). Da qui, la legge fondamentale dell'associazione: «affinché nella soggettività in generale possa costituirsi un mondo di oggetti si debbono costituire delle unità affettive» (257). E, perché ciò sia possibile, «le unità iletiche affettive debbono svilupparsi e intrecciarsi l'una con l'altra [...] secondo una necessità essenziale innanzitutto nella sfera iletica, e quindi innanzitutto nel presente vivente» (257). Le sintesi passive, colte a livello originario, operano cioè entro il presente e, in analogia con le «sintesi estetiche» tematizzate nel § 9 di *Idee II* (Husserl 2002, 23), riguardano oggetti *in fieri*. Esse si conformano ai principi della concrenza e del contrasto, e seguono, automaticamente, le leggi di omogeneità ed eterogeneità. Ma, nella loro differenza dalle associazioni di senso comune, le associazioni originarie non presuppongono la costituzione della temporalità immanente essendo, piuttosto, unificazioni dinamiche, per lo più inconsce, il cui caso zero è l'affezione, ossia il ridestamento dell'io per effetto di un urto, un colpo o un'«esplosione» (Husserl 2016, 244).

XII. Risveglio trascendentale

Con affezione, spiega Husserl,

intendiamo lo stimolo coscienziale, la trazione [Zug] peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io. Si tratta di una trazione che trova soddisfazione nel volgersi dell'io e che da qui si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originariamente offerente che disvela sempre più il sé stesso oggettuale [...] L'affezione presuppone innanzitutto il risaltare, quel risaltare che potevamo trovare solo nella sfera impressionale (2016, 243).

L'affezione, nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, è una funzione del contrasto e, «poiché l'affezione che si produce nel presente impressionale deve essere considerata la più originaria, il contrasto deve, a sua volta, essere caratterizzato come la condizione più originaria dell'affezione» (244). La stessa cosa, del resto, è affermata implicitamente da Kant nei riguardi della sensazione come modificazione (Kant 2004a; 1245; Scaravelli 1973,41-42), vale a dire nei riguardi di quella che, a tutti gli effetti, è l'unica sintesi passiva ammessa dal suo idealismo trascendentale (Campo 2020a; Campo 2020b). La sensazione, infatti, è «un *totum* [...] un atto di sintesi, il lato attivo della sensibilità» (Luporini 1967, 206). Essa media tra l'ordinalità dell'intenso insensibile e la cardinalità dell'esteso schematizzato, ma questa mediazione, avvenendo senza supplemento di schemi, è immediata: l'«essere del sensibile» (Deleuze 1997, 306) e il sensibile si scambiano di posto passando per la soglia impercettibile di una x che Kant, dal saggio precritico sulle quantità negative sino all'*Opus postumum*, pensa come un «*punctum flexus contrarii*» (Kant 2004b, 21): la linea o cerniera (*Grenze*) in cui qualcosa, l'io, si genera da ciò che non è, il non-io. Anche la sensazione-modificazione, in altre parole, è un rapporto o relazione tra due condizioni «contigue e diverse» (Scaravelli 1973): contigue perché la modificazione «è sempre la differenza tra un beta e il qualsiasi gamma che gli è vicino» (44-45), ossia la registrazione di un dislivello; diverse perché altrimenti non ci sarebbe modificazione.

Né l'affezione husserliana, né la sensazione kantiana sono quindi pensabili come stati puntiformi, nel senso di isolati e staccati dal contesto cui emergono. «Il singolo dato nella sua connessione è dipendente, nella sua forza affettiva, dagli altri dati, così come questi lo sono da esso» (Husserl 2016, 245). Per Husserl, in particolare, il livello passivo dell'esperienza è caratterizzato da un «relativismo delle tendenze affettive» (245) tale per cui ciò che si dice «uno stato» o «una condizione» del soggetto è, in realtà, una relazione, mentre ciò che comincia ad esserci e, *solo successivamente* si propaga, è l'affezione. Anche per Husserl, cioè, la sensibilità non sensibile funziona come il trascendentale della stessa realtà della *Vorstellung*: essa precede la triplice sintesi kantiana di apprensione intuitiva (presente), riproduzione immaginativa (passato) e ricognizione concettuale (futuro) costituendo, per così dire, l'*innesco non fenomenico del fenomeno*. In quanto *pathos* apatico e sollecitazione puramente esteriore della rappresentazione, la sensazione è, in effetti, «ciò per cui il dato è dato» (Lachièz-Rey 1950, 29). La sua natura apriorica ci obbliga a pensare qualcosa che precede il dato intuitivo della sensibilità: qualcosa come un riguardo preliminare della rappresentazione in cui si esprime un «essere rimessi a» che non ha i caratteri del «riferirsi a» (Prauss 1971, 30) e che è proprio del solo sentire. Perciò, così come si deve riconoscere che unicamente l'intuizione traduce in termini di datità quello che, pur essendo solo uno «choc» (Bash 1904, 433), rappresenta nondimeno ciò attraverso cui la datità può essere data, bisogna parimenti ammettere che solo il contenuto della sensazione è capace di risvegliare l'attenzione e sollecitarla in senso stretto. In definitiva, cioè, sia

per Kant che per Husserl – che pure non cita Kant in queste pagine – è la modificazione sensitiva a delimitare quella struttura che si potrebbe definire del «risveglio trascendentale dell'attenzione», ovvero tale per cui «qualcosa sollecita e non accade, invece, che nulla solleciti» (Tuppini 2005, 45). In fin dei conti, infatti, c'è rappresentazione sensibile solo laddove qualcosa, anzitutto, si dà, e questo malgrado lo stesso ambito della sensazione non sia significato dalla determinazione dell'esser dato.

Esperienza originaria dell'inconscio e modo con cui l'*hyle* si caratterizza per l'io, l'affezione è, allora, il vero fenomeno originario (Husserl 2002, 329). Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl la descrive in termini gestaltici come un fenomeno continuo che si diffonde e che non presuppone, alle sue spalle, nulla di costituito. Associazione è il nome per questa anonima propagazione dell'affezione e le leggi della prima, unite a quelle della seconda, formano insieme l'intero *corpus juris civilis* genetico dell'appercezione. Più nel dettaglio, però, l'affezione è il modo di datità dell'impressione originaria, la quale, per Husserl, si dà, appunto, solo nella misura in cui esercita una forza affettiva, vale a dire uno stimolo sull'io. «La parola impressione – aveva chiarito in *Idee II* – si adatta soltanto alle sensazioni originarie; il termine impressione esprime bene ciò che è “qui”, da sé, originariamente, ciò che è già dato all'io, ciò che gli si offre nel modo di un'affezione proveniente da ciò che è estraneo all'io» (Husserl 2002, 328). L'impressione, insomma, è originariamente affettiva perché «la fonte originaria di qualsiasi affezione si trova e può trovarsi soltanto nell'impressione originaria e nella sua maggiore o minore affettività» (Husserl 2016, 264). L'*Urimpression*, infatti, si impone da sé e, se non è anticipabile, posto che è impossibile anticipare la captazione, è perché non è il risultato di alcuna riduzione-ritenzione: il sorgere continuo dell'impressione originaria sfugge alla produzione di modificazioni compiuta dalla coscienza e confina l'io in una posizione ricevente che, pure, non esclude del tutto la sua attività. Invero, se l'affezione non viene dall'io, comunque non v'è affezione senza quest'ultimo. L'affezione, cioè, non viene *dall'io* ma *all'io*, e viene come una lusinga, o una suggestione cui, specialmente al livello primordiale dell'esperienza pura, non si può che acconsentire.

XIII. *Urprünglich = nachträglich*

L'impressione è «l'assoluto inizio», la scaturigine di ogni produzione che, in quanto tale, «non è prodotta a sua volta, non nasce come qualcosa di generato» (Husserl 1992, 124). Già nelle *Vorlesungen* sulla coscienza interna del tempo, del resto, Husserl precisa che essa non è nulla che appartenga alla produzione, nemmeno passiva possiamo aggiungere adesso. L'affezione, infatti, è la causa di quella modificazione che l'io subisce e sulla quale non può nulla, ossia la causa finanche della passività: agendo sulla sensibilità essa fa sorgere le modificazioni mentre queste, riguardate come specifiche *Formen des Empfindungen*, rilevano l'effetto di un “oggetto” perché, che l'oggetto ci sia dato, «almeno per noi uomini», è possibile solo nella misura in cui il primo “oggetto” produca «in qualche modo un'affezione nell'animo» (Kant 2004a, 113). Di ogni produzione, perciò, l'impressione non è se non l'autentico cominciamento, quello per il quale Henry si sente di parlare di un'«irremissibile, insuperabile e infrangibile stretta della vita a sé [...] nella quale non c'è alcuno scarto» (Henry 2001, 104). E tuttavia, v'è un altro nome per questo «soffrire in quanto soffrirsi in ogni punto del proprio essere della vita» (104) che Henry chiama “impressione”, un nome che le è affine e che Freud mutua dalla teoria degli istinti di Lorenz per indicare «ciò che batte senza essere integrato, né alla verbalizzazione né alla significazione» (Lacan 2014, 225). ⁴

⁴ Il termine lo troviamo appunto anche in Freud, in un testo del 1920,

Prägung, in psicoanalisi, indica l'evento traumatico inaugurale e, al contempo, la prima manifestazione di quella che Lacan chiama "effrazione immaginaria". "Impronta" è la sua traduzione abituale ma, ha ragione Lacan, bisogna insistere sul senso primigenio della parola: quello derivato dal verbo "pragen" che significa "battere moneta". Si tratta, come precisa nel *Seminario I*, di un termine che «porta con sé delle risonanze di conio [...], dell'avvenimento originario del trauma» (225): quello di cui nessun soggetto può fare esperienza. La *Prägung*, Freud lo spiega nel modo più chiaro, si colloca infatti in un inconscio non rimosso e, pertanto, può essere colta solo al limite, *nachträglich*, «attraverso un gioco retroattivo» (226). Invero, in quanto ha un'azione rimovente, il trauma interviene solo *après-coup*, in un secondo tempo rispetto all'evento di cui è trauma, e interviene abbastanza singolarmente come la premessa posticipata di una conseguenza giocata d'anticipo, vale a dire quando l'io non c'era. Nel primo tempo fuori dal tempo, in realtà,

Un caso di omosessualità femminile, impiegato per evocare una forte fissazione materna.

accade solo qualcosa di oscuramente presentito [...] che emerge e segna, impregnandola, la psiche. Questa matrice mal identificabile sarà riattivata più tardi da un avvenimento più o meno accidentale – *ma non contingente* – che conferirà questa volta una più ampia portata, un senso con un valore aggiunto, a ciò che fu recepito sotto forma di una impregnazione investita di una certa potenzialità significativa, senza che possano esserne precisate né la forza né il disegno che avrà impresso nella psiche, né il suo scopo palese, né soprattutto quando e come riemergerà e attraverso quali legami. Difficile, perciò, sapere esattamente ciò che la traccia primaria "voleva dire" [...] Il secondo avvenimento conferisce al primo, retrospettivamente, un senso che non esisteva se non allo stato virtuale, ma che *nulla predestinava in anticipo* a prendere questa direzione, tra le altre possibili nell'ambito di una polisemia (Green 2001, 48, corsivi nostri).

Lo statuto della prima traccia, il tempo zero dell'effrazione, lo si coglie, quando si coglie, solo dopo, a posteriori, come senso e significato che, in virtù della retroazione significativa, si proietta all'indietro come causa di sé stesso, ossia come origine, pur essendo, in realtà, solo un risultato: nient'altro che l'effetto di un processo per gran parte inconscio, ancora in atto e atemporale. Le unità iletiche affettive, si ricorderà, si sviluppano e intrecciano l'una con l'altra "secondo una necessità essenziale innanzitutto nella sfera iletica e, quindi, innanzitutto nel presente vivente", ossia in quel «tempo che non passa ma che, del tempo che passa, permette la realizzazione» (Pontalis 1999, 25). Tale è, in fondo, l'Infantile, quel Sessuale indifferenziato in cui

possono coesistere tenerezza e sensualità, maschile e femminile, attivo e passivo; [...] esso ignora completamente il principio di realtà e forse non è neanche sottomesso al principio di piacere che implica sempre una certa finalità. Un sessuale *senza principi*. Questo infantile *senza età*: non corrisponde a *nessun luogo*, ad *alcun tempo assegnabile*. Questo tempo *non è dietro di noi*. Esso è una fonte *nel presente; fonte viva, mai inaridita* (32).

Se il trauma è *senza tempo*, allora, questo non significa che sia *senza vita*. Il trauma è redivivo perché è strutturale, anche se il modo in cui rinasce, ripetendosi, nella vita del soggetto è paradossale: interamente nuovo e completo in ogni momento, irriguardosamente primo e secondo nello stesso tempo, ciò che presenta è solo la sua presenza a sé, vale a dire la presenza dell'assenza di ogni rappresentazione. Non avvenuto e inattivo dal punto di vista della coscienza – si ripete anziché ricordare, si

ripete ciò che non si è potuto sperimentare ⁵ – esso è vivente e agente altrimenti, solo che la sua azione, come intuisce Mishara (Mishara 1990, 49-52) diversamente da Derrida e Trincia suo lettore (Trincia 2008, 145-277), non è la temporalizzazione. All'origine, cioè, non è il supplemento né il ritardo può valere, di conseguenza, come il nome dell'ultimo vero assoluto (Derrida 1971, 273-274; Derrida 1987, 214; Derrida 2010, 125) ⁶. All'origine v'è, bensì, un'attività, quella affettiva del presente vivente, il quale, però, è troppo vicino a sé stesso, troppo presente, troppo saturo, per sapersi. Nella sua immanenza scottante e infrequentabile dallo sguardo, il presente è un "da" senza "fort" ⁷ e perciò, quel che deve essere visto, ci ricorda Bloch in pagine memorabili, «occorre *ruotarlo* davanti a noi. Solo così possiamo tenerlo *davanti* senza restare immediati» (Bloch 1980, 43, corsivi nostri); solo così, nel mentre che si attua, ogni vissuto reale può essere ridotto all'oggetto di un puro guardare.

⁵ Una certa forma di *mimesis* è l'unico modo per vivere gli affetti perché l'impossibilità della presenza è la necessità della ripetizione. Sul punto cfr. Borch-Jacobsen (1984, 92).

⁶ Per una critica all'interpretazione derridiana della *Nachträglichkeit* di Freud mi permetto di rimandare al mio: Campo (2018, 238-256).

⁷ Il riferimento è, ovviamente, al celeberrimo gioco del rocchetto commentato da Freud nel secondo paragrafo di *Al di là del principio del piacere*. "Da" significa "qui", "fort" significa "là" e il nipotino di Freud, con un certo godimento, si diverte a lanciare il rocchetto pronunciando "fort" quando lo scarica in avanti e "da" quando l'oggetto fa ritorno, grazie all'elastico, a sé.

XIV. Fortuna

Il remoto è nell'attuale come la struttura è nella storia. Questa è la scoperta Freud. Il remoto, cioè, non è forgiato *ad hoc*, né, tanto meno, si può sostenere che l'attuale si regga da sé in virtù di un inizio assoluto che lo cattura. *Il remoto è l'attuale* a mano a mano che viene pensato, ed è così che l'attuale, in quanto *ripresentazione* del trauma, *rafforzamento* intervenuto solo in seguito, permette al remoto, la prima traccia iscritta e non significata, di dispiegare il suo "essere stato", la sua essenza. Grazie alla *Nachträglichkeit*, che Derrida tradisce traducendola con *Verspätung* (Derrida 1971), Freud rompe sia con l'originario che con il protostorico. Vi riesce, nella misura in cui si rende conto che il già dato – il costituzionale – non cessa di articolarsi con il qui e ora – il derivato –, e che l'immediato non ha altra esistenza che nel ritrovato, anche se in esso non si dà mai come tale (Campo 2018). Qualcosa infatti non è dato nella coscienza e come coscienza: l'inconscio è lì, ma non tutto subito lì perché l'*Urfakt* della *Nachträglichkeit* è quello di un dato immediato che non è immediatamente dato. Il dato immediato, riprendendo la bella definizione di Henry, è, piuttosto, una "certa donazione e un certo dato, ma in maniera tale che qui, sia il modo di donazione che è esso stesso il dato".

Il trauma o «affetto» (Lyotard 1989), è questo strano *datum* che è identicamente il modo di donazione dell'impressione e il suo contenuto impressionale, il testimone e la cosa testimoniata, il presente e il passato, l'origine e il risultato. In una parola: «quella reduplicazione che è inevitabile quando si tratta del principio» (Ronchi 2017, 134). Come ogni fenomeno della psicopatologia della vita quotidiana, anche la paramnesia o déjà-vu fa luce, d'altronde, su qualcosa che psicopatologico non è pur essendo indubbiamente quotidiano, costante. Tale è, nel nostro caso, l'incessante sdoppiamento del reale in due getti asimmetrici che Bergson, nel suo saggio dedicato al déjà-vu chiama percezione e ricordo (Bergson 2008, 83-114). Il reale, ci mostra questo fenomeno la cui struttura, secondo Lacan, è quella dell'allucinazione (Lacan 2002, 375-384), è, cioè, lui stesso tautogorico: esso significa solo ed esclusivamente quello che è senza alcun rinvio ad altro da sé ma, in questa embrionale significazione che ha la forma di un patto originario, esso si sdoppia automaticamente nei contraenti,

verrebbe da dire, proprio per rimirarsi e riferirsi a sé, ovvero proprio per costituirsi come patto. E si sdoppia necessariamente, per una sovrabbondanza o «genesis spontanea» (Husserl 1992, 124) che è l'altro volto della sua anfibia naturale. Come *Chóra*, in altre parole, anche il *lebendige Gegenwart*, intanto è il principio materiale, la stoffa immanente di cui tutte sono fatte (è la *Chóra*-madre dell'essere), in quanto è, parimenti, il principio spaziale in cui tutte le cose si trovano, si distanziano, si danno (è la *Chóra* nutrice del divenire). E non vale forse lo stesso a proposito della materia husserliana? In fin dei conti, come ha rilevato Asemissen (Asemissen 1957, 7-100), la sua ambiguità deriva dall'attribuzione ai dati iletici di due caratteristiche che, in ultima analisi, sembrano contraddirsi: da un lato la *hyle*, come suggerisce la scelta del termine di derivazione aristotelica, è la materia nel senso di materiale, di nuovo la *Stoff*, di cui la coscienza è fatta, ed è da questo punto di vista, si badi, che le è negato lo statuto di vissuto intenzionale; dall'altro, ai dati iletici è attribuita la funzione di presentare in senso spaziale – operazione che Husserl indica col tedesco *Darstellung* – gli oggetti dell'esperienza sensibile, ed è in questo senso, invece, che i dati iletici sono portatori di funzioni intenzionali.

Tutto ciò che è dato, quindi, è dato davvero due volte: una prima, nell'oscurità provocata da un eccesso di luce, intensivamente; una seconda, nella luce ottenuta grazie a un cono d'ombra proiettato sulla fonte luminosa, estensivamente, come un'immagine sul fondo di una caverna aveva detto Platone. Ma tra le due donazioni non c'è alcuna distanza temporale. La prima, scopre un Freud scioccato dall'evidenza di un traumatismo in due tempi (Freud 1968), è infatti *prima*, ma *senza precedenza*; la seconda, s'avvede un Husserl ossessionato da quell'assoluto per cui sempre mancano i nomi, è viceversa *prima*, ma *senza priorità*. Ecco perché, se ha senso dire che l'impressione è là, bisogna riconoscere che è là perché non ec-siste, quantunque questo non vuol dire che è «anteriore e possibile in generale» (Derrida 1989, 75). Per quel che concerne la struttura interna della vita, invero, Kafka si era espresso, all'incirca, così: «fortuna – dice – che il suolo sul quale stai ritto non possa essere più largo dello spazio coperto dai tuoi piedi» (Kafka 1972, 716). Se ti volterai per accertartene visivamente, aggiungiamo noi, lo perderai come Orfeo ha perso la sua Euridice, ma se resisterai, «risalendo la china» (Bergson 2000, 172) del tuo atteggiamento naturale in luogo di sospenderlo, lo sentirai come assolutamente presente. Sentire, dopotutto, è l'unica cosa che gli occhi non possono fare: sapere *del* sogno *nel* sogno, senza aspettare il risveglio.

Bibliografia

- Asemissen, H. U. (1957). Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. *Kant-Studien*, 73 (7-100).
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin.
- Basch, V. (1904). De l'imagination dans la théorie kantienne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 12 (425-440).
- Benvenuto, S. (2020). *Estizzazione. La nostra vita dopo*. In *Come i bambini l'hanno fatta grossa*. E-book di Doppiozero <https://www.doppiozero.com/materiali/i-tempi-del-virus>
- Bergson, H. (2000). *Introduzione alla metafisica*. In *Pensiero e movimento*. Trad. it. di F. Sforza. Milano: Bompiani.
- Id. (2008). *Il ricordo del presente e il falso riconoscimento*. In *L'energia spirituale*. Trad. it. di G. Bianco. Milano: Cortina.
- Id. *Storia dell'idea di tempo*. Trad. it. di S. Guidi. Milano-Udine: Mimesis.
- Bloch, E. (1980). *Experimentum mundi*. Trad. it. di G. Cunico. Brescia: Queriniana.
- Borch-Jacobsen, M. (1984). *In statu nascendi*. In *Hypnoses*, Michaud E. & Nancy J.-L. (eds), Paris: Galilée (55-111).
- Campo, A. (2018). *Tardività. Freud dopo Lacan*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2019). *Materia. Cosmologia dell'immanenza. Platone, Spinoza, Whitehead*. In *Immanenza: una mappa*. Ronchi, R. & Panattoni, R. (a cura di). Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2020a). *Fantasma e sensazione. Lacan con Kant*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2020b). Logica della sensazione, logica dell'origine: Kant e l'estetica superiore delle «Anticipazioni della percezione». *Quaderni di Inschibboleth*, 13 (47-71).
- Chiereghin, F. (2000). *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*. Padova: Il Poligrafo
- Costa, V. (1999). *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Milano: Vita e Pensiero.
- Id. (2016). *Premessa*. In *Lezioni sulla sintesi passiva*. Trad. it. di V. Costa. Brescia: La Scuola.
- Dastur, F. (1994). *Dire le temps : esquisse d'une chronologie phénoménologique*. Paris : Encre marine.
- De Almeida, G. A. (1972). *Sinn und Inhalt in der genethischen Phänomenologie E. Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- De Giovanni, L. (2018). *L'ombra di Husserl. Il problema della sensazione nella fenomenologia husserliana*. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. di G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Id. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi*. Trad. it. di P. A. Rovatti & D. Borca. Torino: Einaudi.
- Id. (2002). *Nietzsche e la filosofia*. Trad. it. di F. Polidori. Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (1971). *Freud e la scena della scrittura*. In *La scrittura e la differenza*. Trad. it. di G. Pozzi. Torino: Einaudi.
- Id. (1987). *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*. Trad. it. di C. Di Martino. Milano; Jaca Book.
- Id. (1989). *Della grammatologia*. Trad. it. di R. Balzarotti et al. Milano: Jaca Book.
- Id. (2010). *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*. Trad. it. di G. Dalmaso. Milano: Jaca Book.
- Ferrari, F. (2007). La *Chōra* nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico. *Quaestio*, 7 (3-23).
- Freud, S. (1968). *Progetto per una psicologia scientifica*. In *Opere*, vol. II. Trad. it. di C. Musatti. Torino: Boringhieri.

- Id. (1974). *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*. In *Opere*, vol. VI. Trad. it. di C. Musatti. Torino: Boringhieri.
- Id. (1976). *L'inconscio*. In *Opere*, vol. VIII. Trad. it. di C. Musatti. Torino: Boringhieri.
- Id. (1978). *Il disagio della civiltà*. In *Opere*, vol. X. Trad. it. di C. Musatti. Torino: Boringhieri.
- Platone (2003). *Timeo*. Trad. it. di F. Fronterotta. Milano: BUR.
- Gallagher, S. (1986). Hyletic experience and the lived body. *Husserl Studies*, 3 (13-166).
- Granel, G. (1968). *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris: Gallimard.
- Green, A. (2001). *Il tempo in frantumi*, Borla, Roma 2001.
- Henry, M. (1988). *Voir l'invisible. Essai sur Kandisky*. Paris : Bourin.
- Id. (2001). *Fenomenologia materiale*. Trad. it. di P. D'Oriano. Milano: Guerini & Associati.
- Husserl, E. (1960). *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*. Trad. it. di V. Costa. Milano: Bompiani.
- Id. (1966). *Logica formale e logica trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*. Trad. it. di G. D. Neri. Bari: Laterza.
- Id. (1968). *Ricerche logiche*, vol. I. Trad. it. di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (1992). *L'idea della fenomenologia*. Trad. it. di A. Vasa. Roma-Bari : Laterza.
- Id. (1992). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*. Trad. it. di A. Marini. Milano: Franco Angeli.
- Id. (2001). *Die Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußstein (1917/1918)*. Bernet R., Lohmar D. (a cura di). Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Id. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Id. (2007). *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*. Trad. it. di V. Costa. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Id. (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2016). *Lezioni sulla sintesi passiva*. Trad. it. di V. Costa. Brescia: La Scuola.
- James, H. (2009). *Saggi sull' empirismo radicale*, Milano: Mimesis.
- Kafka, F. (1972). *Confessioni e diari*. Trad. it. di E. Pocar. Milano: Mondadori.
- Kant, I. (2004a). *Critica della ragion pura*. Trad. it. di C. Esposito. Milano: Bompiani.
- Id. (2004b). *Opus postumum: passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*. Trad. it. di V. Mathieu. Roma-Bari: Laterza.
- Kortooms, T. (2002). *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Lacan, J. (2002). *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*. In *Scritti*. Trad. it. di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Id. (2013). *Altri scritti*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Id. (2014). *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lachèz-Rey, P. (1950). *L'idéalisme kantien*. Paris : Vrin.
- Luporini, C. (1967). *Spazio e materia in Kant*. Milano: Sansoni.
- Liotard, J.-F. (1989). Emma. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 39 (43-70).
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*. Trad. it. di M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Id. (2003). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Id. (2014). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Id. (2015). *Segni*. Trad. it. di A. Bonomi & G. Alferi. Milano: Il Saggiatore.
- Mishara, L. (1990). Husserl and Freud: time, memory and the unconscious. *Husserl Studies*, 7 (29-58).

- Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Epiméthée.
- Pontalis, J.-B. (1999). *Questo tempo che non passa*. Roma: Borla.
- Prauss, G. (1971). *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der «Kritik der reinen Vernunft»*. Berlin: De Gruyter.
- Ricoeur, P. (2002). *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano: Il Saggiatore.
- Ronchi, R. (2017). *Canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- Sansonetti, G. (2012). Michel Henry. Una discussione con Renaud Barbaras. *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, <https://mondodomani.org/dialegesthai/>
- Scaravelli, L. (1973). *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia.
- Stumpf, C. (1890). *Tonpsychologie*, vol. II., Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Trincia, F.S. (2008). *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*. Brescia: Morcelliana.
- Tuppini, T. (2005). *Kant. Sensazione, realtà, intensità*. Milano: Mimesis.
- Vizzardelli, S. (2017). *Immanenza/imminenza. Una «i» ci libera dall'Uno*. In *L'Uno per-verso. L'uno senza l'altro: una perversione?*. Campo A. (a cura di). L'Aquila: Textus.

Being Oneself: Self-Consciousness in Husserl and Henry

Steven DeLay

Taking up phenomenology's problem of intentionality in the wake of Husserl, Jean-Paul Sartre in the introduction to *Being and Nothingness* says, «All consciousness, as Husserl has shown, is consciousness of something [...] All consciousness is positional in that it transcends itself in order to reach an object, and it exhausts itself in this same positing». Continuing down the page, Sartre notes in turn that intentionality itself is only possible insofar as it is aware of itself. Just as an unconscious intentionality is unthinkable, so too all consciousness is self-consciousness. As he thus explains, «the necessary and sufficient condition for a knowing consciousness to be knowledge of its object, is that it be consciousness of itself as being that knowledge». To pose Husserl's problem of intentionality, hence, is to pose with it the question of self-consciousness. Sartre asks: "What is this *consciousness* of consciousness?" Sartre's question—the question, in short, of what it is to be conscious of oneself—in what follows shall be ours as well.

Steven DeLay is an Old Member of Christ Church, Oxford and a Faculty Fellow at Ambrose College, Woolf University. Author of *Before God: Exercises in Subjectivity* (Rowman & Littlefield 2020) and *Phenomenology in France: A Philosophical and Theological Introduction* (Routledge 2019), his work in phenomenology and the history of philosophy has appeared in many journals, and in translation.

steven.delay@woolf.university

DeLay, S. (2020). Being Oneself: Self-Consciousness in Husserl and Henry. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 77–83

Taking up phenomenology's problem of intentionality in the wake of Husserl, Jean-Paul Sartre in the introduction to *Being and Nothingness* says, «All consciousness, as Husserl has shown, is consciousness of something [...] All consciousness is positional in that it transcends itself in order to reach an object, and it exhausts itself in this same positing» (1998, 7). Continuing down the page, Sartre notes in turn that intentionality itself is only possible insofar as it is aware of itself. Just as an unconscious intentionality is unthinkable, so too all consciousness is self-consciousness. As he thus explains, «the necessary and sufficient condition for a knowing consciousness to be knowledge of its object, is that it be consciousness of itself as being that knowledge» (1998, 8). To pose Husserl's problem of intentionality, hence, is to pose with it the question of self-consciousness. Sartre asks: «What is this *consciousness* of consciousness?» (1998, 8) Sartre's question—the question, in short, of what it is to be conscious of oneself—in what follows shall be ours as well. What, we too shall ask, is self-consciousness? When somebody says “I,” to what does one refer? Or better still, what ultimately is it to be oneself?

To say self-consciousness is ubiquitous to experience is not to say that, in being acquainted with oneself, such self-acquaintance is a matter of conceptual, reflective, or indeed intuitive knowledge. On the contrary, here knowing oneself means instead being aware of oneself in a definitively pre-reflective way. ¹ Before taking myself as an object of thematic thought, I am already aware of myself, albeit tacitly. Contrast, for example, the experience one was having up to the moment of reading this sentence, and the experience one in turn now when asked to pause from one's reading and to think explicitly one's act of reading. Whereas before one was surely self-aware (one knew oneself to be reading), one had not yet taken oneself as a thematic object of focal attention. Indeed, as Sartre illustrates with his example of counting cigarettes, if there were no such implicit mode of self-acquaintance characterizing experience, and if rather we were aware of ourselves only by reflecting explicitly on ourselves, this would lead to an infinite regress of knowing consciousnesses. For, to any reflecting consciousness that has taken another conscious act as its object, we can always ask of it: «How is *it* conscious? By some further act of consciousness?» To say “no” would be to concede the precise mode of pre-reflective self-consciousness that reflective theories of self-consciousness deny. ² Were we to say “yes”, however, we may then put the same question to this additional reflective consciousness we had the first: how, again, is *it* conscious of itself? In this way, the questioning goes on without end. Hence, «If we wish to avoid an infinite regress», concludes Sartre, «there must be an immediate, non-cognitive, relation of the self to itself». (Sartre 1998, 9) What more are we to say about this mode of pre-reflective self-awareness?

For Husserl, we know, the question of this self-consciousness is not an item of mere curiosity. Elucidating it is foundational to the entire enterprise of accounting for how experience is possible. As Dan Zahavi concludes the matter in an essay to which we shall turn later,

¹This is the claim that Dan Zahavi attributes to all the classical phenomenologists, including not just Sartre, but also Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty. For a paper challenging this thesis that all consciousness entails self-consciousness, see Schear (2009).

²Aims to explain self-consciousness by appeal to reflection are not new to the history of philosophy. Most recently, such attempts have become popular in the analytic philosophy of mind. On the one side, there are those like William Lycan who hold that a conscious state is so insofar as a higher-order state takes the former as its object of perception—the so-called “HOP” theories of self-consciousness. See, for instance, Lycan (2004). On the other side, there are those with Peter Carruthers who contend instead that it is not a higher-order perceptive state, but rather a higher-order thought, by which a first-order state is thereby made conscious. In any case, whether the relation between the first-order and higher-order

Husserl also very well knew that his analysis of intentionality would lack a proper foundation as long as the problem concerning the self-manifestation of consciousness remained unaccounted for. That is, without an elucidation of the unique givenness of subjectivity, it would be impossible to account convincingly for the appearance of objects, and ultimately phenomenology would be incapable of realizing its own proper task, to provide a clarification of the condition of possibility for manifestation (2003, 174).

state is said to be a matter of perception or thought, self-consciousness is explained by a reflective account that only generates an infinite regress, as Sartre had said. It is a great merit of the phenomenological tradition's notion of pre-reflective self-awareness that it undercuts such theories, avoiding the confusion to which they give rise. A notable exception to this trend in the philosophy of mind to account for self-consciousness with reflective theories is Uriah Kriegel, whose work recognizes the existence of pre-reflective awareness, though formulating it with an eye back to Franz Brentano rather than Husserl.

Many of Husserl's readers from the beginning have noted the core role the ethos of rigor plays in his phenomenology. For instance, in a famous study criticizing Husserl's transcendental idealism, Roman Ingarden was to note the extent to which Husserl's thought takes its bearings from a rational *telos*, one for Husserl entailing the need for both systematicity and intuitive clarity. Phenomenology for Husserl was to be the paragon of *scientific* inquiry. That means uncovering the foundations of what makes intentionality possible. As Ingarden comments, «The concept of philosophy as rigorous science has a postulatory and programmatic character: Husserl wanted to realize such a philosophy and was convinced that its realization was possible when and only when philosophy became eidetic knowledge about pure consciousness and its intentional correlates obtained in immanent eidetically attuned perception» (1975, 23). Philosophy as rigorous science is thus “first philosophy” by grounding (and thereby explicating) how transcendental subjectivity makes intentionality and hence experience possible. In so doing, it likewise lays the basis for understanding how others sciences (both natural and human) are themselves able to acquire the knowledge of the world that they do.

As Husserl says, phenomenology therefore

is *scientific* life-philosophy, i.e., a science that does not presuppose and is not based on the already existing sciences, but is rather a *radical* science, having as its fundamental scientific theme the concrete universal life and its life-world, the real concrete surrounding world (Staiti 2011, 168).

Yet there is nothing arid or abstract about this theoretical approach. For Husserl, in fact, phenomenology as radical science answers to life's own urge to comprehend itself. A scientific life-philosophy, so understood, satisfies the very desire to make sense of existence. He says,

Why do people turn to philosophy? First and foremost not, as is the case in all other disciplines, in order to be ‘productive’ and to finally become a professor. The urgency of life and the riddle of existence, which cause so much suffering to the *dóskolos*, lead to philosophy, and life demands an answer (Staiti 2011, 168). **3**

3 For a very informative exploration of how Husserl's transcendental phenomenology strikes a delicate balance between the extremes of Heinrich Rickert's and Paul Natorp's Neo-Kantian rationalism, on the one hand, and Wilhelm Dilthey's and Georg Simmel's historicist life-philosophy, on the other, see Staiti's study just cited.

But what is life? How is it given? Husserl was always to note consciousness does not in the first place give itself as ordinary intentional objects do. Though one always can (and sometimes does) reflect on oneself as the thematic object of one's experience, this subject-object relationship of reflection is not the most basic way in

which we experience ourselves. Intentionality, which gives an object, is not itself given intentionally to begin with. I am not primarily an intentional object for myself. To use again Sartre's own language, consciousness has a "non-thetic" awareness of itself, a tacit awareness of itself prior to reflection, prior even to any intentional relation whatsoever.

What, then, accordingly is self-consciousness? Husserl formulates the view we have seen Sartre himself adopt. Inner time-consciousness accounts for the consciousness of oneself:

Consciousness is necessarily *consciousness* in each of its phases. Just as the retentive phase is conscious of the preceding phase without making it into an object, so too the primal datum is already intended—specifically, in the original form of the "now"—without its being something objective (Zahavi 2003, 172).

For Husserl, it is in virtue of the structure of internal time-consciousness that an intentional act is conscious of itself. If, then, intentionality is that by which we reach an object, we contact that object only because we have first been in touch with ourselves. Before I cognize or otherwise relate to an object intentionally, I am in contact with myself. Here, it is question of a realm of *passivity*, a level of consciousness operating well before any actively constitutive act of the *ego*. Says Husserl,

Within subjectivity [*Geistigkeit*] we have two levels. They are indivisible because they are essentially related to one another: the lower level—that of the mere psychic [*seelisch*] and the higher level, that of subjectivity [*Geistigkeit*] in an eminent sense. The lower level is that of pure passivity... (Staiti 2011, 184) ⁴

Here, we may return to the Zahavi essay mentioned earlier. In it, Zahavi formulates so as to answer a longstanding objection—one formulated by Manfred Frank and Ernst Tugendhat among others—according to which Husserl never recognized the problem of self-consciousness properly. Husserl, so the argument goes, remained insensitive to the problem, because, enthralled to the problem of intentionality, he remained beholden to a subject-object model of self-awareness. As Zahavi explains the charge,

Husserl was too occupied with the problem of intentionality to ever pay real attention to the issue of self-awareness. Due to his interest in intentionality Husserl took object-consciousness as the paradigm of every kind of awareness and therefore settled with a model of self-awareness based upon the subject-object dichotomy, with its entailed difference between the intending and the intended (Zahavi 2003, 157).

More importantly, perhaps, it is Michel Henry whose phenomenology of life that has most famously criticized the Husserlian account of pre-reflective self-consciousness in terms of inner time-consciousness. In keeping with a fundamental distinction Henry draws between the appearing of consciousness and the appearing of the world, he says self-manifestation (what he calls "life") takes place as a self-affection: «*Life reveals itself*. Life is self-revelation» (2019, 59).

Reminiscent of Kierkegaard for whom life is interiority, Henry in all of his

⁴ It is important not to confuse passive synthesis—acts of which include association and motivation, for example—with pre-reflective self-consciousness itself as such. Though it must be emphasized that passive synthesis and inner time-consciousness are distinct, this is not to deny they are importantly related. For an account of the relation between them that also weighs in on the debate over how exactly to understand the relation between inner time-consciousness, on the one hand, and intentional acts and their objects, on the other, see DeRoo (2011).

works insists that self-manifestation is a mode of affectivity, of a pure immanence in which one experiences oneself as crushed against oneself without intentional rupture, temporal delay, or structural difference:

If the Self relates to itself by experiencing itself in the absolute immanence of life and in it alone, phenomenology still asks: what does the phenomenological reality of this originary Affectivity that precedes every sentiment by making it possible—the originary phenomenological tonalities of this Affectivity are the suffering and joy in which the experiencing itself of life occurs, and thus every possible Self. Life is a pathos. *Every me is an immanent pathos-filled relation to itself* (2019, 62).

From this perspective that sees consciousness as a radical immanence, it could appear Husserl's own philosophy of consciousness, which explains self-giveness in terms of inner time-consciousness, fails to uncover the deepest level of self-experience. This is precisely what Henry contends,

Let's examine anew this Self, this me that I am. "Me," wrote Husserl in a manuscript from the 1930s, "I am myself [*Ich bin Ich*]." We cannot confine ourselves to such a statement, as important as it may be. It is advisable to push the analysis further. Me, I am myself, but it isn't me who has given me to myself. My life experiences itself, but it is not the one that has brought it into this condition of experiencing itself; such a condition depends neither on its power nor its will (2019, 63). ⁵

⁵ Henry's most sustained criticism of Husserl along these lines is to be found in Henry (2008). In the work, it must be noted Henry relies just on Husserl's 1907 lectures.

Husserl's account of inner time-consciousness is another instance of a philosophy that attempts to think self-manifestation according to the world's appearing—according to *transcendence*—rather than according to the *pathos* of life's immanence. As Henry continues, «Thus, for Husserl, phenomenality is traditionally understood to start from consciousness, but consciousness is in essence intentional; it is nothing other than the movement by which it projects itself outside, so that phenomenality arises from this coming into the outside and is due to it» (2019, 58). ⁶ But as Zahavi notes, Henry's criticism of Husserl according to which self-consciousness mistakenly is explained in terms of retentional modifications rather than an immediate impressional consciousness, misconstrues the latter's position:

Husserl's analysis is not meant to imply that consciousness only becomes aware of itself through the retention. On the contrary, Husserl explicitly insists that the *retentional* modification presupposes an *impressional* (primary, original, and immediate) self-manifestation, not only because consciousness is as such self-given, but also because a retention of an unconscious content is impossible (Zahavi 2003, 172).

⁶ Notice Henry's criticism is *not* that Husserl distorts the character of self-manifestation by reducing it to a subject-object model (Frank's and Tugendhat's objection). His view, instead, is that despite his characterizing inner time-consciousness as pre-intentional, Husserl nevertheless succumbs to the prejudice of "ontological monism": portraying consciousness in terms of temporality as he does, subjectivity's own appearing is reduced to the world's mode of appearing, that is to say the mode of exteriority or transcendence. That Henry is identifying a problem concerning a more fundamental level of experience than mere object intentionality becomes clear when, in the very next line after the one just criticizing Husserl, Henry writes, «It is with Heidegger that the world's appearing finds its highest degree of elaboration. As early as §7 of *Sein und Zeit*, the phenomenon is explained according to the Greek—*phainomenon*—starting

Husserl and Henry agree that all consciousness is self-consciousness. Furthermore, they agree such self-consciousness is not intentional. And, according to Zahavi, they both also understand the deepest level of non-intentional self-consciousness to be an immediate,

affective, radical passivity. Does this mean, thus, there is no disagreement at all, that contrary to Henry's insistence, Husserl sees the passive realm of self-affection as he does?

At least one reason comes to mind for thinking the rapprochement is not complete. The disagreement concerns the very origin of life's self-affection. As Henry concurs with Kierkegaard's *The Sickness unto Death*, if I am unable to be anyone but myself, that is, if being myself means being this singular individual I am, it is because I am unable to escape from myself. Being oneself is not a matter of existing outside oneself with others in the world. Nor, however, is it to be enclosed alone in a solipsistic interiority. The real disagreement, then, if there is one, between Husserl and Henry does not consist so much in how this structure of self-awareness should be characterized, but rather over its origin. What, if anything, brings it into being? Nobody, says Henry, has brought oneself into the condition of living, a fact Husserl's analyses of passive synthesis and internal time-consciousness never faced squarely. In the passive synthesis lectures, for instance, Husserl says this:

the transcendental ego cannot be born; [...] The ego as transcendental ego was eternal; I am now, and belonging to this Now is a horizon of the past that can be unraveled into infinity. And this means precisely, the ego was eternal (Husserl 2001, 469).

Contrary to what Husserl argues here, one is not eternal, says Henry. Just as one has not given life to oneself, so the pure passivity in which one experiences oneself accordingly signals a power beyond oneself. In a twist sure to surprise anyone who has never bothered to read Henry closely for thinking Henry's was simply an oversimplistic philosophy of immanence, there in fact is, according to Henry himself, an Other lying at the depths of one's inmost self. Always already brought into the condition of living, but never by oneself, being oneself is to be born.

from the root *pha, phos*, meaning 'light,' such that appearing signifies coming into the light, clarity, or 'that wherein something can become something manifest, visible in itself' [*d.h. das, worin etewas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann*]. 'The world [...] is a question of exteriority, of the 'outside of itself' as such, as the second part of *Sein und Zeit* explicitly states» (58-59). For a development of Henry's criticism against the residue of ontological monism in Husserl and Heidegger, see DeLay (2016).

Bibliography

- DeLay, S. (2016). *Phenomenology and the Self's Measure: Studies in Subjectivity*. PhD thesis, University of Oxford.
- DeRoo, N. (2011). Revisiting the Zahavi-Brough/Sokolowski Debate. *Faculty Work: Comprehensive List*. Paper 20 http://digitalcollections.dordt.edu/faculty_work/20.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Auflage. Niemeyer, Tübingen.
- Henry, M. (2008). *Material Phenomenology*. Translated by. S. Davidson. New York, NY: Fordham University Press.
- Id. (2019). Those within Me: A Phenomenology (58-68). In Davidson, S. & Seyler, F. (eds.). *The Michel Henry Reader*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Translated by. A. Steinbock. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Ingarden, R. (1975). *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. Translated by Arnór Hannibalsson. Martinus Nijhoff/ Den Haag.
- Lycan, W. (2004). The Superiority of HOP to HOT (93-114). In Gennaro, R. (ed.). *Higher-Order Theories of Consciousness*. Amsterdam: John Benjamins.
- Sartre, J.P. (1998). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Translated by Hazel E. Barnes. London: Routledge.
- Schear, J. K. (2009). Experience and Self-Consciousness. *Philosophical Studies*, 144(1), 95-105.
- Staiti, A. (2011). *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahavi, D. (2003). Inner-Time Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness (157-180). In Welton, D. (ed.). *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington IA: Indiana University Press, 2003.

A First Glimpse into the Ultimate Absolute. The Emergence of Genetic Analyses in Husserl's *Beranuer Manuscripts on Time- Consciousness* and the Exploration of the Realm of Passivity.

Giovanni Jan Giubilato

Starting by pointing out the deep interconnections between temporality and passivity within phenomenology, the present paper intends to contribute with a reconstruction of Husserl's "first glimpses" into the sphere of passivity and its genesis based on the *Beranuer Manuscripts on Time-Consciousness* (1917-18). To do so, it will follow a disposition in four stages: after a brief introduction, section I will display the emergence of the genetic methodology and its functional position within the broader context of the architectonic system of phenomenology. After that, section II will follow the development of the notion of "absolute consciousness" by clarifying the constitutive problematic of time-consciousness and the related problem of an infinite regress (that threatened Husserl's thought for many years). Section III will expose the first genetic model of time-consciousness as developed in the *Bernauer* paying particular attention to the discover of a transcendental realm of passivity and pre-egoic constitution. Finally, section IV will provide a translation of Eugen Fink's disposition draft for the edition of Husserl's *Bernauer Manuscripts*, as he and Husserl planned it around 1930. Those documents can provide a deep understanding of Husserl's texts, of the problems related to consciousness self-constitution and its relation with the questions concerning a phenomenology of passivity and passive synthesis.

Visiting Professor at the Federal University of Lavras, Brazil. Coordinator and co-founder of the "Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia" (<https://nucleo-defenomenologia.wordpress.com>). Author of several books, articles and translations, is editor of the "Eugen Fink Gesamtausgabe". Has worked as professor, lecturer and researcher in Germany, Mexico, Colombia and Brazil.

giovannijangiubilato@hotmail.com

Giubilato, G.J. (2020). A First Glimpse into the Ultimate Absolute. The Emergence of Genetic Analyses in Husserl's *Beranuer Manuscripts on Time-Consciousness* and the Exploration of the Realm of Passivity. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 85-101

Ronald Bruzina in memoriam,
whose work continues to inspire
and make dialogues possible.

Introduction

In the famous paragraph §81 concerning phenomenological time and consciousness of time of his *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology* (1913), wherewith the so called transcendental turn of phenomenology was established, Husserl claimed that the transcendental “absolute” that had been «brought about by the reductions, is, in truth, not what is ultimate; it is something that constitutes itself in a certain profound and completely peculiar sense of its own, and that has its primal source in what is ultimately and truly absolute» (Husserl 1983, 193). Hence, the region of pure consciousness and its universal structures, this phenomenological *residuum* which the *Ideas* profoundly investigated and, first of all, opened up as transcendental field of research, had to be considered not only as *constituting* ¹ but also as constituted «in a certain profound and completely peculiar sense of its own». This means that the process of consciousness self-constitution cannot be thought as equal to the constitutive process of objects and realities in general within absolute consciousness itself. Moreover, this fundamental problem involves (in a still unclear manner) some “other” absolute, as “its primal source”.

Aware both of the incomplete character of his first book of the *Ideas*, and of the methodological *necessity* of leaving «out of account the enigma of consciousness of time in [...] preliminary analyses without endangering their rigor» (1983, 194), in the following years Husserl undertook several attempts to sink, by means of transcendental reflection, into this “ultimately and truly phenomenological absolute”, as his research manuscripts and his academic activity clearly demonstrate. ² Considered as one of the most interesting attempts to deal with the problem of time, the *Berauer Manuscripts on Time-Consciousness* ³ represent the second great atlas of a phenomenology of time, yield by Husserl after the famous *Lectures on the phenomenology of the consciousness of internal time* of 1905 (Husserl 1991) and more than ten years before the famous *C-Manuscripts on time and time-constitution* (2006), written during the 1930s and where he examined the question concerning the ultimate mode-of-being of the transcendental subjectivity – which is the same, as Held (1966, vii) already specified, to question the vitality [*Lebendigkeit*] of life in its experiencing connection with the world. In particular, the *Berauer* are resulting from the philosophical effort of someone who “for decades did not speculate about a new Atlantis but instead actually journeyed in the trackless wilderness of a new continent and undertook the virgin cultivation of some of its areas”, and thereby did not excuses himself

¹ As Husserl (1983) states: «in its essence it is independent of all worldly, all natural Being; nor does it need any worldly Being for its existence. The existence of a Nature cannot be the condition for the existence of consciousness, since Nature itself turns out to be a correlate of consciousness: Nature is only as being-constituted in regular concatenations of consciousness» (116).

² Cf. in this sense his *Vorwort zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Nr. 2, 1916 (Husserl 1987, 65-66); the *Freiburger Antrittsrede of 1917 on Phenomenology, its research field and its method* (Husserl 1987, 68-81), and the planned but never published essays on *Phänomenologie und Psychologie* and *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, both from 1917 (Husserl 1987, 82-205). See also the lectures on *Natur und Geist* from 1919 (Husserl 2001b).

³ All the following quotations from this work and from all the writings listed in the references which are not in English have been translated, when necessary, by the author. To facilitate the intra-linguistic comprehensibility of the texts and avoid confusion between terms, I opted to keep the german word “*Erlebnis*” (experience, experiencing as mental process) into English translations.

«from the pain of undertaking travels in the new land» (Husserl 1989, 422) and exploring this sort of unknown continent. Written mainly during two different sojourns in the small village of Bernau in the Black Forest during 1917 and 1918, they have been considered for many years by Husserl himself his *magnum opus*. As Husserl wrote to Heidegger in 1918: «A great work is growing up for me here in the quiet high valley – time and individuation, a renewal of a rational metaphysics from its principles. Here in Bernau I was immediately, from the first day on, the ‘other’, my counter-ego, the better I, the ‘feathered soul’, to speak with the *Phaidros*» (1994, 130). On April the fifth of the same year, as Roman Ingarden later recalled (Husserl 1968, 152-155), during a visit in Freiburg Husserl told him that he was very busy, even ten hours a day in the silent solitude of the valley, «dealing with the immense attempt of a final clarification of the deepest problems of phenomenological constitution, and of their relationship with the consciousness of time» (153).

In fact the *Bernauer* represent one of the most comprehensive accounts coming from the period immediately after the publication of the *Ideas* of the phenomenological problems related to the self-constitution of the absolute consciousness and its original temporal flow. In this work Husserl explores in detail and for the first time (Cf. Niel 2010; 2013) the realm of primal-phenomenality: the passive genesis, the pre-categorical and ante-predicative foundation of consciousness’ life, that is: the hidden and anonymous counterpart of consciousness’ activity, what he calls «the nameless above all comprehensible, that which is above all, not standing, not floating, not existing, but functioning» (Husserl, 2001, 278). By virtue of this plunge into the constitutive depths of transcendental subjectivity and its historicity, this texts are one of the most important, but also less studied documents proposing a *new genetic approach* to the “enigma of time”: that of transcendental temporality, the synthetic (self-) constitution of transcendental consciousness (or primal flow), and its hyletic levels of passivity and affectivity. The emergence of a phenomenological genetic method, which has proven its great importance both for the development of Husserl’s thought during the 1920s and for its final configuration in the 1930s, is clearly documented by two main aspects: 1) a somehow “new”, surely for Husserl at that time “innovative” theory of the «temporality in genetic consideration» (2001, 273-288); and 2) a new constitutive model of time-consciousness that could satisfactorily and properly explain also the peculiar sense of the self-constitution process. In this regard, Husserl was dealing since his *Lectures* (1991) with the threat of an infinite regress, caused by the fact that consciousness constitutive acts are constantly requiring new and deeper levels of activity in order to explain their constitution, which should be based upon this subjacent levels of the stream of consciousness. To escape this paradox in the *Bernauer Manuscripts* Husserl even developed the notion of some kind of primal flow of consciousness that should be nor *constituted* nor *constituting* any sort of objectiveness or of upper consciousness levels. To avoid the *regressus ad infinitum* regarding consciousness constitution, he tried to conceive the presence, at the bottom of the temporal consciousness, of a mere flow of original hyletic data – which had to be, in itself, unconscious. Phenomenologically it may be conceived as

a mere potentiality of possible perception, for which it would be enough an original process, such as an original process of sensory data flowing-off, fading-away, etc. which in itself, however, is not a time-constituting process, but that becomes one, and can at any time become one, only through a subsequent and collateral “apprehension” [...] This process, just hypothetically considered, should not be constitutive for an immanent *Erlebnis* of first level. On the other hand, it should itself be a process of *Erlebnis* or “consciousness” (2001, 188).

Thus the essential character of this flow of hyletic data at the bottom of consciousness life would be precisely their lack of constitution, their “not-yet being constituted” as individual temporal objectivities. As Husserl writes: their «esse does not coincide with their *percipi*» (2001, 191), they *are* without *being perceived*. But then, Husserl wonders, in this case to is it still possible to speak of phenomenological data within the sphere of the original hyletic flow, if they’re not perceived, and thus do not appear at all? Can a «process of primal life be without really being a process of consciousness? And can a process of consciousness be without being conscious of itself as a process?» (188). And finally, does the hypothetical assumption of a *nor constituting nor constituted primary flow* really shields the investigation from an infinite regression into more and more levels of non-constituted flows and intentional darkness? «Are we really well protected from the dangers of an infinite regress by the assumption of ‘unconscious’, unintentional, ‘non-constituted’ processes, and is this assumption conceivable at all?» (200). Since every apprehension [*Auffassung*] of some content [*Inhalt*] requires a lower constitutive level, from which the apprehensive act arises, even admitting that some kind of grasping could have the ability to establish a connection with some kind of not-intentional flow of hyletic data, the resulting consciousness of constituted objectivities and of their temporal succession cannot derive from the mere succession of consciousness phases. In this case a time-consciousness would then be impossible, because – as Husserl established since his *Lectures* of 1905 – a mere (conscious) succession of consciousness phases does not ensure the consciousness of the succession itself, i.e. consciousness of time. Consequently Husserl had to face the challenge of transforming and deepening his reductive inquiry into a previously unexplored «pre-egoic sphere», i.e. the sphere where the original sensuality [*ursprüngliche Sensualität*] lies, and where protention and retention – those fundamental mechanisms of consciousness’ life – are to be considered as «completely egoless sensual tendencies» [*völlig ichlose sinnliche Tendenzen*] (2001, 276).

On the basis of these premises, this shift towards original sensuality and the pre-egoic sphere corresponds precisely to the development of Husserl’s thought in the following years, and more precisely to what he set in motion at the beginning of the 1920s with his *Analysen zur passiven Synthesis* (1966). These lectures, firstly given in 1920/21 and then repeatedly readjusted in 1923 and 1925/26, offer an examination of a highly diverse and rich field of research: that of «transcendental logic» – as Husserl firstly entitled them – or of «primal constitution» (1966, xiv). The discover of *passive syntheses* provided Husserl with the (possible) conception of a *passive genesis* that embraces a wide range of phenomena of association, such as affection, irritation effects on the ego, and all those passive experience-processes, according to which consciousness flow has to be considered, in itself (i.e. *an sich*), as a multi-layer structure of constitutive performances, actively and passively fulfilled. All those associative forms of passivity and genetic constitution are detailed in Husserl’s text of the mentioned lectures. But the specific attention to a phenomenology of passivity corresponds also – and therefore is in complete harmony with – to the later results of the wide-ranging, systematic and architectural reflection on phenomenology as a whole philosophical system ⁴ and on its different levels of implementation, which was the focus of the collaboration and joint-enterprise between Husserl and Fink in the 1930s. ⁵ The planned book on the *System of Phenomenological Philosophy*, on which Fink and Husserl worked together at the beginning of the 1930s, was thought to produce an overall systematization of

⁴ On the phenomenological architectonic and the phenomenological sense of a system cf. Fink (1966, 2-3; 1988a; 1988b, 3-105).

⁵ In this regard my interpretation is not in accordance with Zahavi’s position, for whom Fink «failed

the most diverse phenomenological analyses and their mutual relations, clearly according to a multi-levels structure that corresponded to a multi-levels theory of Being (Fink 1989, 8). Accordingly, the section where “primal intentionality” was discussed had to provide a theory on the

Phenomenology of ‘Instincts’ [...] The primal intentionality still undifferentiated: successful constitution of Being as good; formation of the spaces of play [*Spielräume*] for the bodily perceptive movements [*Kinästhesen*]; the intentional finality of the primal drives [*Urtriebe*], the problem of the “unconscious’ [...] Phenomenology of primal association: the pre-ontic formation of units within hyletic fields, phenomena of merging and differentiation within the primal passive sphere (Fink, 1988b, 8).

to perceive the true extent of the transformation that Husserl’s thinking underwent in the last period of his life» (1994, 3), and more in line with the proposal of Bruzina (2004), whose approach to both Husserl’s philosophy in the 1930s and Fink’s early philosophy as «dialectical interplay between two philosophical thinkers» (3) is not only strongly proven by Husserl’s philosophical writings and correspondence, but also by Fink’s own material, which is currently being published in his *Gesamtausgabe* (especially in the volumes 3.1 – 3.4).

Hence, by pointing out the relation between temporality and passivity, the present paper intends to contribute with a reconstruction of Husserl’s “first glimpses” into the sphere of the so called “ultimate absolute” and into its genesis at the most deeper level: the one of passivity, of sensuality and stimuli.

I. Static and Genetic Phenomenology

For Husserl the only absolute Being is the “subjectivity” of consciousness, in which takes place the primal constitution (time-constitution or *Zeitigung*) of consciousness itself and of the universe of transcendent objects (i.e. nature in general). For obvious reasons of space, let us leave aside the question if this Cartesian starting point of Husserl’s thinking – the apodicticity of the *cogito* – had to necessarily block him the access to the ultimate character of transcendental consciousness – as Fink pointed out (2008, 37, 182-183) – or even produced an incapacity to establish the sense of the *sum* belonging to this *cogito*, i.e. the mode-of-being of that subjectivity, the constituting pole of what is constituted – as Heidegger’s critique had shown in the early 1920s (Heidegger, 1994). From an immanent point of view, Husserl had basically two different possibilities to phenomenologically conceive consciousness primal flow: one that thinks it as a necessary process of constitution, that is, a process that generates the constitution of temporal objects in the immanent time according to the idetic law of *esse est percipi*; and a second one – as mentioned above – that proposes to consider constitution and intentional objectiveness as the exclusive domain of reflection, i.e. of a reflection that succeeds in annexing itself to a primal flow of hyletic data that would be (somehow) sufficient for the constitution of primordial hyletic units, but in need of some grasping (or apprehensions) for a real and proper constitution of objectivities. More importantly, according to Husserl both possibilities refer to the question of whether «the life of the ego is a constant process of constitution of (primary) phenomenological time and of immanent objects in it, or not» (2001, 204), whereas must be conceded that the ego somehow always makes experience «of this temporality all the time, [and] therefore one can also speak of a temporal stream of *Erlebnisse* that, however, are not at all what is ultimate» (204). So, if the deepest (“ultimate” or “original”) level of the stream of consciousness is not the stream of the *Erlebnisse*, with its *noetic* and *noematic* structures and *continua*, what is consciousness in radical sense? Husserl sought answers to these questions already in a text

from 1908 (now published as text Nr. 4 of *Husserliana* XXXVI, where he writes that consciousness must be

the root and – with another image – the source of everything that ‘Being’ means and can mean. It is the root: it carries every other individual Being, be it immanent, be it transcendent. If Being is individual Being, that lasts and in its duration changing and not changing, is temporal being, then consciousness is no being. It is the carrier of time, but not temporal itself and not being temporal, which does not prevent it from finding a filling into time through ‘subjectivation’ (a certain kind of objectification) and then ‘shaped’ into something that lasts, into a temporal object. But in itself it is not temporal (2003, 70).

Quite interesting is the fact that here Husserl is already trying to think the transcendental (or pure) consciousness, the core or root of all constitution, as something that is “no being”, and that is defined as “non-Being” and “not being temporal” because it is the carrier of time. Ten years later, in the *Bernauer Manuscripts*, we find Husserl trying to clarify the same question about the mentioned type, or modalities, of consciousness “subjectivation”. This is one of the first observations of consciousness primal flow that can be described as *genetic*. Husserl’s description proceeds here as it where a descent into the transcendental and innermost history of the ego, a regression deep down into the primal phenomenal sphere of subjectivity and its appearing: the primal-ego and its (self-)temporalizing life.

The identical, not an objective being, and not-temporal I as functioning pole (primal state) [*Urstand*] of the flow of *Erlebnisse*, the I as identical pole for every *Erlebnis* and for everything that is included in the intentionality of the *Erlebnisse* (e.g. nature as intended nature) is the pole for all the time series and, as such, necessarily ‘supra’-temporal; the I, for which time constitutes itself, for which there is temporality and individual and singular objectivity in the intentionality of the *Erlebnis*-sphere, but which is in itself not temporal. Hence in this sense it’s also not a ‘being’ but counterpart of all being, not an object [*Gegenstand*] but primal state [*Urstand*] for all objectivity. [...] It’s the nameless above all comprehensible, that which is above all, not standing, not floating, not existing, but functioning (2001, 277-8.)

The two different points of view on what consciousness ultimately is, exemplified by these two quotations, correspond to the distinction developed by Husserl between static and genetic phenomenology within the transcendental field of experience already discovered in the *Ideas*. In fact, in 1921 Husserl explicitly dedicated some pages to the analysis of static and genetic phenomenological methodology. They are found in the fundamental manuscript B III 10 with the title *Static and genetic Method*, partially published in the mentioned volume of the *Analysen zur passiven Synthesis* (1966, 336-345). This text is important not only because of the lucidity of the exposition and the attempt to systematize the phenomenological methodology by clarifying its different directions and its operational terminology, but above all – as it frequently happens in phenomenological practice – because of all the hesitations, deviations, evolutions and reshaping that it contains. Generally speaking, Husserl distinguishes here at least three different and main levels of phenomenology: «1) universal phenomenology of the general consciousness structures; 2) constitutive phenomenology; 3) phenomenology of the genesis» (1966, 340). If Husserl at first sight contrasts static or descriptive phenomenology with genetic phenomenology, and distinguishes from both of them the so-called constitutive phenomenology (that initially seemed to be part of the static, or an extreme fraction of descriptive phenomenology), later

however he considers constitutive phenomenology as more than just a bridge between the two spheres of methodological influence, and more than a simple link between the different phenomenological regions. In fact there is «another ‘constitutive’ phenomenology, the one of genesis, which tracks back the history, the necessary history of objectification and thus the history of the object itself as an object of a possible realization» (345). Static phenomenology is the universal phenomenology of the general structures of consciousness, i.e. a phenomenology of the eidetic forms of pure consciousness – regardless of their formation process or origin – investigated according to their teleological direction and noetic-noematic order within immanence. This research program, which traces the general structures of consciousness starting with the description of their mode of givenness within intuition, represents just a first-level phenomenology: it schematizes the intentional structures according to the three moments of *ego – cogito – cogitatum*. It is also called by Husserl analytical phenomenology, as it’s an universal theory of consciousness, universal theory of perceptions and so of every possible objectivity according to its categorical variations. That is to say, static phenomenology describes the correlation between objectivity that appears as it appears for a consciousness and the subject (the consciousness activity) for which it appears. Through it, phenomenology has already set for itself the task of explaining those apriori structural forms which are essential for experience, and of analyzing the transcendental subjectivity that functions within them. Producing a “fixed typology”, i.e. a general study of essential types and structures (*eida*) of the experienced world and of the experiential correlation between the subject and the world (cf. Husserl 1991b, 87), phenomenology has already prefigured the following stage of investigation. In fact, the static description of an intentional experience through the analysis of the correlation complex of noesis and noema, which constitutes the fundamental differentiation within consciousness intentionality, provides a transcendental guide to the study of this a priori correlation, which consequently leads into other, completely new paths of transcendental research. Since the thematic area of the transcendental phenomenology is the transcendental consciousness and its constitutive activity, the theory of transcendental constitution is one of the first main pieces of the intentional-constitutive enlightenment of the world-experiencing subjectivity and its correlative structures. The most fundamental activity of the transcendental ego is therefore the origination of meaning [*Sinnstiftung*], also called formation of meaning [*Sinnbildung*]. This creative, constitutive activity is, as Van Breda already in 1946 during the *IV Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* pointed out, “absolutely free”, since it is «the direct and immediate expression of radical autonomy and thus of the inalienable freedom of the spirit as such» (Van Breda 1973, 280).

But at this point phenomenology has to deal with the following question: how has been generated this whole system of transcendental freedom? How it has come into Being, how it’s been constituted? It is precisely the question of the genesis: the constitutive becoming, the realization of intentional experiences within consciousness immanence according to fixed laws and operations, among which Husserl considers *synthesis* and *temporalization* to be fundamental. The genetic constitution analysis shows that every intentional act, and every intentional object of this act, are the result of some intentional performances: «all intentional units are from an intentional genesis, are constituted units, and everywhere one can examine the finished units according to their constitution, according to their entire genesis» (Husserl 1974, 216). The main problem for genetic analyses on constitution and on the intentional synthesis and temporalization will be to figure out what kind of role does the

ego actively plays in all this (cf. Almeida 1972). At this point, before approaching the problematic of genesis and entering the realm of passivity which is involved in it, we need to briefly clarify the relation between the pure, or absolute consciousness and the constitution (and self-constitution) processes.

II. Absolute Consciousness and Constitution.

Providing a general account on the possible forms of objectivation within consciousness immanence, Husserl introduced the notion of *absolute consciousness* during winter semester 1906/07 in his *Lectures on ethics and the theory of knowledge* (1984), however without explicitly connecting the concept of absolute consciousness to the analysis of time-consciousness. This fundamental step took place around 1909, and is documented in the text Nr. 39 of the *Husserliana X*, where he writes:

What is given as unity, and, as we presuppose here, is adequately given as individual and thus temporal Being, is not really immanently given in the last absolute sense, namely not given as part of the absolute consciousness. [...] Whatever is perceived, whatever is self-given as an individual object, is given as a unit of an absolute non-given multiplicity. [...] To a certain extent, absolute consciousness lies before all unification, i.e. all objectivation. Unity is the unity of objectivation, and objectivation is objectifying, but not objectified. All non-objectified objectivation belongs to the sphere of absolute consciousness (1969, 283).

Another text from the lectures of 1909, published in the *Husserliana XXIII* as text Nr. 8 (1980, 265-269), shows clearly not only attempt to reconsider the notion of absolute consciousness, but also to overcome the model that guided Husserl's constitution analyses since the *Logical Investigations*, which was based on the operating of an apprehension-act over an apprehension-content. The sphere of absolute consciousness, inasmuch as it is pure experience of an object that is actually immanent in intentional consciousness, must be itself constituent of it. The character proper to the constitution that takes place in absolute consciousness is identified by Husserl in the notion of *double intentionality* (1969, 269). According to this theory, initially referred by Husserl especially to the operating of retention, to every intention belongs a double intentional-reference: the immanent temporal object (as unity of meaning) has to be constituted together with the unity of the consciousness flow which is conscious of that (now constituted) objectuality. On the basis of this theory of double intentionality Husserl can therefore affirm that the absolute flow of consciousness provides the original self-constitution, since the self-consciousness of the flow does not require an additional level of consciousness, but instead constitutes itself within and together every phase of consciousness and every object of consciousness. Moreover, each phase that makes up the absolute flow of consciousness possesses intentional reference to the phases of an immanent object, or of a plurality of objects, which are synthetically unified in a single *Erlebnis*. The double intentional reference presupposes a double intentional directedness for every ecstatic intention that forms the original horizon of consciousness life: i.e. for retention, protention and primal presentation. Husserl, however, in his *Lectures* of 1905 focuses almost exclusively on the precise determination of the retentive function, since it's fundamental for the constitution of the past and of the horizon of past events. To conclude, it can be noted that since the 1909 lectures, as a consequence of the researches conducted on the immanence of temporal objects, absolute consciousness is conceived as pure intentional and constituent consciousness, in the sense of an letting-something-appear process

that cannot be totally reduced to the immanence of that appearance. And it is only when the absolute consciousness goes from being a sort of pure and totally transparent *Erlebniss* (as in the first texts from 1906/07) to being an intentional constituent consciousness that absolute consciousness has to be also self-constituent consciousness, in order to avoid the well known problems related to the *infinite regress* and the model apprehension/apprehension content. But now the challenge lies in the explanation of this kind of absolute self-constitution and its genetic development.

III. Genetic Self-constitution: the Discover of Passivity and Pre-egoic Sphere.

As we've seen, according to Husserl's belief it is not possible to find a solution for the problem of infinite regress by postulating a non-constituted primary flow, composed only of hyletic data. Then, it remains only one possibility to escape this sort of "bad infinity" (Hegel) that endangers the phenomenological theory of constitution and self-constitution of absolute consciousness. If it is not phenomenologically correct to assume any kind of *unconscious consciousness*, then the primal flow of absolute consciousness

constituting the immanent object of the first level should not only be a self-constituting process, i.e. a process that is itself 'perceived', 'internally conscious', but also in such a way that it would have to be in itself, without demanding new processes, conscious of itself, a process constituted for itself: thus a last primal process, whose Being would be consciousness and consciousness of itself and its temporality. How is this possible? (Husserl 2001, 191).

The only way to find a possible solution for the fundamental aporia of temporal analytics, to establishing the basic structure of time-consciousness and so to solve the problem of infinite regress, is therefore to think about self-constitution essentially as a movement of self-relatedness [*Selbstbezogenheit*] of the primal flow towards itself, and precisely a self-relatedness that is both constitutive and self-conscious. To achieve this goal Husserl's analysis need to move on two fronts: first of all they have to follow the constitution of the immanent objects, also called events of first level; at the same time to explain also the constitution of the secondary level, i.e. of the process itself. Therefore, to clarify how the *double directness* of intentional constitution can actually take place, in the *Bernaer* Husserl tries for the first time to develop a new approach, taking into account the role of *protention*.

The protention is that ecstatic directness of consciousness that finds its fulfillment [*Erfüllung*] in the being-conscious of the imminent, upcoming primary presentation. Protentional intentionality, stretched out towards future horizon as original consciousness of what is coming up from there, finds its fulfillment when that what was "about to happen" has become present in the consciousness as something present. Therefore, in the case of retention, the fulfillment process involves a coincidence between "where-to" of intentional directedness and the "where-from" of original presentation – technically called by Husserl *Gegenwärtigung*. This peculiar coincidence of anticipating the meaning of something individual with its (possible but not necessary) being-present implies a consciousness directedness which refers, in its "being stretched towards something", to a previous "where-to" of the intention. In fact, when an original protention reaches its fulfillment, that is to say, it is filled in the course of the conscious process and the aimed object is constituted as being-present, what appears to Husserl's micrologic dissection of the whole phase

of consciousness is, first of all, an empty, unfilled intentionality. This empty anticipation of what is to come, of what can come from the horizon of future, can turn into a consciousness-of-something as being present which has the character of the fulfillment.

The self-relatedness of the different phases of consciousness in the primary flow, i.e. the immanent primary phases and the phases of the flow itself – which is the keystone for the solution of the whole constitutive problematic – is connected, context of the *Bernauer Manuscripts*, with with the topic of intentional fulfillment. But as the self-constitution of the primary flow has been previously qualified as a process of double constitution, i.e. the constitution of primary and secondary objectualities (cf. Moran & Embree 2004, 29), then also the fulfillment within absolute consciousness must reveal a double intentional directedness. In the same way as the intentional constitutive directness of absolute consciousness, firstly identified in the *Lectures on the phenomenology of the consciousness of internal time*, had been distinguished in the double direction of longitudinal and transverse intentionality [*Langsintentionalität* and *Querintentionalität*] (Husserl 1991a, 85-86) – where the first refers to the flow intending itself in its flowing and the second to the intending of immanent objects that are enduring in immanent time –, the fulfillment process and its phenomenological results had to be investigated also according to two opposite but integrated constitutive functions: 1) the constitution of immanent time and of the objectualities that appear in it, and 2) the constitution of the original flow as such. Accordingly, Husserl distinguishes a *general* fulfillment, by which the self-constitution of the primal flow can happen, and a *particular* fulfillment, that synthetically generates a first level of immanent temporal objects.

Given that, after a comprehensive analysis of the general and particular fulfillment and after a preliminary consideration of protention and retention from a genetic perspective, Husserl has finally set the stage for a genetic inquiry into time consciousness and constitution. This is reflected by Husserl's emphasis on the dynamic and historical, almost teleological character of the fundamental structures of time consciousness, and its constitutive performance, constantly directed towards Being as primal constitutive result (Husserl 2004, 289-309). Later Fink called it *Urnoematisierung*, that is: the ontification process by which absolute, transcendental consciousness becomes worldly or human consciousness «in the deepest constitutive apprehension of itself» (Fink 2006, 43). Of course it involves a peculiar genetic temporalization of consciousness itself, whereby first of all it constitutes its own Being and perceives its own constitution as *being*. That is why it's called *ontification*. The main point here is that this innermost constitutive functioning of consciousness, and its teleological directness towards Being, presupposes retention and protention as indissoluble intentional interweaving. Therefore, Husserl is not only considering the interlace of intentional and protentional intentionality in relation with the other ecstatic directedness that originally concurs to forms the temporal field, i.e. original presentation (2004, 3-19), and the graduality of the fulfillment process that takes place within every consciousness phase (2004, 20-49) from a genetical point of view, but consequently he's also making the effort to conceive retention as motivation for protention, and the latter as an inverted retention. But then, Husserl asks, how is it possible to imagine the beginning of such a process of mutual and genetically interdependent relations of protention, retention and primary presentation? How could be the beginning of the primary flow phenomenologically given? It's necessary to take a sort of step back, and execute a regressive inquiry into the history of this constitution, into the sedimentations and different strata of consciousness

ontification process.

Genetically the task would be to make understandable how even before the completed formation of a constitutive process, i.e. before the being-conscious of a temporal object, can and must be formed a consciousness, and a constitutive process. In other words, clarification of the idea of the awakening I, of an I, whose life begins, and how it necessarily had to become a life of consciousness (2004, 13-14).

To examine the genetic beginnings of consciousness life, as life of an awoken I, will bring Husserl in the following years to deal intensively with the problems concerning the borders of phenomenality and with the questions regarding e.g. intentionality in the mode of wakefulness and in the mode of being-asleep, a phenomenology of instincts and of affectivity (Husserl, 2014). A systematic preliminary delineation of all those fields of study and phenomenological research – which Husserl understood as an infinitely ongoing philosophical joint work between generations serving as first maps of unknown lands to subsequently fix through phenomenological proofs undreamt-of discoveries of the transcendental continent – had to ground itself on a previous explanation of how “a real beginning of the constitution of the ego and of the immanent hyletic, and in general of the inner temporal field must look like, which is presupposed for the universal constitution of the primordial and of the completely objective world of experience of this ego” (Husserl, 2002, 469). But the role that the Ego plays in all this as functioning pole, or primal state [*Urstand*], of every imaginable and constitutable flow of *Erlebnisse*, that necessarily has in it its principle of unity and motivation, is not immediately apparent in Husserl’s analysis of the *Bernau Manuscripts*. Only the texts Nr. 14 and 15 (2004, 274-286) are explicitly dedicated to a genetic consideration of the correlation between the flow of *Erlebnisse*, the I, and the domain of “pre ego” which, since the *Ideas I*, could not trivially reduced to a mere formal pole of identity for the multiplicity of phenomena. This movement of regressive inquiry towards the primordial phenomenon, the original field of experience for transcendental phenomenology relies on a special phenomenological reduction, which has been – as Husserl says – until now implicitly performed. The regression towards the «absolute *primordium*», that Husserl will later in the 1930s call the «flowing present of the transcendental world-consciousness» (2006, 132), goes together with a peculiar reduction to the «original sensuality» (2004, 275).

In fact, as we enter the realm of pure subjectivity through phenomenological reduction, on, it becomes clear that we have to distinguish two different things here. The reduction that gives us an a priori and necessary structure is the abstraction from the ego and from everything that is ego-related – which is a mere abstraction of course, but an important one. And then, in the first immanent time level, we have sensory data and sensual feelings (2004, 275-6).

This hidden sphere is called by Husserl the realm of original sensuality, where the sensual tendencies that are absolutely ego-independent lie. And he divides further this transcendental region in two sectors. 1) If the reduction to pure sensuality is not carried out completely, what is revealed is the sphere of irritability: the transcendental empiricism affections and reactions to affections, to sensory stimuli, in which the ego plays a passive role. Affections are there for an ego that suffers them – and reactions do not arise voluntarily from ego’s free will, on the contrary everything proceeds as involuntary reactions, not proper “actions”. This is the region of pure stimuli, and of the re-actions to them. 2) A second moment of this reductive inquiry reveals the

intellectus agens: the area where the ego is active, where acts come voluntarily from the ego itself. Within this sphere a further distinction is possible: on the one hand, the ego's active moment in which it directs itself toward an object, from which it has been affected, in the manner of attention and grasping; on the other hand there are spontaneous acts in the strict sense of the term, which do not presuppose any previous affection to be produced.

But how is then possible to grasp within consciousness, and thanks to transcendental reflection, this ego while being passive? After all, to grasp something means to have it as object of the grasping, i.e. as object of reflection:

<something> is given with an irritating character (stimulus, i.e. irritating whistle) or with a character of "formation", of some demanding, and it's now pointing regressively to a correlate, something existing together, that lies in a new dimension, precisely the "I do this", "I achieve the action", and here we encounter the pole, something identical, that is not itself temporal (2004, 278).

This egoic pole, this "something" identical and not itself temporal (as immanent time of constituted unities) can be accessed only by way of its actions. It's localized temporally by its acts and states. Hence, the "I do this", "I achieve the action", i.e. action and affection and their constitutive process have to be distinguished from the process by which sensory contents can become present, i.e. from the presentation of immanent temporal objects, to which Husserl has so far dedicated himself. The original egoic pole, which is not temporal or quasi-temporal, is essentially determined by the actions of an *original praxis*: the necessary correlate of the stimuli – originally given within the sphere of irritability – is the agent of all actions, the identical pole to which they all refer, the pure ego. The pure ego is the identical, practical reference for all experiences, that "something existing together" the process their genetic constitution. Promptly Husserl can return to the problem of infinite regress, reformulating the question in terms of affection and action, that is to say: with the terminology that pertains to the domain of the pure ego. Here he describes the difference between an event that has been grasped by the ego and an event that has not been grasped, but still has been constituted within absolute flow of consciousness, and therefore that is potentially graspable. This possibility produces an affection on the ego, and the potentiality involved in it the realization of it leads the ego to turn his attention (his active grasping) to what is affecting him, that is: leads to an intentional grasping of the event.

However, the whole mechanism turns into a problem as both the affection and the (possible following) intentional grasping are considered themselves as *Erlebnisse*, that of course can be intentionally grasped and upon which can be phenomenological reflected. In fact,

for all the affective tendencies (the impulse, the appeal to the ego to react by turning towards it) that I grasp as something noticeable in the reflection [...] one could ask whether they are something that necessary pertain to the background. But then all those tendencies (as a noticeable ones) must not carry with them tendencies of a new level, these again and so in infinitum? (2004, 285).

If affection belongs to the not noted and not grasped, but always graspable sphere, which lies, so to speak, in the background of consciousness, then every affection must necessarily be accompanied by an affective tendency of second order that could "call" the ego to attention, and signal the object that is liable to turn attentive, ensuring the observability of the firstly not-grasped affection of first level. And so, the discover of

a genetically constitutive sphere of tendencies of affection and original sensuality, i.e. the first glimpses into the sphere of passive genesis and passive syntheses – which affect the Ego and nonetheless, in this passivity, are essential for the constitution process of a coherent world of experience – will concretely open up the curtain on a multiplicity of *Arbeitsprobleme*, whose complexity and – in a certain sense – extra-phenomenality will rather make more difficult the comprehension of the phenomenological «ultimately and truly absolute» (1983, 193). The obscurity surrounding «the nameless above all comprehensible, that which is above all, not standing, not floating, not existing, but functioning» (2001, 278) will still remain a dilemma for Husserl, as the whole collaboration with Fink (Giubiliato 2017, 232-239) and even the later work on the *C-Manuscripts* (Husserl 2006, 300-376) clearly show.

IV. Eugen Fink's disposition draft for the edition of Husserl's *Bernauer Manuscripts* (1930).

As Roman Ingarden visited Husserl in Freiburg in 1927, the discussion between the two inevitably fell on the phenomenology of time, and especially on Husserl's *Lectures* of 1905, which at the time were being edited by Heidegger – and were finally published in 1928. But during the conversation suddenly Husserl invited Ingarden to come back the next day, as he wanted to show him something «something much more important» (Husserl 1968, 155). In fact, the following day Husserl showed Ingarden a large folder containing manuscripts – about 600 pages of stenography – from his stays in Bernau in 1917 and 1918 and asked Ingarden to prepare them for a publication. Despite his grateful emotion, Ingarden had to refuse, knowing that he could not complete what he called an almost impossible undertaking, and that only Husserl himself could have completed it. As a result, Husserl entrusted the manuscripts to his new assistant Eugen Fink. The fact that Fink began working on them already in the early months of his time as Husserl's student and assistant is demonstrated by the numerous notes in his personal notes (Fink 2006; 2008). But the familiarity with this material is documented even more significantly by the observations, including criticism, made during the drafting of a summary index (dated December the Third, 1928, cf. Fink 2006, 251) and also by an attempt to arrange the manuscripts, compiled together with the sketch of a premise (cf. Fink 2006, 378). Fink's disposition drafts for the publication (planned together with Husserl around 1930) of the *Bernauer Zeitmanuskripte* were collected by Fink himself together with some other materials of the time – specifically, those relating to the concomitant project to elaborate and write a *System of phenomenological Philosophy* – and delivered in 1969 to the Husserl Archive in Louvain, where they are now catalogued as L I and L II (Bruzina 1993; 1994). The following text, translation of Eugen Fink's original disposition draft for the publication of the manuscripts, has been published in: Fink (2008, 347-356).

— — —

E. Fink's disposition draft for the publication of the *Bernauer Zeitmanuskripte* from the first period of editing – i.e. before the complete new editing and the new book manuscript *Zeit und Zeitkonstitution*, which contained only a few manuscript texts by Husserl.

Disposition draft for Edmund Husserl's *Investigations on the Phenomenology of Transcendental Time*.

Introduction

The problem of transcendental time: in these treatises fundamentally within the egological reduction. Connection with the *Ideas* (cf. Husserl 1976): the reduction carried out there as reduction of the first stage; characterization of the exposition of the transcendental time problem in the *Ideas* and in the “lectures” (cf. Husserl 1969). New presentation of the phenomenological reduction and articulation of the phenomenological problem of constitution. Layout of the treatise.

1. Section: Analysis of immanent time: (Intentional analyses of perception, memory, a detailed analysis of recollection. – The immanent time as a multi-dimensionality of times, demonstration of the descriptive differences between temporality of acts and time of hyletic data, of the time of immanent apriorities (eidetic relations analysis of consciousness of succession).
2. Section: The constitution of immanent time: (The acts as units in the phase manifolds of the inner time consciousness; time and time modality, objectivity of the time modalities, apprehension and apprehension-content, problem of immanent perception; analysis of the time intentionality, protention and retention, determination of the “phenomenological” character of the “fading-away”, discussion of apparently possible interpretations. – The whole section deals *in extenso* with the problem of individuation, however, in the immanence; plots of a temporal noematic!)
3. Section: The self-constitution of the inner time consciousness: (The fundamental aporie of infinite regress and its overcoming by the phenomenological restitution of an Aristotle-Brentano Doctrine! Diagram of time. Time and I: the monadological unity of transcendental time; a-temporality and temporalization of the I).

Approximate disposition of the manuscripts: **6**

Introduction: various manuscript beginnings, but above all parts from <the> manuscript “*Zur Lehre von den Zeitmodalitäten*” (see infra).

6The text between the brackets indicates the manuscript classification in Husserl-Archiv (HA) and the correspondence with the published Husserliana (Hua) volume, when available.

1. Section:
 1. „*Erinnerung als Voraussetzung der Vergleichung und Identifizierung*” (= HA L I 11/9-10, Hua XXXIII, Beil. XIX; HA L 111/11-18, Hua XXXIII, Text Nr. 22).
 2. “*Das Bewußtsein und seine Form der immanenten Zeit*” (= HA L 118/1-4, Hua XXXIII, Beil. XXI).
 3. “*Empfindung und transzendental apperzeptive Wahrnehmung*” (not from Bernau, some pages published in Hua X, Beil. XI, S. 124-126).
 4. Some parts from “*Akte als Gegenstände der phänomenologischen Zeit*” (= HA L I 1311-14, Hua XXXIII, Text Nr. 6).
 5. Some pages from “*Eidetische Gestalt der seelischen Innerlichkeit*” (about hyletic data and their time) (= HA L I 17/3-6, from which are taken the pages 5-6 in Hua XXXIII, Beil. XV).

2. Section:

1. “*Auffassung und Auffassungsinhalt*” (= HA L I 12/11-19, Hua XXXIII, pp. 153-163 and Beil. IV; HA L I 19/1-12, Hua XXXIII, Text Nr. 9).
2. “*Zeit und Zeitmodalitäten*” (= HA L I 21/4-21, Hua XXXIII, Text Nr. 10 and Beil. V).
3. “*Zur Lehre von den Zeitmodalitäten*” (= HA L I 21/24-39, Hua XXXIII, Text Nr. 7).
4. “*Objektivität der Zeitmodalitäten*” (EFA B-II 64a-73b = HA L I 5/1-15, Hua XXXIII, Text Nr. 5).
5. “*Das Ineinander von Retention und Protention*” (= HA L I 16/1-13, Hua XXXIII, Text Nr. 1 and Beil. I).
6. “*Wichtige Ausführungen über Retention und Vergegenwärtigung*” (= HA L I 14, of which only page nr. 8 has been published in Hua XXXIII, Beil. III).
7. “*Retentionale Modifikation und kontinuierliche Modifikation überhaupt*” (=Transcription by Edith Stein, HA L I 4/2-9, Hua XXXIII, Text Nr. 3).
8. “*Das Formensystem in der Zeitkonstitution*” (= HA L I 2, Hua XXXIII, Beil. VII-X).
9. “*Die β -Blätter*” (= HA L I 311-7, Hua XXXIII, Text Nr. 13).

3. Section:

1. “*Neuer Versuch der Aufklärung der Strukturen des Zeitgegenständlichkeit-konstituierenden Bewußtseins*” (= HA LI 15/3-38, Hua XXXIII, Text Nr. 2, 11 and Beil. VI)
2. “*Das Ego und die subjektive Zeit*” (= HA B II 10/3-8, Hua IX, S. 415-418; HA B II 10/13-14; HA B II 10/17-21, all not from Bernau)
3. “*Eidetische Gestalt*” (= HA L 117/9-13, Hua XXXIII, Text Nr.15)
4. “*Der Erlebnisstrom und das Ich*” (= HA L I 20/2-6, Hua XXXIII, Text Nr. 14)

References

- Almeida, G. (1972). *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff.
- Bernet, R. (1983). *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysedes Zeitbewusstseins* (16–57). In Orth, E. (ed.) *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg: Alber.
- Bruzina, R. (1993). The revision of the Bernau time-consciousness manuscripts: Status questionis – Freiburg 1928–1930. *ALTER*, n.1, 357–383.
- Id. (1994). The revision of the bernau time-consciousness manuscripts: New Ideas – Freiburg, 1930–1933. *ALTER*, n. 2, 367–395.
- Id. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928 – 1938*. New Haven: Yale University Press.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie: 1930 – 1939*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1988a). *VI. Cartesianische Meditation - 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (1988b). *VI. Cartesianische Meditation - 2: Ergänzungsband*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2006). *Phänomenologische Werkstatt, Vol 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Id. (2008). *Phänomenologische Werkstatt, Vol 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*. Freiburg / München: Karl Alber.
- Giubilato, G. J. (2017). *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*. Nordhausen: Bautz.
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena Zur Geschichte Des Zeitbegriffs (GA 20)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungsund Forschungsmanuskripten (1918– 1926)*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1968). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Edited by R. Ingarden. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Haag: Nijhoff.
- Id (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*. Transl. F. Kersten. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1984) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht: Nijhoff.
- Id. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Dordrecht: Nijhoff.
- Id. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*. Transl. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (1991a). *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893–1917)*.

- Transl. J. Brough. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (1991b). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (1994). *Briefwechsel IV: Die Freiburger Schüler*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2001a). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2001b). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer.
- Id. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht; Heidelberg [u.a.]: Springer.
- Moran, D. & Embree, L. (ed.) (2004). *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy. Vol. III*. London & New York, Routledge.
- Niel L. (2010). Temporality, Stream of Consciousness and the I in The Bernau Manuscripts (213-230). In Lohmar, D. & Yamaguchi I. (ed.). *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Dordrecht: Springer.
- Id. (2013). The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time. *Husserl Studies* 29/3, 211–230.
- Sini, C. (1968). Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di Idee. *aut aut* 105/106, 91–99.
- Van Breda, H.L. (1973). Husserl und das Problem der Freiheit (227–281). In Noack, H. (ed.). *Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Welton, D. (2003). The Systematicity of Husserl's transcendental Philosophy. From static to genetic method (255–288). In: Welton, D. (ed.). *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Id. (1977). Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology (54–69). In Elliston, F.A. & Mc Cornick, E. (eds.). *Husserl. Expositions and Appraisals*. Notre Dame/ London: University of Notre Dame Press.
- Zahavi, D. (2004). Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts. *Husserl Studies* 20, 99–118.
- Id. (2003). Inner time-consciousness and pre-reflexive self-awareness (157–180). In Welton, D. (ed.). *The new Husserl: a critical reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Id. (1994). The self-pluralisation of the primal life: A problem in Fink's Husserl-interpretation. *Recherches Husserliennes*, 2, 3–18.

La sintesi passiva e le radici iletiche della sensibilità

Stefano Gonnella

In his *Lessons on Passive Synthesis*, Edmund Husserl develops a genetic-structural analysis of experience from perception, understood as the original way of intuitiveness and the primary source of knowledge. A novelty that emerges from Husserlian analyses is the fact that sensory data, rather than being “animated” according to apprehensive schemes, already present a primordial structuring of their own and the perceptive act that concerns them should not be understood as a conferral of meaning addressed to something that would be devoid of it, but rather as the clarification of a legality already functioning at a precategorical level, in the context of passive syntheses operated by pre-reflexive consciousness. Nevertheless, in order to phenomenologically admit the validity of this precategorical foundation, passivity, understood as the antepredicative sphere of experience and as the domain of ultimate and original evidence, must be distinguished from the mere perceptible intuition characteristic of the empirical self. The analytical reconnaissance of the conditions of possibility of experience therefore foreshadows an apparently insurmountable dilemma, because if the forms of experience do not come from the noetic intentionality of consciousness, but derive from experience itself, this means that, if we stick to the morphology of the *Erlebnis* designed by Husserl, a constitutive activity of meaning should be carried out by the *hyle* itself. However, the attribution to the *hyle* of “attractive” faculties, autonomous and prioritized with respect to the sphere of empirical sensitivity, poses the phenomenologist the further question of how to analytically grasp and, above all, conceptually understand this enigmatic animation of the “material” element of experience, having to avoid in principle assigning it any intentional competence or quality.

Stefano Gonnella è ricercatore confermato di Filosofia Teoretica. Dal 2002 tiene l'insegnamento di Didattica della filosofia per i corsi di laurea triennali e magistrali. La sua attività di ricerca si colloca nell'area della fenomenologia contemporanea.

stefano.gonnella@unisi.it

Gonnella, S. (2020). La sintesi passiva e le radici iletiche della sensibilità. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 103–114

*L'ordine delle cose non è
l'ordine del pensiero.*
Simone Weil

*Ciò che le nostre sensazioni
possiedono di reale è
precisamente ciò che
possiedono di non nostro.*
Fernando Pessoa

Nella considerazione conclusiva delle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl ricorda come il tema centrale del suo progetto di filosofia trascendentale sia «la coscienza in generale in quanto costruzione stratificata delle operazioni costitutive» (Husserl 1993, 285). Alla base di questa stratificazione, com'è noto, viene posto il livello dell'esperienza antepredicativa, il dominio della passività anonima, la cui esplorazione, secondo l'impianto husserliano, sarebbe indispensabile per chiarire la genesi delle forme del giudizio predicativo e attingere le modalità di costituzione originaria delle cose. Secondo questa impostazione, il decorso della costituzione del senso di qualsivoglia oggettualità con cui abbia a che fare la nostra coscienza affonda le sue radici nell'ambito preriflessivo della passività, tenendo però presente che «per Husserl la coscienza non è un insieme di funzioni indipendenti da ciò su cui si applicano, ma la coscienza è la stessa stratificazione delle operazioni costitutive attive e passive, che formano l'oggetto» (Ales Bello 2013, 38). Indagare sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, in altre parole, significa non soltanto cercare di tematizzare la peculiare forma di coscienza operante a livello precategoriale, ma anche accostare le modalità di (auto)costituzione della coscienza stessa.

Nell'impianto delle *Lezioni*, l'analisi genetico-strutturale dell'esperienza viene inizialmente applicata alla percezione sensibile quale modo privilegiato e originario dell'intuitività, intesa nel senso della posizionalità dossica e assunta quale fonte primaria di ogni conoscenza. Si tratta di un aspetto che a suo tempo Lévinas aveva segnalato parlando di un significato, addirittura di una saggezza nei nostri sensi, nonostante essi, secondo il nostro comune pregiudizio, continuino ad esibire un'irredimibile ottusità, in contrapposizione alla luminosità e alla trasparente autoconsapevolezza della coscienza (Lévinas 1998). Sarebbe dunque la specifica e autonoma operatività antepredicativa dell'intuizione sensibile ad assicurare il fondamento dell'esperienza (Lévinas 2002). Tuttavia, la validità di questo fondamento precategoriale dipende dal fatto che la sensibilità possa a sua volta esibire un suo ordine e una sua legalità essenziale, indipendentemente dall'attività noetica della coscienza.

La novità messa in luce dalle analisi husserliane è appunto il fatto che i cosiddetti dati sensoriali, più che essere delle amorfe materie che richiedono di essere ordinate secondo gli schemi apprensionali di un atto di coscienza, presentano già una loro originale organizzazione, e l'atto che li riguarda «non si configura più come animazione dell'inanimato, come conferimento di senso a ciò che ne è privo, bensì come esplicitazione, a un altro livello, di una strutturazione già implicita nello strato inferiore (De Palma 1994, 214ss.).

Seguendo questa impostazione, dunque, i nostri sensi più che essere “affetti” da ciò che ingenuamente consideriamo come stimoli sensoriali, dati di senso che la nostra coscienza animerebbe per costituire un'esperienza d'oggetto, dovrebbero includere o quantomeno presupporre uno strato che, manifestandosi al di qua della distinzione soggetto-oggetto, non solo anticipi e preceda la sfera della sensibilità

comunemente intesa, ma possa addirittura fondarla precategorialmente.

Detto questo, in fenomenologia occorre sempre tracciare i confini tra il momento analitico e il momento espositivo o argomentativo. Se è vero che la giustificazione degli asserti fenomenologici si basa sulla loro possibilità di essere corroborati intuitivamente, in piena evidenza, non si vede perché questo non debba valere anche per le legalità essenziali della costituzione passiva della coscienza, che dovrebbero a loro volta essere isolate e descritte fenomenologicamente, non certo costruite specularmente a tavolino come elementi astratti di una teoria filosofica. In ogni caso, occorre indagare e sondare fino a che punto l'idea che l'esperienza antepredicativa possa realizzarsi al livello della sensazione, determinandosi come dominio di evidenze ultime e originarie, sia dotata o meno di un'autentica corroborazione fenomenologica.

Tale corroborazione, anticipando e semplificando alcuni passaggi, è stata impostata cercando di distinguere la *hyle*, la componente materiale dell'*Erlebnis*, dai dati di senso empirici, respingendo preliminarmente ogni loro sovrapposizione concettuale. Tuttavia, se escludiamo che fra *dati iletici* e *sense-data* possa darsi una qualsiasi identità o similitudine, cominciano a spuntare diverse questioni, la prima delle quali riguarda i requisiti di originarietà che il livello antepredicativo e precategoriale della coscienza dovrebbe intuitivamente esibire per fungere come fondamento delle operazioni costitutive dell'intenzionalità.

La ricognizione analitica delle condizioni di possibilità dell'esperienza, in poche parole, prefigura un dilemma apparentemente insormontabile, poiché se le forme dell'esperienza non provengono dall'intenzionalità noetica della coscienza, bensì derivano, per così dire, dall'esperienza stessa, questo significa che, se ci atteniamo alla morfologia dell'*Erlebnis* disegnata da Husserl, una qualche attività costitutiva di senso dovrebbe essere in questo caso svolta direttamente dalla *hyle*, in prima persona. Ma prima di avventurarci a scavare in cerca di insospettate e nascoste "radici iletiche" della sensibilità, dobbiamo tener conto del fatto che l'attribuzione alla *hyle* di facoltà "attraenti", prioritarie rispetto alla sfera della sensibilità empirica, ci pone di fronte all'ulteriore questione di come interpretare e comprendere fenomenologicamente questa enigmatica animazione dell'elemento "materiale" del vissuto, dovendo evitare per principio di assegnargli qualsiasi competenza o qualità intenzionale.

La risposta husserliana, o forse la liquidazione di questo apparente paradosso, com'è noto, si snoda attraverso le ricerche sulla costituzione del tempo, sviluppate nelle *Zeitvorlesungen* del 1905, nei *Bernauer Manuskripte* degli anni 1917/18 e nei manoscritti di ricerca successivi, soprattutto quelli del gruppo C. Tuttavia, le domande e le perplessità provocate dall'irruzione dell'elemento materiale del vissuto nella teoria fenomenologica della coscienza, a partire dalle pagine del primo libro di *Ideen*, – anche se l'espressione *hyle* fa la sua prima apparizione nei testi poi raccolti nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* – sembrano ancora presenti e gravide di implicazioni da indagare, almeno se vogliamo ammettere che la *hyle*, più che essere una "morta materia" da animare, esibisce una sua vitalità intrinseca, «una vitalità anteriore a quella della coscienza in senso stretto» (De Giovanni 2016, 186). In estrema sintesi, il soggetto, considerato quale corporeità vivente, è totalmente immerso nella sfera della sensibilità, ancor prima di pensare o di percepire degli oggetti, e dunque va da sé che il sensibile si imponga immediatamente alla coscienza, prima ancora di essere tematizzato, con tutte le sue caratteristiche e le sue tipicità essenziali (Lévinas 1998). Ma una volta ammesso tutto ciò, non è ben chiaro se e in quale misura la passività, intesa fenomenologicamente come livello antepredicativo della coscienza, possa effettivamente distinguersi dalla mera percezione sensibile che ci caratterizza quali soggetti empirici (de Warren 2006, Giardini 2000).

Il corto circuito tra *sense-data* e dati iletici

A una prima e frettolosa lettura, l'espressione "dati iletici" potrebbe essere fraintesa come una variante terminologica per riferirsi ai *sense-data* della tradizione empirista e analitica, assunti in servizio permanente ed effettivo anche nel campo della fenomenologia. Si tratta di una assimilazione alquanto diffusa, dalla quale puntualmente scaturiscono equivoci e difficoltà interpretative. Non a caso l'aspetto della teoria della percezione di Husserl che ha suscitato più critiche e dissensi nel corso del tempo è appunto la concezione dei dati iletici, intesi tout-court come dati sensibili (Costa 1999, McKenna 1984).

In effetti è lo stesso Husserl a facilitare questo corto circuito, ad esempio quando in *Ideen I* per riferirsi ai dati iletici usa un termine come *Empfindungsdaten*, che solitamente viene tradotto come "dati sensoriali" o "dati di sensazione". Nel momento in cui impiega termini simili per riferirsi al "materiale" di cui sarebbero composte le nostre percezioni, Husserl sembrerebbe a prima vista voler equiparare la *hyle* al contenuto sensoriale dei vissuti percettivi (Føllesdal 1978, Biceaga 2010). Un'interpretazione oltretutto confortata dal richiamo alle definizioni presentate a suo tempo nelle *Ricerche logiche*, quando, accanto alla descrizione dettagliata della "qualità", il carattere d'atto, e della "materia", il contenuto vissuto dell'atto specifico, Husserl precisa che tra gli elementi che compongono ogni atto intenzionale della coscienza occorre riconoscere anche il "contenuto sensoriale", che costituisce la necessaria base dell'apprensione grazie alla quale vengono a manifestarsi i particolari oggetti della nostra attenzione (Husserl 1988).

Dunque, per descrivere adeguatamente le stratificazioni e le dinamiche dell'intenzionalità occorre tener conto dei cosiddetti "dati sensoriali" e del ruolo fondamentale che essi giocano nell'attività della coscienza. Ma siamo comunque sicuri del significato che Husserl assegna a questi termini? E soprattutto, ampliando il discorso, è ammissibile un'interpretazione letterale, piana e ortodossa del lessico fenomenologico? Ha un senso proporsi di approdare ad una lettura "esatta" delle nozioni e delle espressioni husserliane? In fondo anche per gli allievi diretti di Husserl, persino i concetti fondamentali della fenomenologia risultavano irrimediabilmente carenti dei requisiti di esattezza e precisione (Landgrebe 1978). Forse si tende a dimenticare che la precisione in gioco nella fenomenologia, soprattutto nella sua pretesa irrinunciabile di rivolgersi *zurück zu den Sachen selbst*, di tornare alle "cose stesse", non sembra affatto riconducibile, pena distorsioni e fraintendimenti, all'esattezza delle discipline scientifiche. ¹ Una ricognizione su un tema qualsiasi dell'indagine fenomenologica può essere condotta solo fino a un certo punto attraverso una scrupolosa e filologicamente corretta lettura dei testi, poi dovrà necessariamente procedere e svilupparsi nell'esercizio concreto dell'analisi, almeno fin dove si riesce a vedere. Ricordando in questo caso il richiamo metodologico di Husserl: «Per chi è veramente senza pregiudizi è indifferente che un'asserzione sia di Kant o di Tommaso d'Aquino, di Darwin o di Aristotele, di Helmholtz o di Paracelso. Non c'è bisogno di insistere perché si veda con gli occhi propri: è necessario piuttosto non alterare, sotto la coercizione dei pregiudizi, ciò che è stato visto» (Husserl 1994, 106). Compito più che mai arduo, potremmo aggiungere, nel caso volessimo rivolgere lo sguardo e accostarci allo strato primario della sensibilità, qualcosa che, per

¹ Ad esprimere questo punto ci aiutano le parole di Heidegger, quando spiega che «l'esattezza è solo una determinata forma del rigore di una scienza, in quanto esattezza si dà solo laddove, fin dal principio, l'oggetto è posto come un qualcosa di calcolabile. Se, però, si danno cose, che, per loro natura, si contrappongono alla calcolabilità, allora ogni tentativo di commisurare la loro determinazione al metodo di una "scienza esatta" è non proprio alla cosa [*unsachlich*]» (Heidegger 1991, 208).

definizione, dovrebbe addirittura precedere e fondare anche la peculiare intenzionalità del fenomenologo. Ma in cosa consiste precisamente questa “sensibilità primaria”? E soprattutto, attraverso quali procedure analitiche sarebbe possibile “vedere”, ovvero incontrare e descrivere questo strato elementare della nostra vita cosciente?

Sorvolando i luoghi husserliani in cui vengono esposti chiaramente o quanto meno trapelano i connotati dello specifico statuto fenomenologico della sensibilità, potremmo riprendere alcune pagine del secondo libro di *Ideen*, dedicato alle ricerche fenomenologiche sulla costituzione (Husserl 2002b). Nel terzo capitolo, Husserl intraprende l'analisi delle modalità costitutive della realtà psichica a partire dal livello del *Leib*, il corpo vivente, e nel § 35 pone fin dall'inizio una distinzione apparentemente ovvia e pacifica, quando chiarisce che l'uomo in quanto “realtà naturale” (*Naturrealität*) non è altro che un corpo materiale su cui si fondano nuovi livelli o strati di essere: quelli somatici e spirituali, o somato-psichici (Husserl 2002b). In questa dichiarazione preliminare affiora un'interessante distinzione, basata sulla differenza tra la dimensione corporea, il livello di essere del soma, e uno strato “inferiore”, soggiacente, che svolgerebbe un ruolo fondante per lo strato d'essere del corpo proprio. Anche la nostra corporeità vivente, in altre parole, sarebbe l'esito di un processo costitutivo, di cui occorre indagare genesi e struttura, ed è appunto questo il compito che Husserl prova a svolgere, procedendo con l'analisi del caso particolare in cui il corpo somatico viene ad essere percepito dal corpo vivente, con il famoso esempio delle due mani che si toccano e la meticolosa descrizione delle sensazioni tattili che si manifestano alternate nella mano toccata e nella mano che tocca (Husserl 2002b). Quando la mano destra tocca l'altra mano, affinché si possa parlare della cosa fisica “mano sinistra”, spiega Husserl, occorre fare astrazione dalle sensazioni tattili che risultano localizzate nei punti particolari in cui essa viene toccata. Ma quando spostiamo la nostra attenzione su di esse, risulta evidente che questa “cosa fisica” sta provando delle sensazioni e dunque è un corpo vivente. Quando consideriamo le sensazioni della mano toccata, prosegue Husserl, «la cosa fisica non si arricchisce, bensì *diventa corpo vivo, ha sensazioni*» (Husserl 2002b, 147). La mano, in altre parole, non accresce le proprie qualità o i propri requisiti in quanto mero ente fisico, bensì si presenta sotto l'aspetto radicalmente nuovo e irriducibile di corpo vivente. «Le sensazioni localizzate non sono proprietà del corpo vivo *in quanto* cosa fisica. Esse *sono* invece proprietà della cosa-corpo vivo, proprietà derivanti da un'azione esercitata su di esso» (Husserl 2002b, 148).

Solo il *Leib*, il corpo vivo può avere sensazioni, e nel processo costitutivo analizzato da Husserl, in quanto “cosa-corpo vivo” (*DingesLeib*) rivela una doppia natura. «Il corpo vivo si costituisce dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, *materia*, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e *ho sensazioni* “su” di esso e “in” esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita» (Husserl 2002b, 148). Io ho sensazioni (*empfinde ich*) sul corpo e nel corpo, in punti precisi, e queste sensazioni localizzate (*lokalisierter Empfindungen*) vengono definite da Husserl *Empfindnisse*. Pertanto, «il corpo vivo viene anche visto, come ogni altra cosa, ma diventa *corpo vivo* solo attraverso l'aggiungersi delle sensazioni tattili, delle sensazioni di dolore, ecc., in breve attraverso la localizzazione delle sensazioni in quanto sensazioni» (Husserl 2002b, 153).

Il mio corpo vivente, dunque, è in prima istanza portatore delle sensazioni localizzate (*Trägers lokalisierter Empfindungen*). Posso esplorare direttamente le qualità tattili di qualsiasi cosa a portata di mano, incluso il mio corpo proprio, e tuttavia il

mio corpo è diverso da qualunque altro oggetto di cui si possa fare esperienza, perché quando mi tasto, provo simultaneamente la sensazione di sentirmi toccato (Zahavi 1998). Quindi, io faccio esperienza del mio corpo proprio tramite un genere di sensazioni specifiche, che Husserl chiama appunto *Empfindnisse*, distinguendole dalle sensazioni in quanto *Empfindungen*. Sensazioni di contatto, pressione, peso, caldo, freddo, tensione, rilassamento, piacere, dolore, ecc. sono localizzate sul mio corpo o all'interno del mio corpo, con la loro peculiare profondità, ampiezza e articolazione, e non appartengono a nessun altro tipo di fenomeno (Behnke 1997).

Precisata con l'adozione del termine *Empfindnis*, la particolare sensibilità che caratterizza il corpo vivente, oltre alla puntuale localizzazione delle sensazioni provate, assume anche dei connotati di maggiore intensità affettiva. In effetti, la *Empfindsamkeit*, la sensibilità che implica anche l'esposizione a tonalità emotive e sentimenti, non coincide totalmente con la *Empfindlichkeit*, la sensibilità intesa come capacità fisica di provare sensazioni. In ogni caso, viene alla luce la dimensione basilare del nostro essere al mondo, come corpo vivente che funge come campo permanente di sensazioni, specificamente per la particolare classe di sensazioni definita *Empfindnisse* (Behnke 1997). Poiché il nostro «corpo vivo, possiamo dire, ha sempre stati di sensazioni: quali siano in specie, dipende dall'inerente sistema di circostanze reali in cui ha le sue sensazioni» (Husserl 2002b).

Questa articolazione concettuale nel dominio della sensibilità viene evidenziata da Dorion Cairns nelle sue indicazioni per tradurre i testi di Husserl in lingua inglese (Cairns 1973). Mentre il termine *Empfindnis* viene fatto corrispondere a parole quali *feeling* o *sentiment*, alla traduzione di *Empfindung* viene riservato il classico *sensation*. Tuttavia, Cairns segnala un'ulteriore e interessante distinzione, quando, compilando la voce *Empfindungsdatum*, si raccomanda di impiegare *Datum of sensation*, ma soprattutto di evitare *sensory datum* nella traduzione inglese (Cairns 1973, 39). Qui le cose sembrano complicarsi. Mantenendo una resa letterale dei lemmi, al di là delle difficoltà terminologiche, si tratterebbe in poche parole di distinguere dei “dati di sensazione” dai “dati sensoriali”. Un'operazione apparentemente impossibile, visto l'uso intercambiabile delle due espressioni, ricorrente anche nei testi husserliani tradotti in italiano. Eppure, anche questa distinzione ha delle ragioni fenomenologiche. Può sembrare banale ricordarlo, ma per il nostro senso comune le percezioni non sono altro che l'esito di un genere particolare di causalità che verrebbe esercitata da uno stimolo esterno. La risposta dei nostri organi di senso all'effetto provocato dallo stimolo è ciò che viene appunto definito “dato sensoriale”, mentre la nostra percezione sarebbe l'impaginazione di significato che viene data all'insieme dei singoli dati. Questo è il modo in cui viene risolto il problema della conoscenza sensibile quando viene impostato rimanendo in atteggiamento naturale. E qui sorgono gli equivoci, se pensiamo di poter afferrare il famigerato dato di senso che dovrebbe causare le nostre percezioni.

Assegnare un compito del genere alla fenomenologia sarebbe quanto meno fuorviante. Eppure, l'idea dello scavo archeologico alla ricerca degli strati ultimi della costituzione del reale non cessa di ispirare, come un incantesimo metafisico, anche autori di area fenomenologica (Mensch 1997). In questo caso, si presume che i cosiddetti materiali di intuizione in linea di principio possano risultare accessibili allo sguardo del ricercatore capace di impiegare correttamente il metodo fenomenologico. Reiterando e spingendo il procedimento analitico fino a raggiungere gli elementi ultimamente costitutivi: la cosiddetta *hyle* (Mensch 1997, 44). Per sostenere una pretesa del genere, occorre appunto postulare una sorta di “grado zero” della sensibilità, quello dei dati di senso equiparati ai dati iletici che il fenomenologo, con il suo lavoro

di scavo e disoccultamento, dovrebbe prima o poi riuscire a raggiungere.

Identificare la sfera dei dati iletici con quella della sensibilità empirica, pertanto, può indurre a ritenere che l'analisi fenomenologica, decostruendo l'attività noetica della coscienza nei suoi elementi costitutivi, sia di fatto capace, retrocedendo di strato in strato, di arrivare a isolare i presunti elementi primari che stanno alla base delle nostre percezioni (Ballard 1962). Tuttavia, accogliendo questa impostazione, dovremmo ammettere che le nostre esperienze percettive sono determinate da qualcosa che agisce causalmente sui nostri organi di senso e riproporre, implicitamente, la dicotomia soggetto/oggetto e tutte le impalcature ontologiche che la teoria della conoscenza husserliana aveva superato elaborando la nozione di intenzionalità (Bancalari 2015). Dall'impatto con questo oggetto non meglio specificato scaturirebbe appunto la componente iletica del vissuto intenzionale, la *hyle* (Ballard 1962). Le cose non cambiano di molto se adottiamo il lessico fenomenologico senza sospendere i predicati di senso con cui intendiamo abitualmente le dinamiche del nostro interagire col mondo e i suoi enti (Ghigi 2005). Ma una volta ribadito che la *hyle* è "provocata" dall'impatto con un'entità ineffabile – oggetto fisico? noumeno? cosa in sé? – abbiamo chiuso il cerchio gnoseologico e ci ritroviamo esattamente con gli stessi problemi da cui eravamo partiti e che dovevamo tentare di risolvere attraverso il lavoro analitico della fenomenologia. È perfettamente comprensibile che Husserl, letto in questo modo, sembri non aver più nulla da dire intorno alla *hyle* (Føllesdal 1978). La domanda che dovremmo porci, piuttosto, è se i requisiti assegnati alla componente iletica del vissuto scaturiscono dall'analisi e dalla riflessione fenomenologica, o se invece sono costrutti teorici derivanti dalla tradizione filosofica e dal nostro senso comune.

Il senso fenomenologico della sensibilità

Lo spunto tratto dal testo di Cairns potrebbe aiutarci a mettere a fuoco alcune ambiguità riguardanti lo statuto fenomenologico della sensibilità, sforzandoci innanzitutto di comprendere il senso di quella insolita distinzione fra "dato di sensazione" e "dato sensoriale". Ma tenendo comunque presente che i confini del campo denotativo di un concetto non sono mai netti e ben definiti, ma il più delle volte sfumati e piuttosto vaghi. Ad ogni modo, c'è un sentiero che possiamo provare a percorrere, riprendendo l'indicazione, quasi sommessa, che Husserl propone nel già citato § 35 di *Ideen II*, quando distingue il livello di essere del corpo somatico e il soggiacente livello "inferiore" che dovrebbe fungere da fondazione strutturale per il corpo proprio. Stando a questa descrizione, come già notato, anche la nostra corporeità vivente sembrerebbe essere l'esito di un processo costitutivo. A carico di chi o di che cosa resta un tema da indagare, tuttavia, tra le sue varie implicazioni, questa partizione parrebbe vietarci di assimilare la sfera dei dati iletici a quella della sensibilità empirica.

Il presupposto fondamentale dell'indagine fenomenologica, com'è noto, è la messa tra parentesi, la sospensione del nostro atteggiamento naturale, di tutti i pregiudizi, di tutte le teorie, di tutto ciò che giustifica e sorregge il nostro abituale essere nel mondo. L'ambito in cui conduciamo le nostre esistenze, svolgiamo le nostre attività, perseguiamo i nostri obiettivi, appare allo sguardo fenomenologico come il mondo dell'atteggiamento naturale, *die Welt der natürlichen Einstellung*. La via d'accesso al campo di analisi della fenomenologia è appunto l'*epoché* della credenza mondana che caratterizza il nostro vivere quotidiano (Husserl 2002a).

Tutto ciò che viene tematizzato fenomenologicamente, è superfluo ricordarlo, viene analizzato e descritto solo all'indomani dell'*epoché*, vale a dire dopo aver sospeso tutte le ovvietà condivise e le conoscenze comuni, assieme a tutti i saperi

acquisiti dalle scienze, per quanto solidi e legittimi possano risultare, nel tentativo di cogliere le strutture essenziali che presiedono alla costituzione di senso delle varie regioni del reale. In questo ambito di ovvietà da sospendere rientra anche il nostro io empirico, che nell'indagine fenomenologica viene analizzato secondo le sue peculiari modalità costitutive e i suoi tipici requisiti di trascendenza. ² Quindi anche il nostro corpo vivo risulta essere una trascendenza che dev'essere messa tra parentesi assieme a tutte le sue caratteristiche, tra cui spicca la sensibilità. ³ In altre parole, il dato sensoriale si presenta in uno spazio e in un tempo reali, all'interno dei parametri in cui si svolge l'esperienza di un io empirico, e dunque, come ogni esistenza individuale, cade sotto il regime dell'*epoché* e dev'essere anch'esso messo tra parentesi.

Ecco che cominciano a precisarsi i termini della questione. Una volta sospeso l'io empirico ed effettuata la riduzione fenomenologica, come residuo resta ciò che solo in modo equivoco possiamo chiamare "dato sensoriale", ma che all'interno della morfologia husserliana del vissuto è il dato iletico, e rappresenta la componente materiale dell'*Erlebnis* (De Giovanni 2018, Costa 1999). Nel § 85 di *Ideen I*, in cui vengono presentate estesamente le due componenti del vissuto, la *hyle* sensibile e la *morphé* intenzionale, Husserl precisa i connotati di quelli che nelle *Ricerche logiche* erano stati definiti "contenuti primari" e che formano una classe unitaria, in quanto appartenenti ad un medesimo genere, quello degli *Empfindungsdaten* (de Muralt 1974). «Essi sono "contenuti di sensazione", per esempio dati cromatici, acustici, tattili e simili, che ci guarderemo dal confondere con i momenti cosali che si manifestano, come colorazione, ruvidezza, ecc., che al contrario "si presentano" dal punto di vista del vissuto tramite di contenuti di sensazione» (Husserl 2002a, 213). Si tratta di una precisazione importante, che ci pone direttamente di fronte al requisito cardine della "materia" fenomenologica e al senso fenomenologico della sensibilità.

In breve, il termine "hyle" riceve nella fenomenologia husserliana il suo significato specifico non tanto in relazione alla materialità (*Materialität*) che potremmo definire, forzando un po' i termini, oggettiva, bensì all'interno del campo di ricerca aperto dalla riduzione fenomenologica, dove significa la sostanza o materia (*Stoff*) nel senso specifico del contenuto vissuto della coscienza: le sensazioni (*Empfindungen*) e i sentimenti (*Empfindnisse*). La *hyle* è dunque alla base dei concreti atti intenzionali (*Erlebnisse*) e i dati iletici, quali "vissuti sensoriali", ci presentano immediatamente dati di colore, dati sonori, dati tattili, ecc., ma anche sensazioni di piacere o di dolore, così come i momenti non intenzionali delle pulsioni. Tuttavia non è facile orientarsi in questo territorio, e verrebbe quasi da dire, riecheggiando Heidegger, che ci mancano le parole adatte per nominare la componente materiale del vissuto, essendo costretti a ricorrere alla medesima terminologia che usiamo per riferirci alla sensibilità empirica. Gli *Empfindungsdaten* sono sì "dati sensibili", ma in un senso fenomenologico. «Bisogna tenere ben presente che i dati sensibili, i quali esplicano la funzione di adombramenti di colore, di levigatezza, di figura (la funzione di "presentazione"), ecc., devono essere tenuti rigorosamente distinti dal colore, dalla figura, dalla levigatezza come tale, in breve, da tutte le specie di momenti cosali» (Husserl 2002a, 99).

I dati iletici, dunque, non sono determinazioni delle cose, non sono il colore della cosa, il sapore della cosa, l'odore della cosa: sono ciò che resta quando sospendiamo dal vissuto i precipitati empirici degli organi di senso, delle cinestesi e delle

² «Analizzando l'a priori ci imbattiamo in una dottrina essenziale della conoscenza possibile della natura in generale e perciò, riguardo ai correlati, in tutte le trascendenze che abbiamo imparato a conoscere quali gradi della costituzione della cosa, quali cose della visione, ecc. E ci imbattiamo nell'io empirico, nel corpo vivo» (Husserl 2002b, 444).

³ «La cosa materiale, il corpo vivo, la psiche: tutte trascendenze determinate e particolari, che, comprensibilmente, si costituiscono, nel loro genere, nella coscienza pura e per l'io puro» (Husserl 2002b, 447).

cenestesi. In un certo senso, si può affermare che «la specificità dell'analisi husserliana consiste, precisamente, nella sua accurata distinzione tra *contenuto fenomenico* (*hyle*, sensazione) e *proprietà sensibili* degli oggetti d'esperienza percettiva» (Pace Giannotta 2015, 157ss). Ma le pervicaci sovrapposizioni terminologiche permangono e vengono segnalate dallo stesso Husserl, quando precisa, ad esempio, che «la sensibilità [*Sinnlichkeit*] in senso stretto indica il residuo fenomenologico di ciò che nella normale percezione esterna viene procurato per mezzo dei “sensi”» (Husserl 2002a, 214).

Per comprendere queste descrizioni occorre sempre tenere presente che il resoconto fornito da Husserl delle qualità sensibili è ben lontano dalle nostre familiari nozioni. Per Husserl le qualità sensibili sono trascendenti, alla pari degli oggetti fisici, e la più elementare consapevolezza percettiva, l'apparire (*Erscheinung*) di un dato sensoriale, è sempre un adombramento percettivo (*Abschattung*), o presentazione prospettica, di una qualità sensibile che si attesta come trascendente (Woodruff Smith & McIntyre 1982). «I dati della sensazione, in quanto vissuti, non sono, notiamolo, la materialità stessa della sensazione nella sua “realtà” (*real*) trascendente. La materia (*hyle*) della sensazione è immanente alla “cogitatio” in opposizione all'oggetto percepito che le è trascendente» (Derrida 1992).

Le difficoltà nascono nel momento in cui dobbiamo cogliere intuitivamente la differenza tra la presentazione e ciò che viene presentato, senza poter ricorrere al linguaggio per nominarla e fissarla univocamente. «L'adombramento, sebbene porti lo stesso nome, non è per principio del medesimo genere di ciò che è adombrato. L'adombramento è un vissuto. Ma il vissuto è possibile solo come vissuto e non come spazialità. L'adombrato invece è possibile soltanto come spazialità (è appunto spaziale nella sua essenza) e non come vissuto» (Husserl 2002a, 99). Pertanto, abbiamo a che fare con dei dati iletici “sensibili” che devono essere distinti dai dati sensoriali delle cose percepite, poiché ne consentono l'apparire, manifestandosi come loro fondamento all'interno del vissuto. Il problema è che i dati iletici che fungono da supporto per i dati sensibili, che nella nostra esperienza corrispondono alle qualità delle cose, alla luce dell'analitica fenomenologica sono del tutto privi di un senso noematico e non si capisce come possano essere riconosciuti e tematizzati (Gennart 1986).

Approssimativamente si potrebbe procedere seguendo una sorta di argomentazione privativa, ovvero affermando che i dati iletici sono i “contenuti” della sensazione, sono “ciò” che i sensi sentono, “ciò” che gli occhi vedono, “ciò” che il naso annusa, e così via, ma non nel modo in cui i tradizionali dati di senso vengono sentiti; precisando poi che il “contenuto” dei dati iletici non dev'essere inteso in un senso oggettivo, poiché i dati iletici non sono oggetti di sensazione, così come non sono gli specifici oggetti degli atti di coscienza in cui fungono come dati iletici (Larrabee 1978). Ma anche qui ci troviamo in presenza di affermazioni dal sapore speculativo, lontane dall'impianto analitico e intuitivo della fenomenologia.

Il compito da svolgere viene riepilogato da Lévinas (1998): «Il sensibile non è una *Aufgabe* in senso neo-kantiano, e nemmeno un pensiero oscuro, in senso leibniziano. Il nuovo modo di trattare la sensibilità consiste nel conferirle, nella sua stessa ottusità, e nel suo spessore, un significato e una saggezza propri e una specie di intenzionalità. I sensi hanno un senso» (133). Parole che indirizzano, ma solo in parte aiutano a mettere a fuoco la questione effettiva. Perché se ammettiamo che i sensi abbiano un senso, allora siamo costretti a postulare “una specie di intenzionalità”. Se c'è un senso nei sensi, non può che essere appunto opera di una specie particolare di intenzionalità, da cogliere e indagare fenomenologicamente. L'attribuzione alla *hyle* di facoltà “attrattive”, ovvero il riconoscimento di una problematica animazione dell'elemento “materiale” del vissuto, implica l'assegnargli una sorta di competenza

intenzionale (Dahlstrom 2007). Questo è il percorso aperto da Husserl. «Ma la sensibilità e la passività, i “dati hyletici” fermamente mantenuti alla base di una coscienza di cui nessuno meglio di Husserl è riuscito a mostrare il movimento verso l'esterno, tolgono alla soggettività husserliana il ruolo di semplice replica dell'oggetto e ci conducono al di qua della correlazione soggetto-oggetto e del suo privilegio» (Lévinas 1998, 138).

Il dato iletico, in quanto particolare modalità di sentire, non è dunque un contenuto o una qualità immanente, né un mediatore tra la soggettività e il mondo. Piuttosto, il nostro sentire è già un'apertura nei confronti del mondo, anche se non si tratta di un mondo di oggetti. Il dato iletico è la manifestazione primordiale di questo essere del mondo di cui siamo parte (Zahavi 2003). «Ora, poiché nulla può apparire se non in quanto viene sentito, e dunque nulla (case, alberi, l'azzurro che mi avvolge, il suono stridulo che mi ferisce “come una lama”) può apparire se non vi è un corpo senziente, questo corpo senziente assume una funzione trascendentale, diviene una condizione di possibilità dell'esperienza» (Costa 2009, 78). Il problema è che questo corpo senziente “trascendentale” che appare solo con la riduzione fenomenologica, non è il corpo senziente che ci è familiare, bensì è appunto la sua condizione di possibilità, la fondazione strutturale, nel senso della *Fundierung*, che non è indipendente da ciò che è fondato, in quanto la passività postulata da Husserl per rendere conto dell'enigmatica animazione di ciò che per principio è inanimato, risulta coperta dall'esperienza obiettiva e le sue leggi e strutture sono indissolubilmente mescolate con le strutture categoriali della sintesi predicativa e non possono essere colte autonomamente (Alves 2017). In questo senso si può affermare che una “pura” passività non è contemplata nell'itinerario di ricerca di Husserl (Kühn & Staudigl 2002).

Per descrivere questa nuova modalità di presenza dovremmo impiegare espressioni paradossali, attribuendo una forma di coscienza a qualcosa che viene prima dell'istituzione del soggetto, e in quanto apertura dell'essere fonda la successiva correlazione soggetto-oggetto. Un genere di coscienza totalmente differente dall'autotrasparente ed ectoplasmatica coscienza noetica, che Husserl ritiene di riconoscere nell'autoconsapevolezza cinestetica del corpo proprio, reclamando una essenziale autonomia per questa antinomica intenzionalità pre-soggettiva (Birnbbaum 2008). Un'intenzionalità pre-soggettiva e impersonale su cui occorre proseguire la ricerca, senza presupporre le strutture già note dell'intenzionalità soggettiva.

Bibliografia

- Ales Bello, A. (2013). *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*. Roma: Castelvecchi.
- Alves, P. M. S. (2017). Perception and Passivity. Can the Passive Pre-Givenness Be Phenomenalized?. *Phainomenon*, 26, 13-35.
- Ballard, E. G. (1962). Husserl's Philosophy of Intersubjectivity in Relation to his Rational Ideal. In E. G. Ballard (ed. by), *Studies in Social Philosophy* (3-38). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bancalari, S. (2015). *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*. Pisa: ETS.
- Behnke, E. A. (1997). Body. In L. Embree et al. (Eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Biceaga, V. (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht: Springer.
- Birnbaum, D. (2008). *The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology*. Berlin: Sternberg Press.
- Cairns, D. (1973). *Guide for Translating Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Costa, V. (1999). *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Milano: Vita & Pensiero.
- Id. (2009). *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*. Macerata: Quodlibet.
- Dahlstrom, D. (2007). The Intentionality of Passive Experience: Husserl and A Contemporary Debate. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VII, 1-18. [2 See also Noble \(2008; 2006\).](#)
- De Giovanni, L. (2016). Temporalità e sensazione. La temporalizzazione iletica nei manoscritti di ricerca di Husserl. *Paradigmi*, 34, 177-188.
- Id. (2018). *L'ombra di Husserl. Il problema della sensazione nella fenomenologia husserliana*. Milano-Udine: Mimesis.
- de Muralt, A. (1974). *The Idea of Phenomenology: Husserlian Exemplarism*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- De Palma, V. (1994). Genesi e struttura dell'esperienza. Saggio sull'analisi fenomenologica dell'esperienza a partire dalle *Lezioni sulla sintesi passiva* di Husserl. *Discipline filosofiche*, 1, 191-227.
- Derrida, J. (1992). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. A cura di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- de Warren, N. (2006). The Archaeology of Perception: McDowell and Husserl on Passive Synthesis. In A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita* (27-54). Pisa: ETS.
- Føllesdal, D. (1978). Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception. *Grazer Philosophische Studien*, 5, 83-94.
- Gennart, M. (1986). Une phénoménologie des données hylétiques est-elle possible?. *Études Phénoménologiques*, II, 19-46.
- Ghigi, N. (2005). La sensibilità a fondamento delle sintesi passive ed attive. Una riflessione sulla fenomenologia genetica di Husserl. *Idee*, 59/60, 47-63.
- Giardini, F. (2000). Nuove ricerche sulla dimensione passiva della coscienza in Edmund Husserl. *Paradigmi*, 18, 317-338.
- Heidegger, M. (1991). *Seminari di Zollikon*. A cura di E. Mazzarella. Napoli: Guida.
- Husserl, E. (1988). *Ricerche logiche. Vol. I*. Trad. it. di G. Piana. Milano: Il Saggiatore.

- Id. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva*. Trad. it. di V. Costa. Milano: Guerini e Associati.
- Id. (1994). *La filosofia come scienza rigorosa*. Trad. it. di C. Sinigaglia. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2002a). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Id. (2002b). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II. Libro III*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Kühn, R. & Staudigl, M. (2002). Passivity as Pre-Predicative Constitution in Husserl: Structure and Discussion. *Analecta Husserliana*, LXXX, 119-133.
- Landgrebe, L. (1978). The Problem of Passive Constitution. *Analecta Husserliana*, VII, 23-36.
- Larrabee, M. J. (1978). Husserl on Sensation: Notes on the Theory of Hyle. *The New Scholasticism*, 47, 179-203.
- Lévinas, E. (1998). *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Trad. it. F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2002). *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. Trad. it. V. Perego. Milano: Jaca Book.
- McKenna, W. R. (1984). The Problem of Sense Data in Husserl's Theory of Perception. In L. Embree (ed. by), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch* (223-239). Washington D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America.
- Mensch, J. R. (1997). Freedom and Selfhood. *Husserl Studies*, 14, 41-59.
- Pace Giannotta, A. (2015) Sensazioni o proprietà sensibili? Lo statuto ontologico dei qualia in fenomenologia. In R. Lanfredini (a cura di). *Architettura della conoscenza e ontologia* (157-187). Milano-Udine: Mimesis.
- Woodruff Smith, D. & McIntyre, R. (1982). *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht: Reidel.
- Zahavi, D. (1998). Self-awareness and Affection. In N. Depraz & D. Zahavi (Eds.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl* (205-228). Dordrecht: Springer.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Genesi passiva e *hyle*: la fondazione della coscienza trascendentale.

Lavinia Martelli

The aim of this paper consists in analyzing the flowing of Husserl's thought during the genetic analysis and the primordial constitution of transcendental consciousness. The start point is represented by the archaeological, regressive inquiring about perceptual field and the elaboration of passive synthesis as foundational elements to understand the hyletic dimension, the primal time-consciousness and the rise of the unconscious level. The genesis of *Abbau*, conceived as a dismantling method, allow us to investigate the possibility of experience constitution, critical issue of a keen and correct epistemology. This lead us to the transition from the structure of noetic consciousness to the question about the possibility of experience in itself: how perception is organized in its dynamic relation with the hyletic sphere? How can we get the identical object in the flowing of experience? How is structured, at genetic level, the egological identity? In this exposition I shall study in deep three principal themes of Husserl's work in the last twenty years: the rising of precategoryal dimension (prior to any objectivation), in its being founded in world experience, as possibility of experience itself; the "embodiement" of consciousness in the primal sensibility (passive level) and its grounding on the affective and instinct-driving field (unconscious intentionality); the uncover of unconscious dimension within the conscious sphere and the possibility that unconscious, following Freud's theory, could be reactivated and could motivate, through sedimentations and associations, the conscious level.

Lavinia Martelli ha conseguito la Laurea Magistrale in Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Firenze con la tesi Husserl-Heidegger: uno studio ontologico. Da 15 anni si occupa di fenomenologia e neuroscienze. Da alcuni anni collabora con il dipartimento di filosofia di Firenze.

lavinia.martelli@gmail.com

Martelli, L. (2020). Genesi passiva e *hyle*: la fondazione della coscienza trascendentale. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 115–131

I. Introduzione

Il tema della genesi è una costante all'interno dell'intero pensiero di Husserl: esso emerge a partire dall'indagine sul concetto di numero in *Filosofia dell'aritmetica* (1891) e giunge a compimento nella fondazione trascendentale e, quindi, esperienziale ¹ della logica in *Logica formale e trascendentale* (1929) e in *Esperienza e giudizio* (1939). L'esplicita tematizzazione della necessità della genesi viene formulata nel 1894 quando Husserl asserisce che “nessuna teoria del giudizio potrà accordarsi con i fatti se non poggia su uno studio approfondito dei rapporti descrittivi e *genetici* delle intuizioni e delle rappresentazioni.” (citato in Derrida 1990). Il rigore del metodo fenomenologico che mira a tornare alle cose stesse e, al contempo, a descriverne l'origine, necessita di una *genealogia* (o un'*archeologia*) della logica come riduzione del pensiero ai suoi principi primi (Bégout 2000).

Questa costanza dell'approccio genetico, più che essere una traccia dialettica e aporetica come sostiene Derrida ne *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, sembra essere significativa del *télos* intrinseco del pensiero husserliano che richiede la fondazione di un'architettura della coscienza (metodo fenomenologico statico) prima di poter indagare il suo costituirsi a livello dell'esperienza (metodo fenomenologico genetico), dove la preferenza accordata inizialmente alle strutture descrittive statico-ontologiche presuppone già un orizzonte di problematizzazione a livello esplicativo genetico. ²

Non è un caso, infatti, che il tema dell'inconscio emerga soltanto all'interno della fenomenologia genetica e nelle sintesi passive: come argomenta Fink, ³ soltanto dopo aver debitamente elaborato l'ambito della coscienza nella sua costituzione originaria è possibile affrontare il problema dell'*Unbewußt*.

In questa fase regressiva di demolizione (*Abbau*) ⁴ e di lavoro ricostruttivo-archeologico (dunque genetico), troviamo un passaggio di estrema importanza: l'elaborazione delle sintesi (sia attive, sia passive), da intendersi non a livello formale di sintetico a priori, bensì come legalità delle dinamiche percettive all'interno dei decorsi esperienziali. Il proposito husserliano di *comprendere l'oggettivazione in quanto progressione genetica di operazioni tematizzanti* (Husserl 2007c, 114) - sintesi attiva- non può prescindere dalla costituzione originariamente passiva (l'imporsi dell'affezione sulla quale l'io “esercita” la sua ricettività) che fonda la possibilità da parte della coscienza di qualsiasi apprensione (Husserl 2007c, 88). Ed è sulla base della mera sensibilità e recettività che si innesta il tema della *hyle* e dell'intenzionalità passiva.

II. Archeologia fenomenologica e hyle

Lo svolgimento dell'indagine genetica verte essenzialmente su tre nuclei teorici:

1. L'archeologia fenomenologica, cioè il chiarimento, la riproposizione della

¹ Husserl (2009): «La teoria del giudizio prima in sé è la teoria dei giudizi evidenti, e il primo in sé di una teoria dei giudizi evidenti (e perciò di una teoria del giudizio in generale) è la retrocessione genetica delle evidenze predicative all'evidenza non-predicativa, che porta allora il nome di esperienza» (217).

² Steinbock (1998): «The fact that Husserl began with static structures and a static model of constitution, and not genesis, does not mean that genesis was absent from the horizon of his thought. For to prefer stasis is already to acknowledge the problem of genesis» (130).

³ Appendice di Fink sul problema dell'inconscio, in Husserl, E. (2002b, 498-500).

⁴ L'esatta traduzione del termine *Abbau* è Riduzione. Ma essendo quest'ultimo termine ampiamente usato da Husserl con intenti completamente diversi (riduzione eidetica, riduzione trascendentale), ho optato per tradurre *Abbau* con demolizione, smantellamento (*dismantling* in Chernavin).

domanda (*Rückfrage*) circa la fondazione originaria e il metodo della demolizione come mezzo per la descrizione della genesi trascendentale;

2. La genesi della percezione (*Wahrnehmung*), della coscienza del tempo e dell'intersoggettività come stadio costitutivo primario della genesi dell'appercezione (*Apperzeptionsgenese*);
3. La storia (*Geschichte*) trascendentale del mondo d'esperienza (*Erfahrungswelt*) come genesi della totalità (*Einstimmigkeit*) dell'esperienza (Chernavin 2011).

Il metodo qui utilizzato da Husserl è un'analisi regressiva del senso (*regressive Sinnanalyse*), una sorta di comprensione a zig-zag, **5** al fine di indagare la sfera iletica come dimensione primordiale e fondante ogni possibile esperienza della sfera egologica. Ciò comporta la tematizzazione dell'intenzionalità passiva e una sorta di tensione *cinetica* **6** della componente iletica che non è più vista come materia amorfa necessitante di un'attività intenzionale informante (*Ricerche Logiche, Ideen I*) per affettare la sfera della pura ricettività dell'io, bensì come componente animante e motivante la percezione stessa.

Approfondendo il tema fondamentale dell'intenzionalità, a livello analitico-descrittivo possiamo individuare ben nove declinazioni dell'intenzionalità all'interno dell'intero pensiero husserliano:

4. Intenzionalità Vissuto —→ Datità, (intenzionalità *simpliciter*).
5. Intenzionalità di *Sfondo* (*Hintergrund*), già presente in *Ideen I*, che riguarda la molteplicità inattuale come orizzonte intrinseco alle datità attuali. Sotto il profilo della possibile donazione di senso non ancora tematizzata, l'intenzionalità di sfondo sembrerebbe anticipare il tema dell'intenzionalità passiva.
6. Intenzionalità corporea, *cinestetica* (*Ideen II*) come condizione di possibilità dei decorsi percettivi connessi al movimento del corpo nello spazio **7** e come sintesi di serie cinestetiche connesse alla consapevolezza del movimento dei nostri organi sensoriali. **8** Sotto questo aspetto, la dimensione cinestetica ha una duplice funzione costituente: da una parte, il fatto di muovermi nello spazio mi fornisce una continuità di decorsi percettivi delle datità del mondo di esperienza nel loro adombramento e prospettività essenziali; dall'altra, è la *consapevolezza* della cinesi dei miei organi di senso che mi permette di cogliere determinate strutture della datità (per esempio, l'essere in movimento o inquiete).
7. Intenzionalità *empatica* (*Einfühlung*) che, sul fondamento di in sentire passivo comune, mi dà l'altro in un *accoppiamento originario* come altro da me, come modificazione di me stesso. **9**
8. Intenzionalità nel rapporto costitutivo della

5 Husserl Ms. C 16 VI (maggio 1932) «*Phänomenologische Archäologie*», in Bégout (2005): «Wie bei gewöhnlichen Archäologie: Rekonstruktion, Verstehen im Zick-Zack!» (65) [Come presso l'ordinaria archeologia: ricostruzione, comprendere a zig zag].

6 In Husserl (2007c, 21), Premessa di Luigi Pastore: «cinesi propria della componente iletica».

7 Rabanaque (2003): «Kinaesthesiae are closely related to the ego's movement in and through the body, and they are at the same time a condition of possibility for the material hyletic flow to be constituted as unity. [...] Kinaestheses thus motivate the sequence of material appearances, connect them with one another and open up a practical horizon of anticipation for possible other appearances» (214).

8 Piazza (2001): «[Nelle] sintesi cinestetiche [...] abbiamo la consapevolezza immediata dei movimenti dei nostri organi sensoriali. Ogni movimento è descrivibile come distinta serie cinestetica: ogni fase del movimento rimanda a quella precedente e rinvia a quella successiva. [...] Allo spostamento di una macchia di colore sul terreno immanente possono corrispondere le seguenti coppie: "il soggetto sta fermo-si muove l'oggetto", "il soggetto si muove-l'oggetto sta fermo. Senza la coscienza cinestetica non

temporalità tra ritenzione - ora - protenzione, cioè la tripartizione essenziale della costituzione originaria del tempo nel suo essere formazione passiva indipendente dall'attività dell'ego cogito e, al contempo, intenzionalità passiva, iletica come modo della sensibilità di costituire delle datità temporali all'interno del flusso. **10**

9. Intenzionalità *fungente* (*fungierende*) come costituzione di senso trascendentale nell'accezione di *appercezione universale, costituita dalle singole appercezioni particolari, che conferisce loro senso d'essere* (Husserl 2002 b, 232).
10. Intenzionalità *iletica* come affezione esercitata dalla cinesi iletica, come ciò che motiva la percezione a discriminare un *quid* dallo sfondo non tematizzato ed è quindi, in questo senso, inconscia (*unbewußte*);
11. Intenzionalità come *tendenza* (*Tendenz*) nel senso di intelaiatura affettivo-emotiva (la situazione emotiva in Heidegger) che motiva la mia attività, la mia dimensione cinestetica, a prescindere da un atto volontario; **11**
12. Intenzionalità come *impulso* (*Trieb*) come desiderio passivo non attivato da un determinato oggetto bensì da una dinamica di *sentimento-dell'assenza/necessità-di-riempimento* che sfocia in un agire involontario. **12**

Dopo questa breve panoramica sulle varie declinazioni che il tema intenzionale assume nel pensiero husserliano, è necessario approfondire l'intreccio tra intenzionalità corporea, iletica e di impulso in quanto fondanti l'*archè* (e, quindi, l'archeologia della genesi) della monade nella sua concretezza. Questo regresso agli stadi primari del nostro esperire, inoltre, mette in luce l'acutezza di analisi del padre della *Fenomenologia* nel predelineare quello che sarà una delle tematiche fondamentali della filosofia della mente: il tema dell'*embodiement*.

Nei manoscritti di ricerca del gruppo C, **13** troviamo un'indagine correlata tra la *hyle* primaria (*Urhyle*), antecedente qualsiasi tipo di oggettivazione, la cinestesia primaria (*Urkinsthese*) e gli impulsi (*Triebe*) per quanto concerne lo sviluppo infantile e, quindi, la dimensione primaria dell'esperienza trascendentale. Il bambino, negli stadi iniziali del suo praticare il mondo, si rapporta cinesteticamente all'ambiente circostante come a un'entità iletica indifferenziata, un quasi-mondo, che possiede un pre-essere (*Vor-sein*) in quanto estraneo a

potremmo attribuire oggettivamente il movimento all'uno o all'altro dei poli della correlazione percettiva» (227, 236-237).

9 Husserl (2002 c): «L'ego e l'alter-ego sono dati pur sempre e necessariamente in un *accoppiamento originario* [*Paarung*]. [...] Esso è forma originaria di quella sintesi passiva che noi [...] designammo come *associazione*. [...] Noi troviamo essenziale a questo fenomeno una *trans-comprensione intenzionale*» (132-133).

10 Bégout (2000): «[Husserl] considère que la formation de la temporalité interne n'est pas le fait exprès de l'activité de l'ego cogito, mais qu'elle relève de ce qu'il fait bien nommer une forme d'intentionnalité des données impressionnelles elles-mêmes. [...] Dans le cas de la constitution originaria du temps, ce sont les contenus impressionnels eux-mêmes qui s'auto-animent immédiatement. [...] La sensibilité ainsi n'est plus reléguée au stade de la réceptivité inactive et quasi morte, mais qu'elle possède la faculté de préconstituer par elle-même les unités temporelles dans le sentir du temps et de la durée fluente. [...] Le mode intentionnel qui réagit l'ensemble de la constitution temporelle doit être clairement attribué à une forme de passivité hyletique non pas purement réceptive, mais en soi combinatoire, synthétique et unificatrice» (25-27). [Husserl] considera che la formazione della temporalità interna non deriva espressamente dall'attività dell'ego cogito, bensì che proviene da ciò che è opportuno chiamare come forma d'intenzionalità delle datità impressionali stesse. [...] Nel caso della costituzione originaria del tempo, sono i contenuti impressionali stessi che si auto-animano immediatamente. [...] La sensibilità è così non più relegata allo stadio di ricettività inattiva e quasi morta, ma possiede la facoltà di preconstituire in se stessa le unità temporali nella percezione del tempo e della durata fluente. [...] Il modo intenzionale riguarda l'insieme della costituzione temporale deve essere chiaramente attribuito a una forma di passività iletica e non puramente recettiva, bensì combinatoria, sintetica e unificatrice.] Il tema dell'intenzionalità passiva nella costituzione del flusso temporale e delle sue datità è già predelineato da Husserl nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* del 1905, ma verrà pienamente sviluppato soltanto nel *Bernauer Manuskripte*.

lui (Rabanaque 2003, 212). La direzionalità infantile in questo pre-mondo è motivata a livello istintuale di soddisfacimento di impulsi primari.

Il problema epistemico dell'esperienza e la sua portata ontologico-trascendentale viene qui posto sul piano originario di una percezione ancora non specializzata in un orizzonte ancora non oggettuale, dove gli elementi motivanti, intenzionali, sono primariamente il movimento corporeo, l'attrattività o repulsione nei confronti del mondo e la realizzazione istintuale.

Husserl sembra qui anticipare tutta la corrente della mente incarnata e dell'intenzionalità incarnata che si ancorano nella pratica inconsapevole del mondo.

III. Le leggi della genesi

Leggi originarie della genesi sono le leggi della coscienza del tempo originaria, le leggi originarie della riproduzione e inoltre dell'associazione e dell'aspettazione associativa. Oltre a ciò abbiamo la genesi sulla base della motivazione attiva (Husserl 2003, 61).

Questa è una delle prime formulazioni delle leggi della genesi che richiama ancora l'atteggiamento descrittivo e che si riferisce principalmente alla genesi attiva, dove *l'io funge come costitutivo e produttivo secondo specifici atti d'io* (Husserl 2002c, 102).

Ben più interessante è la genesi passiva:

Ogni costruito dell'attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la datità, seguendo la quale noi ci imbattiamo nella costituzione secondo genesi passiva. [...] Ci imbattiamo dunque nella genesi passiva delle appercezioni molteplici come formazioni persistenti in un'abitudine propria, le quali si mostrano all'io *centrale* come datità formate e, quando divengono attuali affettano l'io e ne motivano le attività (Husserl, 2002c, 102-103).

Queste formazioni, quindi, agiscono come "correnti sotterranee" che, formando un tema, un'abitudine, (o una pre-datità), spingono, *motivano* la coscienza nei suoi atti. In questo senso, possiamo parlare di un *a priori iletico*, di un primario imporsi del sensibile per ciò che concerne il fondamento dell'esperienza. ¹⁴

Il tema della motivazione e delle aspettative ricopre una funzione duplice e di raccordo tra l'impianto statico e quello genetico, avendo accezione sia attiva, sia passiva. In *Ideen I*, con l'introduzione dell'intenzionalità di sfondo, vengono delineate le determinazioni ontologiche delle datità trascendenti e la legalità dei decorsi percettivi. All'interno della fenomenologia genetica, questa idea viene declinata nell'inserimento del materiale percettivo all'interno della sintesi della coscienza originaria del tempo: così come la datità trascendente non può manifestarsi che per prospettività, adombramenti, assieme a elementi potenzialmente intenzionati - lo sfondo - (Husserl 2007b, 58), altrettanto

¹¹ Husserl, Ms. M III 3III 1 II, in Deodati (2006): «Si dà qui [all'interno dei decorsi percettivi] una libertà del percorrere, nel senso che l'oggetto dura quel tanto che io muovo gli occhi, la testa, cambio il mio portamento, giro intorno alla cosa, e dirigendo lo sguardo all'oggetto lo tocco, ecc. Tutti questi sono decorsi di tendenze (*Das alles sind Abläufe von Tendenzen*), sono "attività", benché non azioni volontarie (*es sind "Tätigkeiten" obschon nicht willkürliche Handlung*)» (7).

¹² Husserl, Ms. M III 3III 1 II, in Deodati (2006): «Gli impulsi più profondi, prima ancora che trapassino nel bramare e di qui in un volere autentico, possono scaricarsi in forma di un'attività, di un movimento istintivo (*Triebbewegung*), di una "azione istintiva" (*Triebhandlung*) come una forma di fare "privo di io" (*ichlosen*)» (5). Ritorniamo su questo affrontando il tema dell'inconscio nello specifico.

¹³ Nello specifico, Ms. C 3 III; C 16 V; C 11 IV; C 13 I, in Rabanaque (2003, 211-212).

¹⁴ Husserl (1993): «La percezione ha la sua propria intenzionalità che non implica ancora nulle dell'atteggiamento attivo dell'io e del suo operare costitutivo» (93).

il *quid* percepito non può costituirsi che nei rimandi tra ritenzione e protenzione. **15** In questo senso, il rapporto intenzionale costituente la temporalità rimanderebbe alla determinabile X di senso noematico, vedendo nella ritenzione la parzialità essenziale della percezione trascendente, e nella protenzione l'orizzonte motivazionale e di aspettative che, per principio, permette di ampliare all'infinito l'esperienza percettiva. **16** È Husserl stesso che, a questo proposito, parla di due leggi fondamentali della genesi passiva:

A ogni intuizione corrisponde una rappresentazione vuota. [...] Ogni simile rappresentazione vuota è una ritenzione e il suo necessario allacciarsi a precedenti intuizioni contraddistingue una legge fondamentale della genesi passiva. [...] Il titolo "protenzione" designa il secondo lato dell'originaria legalità genetica. [...] Così come ad ogni presente impressionale si allaccia ineludibilmente un orizzonte ritenzionale passato, non meno ineludibilmente si allaccia ad esso un orizzonte protenzionale di futuro (Husserl 1993, 115-116)

E ciò vale come legge fondamentale sia per la sfera del vissuto immanente, sia per quello trascendente. Ma ciò riguarda ancora la dimensione del pre-categoriale. Ciò che è fondamentale all'interno dell'archeologia genetica è l'ambito del pre-affettivo: *l'affezione non presuppone la fusione particolare che necessariamente subentra quando siano soddisfatte le condizioni formali e contenutistiche* (Husserl, 1993, 218), cioè le leggi dell'organizzazione? Questo comporta un'organizzazione del materiale iletico che è già in sé strutturato e che è condizione di possibilità dell'emergere di qualsiasi pre-datità. **17** Ovviamente, in riferimento all'io, queste pre-datità non hanno alcun potere oggettivante se non attivate da uno stimolo affettivo che è l'effettiva *Vorgebung*. In questo senso, sarebbero portatrici di un grado zero di affettività e, di conseguenza appartenenti all'inconscio. Pertanto, in via del tutto interpretativa, aggiungerei alle leggi della genesi passiva (associazione, costituzione della coscienza originaria del tempo, affezione) l'elemento della "condensazione", dell'aggregazione iletica come legalità intenzionale del sensibile stesso, struttura formale che nella fenomenologia statica era descritta all'interno dell'a priori materiale nella gerarchia eidetica (per esempio non può darsi colore senza estensione o un suono senza una determinata altezza).

III.1. L'associazione

L'associazione è una delle leggi che determina la genesi immanente e presuppone la costituzione della coscienza originaria del tempo e, perciò, si articola mediante rime-morazioni ridestanti e intenzioni anticipatrici (Husserl 1993, 170, 172).

All'interno delle leggi associative, è opportuno distinguere due gruppi: al

15 Husserl (2002°): «Le apprensioni di cose e di connessioni di cose sono "intrecci motivazionali": esse sono edificate su raggi intenzionali i quali, per lo statuto del loro senso e del loro plenum, rimandano, in avanti e indietro, ad altre cose, e che si esplicano quando il soggetto che li attua entra in questi contesti» (228).

16 Husserl (1993): «La percezione esterna è un deflusso temporale di vissuti nel quale le manifestazioni passano in maniera coerente una nell'altra nell'unità della coincidenza, cui corrisponde l'unità di senso. [...] Ora possiamo notare che il luogo originario di questa operazione è la ritenzione ininterrottamente co-fungente. Rammentiamo innanzitutto che il continuo progressivo riempimento è contemporaneamente un continuo progressivo svuotamento. [...] Ma ciò che è diventato invisibile non è perso per la conoscenza. [...] Comprendiamo allora che cosa sia l'originaria acquisizione conoscitiva: la determinazione più precisa che si compie con il riempimento porta nuovamente con sé un momento determinato di senso che, nel passaggio a nuove percezioni, di fatto scompare dal campo percettivo in senso proprio, ma viene mantenuto ritenzionalmente. (Ciò accade già pretematicamente, nel percepire di sfondo)» (38-40).

17 Husserl (1993): «L'operare della passività, nel suo livello più basso, l'operare della passività iletica consiste nel dare vita sempre di nuovo a un campo di oggettualità pre-date e, in seguito, eventualmente date» (219-220).

primo appartengono le leggi delle associazioni originarie, inerenti alla formazione e organizzazione del materiale sensibile, mentre al secondo le leggi delle associazioni riproduttive, legate al sistema delle aspettative e delle ripresentificazioni. Entrambe le sintesi associative, le prime che operano mediante ridestamenti, le seconde per anticipazioni, richiedono determinati criteri, dei “membri-ponte” (*Brückenglieder*), per potersi attuare: l’uguaglianza, la somiglianza, l’omogeneità (Husserl 1993, 175).

La somiglianza, con le sue varie sfumature e gradazioni, ha un ruolo fondamentale per le sintesi associative. Come fa notare Bégout:

La somiglianza costituisce la prima manifestazione nella passività della “sintesi d’identificazione”. [...] È un impulso verso la medesimezza. [...] Qui troviamo l’inclinazione pulsionale (una forma inferiore dell’intenzionalità passiva) che associa secondo somiglianza che conferisce a tutte le formazioni di unità una certa costanza nella durata e il legame. **18**

18 Bégout (2000): «La ressemblance constitue la première manifestation dans la passivité de la “synthèse d’identification”. [...] C’est l’impulsion vers la mêmété. [...] C’est ici l’inclination pulsionnelle (une forme inférieure de l’intentionnalité passive) à s’associer selon la ressemblance qui confère à toute formation d’unité une certaine constance dans la durée et la liaison» (158, 162).

Sotto questo aspetto, la sintesi per somiglianza sembra essere la forma primaria di organizzazione iletica e possiede una propria intenzionalità di concrezione di senso. L’omogeneità riguarda essenzialmente la costituzione di un campo, un’unità sintetica all’interno del presente fluente. E anche in questo contesto la somiglianza gioca un ruolo primario: è sulla base di quest’ultima che i molteplici dati si presentano come affini nella loro coesistenza (Husserl 1993, 182).

La differenza tra somiglianza (ripresentazioni di elementi simili) e omogeneità (coesistenza di elementi simili che formano un’unità, una fusione a distanza) introduce il tema del contrasto. La somiglianza, infatti, presuppone un contrasto, una differenza rispetto alla quale due datità vengono percepite come simili. Ma anche la fusione per omogeneità comporta il contrasto tra gruppi diversi.

Ciò che Husserl sembra presupporre, e l’impianto genetico avallare, è la portata fondante passiva del contrasto come scarto, distanza (*Abstand*) e quindi, possibilità di emergenza di una determinata sintesi iletica dallo sfondo, una prima forma di individuazione del contenuto che avviene *immediatamente, con un colpo d’occhio* (mentre la somiglianza presuppone vari gradi di intensità). **19** Il termine utilizzato da Bégout per tradurre *Abstand* è ‘*écart*’ ed è molto evocativo in quanto introduce una differenza, uno scarto nell’emergere del materiale iletico da uno sfondo anonimo. Sembrerebbe trattarsi di una frattura nel *continguum* delle datità che si stagliano per contrasto arrivando così a essere discriminate come un “sé-oggettivo”. Con questa ipotesi, si andrebbe a spiegare come una datità, nel suo imporsi come distacco da uno sfondo, possa generare uno stimolo affettivo sull’io.

19 A tale proposito, Bégout (2000, 162-166).

Il contrasto, così, si configurerebbe come condizione di possibilità di ogni emergenza e, quindi, di ogni possibile sintesi associativa per somiglianza, uguaglianza od omogeneità.

III.2. Leggi della coscienza originaria del tempo

La temporalità, fino da Kant, è concepita come un’attività sintetica. In Husserl, nell’elaborazione della coscienza originaria del tempo in connessione alla soggettività

trascendentale, individuiamo, a livello analitico, quattro dimensioni di attività sintetiche: la prima è la sintesi che mi dà un determinato oggetto nella sua durata mediante ritenzioni e protezioni (*‘lo stesso albero’*); la seconda sintesi è legata alle molteplicità di oggetti che si danno come coesistenti in un determinato tempo (*‘un insieme di oggetti all’interno del campo visivo’*); la terza è la sintesi del flusso di vissuti come unità per l’io (*‘l’unità del flusso dei vissuti’*), la quarta è la sintesi del *presente vivente nella sua concretezza e pienezza* - *‘il mio completo vivere nell’orizzonte presente’*- (Husserl 1993, 179). Husserl sembra alludere a una quinta determinazione della temporalità riscontrabile nel ruolo di primaria importanza del ridestamento come “collante” dell’unità del tempo della soggettività:

Innanzitutto presupposta è ovviamente la sintesi che di continuo si realizza nella coscienza originaria del tempo. Nel presente attuale e fluente della vita, nella sua concreta pienezza, sono già uniti in un certo modo di datità il presente, il passato e il futuro. Ma il modo, in cui la soggettività diviene cosciente della sua vita passata e futura e dei contenuti intenzionali in essa impliciti, è incompleto. Esso sarebbe privo di significato se non vi fosse alcun ridestamento; le ritenzioni sono infatti vuote e si inabissano nello sfondo ritenzionale indifferenziato. Ma maggior ragione è coscienzialmente vuoto il futuro protenzionale (Husserl 1993, 177).

L’elemento ridestante diviene così un punto imprescindibile per l’unità della coscienza interna del tempo ed è anche garanzia che ciò che sprofonda nell’indifferenziato, nell’inconscio, possa essere riattivato.

All’interno della struttura del flusso dei vissuti e della loro temporalità, incontriamo due forme di intenzionalità: **20** la prima, “trasversale” (*Querintentionalität*), riferita al rapporto ritenzione-protezione; la seconda, “longitudinale” (*Längstintentionalität*), concernente gli oggetti immanenti.

Ciò che risulta essere di grande interesse per la costituzione della temporalità nella sua genesi passiva è l’intenzionalità trasversale concernente l’analisi del momento “ora” presente necessariamente connesso a un *continuum* ritenzionale e a un *continuum* protenzionale. In questa nuova elaborazione formulata nel *Bernauer Manuskripte*, è il processo originario (*Urprozess*), la dinamica di intreccio **21** tra gli elementi ritenzionali come tendenze e le anticipazioni passive, suscitate sia dal materiale iletico, sia da ciò che riteniamo intenzionalmente dell’*appena-avvenuto*, **22** a rendere conto del processo vitale della coscienza. Il momento “ora” diventa il punto di incontro tra il continuo svanire delle ritenzioni e il continuo riempire delle protezioni.

Questo svanire delle ritenzioni non comporta, però, la perdita del contenuto intuitivo: si tratta di un *impoverimento continuo, una diminuzione continua nella “pienezza” che nel trascorrere giunge fino al grado zero; ma dobbiamo considerare come pienezza anche la pienezza di grado zero. Poiché mantiene un senso “oggettuale”* (Husserl 2010, 75).

20 Husserl (2010): «Le flux de conscience est un flux de doubles “intentions”, mais c’est une caractéristique de son essence. [...] La conscience n’est pas simplement conscience de chose, conscience de son objet “primaire”, elle est aussi conscience “intime”, conscience de soi-même et de son procès intentionnel» (58). [Il flusso di coscienza è un flusso di duplici “intenzioni”, ma questa è una caratteristica della sua essenza. [...] La coscienza non è semplicemente coscienza di cose, coscienza del suo oggetto “primario”, è anche coscienza “interna”, coscienza di se stessa e del suo processo intenzionale].

21 Ronzoni (2003): «Si sviluppa una prospettiva maggiormente *dinamica e genetica*, in cui ritenzioni e protezioni esercitano la loro influenza non solo sull’ora presente, bensì anche le une sulle altre, e a partire dalla quale l’*Urpräsentation* non si pone semplicemente come nucleo sorgivo della coscienza del tempo, bensì come un semplice *punto di confine* in cui si intersecano i continuum delle reciproche modificazioni ritenzionali e protenzionali» (281).

22 Husserl (1993): «Si tratta quindi di una motivazione necessaria: in base a ciò che è avvenuto e che in

È su questo sfondo che Husserl introduce l'immagine della "coda di cometa" (Husserl 2010) in riferimento al progressivo svanire dei riempimenti. Ma la *coda di cometa* deve essere intesa in maniera bidirezionale: come abbiamo una scia del continuo svuotamento delle ritenzioni, così abbiamo anche una scia protenzionale del continuo riempimento delle aspettative. Con questo passaggio la Fenomenologia coglie in pieno l'incessante fluire e rimandarsi del flusso temporale, dove il passato non può essere considerato come scisso dal presente e dal futuro ²³ e dove l'"ora" non è mai un punto a sé stante sulla linea del tempo oggettivo.

quanto tale è cosciente ritenzionalmente, dobbiamo "attenderci" che giunga qualcosa di nuovo dello stesso stile» (246).

²³ Wada (2006): «Everything new reacts to the old. [...] There is no gap among past, present and future, which are incessantly penetrating and resonating together» (91).

III.3. L'affezione

Se prendiamo in considerazione l'io, e solo in quanto agisce ricettivamente, allora nell'analisi genetica dobbiamo osservare che l'azione recettiva è preceduta da un'affezione (Husserl 1993, 130).

Il tema dell'affezione (*Affizierung*) è uno dei temi portanti della fenomenologia genetica se non addirittura l'ancoraggio essenziale al trascendentale. È mediante l'affezione, infatti, che la molteplicità sensibile, formatasi pre-affettivamente, si anima e giunge a coscienza in quanto l'io viene toccato, eccitato, invitato all'azione. Ma è sempre per mezzo dell'affezione che il potenziale recettivo dell'io viene attivato, consentendo, così, l'apertura al mondo trascendentale dell'intersoggettività. L'elemento dell'affezione, inoltre, tramite il ridestamento affettivo, rappresenta la *conditio sine qua* non la dimensione inconscia possa essere mantenuta all'interno della coscienza e che possa, per principio, essere riattivata. ²⁴

All'interno della dinamica affettiva, si possono individuare tre momenti (Bégout 2000):

1. Ciò che affetta;
2. L'eccitazione;
3. L'io ricettivo passivo.

²⁴ Husserl (1993): «Questa gradualità [dell'affezione] delinea anche una nozione determinata di coscienza e dei suoi gradi di coscienza in contrapposizione alla corrispondente nozione di inconscio» (225).

Il fatto che ciò che affetta (*l'affettante*) possa esercitare un qualche stimolo sull'io presuppone che esso abbia una sua forma di intenzionalità, intesa come capacità di *dirigersi-verso* qualcosa, e che esso sia già strutturato in una forma di *Gegenständlichkeit*, una pre-donazione sintetica nella sensibilità che si presenta come oggettualità. Questo impianto teorico conferisce uno status vivente e attivo alla dimensione sensibile, tanto che Husserl le attribuisce uno statuto d'essere cosciente:

Die Affektion ist noetisch ein Modus der konsitutiven Intentionalität und noematisch ein Modus der Intentionalen Einheit, bzw., Gegestandes, der eventuell als seind in einem Seinsmodus bewußt ist. ²⁵

Anche nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* troviamo una descrizione analoga:

Con "affezione" intendiamo lo *stimolo coscienziale*, l'impulso

²⁵ Husserl, Ms. C 10, in Bégout (2000). «L'affezione è noeticamente un modo dell'intenzionalità costitutiva e noematicamente un modo dell'unità intenzionale, cioè appartenente un oggetto che, eventualmente, è cosciente come essente in un modo d'essere» (172).

peculiare che un *oggetto cosciente esercita* sull'io. Si tratta di un impulso che *trova soddisfazione* nel volgersi dell'io e che da qui *si dispiega* nella tendenza verso l'intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il se stesso oggettuale, nella tendenza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto. **26**

26 Husserl (1993, 205 corsivo mio).

Il materiale iletico sembra vivere di vita propria, avendo la capacità di rivolgersi intenzionalmente all'io e motivandolo, tramite lo stimolo affettivo, a esperirlo nella sua pienezza. In questa prospettiva, l'io attivo è completamente messo fuori gioco e domina la dimensione della pura passività.

Anche nel secondo punto l'attività egologica non è partecipe, ma si introduce la disponibilità dell'io a lasciarsi coinvolgere dallo stimolo. Nel momento dell'ecitazione, sono coinvolte due istanze: la vivacità (*Lebendigkeit*) dello stimolo proveniente dall'affettante che, in base alla sua *insistenza*, capacità di *attrarre*, emerge per contrasto dallo sfondo percettivo affettando l'io; la *tendenza* dell'io a *lasciarsi attrarre* (Husserl 2007a, 88-89).

Soltanto quando l'io si rivolge allo stimolo affettivo e gli pone attenzione possiamo propriamente parlare affezione *effettiva* (*wirklich*) ed entrare così nell'ambito dell'oggettivazione, poiché permanendo sul piano delle tendenze affettive, rientriamo ancora nel terreno pre-tematico e, quindi, potenzialmente inteso (Husserl 1993, 220).

IV. Temporalità, hyle e identità dell'io

Originariamente l'io si costituisce sempre attraverso la genesi che domina il flusso dei vissuti. Il grande problema è questo: l'io personale si costituisce sulla base di riflessioni dell'io, si costituisce cioè originariamente sulla base della pura percezione di sé e della pura esperienza di sé? [...] Il problema è dunque di sapere se solo in virtù di questi ordini di leggi [leggi della genesi e della compagine dei vissuti] possano svilupparsi appercezioni in generale e, in particolare, quelle dell'io personale che si comporta secondo certe regole in relazione con le circostanze soggettive, cosicché le riflessioni sulle *cogitationes* non svolgano un ruolo privilegiato; oppure se proprio queste esercitino una particolare funzione, *una funzione costitutiva essenziale*. [...] Che cosa si organizza nella sfera pre-riflessiva? [...] L'io che si costituisce nella riflessione rimanda a un altro io: originariamente, io non sono propriamente un'unità derivante dall'esperienza associativa e attiva. [...] All'inizio dell'esperienza non c'è ancora un "Sé" costituito, dato, disponibile come oggetto (Husserl 2002a, 252-254).

Da cosa è data l'identità (*das Identisch*), la medesimezza (*Selbigkeit*) dell'io? A livello della sfera delle *cogitationes*, l'io è il polo unitario a cui si riferisce l'intero flusso dei vissuti. È il medesimo io al variare dei vissuti temporalmente costituiti. In questo senso, *l'io non è un "essente", ma la controparte di tutti gli essenti, non un oggetto, ma l'istanza originaria di tutte le oggettualità*. **27** Sotto questo punto di vista, l'io puro è un'idealità astratta ed estranea al fluire del tempo e, al contempo, condizione di possibilità della temporalità stessa.

27 Husserl (2001): «[Das Ich] ist es also nicht "Seindes" sondern Gegenstück für alles Seinde, nicht ein Gegenstand, sondern Urstand für alle Gegenständlichkeiten» (277).

Su un piano costitutivo inferiore *troviamo l'io attivo fungente che è partecipe in ogni atto nel suo essere diretto verso l'oggetto nel modo d'essere "dimentico di sé"*, **28** non tematizzante, dunque, il proprio io mediante riflessione. La percezione di sé come io identico, quindi, è legata a un atto riflessivo e non ha alcuna funzione nella costituzione dell'io a livello

28 Rinofner-Kreidl (2000): «Das fungierende Ich ist di gegenwärtigen Aktvollzug erlebte, irreflexiv bewußte intentionale Ausrichtung auf den Gegenstand. [...] Das fungierende Ich [ist] ein "selbstvergebenes" Ich» (494, 498).

genetico. Occorre scendere a un livello ancora più originario, quello dell'io ricettivo, per indagare come l'egoità possa emergere sul terreno irriflessivo e pre-tematico. Questo è il compito che spetta alle leggi della genesi:

L'unità individuale dipende dalle leggi della genesi. Dunque la fenomenologia dell'individualità assoluta, della monade in quanto unità individuale, deve chiarire esattamente lo sviluppo delle fasi individuali una a partire dall'altra, ognuna delle quali ha la sua legge dell'individualità. (Husserl 2003, 76).

Si necessita quindi di una genesi del flusso temporale, in connessione alla totalità delle *Erlebnisse*, per la costituzione dell'ego stesso. Noi, infatti, continuiamo ad appercepireci come un io identico anche se non tematizziamo esplicitamente il flusso dei vissuti e anche se non ci poniamo in una modificazione di atteggiamento di tipo riflessivo. Tale individuazione unica e unitaria non proviene da uno specifico atto coscienziale; bensì è da ricercare nell'ambito di una genesi interna. Ma è sufficiente una genesi dell'unità del flusso dei vissuti per la costituzione dell'io? L'unità dell'*Erlebnisström* ci conduce a un'identità monadica di secondo livello, cioè l'identità dell'io come soggetto della propria vita vissuta. Husserl, in riferimento al mutare delle datità temporali, definisce l'io [*das Ich*] *stehendes und bleibendes* (Husserl 2001, 280). L'io, quindi, è *stanziate* (*stehendes*) (ambito dell'attività) e *dimorante* (*bleibendes*) (ambito della passività). Per giungere alla costituzione della *medesimezza* dell'io (*Selbigkeit des Ich*), *and the density by which the monad retains its identity passively* (Steinbock 1998, 131), si rende indispensabile una genesi passiva, pre-categoriale e, quindi, di intenzionalità affettiva e di abitualità sedimentate per render conto del costituirsi unitario all'interno dei decorsi genetici. Questo ci porta a riproporre la domanda originaria del 'come opera l'io passivo nel maneggiare il mondo'?

Occorre quindi operare un'altra riduzione: la riduzione alla *sensibilità originaria* (Husserl 2001, 275) che mette fuori circuito tutto ciò che riguarda l'io. Arriviamo così al terreno originario dell'esperienza (*Urboden*) costituito dalla sfera delle eccitazioni, delle reazioni alle eccitazioni, cioè l'irritabilità (Husserl 2001) e dall'impulso cinestetico (*Kinästetische Trieb*).²⁹ Il sistema di impulsi, tra i quali quello cinestetico è uno dei fondamentali, è una vera e propria forma di intenzionalità che dirige il nostro corpo, anche se privo di consapevolezza, nel fare esperienza del mondo e, conseguentemente, del corpo proprio nei suoi movimenti di organi a cui corrispondono mutazioni dei vari sistemi percettivi (Husserl 2007a). Ciò conduce alla formazione di una forma di autocoscienza corporea nel suo essere inerente allo spazio (Di Martino 2019, 237-239) che si aggiunge alla dimensione essenzialmente temporale della coscienza. È l'intero corpo come organo della percezione che, guidato da una forma d'intenzionalità di impulsi, si rapporta a un universo iletico altro-da-sé che a sua volta lo intenziona e che ne motiva la costituzione di una forma di io "embrionale". Se il corpo vivo è il mio "qui" dell'orientazione può esserlo soltanto in quanto il mondo ha il suo essere "là" con la sua intenzionalità propria.

La dimensione senziente, recettiva e pre-tematizzante opera come unità di senso residua che consente, solo a posteriori, qualsiasi atto individuativo: l'unità della sfera coscienziale nel suo legame concreto al *Leib* presuppone necessariamente un'auto-appercezione originaria che, *pur non mettendo in gioco l'io attivo, lo costituisce al*

²⁹ Chernavin (2011): «Aber was bleibt noch nach dieser Abbau-Reduktion? Nur ein Ur-Boden der Erfahrung, eine bloÙe Natur, kinästetische Triebe» (21). [Ma cosa rimane ancora dopo questa Riduzione-Demolizione? Soltanto il terreno originario dell'esperienza, una mera natura, gli impulsi cinestetici].

livello inferiore. ³⁰ Nella medietà della quotidianità, l'essere-uomo non si appercepisce come polarità cogitante: questo è reso possibile soltanto nel passaggio all'atteggiamento riflessivo. È sulla base dell'esperienza fungente della sensorialità come *polarità patetica* (da intendersi nell'accezione greca di *pathos*) di coscienza pre-tematica e dimensione corporeo-vivente che è possibile la prima e originaria forma dell'identità.

L'intento husserliano di radicare i principi della logica sul terreno genetico dell'esperienza legittima il porre l'attività cinestetica e pre-tematica a fondamento della costituzione dell'io. Come *l'identità di un elemento ideale deve essere vista direttamente in un'originarietà eguale a quella di un comune oggetto di esperienza* (Husserl 2009, 169), cioè un oggetto dato in carne e ossa nella percezione, così il senso di identità dell'io non può provenire che dagli strati primari e originari del percepire: l'intenzionalità del *Leib* nel suo praticare il mondo. Questa dimensione primaria dell'esperienza del sé si radica nell'inconscio, mantenendo però delle tracce affettive che accompagnano l'io come una *Stimmung* perenne.

V. L'inconscio

La tematica dell'inconscio attraversa tutto il pensiero di Husserl come una corrente sotterranea. Già nelle *Ricerche Logiche* e in *Ideen I*, infatti, questo motivo si affaccia a proposito della coscienza desta, della motivazione e dello sfondo attuale/inattuale.

All'interno della fenomenologia husserliana possiamo individuare un'infinità di declinazioni dell'idea di inconscio: dal co-presente non tematizzato, al grado zero dell'affettività, dall'intenzionalità di impulso, alla dimensione oscura, velata, ecc. Al fine di operare una ricostruzione il più coerente possibile, tenterò un'organizzazione architettonico-schematica per mettere in luce gli snodi concettuali principali.

Bégout (2000) propone due concetti di inconscio: il primo di tipo *statico* (inconscio non intuitivo e non affettivo), il secondo *dinamico* (inconscio affettivo, non intuitivo). Seguendo la tortuosa argomentazione di Husserl attraverso i suoi molteplici scritti, aggiungerei, ai due concetti di inconscio appena citati, altre due specificazioni legate alla temporalità. All'inconscio *non intuitivo e non affettivo*, cioè inconscio come grado zero dell'affettività, come passato indifferenziato e oscuro, appartengono, sotto un profilo di *passato*, la ritenzione vuota, anestetizzata, con il suo alone di predeleazione. Sul versante *presente*, troviamo l'intuizione di uno sfondo che non giunge a emergenza, la sfera della latenza in generale, della coscienza potenziale e assopita, lo svanire delle ritenzioni. All'inconscio *affettivo non intuitivo* afferiscono, a livello passato, l'abitudine, la sedimentazione, le rimozioni; mentre a livello presente ci imbatiamo in ridestamenti associativi, impulsi, istinti e motivazione: tutti elementi che possiedono una capacità affettante. Nell'inconscio non intuitivo e non affettivo possiamo ritracciare elementi indifferenziati e privi di forza affettiva che, comunque, non sono un nulla.

Poiché le manifestazioni non attualizzate non sono coscienti come manifestazioni effettive e neanche come manifestazioni presentificate, siamo in presenza di un indicare vuoto. 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 in quanto è circondato da un alone vuoto

³⁰ Husserl (2001): «Sinnliche Triebe sind Affektionen auf das Ich hin, und passive Gezogenheit des Ich [...] aber passiv, nichts kommt da aus dem Ich her, ihm selbst entquellend als Actus. [...] Diese wollen wir noch ausschalten, den es bringt das Ich mit ins Spiel» (276). [Le affezioni sono inclinazioni sensoriali dell'io e mozioni passive dell'io [...] ma passivamente, niente proviene dall'io, esso stesso come origine nel senso di *Actus* [atto intenzionale]. [...] Vogliamo inoltre escludere che ciò comporti la messa in gioco dell'io].

dal punto di vista fenomenico. Questo vuoto non è però un nulla, ma un vuoto che deve essere riempito, è dunque un'indeterminatezza determinabile (Husserl 1993, 36).

Questa gradualità [della vivacità] delinea anche una nozione determinata di coscienza e dei suoi gradi di coscienza in contrapposizione alla corrispondente nozione di inconscio. Quest'ultimo corrisponde al grado zero della vivacità coscienziale ma non è affatto un nulla. Esso è nulla soltanto rispetto alla forza affettiva e quindi rispetto a quelle operazioni che presuppongono appunto un'affettività che abbia un valore positivo (Husserl 1993, 225).

Il grado zero dell'affezione e l'indicare vuoto sono, appunto, qualcosa. L'indicazione vuota presuppone il mantenimento di un senso d'oggetto identico che trascende le singole significazioni noematiche. Si tratta dell'insieme degli oggetti X determinabili, il senso d'oggetto unitario che, trovandosi disponibile a livello inconscio, garantisce una fondazione genetica della logica; mentre l'affezione di livello zero è la condizione dell'inconscio stesso.

Per quanto concerne lo sfondo che non giunge a intuizione individuiamo in due accezioni: nella prima, di stampo genetico, l'organizzazione del materiale ilettico non possiede la forza affettiva sufficiente per potersi stagliare e, così, rimane su in piano di inaccessibilità per la coscienza; nella seconda è l'elemento percepito stesso che possiede un orizzonte di inattualità e, perciò, di intuibilità potenziale: è la latenza intrinseca ai decorsi percettivi che gli consente di poter essere intenzionati. Ma l'inattualità, l'orizzonte opaco appartiene necessariamente anche all'essenza della coscienza: ogni atto ha il suo orizzonte oscuro e, impegnandosi in nuove *cogitationes*, l'atto precedentemente compiuto sprofonda nel buio (Husserl 2002a, 112).

Nell'ultima declinazione dell'inconscio statico, nella dimensione presente, lo svanire delle ritenzioni gioca un ruolo di prima importanza. Oltre a condurre al grado zero dell'affettività poiché da una ritenzione originaria abbiamo un processo di ritenzione-di-ritenzione fino al limite **31** inconscio, esso si pone come *legge originaria della durata che tutti i momenti di sensazione, apprensione, tutti i momenti ilettici e noetici siano una successione di processi inconsci sulla base dei quali sia possibile la coscienza di successione di qualcosa che dura*. **32** Il fondamento coscienziale della durata di qualcosa è, quindi, essenzialmente connesso allo svanire dei singoli contenuti ritenzionali. Sul piano del l'inconscio dinamico, l'elemento cardine è l'affettività che continua ad avere una forma motivante sotterranea sulla coscienza.

La sedimentazione e l'abitudine rappresentano il nucleo archeologico e genetico costitutivo della passività nel loro essere depositate nella notte dell'inconscio ma, comunque, affettanti la coscienza. Le sedimentazioni sono costituite da strati di intenzioni tacite che presuppongono, comunque, un'insorgenza originaria che agisce da motivante. (Trincia 2008, 114-115). L'insieme delle sedimentazioni, costituiscono così l'ambito dell'abitudine come forma dinamica di interazione tra azione e affezione tacita (Steinbock 1998, 131). In questo senso, la passività non solo precede, ma accompagna anche l'attività. I legami che intercorrono tra rimozione, impulsi e istinti caratterizzano l'essenza della trattazione husserliana dell'istinto che, in virtù delle assonanze con il pensiero freudiano, tratterò nel prossimo paragrafo.

Tornando all'inconscio dinamico nel suo agire presente, è da segnalare

31 Trincia (2008): «Il mutamento della ritenzione prosegue sino a un limite essenziale. Questo significa che a questo mutamento intenzionale corre parallela anche una gradualità dell'essere in rilievo, e appunto questa ha il suo limite nel cosiddetto "inconscio"» (120).

32 Husserl, manuscripts 168 «La loi originaire: tout sentir, tout appréhender, tout hylétique et tout noétique est une succession de procès inconscients, sur la base desquels [...] la conscience de successions et d'objets qui durent devient possible».

l'importanza del ridestamento associativo e della motivazione. Ciò che è sprofondato nell'oscurità inconscia, con il suo valore zero di affettività, può, di principio essere riattivato mediante una sintesi associativa che ridesta, in riferimento a un vissuto presente, i collegamenti passati, riportandoli a crescente chiarezza, fino a *rivivere una frazione di un presente passato*, cioè una presentazione a tutti gli effetti (Husserl *passiven*).

Più interessante è il caso in cui ciò che giunge a chiarezza non sia un determinato passato ridestato nella sua originarietà, bensì che elementi rimossi afferenti a ricordi diversi si riattivino in un'apprensione unitaria di tipo illusorio: in questa circostanza, un vissuto presente presentificherebbe un passato illusorio, dato da connessioni rimosse che, in virtù di assonanze interne, danno luogo a un'immagine concordante. Ciò spiegherebbe tecnicamente quanto i ricordi, specialmente lontani, possano essere soltanto parzialmente veritieri.

Ben diversamente opera la motivazione:

Qui [...] si tratta di vissuti che sono sedimentazioni di precedenti atti razionali, di operazioni razionali, oppure che si presentano come unità appercettive in analogia con i primi, [...] oppure di vissuti che sono completamente arazionali. Ciò che dipende dalla sensibilità, ciò che si impone, ciò che è già dato, ciò che dipende dall'impulso nel dominio della passività. In questo contesto il singolo vissuto è allora motivato da uno sfondo oscuro, ha "motivi psichici" che si possono interrogare. [...] I "motivi" sono spesso nascosti in profondità, ma possono venir portati in luce attraverso la "psicanalisi". Un pensiero mi "ricorda" altri pensieri, richiama alla memoria un vissuto passato. Nella maggior parte dei casi la motivazione [...] non riesce ad assumere un rilievo, non viene notata, è inavvertita ("inconscia"). [...] Che cosa significa il fatto comune della "motivazione passiva"? Una volta che entro un flusso di coscienza si è profilato un certo nesso, nello stesso flusso si profila una tendenza per cui un nuovo nesso, analogo a una parte del precedente, continua nel senso dell'analogia e cerca di integrarsi in un nesso complessivo simile al nello complessivo precedente (Husserl 1993, 261 e 264).

La motivazione prende spunto da elementi sedimentati appartenenti al regno della passività e, quindi, alla dimensione inconscia. Ma, differentemente dall'abitudine, le origini di questa motivazione possono essere tematizzate, prese di mira, interrogate: in tale accezione, il decorso motivazionale appartiene alla sfera dell'inconscio dinamico presente che comporta un grado di attività (la tematizzazione). Talvolta, però, anche se i pensieri, nei loro nessi e rimandi, vengono effettivamente percepiti, ne sfugge la motivazione, la legalità associativa, che, come tale, rimane inconscia. Ciò accade molto frequentemente a seguito di situazioni traumatiche che creano nuovi nessi, nuove connessioni associative che operano in maniera del tutto inconscia, collegando tra loro ricordi del tutto eterogenei e inibendo correlazioni preesistenti. ³³ Il compito di indagare questi fenomeni è di pertinenza della psicanalisi.

³³Tale fenomeno, nelle neuroscienze, viene chiamato *Post Traumatic Rewiring* poiché si assiste a ricablaggi neurali e sinaptici a seguito di eventi traumatici.

V.1. L'inconscio: Husserl e Freud

Gli istinti, gli istinti e il meccanismo di rimozione rappresentano i principali punti di convergenza tra la teoria husserliana e quella freudiana dell'inconscio. Sia la pulsione, sia gli istinti appartengono ai livelli genetici inferiori (Lee 1993). Questi elementi pulsionali operano a livello inconscio mediante una loro pre-intenzionalità che motiva tacitamente la coscienza, cioè *tutte le intenzionalità esplicite*, ³⁴ al loro soddisfacimento. Nel caso le pulsioni giungano a soddisfacimento, l'impulso continua a

³⁴Husserl, Ms. B II 3/16b, in Costa, V., et al (2002, 237).

essere presente soltanto a livello di sedimentazione. Nel caso dell'inibizione, della rimozione in senso psicanalitico, invece, l'istinto continua a essere presente e attivo cercando soddisfazione in un'altra sfera. ³⁵ Ciò può accadere poiché la sfera pulsionale, in quanto portatrice di forza affettiva sebbene inconscia, non avrà mai un grado zero di affezione e opererà a livello istintuale al fine di essere in qualche modo soddisfatta.

³⁵ Husserl, Ms. B II 3/16b, in Costa, V., et al (2002, 237): «Il restare completamente inesaudito di un impulso, in quanto è assolutamente bloccato ma continua a durare nella soggettività, è un'attualità pulsionale in ogni presente vivente, tende per così dire costantemente alla soddisfazione. Questa è naturalmente un'allusione alla psicanalisi freudiana, con i suoi affetti rimasti in sospenso, le sue "rimozioni"».

Il meccanismo della rimozione, con la sua portata ontologica, è un punto cruciale per mettere in luce le assonanze e le divergenze tra il pensiero di Husserl e quello di Freud. Il fatto che il rimosso continui a essere presente e che condizioni la coscienza significa, per Husserl, che la dimensione inconscia è essa stessa parte della coscienza e appartenente alla temporalità della coscienza. Se le due istanze fossero scisse, non sarebbe possibile che la dimensione pulsionale continuasse ad agire e sarebbe del tutto negata la possibilità di ridestamento. La posizione freudiana, invece, tende a scardinare l'inconscio dal suo rapporto con la coscienza, negando all'ambito pulsionale una qualsiasi forma di razionalità e localizzandolo spazialmente in antitesi al conscio. Ci imbattiamo quindi in due opposte determinazioni ontologiche: da una parte l'unità di inconscio e coscienza sulla base della temporalità e della struttura dell'intenzionalità (un'ontologia fungente); dall'altra un dualismo di tipo materiale che colloca l'inconscio nel soma, costituendo la dimensione inconscia in maniera deduttiva (Trincia 2008, 79 e 152-153). L'impostazione ontologica, inoltre, ha anche una ricaduta sulla fondazione metodologica. Il poter essere riattivato dell'inconscio è una condizione essenziale per la fenomenologia, mentre per la psicanalisi è un presupposto omesso: soltanto interpretando l'inconscio come ridestabile nel suo essere essenzialmente connesso al conscio, l'analista, come un archeologo, può ricostruire la storia del paziente. Come, d'altronde, è archeologico il tipo di analisi intrapreso da Husserl nell'ambito dell'*Abbauanalyse*.

In connessione al metodo archeologico, il tema della stratificazione ha una posizione privilegiata. Come la sedimentazione husserliana ha una funzione motivante a livello dell'abitudine, la stratificazione influenza più o meno tacitamente i comportamenti e le connessioni di ricordi. Anche in questo caso si tratta di affezioni ridestanti che riportano alla luce, in modo apparentemente incoerente, elementi rimossi. Sorvolando sulle divergenze tra l'impostazione husserliana e quella freudiana ed evitando di prendere impegni ontologici in merito, potremmo definire l'inconscio come il *coperto* (la rimozione), il *dormiente* (riattivabile per ridestamento affettivo) e il *motivante* (sedimentazioni e istinti).

VI. Conclusioni

Solo la fenomenologia, grazie a una regressione radicale verso la coscienza donatrice di senso e verso la totalità della vita di coscienza, ha trovato gli accessi, i metodi e le evidenze che rendono possibile una effettiva dottrina della scienza (Husserl 1993, 321).

Seguendo il motto fenomenologico di *tornare alle cose stesse*, Husserl è giunto all'originaria costituzione della coscienza come donatrice di senso aprendo, così, l'orizzonte del trascendentale e fondando la possibilità di ogni scienza particolare: finalità direttiva della fenomenologia espressa chiaramente già ne *La fenomenologia come scienza rigorosa*.

L'analisi ricostruttiva qui proposta, partendo dalle prime tematizzazioni della genesi già presenti in *Ideen II* e ripercorrendone il cammino fino agli ultimi scritti, ha tentato di chiarire come sia stato proprio l'obiettivo di tornare al fenomeno originario della sensibilità che ha portato Husserl a invischiarsi nelle pieghe profonde del fondamento della percezione nel suo fluire, nella sua indeterminatezza, nel suo costituirsi per un io identico. Questo ha comportato una genesi dell'esperienza nel suo essere radicata al mondo della vita. Con le genesi passive, infatti, non è soltanto la coscienza a essere *Sinnggebung*: la donazione di senso è riscontrabile anche nella dimensione pre-conscia della recettività e dell'organizzazione della *hyle*. Il lavoro archeologico di Husserl ha così svelato il piano del pre-categoriale, del pre-affettivo e dell'inconscio, tematiche che già agivano come intenzioni sotterranee all'interno della passività. Come, infatti, il concetto di genesi era già presupposto all'interno della fenomenologia statica, così gli elementi dell'inconscio e della pre-donazione sono stati il filo conduttore nell'impianto genetico.

L'intero pensiero husserliano, in retrospettiva, appare di una straordinaria coerenza, sebbene costellato da autocorrezioni e ripensamenti dettati dalla difficoltà delle problematiche trattate. La sua coesione emerge proprio nel sistematico scandagliare le strutture della coscienza e della possibilità dell'esperienza. Ciò lo ha condotto all'analisi delle strutture di organizzazione del mondo sensibile e della dimensione inconscia nel suo rapporto motivante e di coesistenza essenziale con il conscio. Il radicare l'esperienza negli strati originari del sensibile ha gettato le basi per le successive indagini filosofiche sulla coscienza incarnata e ha fornito nuovi scenari alla psicanalisi e alla psichiatria per l'approccio al problema conscio-inconscio. La fenomenologia, specialmente nella sua declinazione genetico-passiva, si qualifica ancora come terreno fecondo per nuove riflessioni e indagini.

Bibliografia

- Bégout, B. (2000). *La généalogie de la logique*. Paris: Vrin.
- Chernavin, G. (2011). *Die Abbau-Analyse der Einstimmigkeit der Erfahrungswelt in der genetischen Phänomenologie Husserls*. Acta Universitatis Carolinae: Studia Philosophica Europeana.
- Costa, V. Et al. (2002). *La fenomenologia*. Torino: Einaudi.
- Deodati, M. (2006). *Il ruolo trascendentale del Fühlen nella fenomenologia di Husserl. Wertkonstitution, Stimmung, Trieb*, XVII Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia, Istituto Banfi, Reggio Emilia.
- Derrida, J., (1998). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. Trad. it. di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- Di Martino, M. (2019). *La questione dell'inconscio in filosofia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva*. Milano: Guerini e Associati.
- Id. (2001). *Ichliche und hyletische Zeitlichkeit in genetischer Betrachtung*. In *Die Bernauer Manuskripte über Zeitbewusstsein*. Husserliana Bd. 33, Dordrecht: Kluwer.
- Id. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Libro II, Libro III, Torino: Einaudi.
- Id. (2002). *La crisi delle scienze europee*. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2002). *Meditazioni cartesiane*. Bergamo: Bompiani.
- Id. (2003). *Metodo fenomenologico statico e genetico*. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2006). *Per la fenomenologia della cosceinza interna del tempo*. Milano: Franco Angeli.
- Id. (2007). *Esperienza e giudizio*. Milano: Bompiani.
- Id. (2007). *Filosofia Prima*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Id. (2007) *Lezioni sulla sintesi attiva*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2009). *Logica formale e trascendentale*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2010). *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*. Grenoble: Éditions Millon.
- Joumier, L. (1999). *Husserl et la question de l'inconscient phénoménologique. De l'inconscient en phénoménologie*, L'art du comprendre 8.
- Lee, N. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Kluwer.
- Piazza, T. (2001). *Esperienza e sintesi passiva*. Milano: Guerini e Associati.
- Rabanaque, L.R. (2003). *Hyle, Genesis and Noema*. Husserl Studies 19. Dordrecht: Kluwer. 205-215.
- Rinofner-Kreidl, S. (2000). *Edmund Husserl: Zeitlichkeit und Intenzionalität*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, Phänomenologie: 2, Kontexte, Bd 8.
- Ronzoni, M. (2003). *Brevi note su un approccio genetico al problema della temporalità*. Leitmotiv.
- Steinbock, A. (1998). *Husserl's static and genetic phenomenology*, Continental Philosophy Reiview, 31, 127-134.
- Trincia, F.S. (2008). *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*. Brescia: Moroccelliana.
- Wada, W. (2006). *The Bernauer Manuscripts as a Divide*. http://www2.ipcku.kansai-u.ac.jp/~t980020/Husserl/vol.3_2005/wada-e.pdf

L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss

Raimondo Cubeddu

This essay aims to arrange and expose chronologically the references to Epicurus, Lucretius and the influence of their ideas contained in the works of Leo Strauss. Although Strauss wrote a long essay on Lucretius and more or less extensive references to Epicurus and Lucretius are present in his other works, this presence has not received much attention or aroused much interest. And yet, what was already written in his first monograph: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, 1930, should have put on the alert both those interested in understanding what the sources of the adversary modernity are for Strauss and those interested in understanding his position towards Epicureanism. It should also be added that although in recent decades there has been a flowering of monographs and collections of essays on Epicurus, Lucretius and their contribution to the birth of modernity, the presence of Strauss has been at least marginal.

Raimondo Cubeddu è ordinario di Filosofia Politica al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa. Si è occupato di Karl R. Popper, di Leo Strauss, della tradizione politica liberale e in particolare della Scuola Austriaca, di teoria delle istituzioni, di filosofia delle scienze sociali e delle dottrine del diritto naturale.

raimondo.cubeddu@unipi.it

Cubeddu, R. (2020). L'epicureismo nell'opera di Leo Strauss. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 133–162

I. Premessa

Questo saggio si propone di disporre ed esporre cronologicamente i riferimenti a Epicuro, a Lucrezio e all'influenza delle loro idee contenuti nelle opere di Leo Strauss. Per quanto Strauss abbia scritto un lungo saggio su Lucrezio e riferimenti più o meno ampi a Epicuro e a Lucrezio siano presenti in altre sue opere, questa presenza non ha ricevuto molta attenzione, né suscitato molto interesse. ¹ Eppure, quanto scritto già nella sua prima monografia: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, del 1930, avrebbe dovuto mettere sull'avviso sia quanti interessati a capire quali siano per Strauss le fonti della avversata modernità, sia quanti interessati a capire la sua posizione nei confronti dell'Epicureismo. È anche da aggiungere che benché negli ultimi decenni si sia assistito a una fioritura di monografie e di raccolte di saggi su Epicuro, su Lucrezio e sul loro contributo alla nascita della modernità, la presenza di Strauss è stata per lo meno marginale.

Quel che qui ci si propone, comunque, è soltanto di fare una sorta di censimento dei riferimenti straussiani, di vedere se tra di essi esista una continuità speculativa e di lasciare ad altra occasione la delimitazione delle prospettive che ne conseguono non soltanto per un'interpretazione "straussiana", ma anche per un'interpretazione più generale della modernità e delle sue varie anime.

L'importanza della tesi straussiana è dovuta al fatto che, ponendo in relazione l'analisi della religione epicureo-lucreziana con la critica della religione spinoziana e con la svolta impressa da Thomas Hobbes alla dottrina del piacere dell'Epicureismo classico, appare possibile schiudere nuove prospettive interpretative sulla nascita della filosofia politica moderna ridimensionando la latitudine della tesi che tende a intenderla come una 'secolarizzazione' del Cristianesimo e della sua teologia politica. Questo perché – come si avrà modo di vedere – l'edonismo politico e l'ateismo che ne sono a fondamento vengono intesi da Strauss come caratteri peculiari della modernità: l'ateismo politico è un fenomeno specificamente moderno e, soprattutto, come una rivoluzione che si è diffusa dappertutto e alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato.

Pertanto, se l'affermazione di Strauss contenesse anche e soltanto un po' di verità, sarebbe *insufficiente*, allora, trattare della filosofia politica moderna come se quell'influenza non ci fosse mai stata. Infatti, se l'ateismo moderno esiste, ² è impensabile che non abbia avuto degli sviluppi politici (anche se inintenzionali). È senza dubbio possibile che possano essere stati minori di quanto ritenga Strauss e diversi da come compaiono nei suoi scritti; ma è parimenti possibile che quei motivi 'ateo-epicurei' abbiano avuto una diffusione maggiore di

¹ Oltre ai riferimenti sporadici contenuti in varie opere su Strauss, tra i pochi a occuparsene Lastra (2000) che scrive «el epicureismo de Strauss es una idea-motivo de nuestro estudio» (30), tesi sviluppata alle pp. 225ss.; a p. 227 si legge anche che: «Epicuro, con quien Strauss tiene tanto en común, como había demostrado Kojève con la identificación de sus premisas sobre la tiranía con el epicureísmo»; Colman (2012); Wurgaft (2012), il quale scrive che «Strauss may not have considered himself an Epicurean, but the Epicurean impulse earned his respectful treatment. He always understood its proximity to the skeptical element in his own thought, which Wittgenstein has taught us to call a "family resemblance"» (302). Da segnalare i riferimenti a Strauss e l'Epicureismo in alcuni dei saggi compresi in Yaffe, Ruderman (eds.) (2014): si vedano Frankel (2014), che pone gli sviluppi dell'Epicureismo tra i temi «which would pre-occupy Strauss over the course of his career» (33); Pangle (2014), che si occupa del rapporto, in Strauss, tra Epicureismo, Illuminismo, ateismo e religione rivelata (61-64); Burns (2014), il quale si occupa dei fondamenti epicurei della filosofia politica, della filosofia naturale e della critica della religione di Hobbes sintetizzabili nell'affermazione straussiana secondo la quale «Hobbes's critique of the religious tradition presents itself as a post-Christian modification of Epicureanism» (132ss); Nichols (2015, 76ss).

² Viene da ricordare che le più importanti analisi cattoliche novecentesche, sulle quali si rinvia a Borghesi (2019), lo fanno derivare da Cartesio e non dall'epicureismo spinoziano e gli attribuiscono connotazioni decisamente diverse da quelle di Strauss il quale, per altro, viene citato

quanto comunemente si pensi, **3** soprattutto qualora si trascuri il fenomeno della *persecuzione* (Strauss 1952) e si sopravvaluti quello della secolarizzazione finendo per intenderlo come un rapporto di sostanziale dipendenza della filosofia politica moderna dalla tradizione cristiana o “giudaico-cristiana”.

Una generalizzazione a smentire la quale è il caso di riportare le parole di Benedetto XVI in *Liberare la libertà*: «non è un caso se la fede in Dio parta da un capo ricoperto di sangue e ferite, da un Crocefisso; e che invece l'ateismo abbia per padre Epicuro, il mondo dello spettatore sazio» (Ratzinger / Benedetto XVI 2019, 20). **4**

Ciò che ci si può allora domandare è se l'Epicureismo non sia anche la prima avvertita consapevolezza di quella dinamica che Strauss, in *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, così descrive:

quando tentiamo di tornare alle radici della civiltà occidentale, osserviamo presto che la civiltà occidentale ha due radici che sono in conflitto l'una con l'altra, quella biblica e quella greca filosofica, e questa è, tanto per cominciare, un'osservazione davvero sconcertante. Tuttavia questa consapevolezza ha anche qualcosa di rassicurante e confortante. La vita stessa della civiltà occidentale è la vita tra due codici, una tensione fondamentale. Non vi è pertanto alcuna ragione inerente alla civiltà occidentale stessa, nella sua costituzione fondamentale, per cui essa dovrebbe cessare di vivere. Ma questo pensiero confortante è giustificato solo se viviamo questa vita, cioè se viviamo questo conflitto. Nessuno può essere sia un filosofo sia un teologo o, peraltro, un terzo che sta al di là del conflitto tra filosofia e teologia, o una sintesi di entrambe (1954a, 111; trad. it. 219). **5**

Le opere straussiane in cui sono contenuti riferimenti all'Epicureismo sono:

- a. *Die Religionskritik Spinozas*, del 1930 (Strauss 1930);
- b. *Die Religionskritik des Hobbes*, del 1933-34 (Strauss 1933-34);
- c. *Philosophie und Gesetz*, del 1935 (Strauss 1935);
- d. *The Political Philosophy of Hobbes*, del 1936 (Strauss 1936);
- e. *Natural Right and History*, del 1953 (Strauss 1953);
- f. *What is Political Philosophy?*, del 1954/1959 (Strauss 1959);
- g. *Thoughts on Machiavelli*, del 1958 (Strauss 1958), e altri scritti machiavelliani (Id. 1970 e

soltanto incidentalmente. Un ulteriore indice di un disinteresse che non elimina l'auspicio di un confronto tra le due interpretazioni dell'ateismo.

3 È il caso, per esempio, delle fonti epicuree (di cui non sono riuscito a individuare l'origine anche se Mises, già in (1922), cita varie volte varie opere di Jean-Marie Guyau e di Friedrich Jodl) della filosofia sociale di alcuni esponenti della Scuola Austriaca, e in particolare di Ludwig von Mises, che ho cercato di mettere in luce in Cubeddu (2019) e che trova espressione in Mises (1949, 147; trad. it. 190): «la funzione storica della teoria della divisione del lavoro, come elaborata dall'economia politica britannica da Hume a Ricardo, consiste nella completa demolizione di tutte le dottrine metafisiche sull'origine e lo svolgimento della cooperazione sociale. Essa ha realizzato l'emancipazione spirituale, morale e intellettuale dell'umanità, inaugurata dalla filosofia epicurea. Ha sostituito l'etica eteronoma e intuizionistica dei tempi passati con una morale razionale e autonoma». Non è quindi casuale che la tradizione individualistica 'Austriaca' venga considerata (correttamente, anche se potrebbe dispiacere) da Salvioli (2018), come la principale antagonista della tradizione politica cristiana. Per una panoramica generale della presenza di motivi epicurei nella filosofia politica moderna, sono tuttora utili, anche se si fermano al XIX secolo, Nichols (1975) e (2015), 76ss.; e Vaughan (1982).

4 Con una formulazione anche in questo caso molto sintetica, questa polarizzazione si ritrova anche in un personaggio di primaria importanza nel mondo straussiano: Bloom (1987, 264; trad. it. 309), scrive che le dispute tra le varie anime della modernità comunque non «assomigliano alle differenze tra Mosè e Socrate o Gesù e Lucrezio, dove non esiste un universo comune di pensiero».

5 Strauss (1954a, 111; trad. it. 219). Chi qui scrive, come Belardinelli in (2019, 79-132), è convinto che quella dinamica indicata da Strauss vada mantenuta ad onta delle incomprendimenti. Soprattutto legate alla sottovalutazione dei rischi a cui si potrebbe andare incontro se uno degli antagonisti dovesse soccombere. Il saggio di Belardinelli segnala un'importante apertura della cultura cattolica a Strauss che già si era manifestata in Schall (2011).

Id. 2017)

h. *Notes on Lucretius*, del 1968 (Strauss 1968b)

Può essere utile segnalare che né la *History of Political Philosophy* curata da Strauss con Joseph Cropsey nel 1963 (Strauss, Cropsey 1963), e neanche le successive edizioni, contengono le voci Epicuro e Lucrezio e che lo spazio dedicato alla teoria 'politica' in *Notes on Lucretius*, del 1968, occupa una parte esigua del lungo saggio.

II. Esposizione.

a.

Già in *Die Religionskritik Spinozas* ⁶ Strauss aveva messo in luce come «l'analisi religiosa della scuola epicurea [...] quale è stata tramandata da Lucrezio [sia] per diverse vie [...] arrivata fino al XVII secolo» (Strauss 1930, 13; trad. it. 19) e sostenuto che a fondamento di quell'ateismo moderno che prenderà sovente la forma di *edonismo politico* è la spinoziana *critica della religione*:

per "critica della religione" si può intendere, in senso stretto, solo quella esplicita, la lotta in atto, effettiva, contro la religione. La semplice indifferenza, invece, anche se alla religione non lascia alcuno spazio, non può ancora essere considerata tale. Né si dà alcuna critica della religione quando, pur venendo essa esplicitamente respinta, tale riconsiderazione non intenda esprimere niente più di una "libera decisione personale": l'incredulità non è ancora critica della religione; resta per altro da stabilire se l'indifferenza e l'incredulità – per non dire del mero scetticismo – allorché si concepiscano nella maniera più radicale, non si trasformino necessariamente in critica della religione [...] chiameremo critica radicale della religione ogni rifiuto della religione in quanto tale, che pretenda di valere obbligatoriamente per tutti gli "uomini superiori" (Strauss 1930, 2; trad. it. 9). ⁷

⁶ Frequenti riferimenti a Epicuro e all'Epicureismo sono comunque anche in scritti precedenti ora raccolti in Strauss (2002); scritti nei quali non si fa riferimento alle fonti di tale conoscenza e neanche all'opera di Victor Brochard.

⁷ È di un certo interesse notare che Strauss associa all'Epicureismo ateo pensatori che in altre sintesi sono definiti scettici, increduli, libertini e che, a loro volta, gli autori di quelle sintesi non associano l'ateismo all'Epicureismo e a Spinoza.

Il tema della presenza di Lucrezio in Spinoza viene inserito da Strauss nel contesto della nascita, nel XVII secolo, della moderna «critica scientifica della religione» e dell'interpretazione della Bibbia come «un documento letterario al pari di qualsiasi altro» di cui «la critica epicurea della religione è una fonte, la più importante», e la cui «*eudemonia*, nel suo significato concreto, attribuisce alla scienza il compito di eliminare il timore di Dio» (Strauss 1930, 1-4; trad. it. 7-11).

Epicuro occupa così, anche per Strauss, un posto preminente nella «storia della critica della religione»: è infatti «l'unico pensatore che in quella critica vede il suo compito più alto» e lo persegue «attraverso una strada diretta, senza deviazioni né scorciatoie», alla ricerca «della pace interiore; di una vita affrancata dalla paura» che lo porta a rigettare «tutto ciò che turba e sconvolge». Ciò rende l'Epicureismo, anche se la sua "analisi della religione" deve essere distinta dalla "critica della religione", «l'espressione di un moto di rivolta, umano e universale, contro la religione: il più universale». Di tale critica Strauss mette in luce le premesse nella fisica (specificatamente in Democrito: «l'autore di quella dottrina sulle cui fondamenta poggiano le teorie di Hobbes, Spinoza, Hume, d'Holbach, Feuerbach, Bruno Bauer, Marx») e nella "teologia" epicurea la cui principale idea «è che gli dei, in quanto esseri felici ed eterni, non possono interessarsi del mondo degli uomini, cosicché a essi si deve venerazione, non

timore». Da ciò segue, scrive Strauss riferendosi alla trattazione del “*sogno*” e della “*percezione sensibile*” di Lucrezio, sia che per gli epicurei «il carattere terrificante degli dei è un prodotto, un riflesso, un’amplificazione di eccezionali timori, sconvolgimenti e inquietudini degli uomini», sia che «la convinzione di una fondamentale contrapposizione tra scienza e religione: il timore degli dei si espande solo laddove appare carente la conoscenza delle cause reali»; sia, ancora, che

se la critica epicurea della religione ha continuato ad operare anche nell’età delle religioni rivelate, ciò dipende essenzialmente dal fatto che l’opposizione, stabilita dalla religione rivelata, tra un timore superstizioso di Dio e uno autentico, viene negata, o non è riconosciuta: la stessa religione rivelata è combattuta come mera superstizione (Strauss 1930, 8-12; trad. it. 15-19).

Strauss constata così come «il trionfo del timore per il Dio biblico sul timore per gli antichi Dei apra la strada a un nuovo tipo di critica», a uno «scontro (più o meno mascherato) con la religione» conseguente al fatto che «non si dava più (o non si dà ancora) la possibilità di vivere a prescindere dalla religione, senza doversene necessariamente preoccupare. Anche gli indifferenti e gli scettici sono continuamente costretti a fare i conti con la religione». Ciò fa sorgere quella «tradizione dell’occidente cristiano, rimasta in vita per circa cinque secoli, [che] fa risalire ad Averroè questo tipo di critica della religione». Sembra così affermarsi un tipo di “critica della religione” che medita sull’impossibilità di fare a meno della religione, o di non farci i conti, che si differenzia da quella epicurea per il fatto di ritenere che «la religione non esiste per natura, ma per istituzione», che si trasforma in «un potente strumento di repressione e di dominio dei loro popoli» da parte dei principi, e che «trovò la sua espressione più cruda nella formula dei “Tre Impostori”». Tant’è che nel Medioevo cristiano, in cui «la conoscenza dell’autentico Averroè viene sempre più soppiantata dalla leggenda» che egli avrebbe «innalzato il piacere a sommo bene», «i miscredenti di questo tipo sono molto più vicini alle posizioni epicuree», e che soltanto «dopo la riscoperta di Epicuro a opera dell’Umanesimo – riscoperta che raggiunse il suo culmine nel lavoro di Gassendi sul filosofo greco – la tradizione averroistica e quella epicurea finiscono per congiungersi nei libertini del XVI e del XVII secolo» (Strauss 1930, 13-15; trad. it. 20-21).

Mostrando di essersi già in quest’opera posto il problema del rapporto tra l’Epicureismo di Lucrezio e Machiavelli, Strauss vede quest’ultimo respingere, come poi farà Giordano Bruno, «il debilitante ideale cristiano della remissività» sulla base di una concezione della religione come «inganno di preti e di principi», come «effetto persistente della tradizione averroistica» e di quella «passione “per la gloria e l’onore mondani” che animano la vita politica e [che] si manifestano in imprese grandi e terribili». Muovendo da ciò «*Machiavelli si limita a criticare il Cristianesimo, senza respingere la religione in quanto tale*» [corsivo aggiunto] ma mettendo in relazione «il potere della religione su un popolo con la sua virtù politica, il suo amore per la libertà, la semplicità e la purezza dei suoi costumi, [e] legittimando così tale potere» non sulla base di un “calcolo politico”, bensì sulla base di «una profonda simpatia per l’originale, per l’originario, per l’autentico, in contrapposizione al decadente e al corrotto». Si tratta di una «struttura argomentativa» che Strauss vede influire «sui liberi pensatori dell’età successiva solo per quegli aspetti che la accomunano alla concezione averroistica [, una] concezione che pervade il “politico” del XVII secolo» e che si trasforma in “dogma” permeando «anche il movimento epicureo del tempo che, per parte sua non appare determinato dalla passione politica ma dall’ostilità – tipica dell’Epicureismo – nei confronti della religione». In questo, mostrando come

non fu Machiavelli a servirsi dell'Epicureismo, ma il contrario, Strauss ritiene che esso avrebbe messo «al servizio del proprio obiettivo polemico il positivo rovesciamento dei valori compiuto da Machiavelli. La lotta contro il timore si trasforma nella lotta contro il timore utilizzato da re e principi a sostegno del loro potere» (Strauss 1930, 15-16; trad. it. 21-22).

Dunque, e già nella sua prima opera del 1930, Strauss non ignora la relazione tra l'Epicureismo e Machiavelli, ma ne ridimensiona l'importanza a una sua dubbia commistione con l'Averroismo che tuttavia non elimina, né nasconde, la rilevante diversità in merito alla concezione della religione, al suo uso in politica e all'eventualità di poterne fare a meno.

Infatti, alla base dell'atteggiamento critico nei confronti della religione che si sviluppa nel XVII secolo ci sono per Strauss «tre tendenze e tradizioni, di origine molto diversa»: quella di Epicuro, quella di Averroè e quella di Machiavelli; ed esse «si trovano in un rapporto così stretto che è difficile caratterizzare adeguatamente solo con l'una o con l'altra l'intero movimento di questa età». Riguardo a quella epicurea, per quanto ritenga che *si debba fare una distinzione* tra Epicuro e la rinascita delle sue teorie nella riproposizione dell'atomismo e di una “dottrina dello Stato”, Strauss, nel libro su Spinoza – nel quale, riguardo ai miracoli, afferma che la loro spiegazione da parte di Spinoza mostra «la medesima contrapposizione tra la visione religiosa e la visione scientifica [...] incontrata in Lucrezio» (Strauss 1930, 105-06; trad. it. 111-12) – ritiene che sia un *errore* identificare frettolosamente l'Epicureismo con l'edonismo. Ma anche che, come nel caso di Lorenzo Valla e di Pierre Gassendi, la riproposizione di motivi epicurei si sia realizzata *con* «modifiche sostanziali», dato il loro essere «mossi da un interesse cristiano», che trova espressione nell'incontro tra «l'“animalismo” epicureo e il pessimismo cristiano» in funzione anti-stoica. Ciò fa sì che una radicale analisi della religione nel XVII secolo possa essere ritrovata soltanto «in quei pensatori che, dopo aver rotto con la religione, si trovano di fronte alla necessità di spiegare il fenomeno religioso». Un rifiuto della religione che può comunque avere anche motivazioni diverse da quelle epicuree dato che «l'antico timore degli dei e quello biblico di Dio appaiono segnati da un vero e proprio abisso». E tuttavia, per quanto «la generale aspirazione dell'età di Lumi, condivisa dagli uomini più diversi, è tale da rinviare continuamente all'Epicureismo, sia per la concezione dell'uomo, sia per l'analisi religiosa, sia anche per la motivazione che sta alla base della critica della religione», quando i due tipi di timore si unificano «di fatto [si] disinnescano la critica dell'Epicureismo alla religione». Dal punto di vista politico – e si tratta della questione che qui interessa – tutto ciò produce una trasformazione della motivazione epicureo-lucreziana della lotta «contro la religione in nome della pace interiore degli uomini» in una lotta «orientata alla pace civile»; ovvero per un obiettivo che era diventato preminente in seguito alle «dispute senza senso fra varie religioni, confessioni e sette». Di qui la trasformazione della critica epicureo-lucreziana alla religione in quanto tale in una critica delle «dottrine delle religioni rivelate, o alla religione rivelata in quanto tale» (Strauss, 17-19; trad. it. 22-25) e in una sorta di edonismo politico ‘di massa’.

Una trasformazione che si origina in Spinoza, la cui analisi «in sostanza, riconduce la religione a due aspetti fondamentali sempre evidenziati da tutta la traduzione epicurea: il *timore*, prima di tutto, e poi il *sogno* (o le cose che appaiono in sogno)». Però con alcune varianti essenziali: «il sogno diventa qui una fonte di speranza, più che di timore», che si inserisce all'«interno della *sua* peculiare concezione dell'uomo, e che oggetto dell'indagine risulti specificamente la religione rivelata: risulti, cioè, la convinzione che la ragione non sia in grado di guidare la vita e che l'uomo dipenda dalla rivelazione». Dunque una consonanza limitata che per Strauss appare

con chiarezza dal confronto tra l'analisi spinoziana della religione e i seguenti versi di Lucrezio (V, 1236-1240):

Infine, quando tutta la terra vacilla sotto i piedi,
 e le squassate città crollano, o restano in minaccioso bilico,
 qual meraviglia se le stirpi mortali spregiano se stesse
 e lasciano il mondo all'immaginario grande potere
 e alle mirabili forze degli dei, che governano tutte le cose?
 (Strauss 1930, 215 e n.; trad. it. 213e n).

Da ricordare, infine, anche quanto in quest'opera Strauss scrive su Hobbes col quale «la critica della religione riconquista pertanto [...] tutta l'originalità, l'ampiezza e la profondità che aveva avuto con Epicuro e Lucrezio», e il quale, riguardo al sogno e alla percezione sensibile, «non insegna qualcosa di sostanzialmente diverso da Lucrezio» (Strauss 1930, 62 e 69; trad. it. 68 e 74). Ma anche che nella *Preface* alla sua traduzione inglese Strauss – trattando dell'«antagonismo tra Spinoza e il Giudaismo, tra fede e scetticismo», che non è «teorico, ma morale», e delle differenze tra l'«ateismo finale» e quello epicureo e spinoziano, nelle ultime e celebri pagine di quella che è parimenti una sorta di autobiografia e di testamento filosofico – scrive che

per comprendere l'antagonismo morale sembra utile la definizione ebraica del non credente come epicureo, specie perché da ogni punto di vista si può dire che l'Epicureismo sia la forma classica di critica della religione ed alla base di quella critica. L'Epicureismo è edonismo ed il Giudaismo tradizionale sospetta sempre che ogni rivolta pratica e teorica contro la *Torah* sia ispirata dal desiderio di liberarsi del giogo dei doveri severi ed esigenti in modo da poter indulgere ad una vita di piacere. L'Epicureismo può portare solo ad una moralità mercenaria, mentre la moralità ebraica tradizionale non lo è: «la ricompensa per l'adempimento dei comandamenti sono i comandamenti». L'Epicureismo è così radicalmente mercenario da concepire le sue dottrine teoriche come mezzi per liberare la mente dai timori della religione, della morte e della necessità naturale. Lo scetticismo tipicamente moderno non è più davvero epicureo; non è più cauto o timido, ma audace ed attivo. Mentre l'Epicureismo combatte l'illusione religiosa per il suo carattere terribile, lo scetticismo moderno lo combatte perché è un'illusione, senza badare se la religione sia terribile o confortevole; come illusione essa fa dimenticare agli uomini i veri beni, il loro godimento, e così li seduce e li fa defraudare dei loro beni reali, «mondani», dai loro governanti, spirituali e temporali, che vivono di quell'illusione. Liberato dall'illusione religiosa, risvegliato ad una sobria consapevolezza della sua situazione reale, avvertito da esperienze dolorose che deve temere la natura ostile, l'uomo riconosce come unica salvezza e dovere non tanto «coltivare il suo giardino», ma in primo luogo piantare un giardino facendosi padrone e signore della natura. Ma questa impresa richiede, soprattutto, azioni politiche, rivoluzioni, lotte mortali; l'epicureo che desidera vivere al riparo deve trasformarsi in un «idealista» che ha appreso a combattere ed a morire per l'onore e la verità. Ma via via che lo sforzo sistematico di liberare completamente l'uomo dai legami non umani sembra aver successo aumenta il dubbio sulla realtà della meta – se l'uomo non divenga sempre più piccolo e miserabile con il progredire sistematico della civiltà [...] Questo ateismo finale, con buona o con cattiva coscienza, si distingue dall'ateismo che nel passato faceva rabbrivire le coscienze. Paragonato non solo all'Epicureismo, ma allo scetticismo dell'epoca di Spinoza, si rivela come un discendente della moralità biblica [...] (Strauss 1965, 29-30; trad. it. 319-20).

b.

Nel lungo testo inedito *Die Religionskritik des Hobbes*, Strauss collega la hobbesiana “critica della religione” a quella di Spinoza (della quale si sono viste le origini):

tra le numerose contestazioni della religione, sia rivelata che naturale, che hanno avuto origine nell'epoca classica della critica della religione – i secoli diciassettesimo e diciottesimo – non molte sono paragonabili per efficacia storica, poche per risolutezza nella negazione, nessuna per radicalità della giustificazione, a quella presente nel *Leviatano* di Hobbes. In effetti, come lo stesso Hobbes ha riconosciuto, il trattato teologico-politico di Spinoza è più “audace” del *Leviatano*, cioè più implacabile nel tirare le conseguenze e nell'esprimerle; ma questa audacia ha un prezzo, cioè la rinuncia alla vera e propria fondazione della critica, che si trova nel *Leviatano* piuttosto che nel trattato teologico-politico (Strauss 1933-34, 267; trad. it. 53).

Nella parte finale del lungo saggio Strauss precisa che il «fondamento» della hobbesiana critica della religione è l'Epicureismo inteso non come «la *dottrina* di Epicuro e della sua scuola», ma come un «interesse naturale dell'uomo, un'*attitudine* unitaria ed elementare, che nella filosofia di Epicuro ha solo trovato la sua espressione classica», che è riconosciuta come «*il nemico della verità biblica*» dall'Ebraismo e dal Cristianesimo. Un'*attitudine* che è identificabile con

la volontà di liberarsi della paura del divino e della morte che per natura caratterizza l'uomo così che, sulla base di un calcolo prudente delle possibilità di piacere e di dolore che si presentano all'uomo, fondato sull'attenta eliminazione o fuga da tutto ciò che è problematico, disturbante, doloroso, si possa condurre una vita completamente felice (Strauss 1965, 29-30; trad. it. 319-20).

Dunque, un'*attitudine* per la quale è essenziale concentrarsi «sull'eliminazione della paura degli dei e della morte, quindi sulla critica della religione», che rivive «in forma essenzialmente inalterata nel diciassettesimo secolo e in particolare in Hobbes», e che prende la forma di una «scienza della natura» la quale bandisce e sconfigge quella paura degli Dei che «costituisce l'essenza della religione». Certamente, se «confrontata con l'Epicureismo originale, la critica della tradizione religiosa di Hobbes si presenta come una modifica post-cristiana dell'Epicureismo». E pertanto Strauss illustra la posizione di Epicuro sull'onnipotenza e benevolenza di Dio e (anche in relazione alla tesi di Hobbes sulla incompatibilità tra «le eterne punizioni dell'inferno [...] con la *benevolenza* e la *carità* di Dio») sul come essa si sviluppi, sul ripudio da parte di Tertulliano della dottrina di Marcione intesa come «Epicureismo modificato», sulla presenza di questa nella «critica della tradizione religiosa da parte dell'Illuminismo moderno», sull'influenza del socinanesimo in Hobbes, e sul come egli se ne distacchi per via dell'«Epicureismo che [gli] rende possibile [...] la chiara spiegazione dell'antispiritualismo». E ciò fa sì che la hobbesiana

critica della tradizione [...] ha come base una radicalizzazione del socinanesimo compiuta secondo le linee dell'Epicureismo, o piuttosto secondo un Epicureismo che si avventura alla luce del sole sotto la copertura del socinanesimo [...] che, tra le posizioni fedeli alla Scrittura del diciassettesimo secolo, si avvicina di più all'Epicureismo. Resta da chiedere se le riserve riguardanti l'Epicureismo si fondino falsamente, come in primo luogo sembra, solo in una deferenza esteriore nei confronti del potere del clero, o se possa essere loro attribuito un significato considerevole (Strauss 1933-34, 315-20; trad. it. 99-106).

c.

In *Philosophie und Gesetz*, trattando dell'influenza della critica della religione epicurea sull'Illuminismo, Strauss ribadisce che «Epicuro è veramente il classico della critica della religione» e ne considera evidente l'influsso sull'Illuminismo anche se nell'Età dei Lumi tale critica subisce una «trasformazione essenziale». Concepisce infatti la «felice tranquillità» e la «pace» epicuree «in modo tale che esse diventino necessarie per la civilizzazione, la sottomissione, il perfezionamento della natura, in particolare della natura umana». Sul centrale rilievo dell'Epicureismo nella formazione dell'Illuminismo moderno, ma senza citare Lucrezio, Strauss scrive che «la critica [della religione] epicurea è il fondamento o, più precisamente, il primo piano della critica illuministica» anche se il modo di intendere l'Epicureismo subì una «trasformazione essenziale» che riguardava le condizioni della «felice tranquillità» e «pace» che gli illuministi vedono «necessaria per la civilizzazione», mentre «la battaglia dell'Epicureismo contro la terribile illusione della religione» consisteva nel «“coltivare il proprio giardino”» e non nel «creare un “giardino” in cui [l'uomo finalmente libero dalla religione] potesse rendersi signore e padrone della natura». Ma è pure il caso di sottolineare come qui Strauss noti anche *una profonda differenza* tra l'ateismo epicureo e quello illuministico e post-illuministico la quale nasce dal suo «porsi di fronte all'alternativa tra Illuminismo e ortodossia» (Strauss, 1935, 35-37; trad. it. 150-52).

d.

Mettendo da parte le questioni sulla continuità o meno tra il testo a lungo inedito sulla “critica hobbesiana della religione” e *The Political Philosophy of Hobbes*, e senza chiederci se quest'ultima opera chiarisca gli interrogativi coi quali quell'inedito si concludeva, nella celebra monografia su Hobbes i riferimenti diretti a Epicuro sono pochi ⁸ ma decisamente interessanti, soprattutto perché rifacendosi al saggio di Victor Brochard, *La theorie du plaisir d'apres Epicure*, ⁹ Strauss sembra farne propria la tesi della «differenza fondamentale tra l'Utilitarismo inglese da una parte, ed Epicuro e la filosofia classica dall'altra» (Strauss 1936, 134n.; trad. it. 308n.).

e.

Nei passi di *Natural Right and History* in cui si tratta di Lucrezio ¹⁰ l'attenzione di Strauss non sembra concentrarsi sull'influenza della “filosofia naturale” epicureo-lucreziana (che più tardi identificherà in ciò che l'avvicina alla filosofia moderna pre-kantiana), bensì sul legame tra l'Epicureismo politico (che “non amava le leggi”) e l'“ateismo politico”, nonché sulla concezione moderna del *Natural Right* attribuita a un'invenzione di Hobbes. Per Strauss, infatti, la “liberazione dal terrore della religione” perseguita da Lucrezio non sfociava in una società politica definibile come il “miglior ordine politico” della tradizione socratica. Di conseguenza, l'Epicureismo viene prospettato come una filosofia antagonista a

⁸ Riferimenti tuttavia colti da Oakeshott (1937, 154), il quale, pur riconoscendo il valore e l'importanza dell'opera, così scrive: «But a more important omission is, I think, the failure to link Hobbes's political philosophy on to a different tradition in political philosophy, the Epicurean tradition. Hobbes's writings, in many respects, belong to that recrudescence of Epicurean philosophy which was so important in the intellectual life of the sixteenth and early seventeenth centuries. The biographical evidence for connecting Hobbes with the neo-Epicurean movement is conclusive; and whatever the striking differences between Hobbes's ethical doctrines and those of Epicurus, his completely different conception of the *summum bonum* upon which Dr. Strauss remarks (134) and which had been remarked upon before by Guyau, *La Morale d'Epicure* (195), we ought not to allow them to obscure the great similarity. Considering the kind of works in which the views of Epicurus are handed down, we could not expect connected discussions, and one at least of Hobbes's achievements was to construct a comprehensive system where before there were only scattered aphorisms». Sulla

quella ‘platonico-aristotelico-stoica’ e come tale è intesa dai moderni.

Una riprova di ciò è contenuta nel capitolo dedicato all’“origine della nozione del *Natural Right*”, in cui Strauss scrive che «l’edonismo classico ha la sua forma più sviluppata nell’Epicureismo [che] è certamente la forma di convenzionalismo che ha esercitato la maggiore influenza attraverso le epoche [, che] esso è inequivocabilmente materialistico», ed espone i capisaldi della filosofia epicurea (Strauss, 1953, 109–11; trad. it. 117–19).

In questa prospettiva, il *De rerum natura* è inteso da Strauss come «il maggior documento del convenzionalismo filosofico, e in realtà il solo che sia insieme autentico ed esauriente di cui disponiamo». Del poema viene riassunto il contenuto del Libro V relativo alla ‘politica’ muovendo dalla rappresentazione lucreziana dei primi uomini erranti nelle foreste, da ciò che li spinse ad associarsi per il «*piacere che nasce dalla sicurezza*» [corsivo aggiunto], dalla costituzione della società che dette vita ad abitudini più gentili, e notando sia come per Lucrezio «la prima vita sociale, anteriore di molto alla fondazione delle città, fu tra tutte la migliore e la più felice», sia come «il diritto sarebbe naturale, se quella fosse la vita conforme a natura. Ma siffatta conformità è solo nella vita del filosofo, e la filosofia è impossibile nella società primitiva». Se intesa come «vita secondo natura», la filosofia ha allora «esigenze diverse da quelle della società [...] e questa necessaria discordanza implica l’impossibilità che il diritto sia naturale». Inoltre, Strauss pensa anche che la felicità della società primitiva fosse «dovuta in ultima analisi a una benefica illusione» la quale, quando le “mura di quel mondo” furono scosse, fece perdere l’innocenza agli uomini. Essi diventarono selvaggi «e così sorsero il bisogno della società coercitiva» e la ricerca di «un appoggio e di una consolazione nella fede in divinità agenti». Gli uomini finirono così per chiedere «al libero arbitrio degli dei [...] di assicurare la stabilità delle mura del mondo» e ciò significa che la fede negli Dei «nacque dal timore per il nostro mondo e dall’attaccamento al nostro mondo». E tuttavia, «per consolante che fosse, la fede in divinità agenti generò indicibili mali» ai quali si cercò rimedio “infrangendo le mura del mondo” e assuefacendosi «alla vera idea che noi non viviamo in una città che non è chiusa da mura, in un universo infinito in cui nulla che l’uomo possa amare può essere eterno». Il «solo rimedio sta nella filosofia, che unica, assicura il più stabile dei piaceri» anche se «spaventa il volgo, perché impone che ci si liberi dall’attaccamento al nostro mondo». Di modo

questione, come più in generale per un confronto tra i due pensatori, si veda McIlwain (2019, 95-96). È da ricordare che ovviamente Oakeshott non poteva conoscere, perché non ancora edito, il testo di Strauss *Die Religionskritik des Hobbes*.

9 Cfr. Brochard (1904) e Strauss (1936, 262ss., 273ss., 288). Di seguito, nell’ordine, i passi ai quali penso potesse riferirsi: «Voici maintenant une distinction toute nouvelle, qui appartient en propre à Platon, et qui devait, elle aussi, exercer une profonde influence sur les théories ultérieures. Il faut distinguer les plaisirs purs et les plaisirs mélangés»; «On a commis une grave erreur lorsqu’on a approché la doctrine d’Épicure de l’utilitarisme anglais, qui assigne pour but suprême à l’activité humaine la plus grande somme de plaisirs. Sur quelques points de détail il peut y avoir des coïncidences entre l’Épicurisme et le Benthamisme; sur la question essentielle, la définition du plaisir, il y a une opposition radicale»; «D’autre part on a quelquefois fait un mérite à Epicure d’avoir fondé la morale utilitaire et d’avoir été le précurseur des moralistes anglais contemporains. Guyau surtout, dans le livre si intéressant et si vivant qu’il a consacré à « La Morale d’Épicure » [...], s’est fait l’interprète de cette manière de voir et n’a pas ménagé au philosophe ancien les louanges les plus enthousiastes. Il s’est certainement trompé. Sans doute on peut bien trouver dans les textes d’Épicure des formules qui se rapprochent de celles de l’utilitarisme contemporain. Quand il recommande par exemple de renoncer à un plaisir moindre pour en obtenir un plus grand ou pour éviter une douleur; de consentir à une douleur pour en éviter une plus grande ou obtenir un plus grand plaisir, il raisonne comme un parfait utilitaire. Mais il n’est personne, dans aucune école, qui ne souscrive à des raisonnements de ce genre, et, en particulier, il serait aisé de trouver dans les systèmes les plus différents de ceux d’Épicure des formules toutes semblables. Ce ne serait pas un paradoxe, mais une stricte vérité, de dire que toute la morale antique a été, en un certain sens et à sa manière, utilitaire. Platon et Aristote n’ont jamais séparé le bonheur, la véritable utilité, même le plaisir du bien, et les Stoïciens eux-mêmes, en définissant le souverain bien, le caractérisent par cet attribut, qu’il doit être utile ou avantageux. En revanche, si on considère la philosophie d’Épicure dans son ensemble, si on veut en caractériser l’esprit,

che, non potendosi «tornare alla felice semplicità della società primitiva», si

deve, quindi, continuare la vita del tutto innaturale che è caratterizzata dalla collaborazione della società coercitiva e della religione. La vita buona, la vita secondo natura, è nell'oscuro distacco del filosofo che vive ai margini della società civile. La vita consacrata alla società civile e al servizio degli altri non è conforme a natura (Strauss 1953, 111-13; trad. it. 119-21 e nn.). **11**

Nell'opera, inoltre, si trova anche un importante riferimento alla congiunzione tra 'edonismo politico' e 'ateismo politico' compiuta da Hobbes (Strauss 1953, 111-113). Si tratta di uno dei pochi riferimenti espliciti all'ateismo e appare di particolare importanza perché si colloca nella parte dedicata a Hobbes e l'Epicureismo, in cui Strauss, riferendosi agli *Elements*, scrive che Hobbes, intendendo

mostrare “ciò che è legge, come hanno fatto Platone, Aristotele, Cicerone e diversi altri”; [...] non fa mai cenno di Protagora, Epicuro o Carneade. Se mostra timore che il suo *Leviathan* possa ricordare ai lettori la *Repubblica* di Platone, è certo che a nessuno sarebbe venuto in mente di paragonare il *Leviathan* al *De Rerum Natura*.

Dunque, respingendo l'assunto che l'uomo sia un animale politico, Hobbes «si ricongiunge con la tradizione epicurea; ne condivide la concezione dell'uomo come di un animale per natura o per origine apolitico e anzi asociale, e ne accetta infine la premessa che il bene è sostanzialmente identico al piacere». **12** Un tema che viene ripreso nel paragrafo su Rousseau allorché, accennando a Hegel il quale aveva notato «la parentela tra l'idealismo di Kant e di Fichte e i “sistemi antisociali del diritto naturale”», Strauss scrive che

“i sistemi antisociali del diritto naturale” sono comparsi col favore di una trasformazione dell'Epicureismo. In Epicuro, l'individuo è libero per natura da ogni legame sociale, perché il bene naturale si identifica con ciò che piace cioè fundamentalmente con ciò che piace fisicamente. Ma secondo la stessa dottrina, l'individuo è tenuto dalla natura entro limiti ben definiti, perché vi è un limite naturale al piacere, cioè il piacere più grande o più alto: impegnarci senza tregua è contro natura. Le modificazioni subite dall'Epicureismo in Hobbes implicavano la liberazione dell'individuo non solo da tutti i legami sociali che non hanno la loro sorgente nella sua volontà, ma anche da ogni fine naturale. Rigettando la nozione di un fine naturale dell'uomo, Hobbes non intendeva più per vita buona la sottomissione o l'assimilazione

on verra bien qu'il y a une singulière distance entre le disciple de Bentham, calculant ses actions pour obtenir le maximum de plaisir et le minimum de douleur, épris du bien-être et du confort, attentif à prévoir et à combiner, avide de toutes les sortes de voluptés qui peuvent se concilier entre elles – et le maigre Épicurien qui vit chichement au fond d'un jardin, en compagnie de quelques amis, soucieux avant tout d'éviter les coups de la fortune, cachant sa vie et déclarant fastueusement qu'avec un peu de pain et d'eau il rivalise de félicité avec Jupiter. Bien moins encore les Utilitaires consentiraient-ils à suivre Épicure dans ses théories sur le bonheur du sage et la direction des pensées. Ce n'est pas par un effort du vouloir, par une sorte d'auto-suggestion, finalement par un jeu de l'imagination qu'ils veulent atteindre la félicité. Il leur faut des joies plus solides et en quelque sorte plus palpables. Stuart Mill a pu dire qu'il “vaut mieux être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait”; il n'a pas dit que le sage peut être heureux dans le taureau de Phalaris. La Morale d'Épicure ne peut être assimilée à aucune autre. A tout prendre, c'est encore avec sa rivale et sa contemporaine, la Morale stoïcienne, qu'elle présente le plus d'affinité. Mais il est évident que les différences l'emportent encore sur les ressemblances. La doctrine d'Épicure est irréductible et unique» (287-89).

A testimonianza della sua importanza per la comprensione delle fonti della conoscenza di Epicuro da parte di Strauss (la classica raccolta Usener (1887), per esempio, viene citata soltanto nel libro su Spinoza), il saggio di Brochard è ora disponibile in traduzione inglese, cfr Brochard (1904). Si noti infine che mentre Strauss menziona anche in altre sue opere il libro di Brochard (cfr. Strauss (1930, 202n); Strauss - Kojève (1948/2000, 130 n49); Strauss-Krüger (2018, 66), non menziona mai Guyau (1878) citato, come si è visto, da Oakeshott (1937) nella sua recensione, ma citato anche da Brochard (1904) il quale, a sua volta non viene menzionato da Oakeshott. La spiegazione della circostanza – indubbiamente curiosa anche perché quando Strauss, in (1936) cita Epicuro riporta in nota i riferimenti alle pagine di Brochard (1904) nella quali quella continuità viene messa in dubbio – risiede nel fatto che in tale opera, come pure in (1879) Guyau propende per una continuità tra la dottrina la dottrina morale epicurea e quella dell'Utilitarismo inglese che Strauss, sulla scia di Brochard, intende invece ridimensionare più o meno drasticamente.

dell'individuo a un modello universale che è colto prima di essere voluto. Egli concepiva la vita buona in termini di origini dell'uomo, o di diritto naturale dell'uomo in quanto opposto al dovere, alla perfezione e alla virtù. Egli concepiva la vita buona in termini di origini dell'uomo, o di diritto naturale dell'uomo in quanto opposto al dovere, alla perfezione o alla virtù. Il diritto naturale così inteso incanala più che non limiti il desiderio illimitato; quel desiderio illimitato di un potere sempre più grande, che ha la sua fonte nella preoccupazione dell'auto-conservazione, si confonde con la ricerca legittima della felicità. Il diritto naturale così concepito non conduce che a dei doveri ipotetici ed a una virtù mercenaria. Rousseau era convinto [...] che la concezione "utilitaristica della morale, propria di Hobbes e di Locke, era insufficiente [...] (Strauss 1953, 279; trad. it. 271-72).

Attribuendo alla concezione apolitica epicurea della natura umana un «significato politico», Hobbes rigetta così la "morigeratezza epicurea" e, trasformandola nel diritto a un illimitato miglioramento della propria condizione che poggia sul fatto che l'uomo è "libero da ogni legame sociale naturale" ed è dunque limitato soltanto dai patti che eventualmente stipula (di qui, come si avrà modo di vedere, l'"eccezionale importanza" che altri pensatori di diverso orientamento attribuiranno alla dottrine epicurea del *contratto*), diventa «il creatore dell'edonismo politico, una dottrina che ha portato nella vita umana una rivoluzione che si è diffusa dappertutto e alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato». E inoltre, riportando le parole di Edmund Burke sulla differenza tra la prudenza degli atei epicurei e l'audacia di quelli moderni, Strauss osserva che

l'ateismo politico è un fenomeno specificamente moderno. Nessun ateo del passato dubitava che la vita sociale avesse bisogno della fede in Dio o negli dei e della loro venerazione. Se non ci lasciamo ingannare da fenomeni effimeri, ci rendiamo conto che ateismo politico ed edonismo sono connessi, anzi sorgono insieme nello stesso momento e nella stessa mente.

Dunque, e per quanto dichiarasse di guardare più a Platone che a Epicuro o a Democrito, la «filosofia naturalistica [di Hobbes] esclude dalla natura la divinità al modo stesso della fisica epicurea». Essa è così vista da Strauss talmente connessa alla sua filosofia politica da indurlo a concludere che, «quali che possano essere state le opinioni personali di Hobbes, la sua filosofia naturalistica esclude la divinità al modo stesso della fisica epicurea», e che essa «può essere detta nel suo complesso un esempio classico della mistura tipicamente moderna di idealismo politico e di visione del mondo materialistica ed atea» (Strauss 1953, 168-70; trad. it. 170-72). Ci si trova così dinanzi alla

10 Stando alla corrispondenza con Eric Voegelin, cfr. Strauss – Voegelin (1993, pp. 59-62), lo studio sistematico di Lucrezio sembra doversi far risalire agli anni in cui elabora i saggi compresi in tale opera.

11 Due note, nelle pp. 109-113, sono importanti quanto il contenuto delle pagine stesse. Nella nota 44, relativa al concetto di "diritto naturale", Strauss scrive che «Hobbes aveva insegnato [a Gassendi, «il celebre restauratore dell'Epicureismo»] come esso potesse combinarsi con l'affermazione del diritto naturale». Nella nota 45, a conclusione della trattazione di quella che si potrebbe definire la "filosofia politica" di Lucrezio, Strauss espone riassuntivamente, indicando i corrispondenti versi (V, 995-1456), i temi del poema relativamente alla parte in cui esso tratta dell'origine della società, ma senza trattare della religione e del tentativo di "liberarsi dal suo terrore". Per un'analisi di quei versi lucreziani si rinvia a Sasso (1979), opera che nella letteratura lucreziana non ha ricevuto l'attenzione che merita.

12 E questo, si potrebbe aggiungere che in Strauss (1953, 118; trad. it. 285-86), nelle pagine dedicate alla profonda innovazione rappresentata dalla filosofia politica e morale di Hobbes, viene richiamata la seconda definizione hobbesiana del 'valore' (quasi 'pre-Austriaca'): «Il valore di tutte le cose oggetto di contratto è valutato in base all'appetito dei contraenti, e quindi l'esatto valore è quello che essi sono contenti di attribuire» [«The value of all things contracted for, is measured by the Appetite of the Contractors; and therefore the just value, is that which they content to give»]. La prima, anch'essa in Hobbes (1651), è: «The Value, or WORTH of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the needs and judgement of another»; definizioni che, in Hobbes 1961, si trovano, rispettivamente, alle pp. 105 e 63.

prima dottrina che necessariamente ed inequivocabilmente mira ad una società tutta “illuminata”, cioè areligiosa e atea, come soluzione del problema sociale e politico. Questa estremamente importante implicazione della dottrina di Hobbes fu resa esplicita non molti anni dopo la morte di lui da Pierre Bayle, * che si sforzò di dimostrare la possibilità di una società atea (Strauss 1953, 198-99; trad. it. 197). **13**

* Si veda Bayle (1682, §§ 103-32).

13 In nota, Strauss aggiunge: «io non posso qui provare che Hobbes sia stato ateo, anche secondo la sua particolare concezione dell'ateismo. Devo limitarmi a chiedere al lettore di confrontare il *De Cive*, XV, 14, con le *English Works*, IV, 349», e lo invita a tener conto «del grado di circospezione o di adattamento alle concezioni accettate, che era richiesto in passato ai “deviazionisti” i quali desiderassero sopravvivere o morire in pace». Strauss, inoltre, fatto presente di non ignorare che «vi sono nelle opere di Hobbes innumerevoli passi che gli servivano, e possono ancora servire a chi lo vuole, per provare che egli era un teista, ed anzi un buon anglicano», così conclude: «l'ultima parola di Hobbes sul problema del culto è che allo Stato è permesso stabilire un culto pubblico. Se lo Stato manca di farlo, cioè se autorizza “molte specie di religioni”, e può benissimo farlo, “non è lecito affermare ... che lo Stato sia di religione alcuna (cfr. *Leviathan*, cap. XXXI [240] con versione latina [p. m. 171])».

Si potrebbe così concludere che anche per Hobbes, come per Lucrezio, ciò che induce gli uomini a stringere accordi e poi a sottomettersi al potere politico è il desiderio di sfuggire a una situazione di incertezza riguardante anzitutto la propria vita e quella dei propri cari.

Temi lucreziani sono individuati da Strauss anche in Rousseau, nella fattispecie nel *Secondo Discorso*, la cui “storia dell'uomo” gli appare «modellata sul racconto del destino umano che Lucrezio diede nel quinto libro del suo poema» anche se “il ginevrino” lo estrae «dal suo contesto epicureo e l'inserisce in un contesto fornito dalla moderna scienza della natura e della società». Se «Lucrezio aveva descritto il destino del genere umano per mostrare che quel destino può essere perfettamente spiegato senza alcun ricorso a una attività divina [e che] i rimedi ai mali che era costretto a mettere a nudo, egli li cercava nel ritiro dalla politica», Rousseau, seguendo però Cartesio più che Epicuro, «racconta la storia dell'uomo per scoprire quell'ordine politico che s'accorda col diritto naturale» e, come noto, «ammette senza discussione che per stabilire il diritto naturale bisogna far ritorno allo stato di natura» (Strauss 1953, 264-65; trad. it. 257-58); a quello stato che per Lucrezio era però popolato da bruti.

Tuttavia, tali differenze non annullano la presenza della problematica di Lucrezio che Strauss vede più marcata nel caso della concezione rousseauiana del linguaggio inteso come il presupposto delle idee generali. Ma «poiché il linguaggio non è naturale, la ragione neppure lo è», e ciò significa che anche «l'uomo naturale, poiché è anteriore alla ragione, è assolutamente incapace di una qualsiasi conoscenza della legge di natura che è legge di ragione [...] L'uomo naturale è in uno stadio inferiore all'umano». Nonostante il fatto che in Rousseau «la genesi del linguaggio coincida con quella della ragione», Strauss ritiene che comunque il «modello di Rousseau [sia] il poema di Lucrezio (V, vv. 1028-90) [anche se qui] la genesi del linguaggio è descritta senza alcun riferimento alla genesi della ragione: questa appartiene alla costituzione naturale dell'uomo» (Strauss 1953, 271 e n.; trad. it. 263 e n.).

Inoltre, e non si tratta di cosa di poco conto, è pure da notare che l'Epicureismo non pensava che lo studio della *natura* potesse essere propedeutico, come penseranno invece i moderni, al suo controllo e alla sua trasformazione. Non è pertanto un caso che, e per quanto la moderna «*idea di progresso* differisca dalla concezione greca del progresso» le cui «asserzioni [...] più elaborate sembrano comparire in Lucrezio e in Seneca, che annunciano chiaramente la possibilità del progresso infinito nelle scienze e nelle arti», la moderna idea di progresso – la quale «presuppone che si dia la vita buona in assoluto e che l'inizio della vita sia radicalmente imperfetto» – si differenzi secondo Strauss da quella di Lucrezio e di Seneca per il fatto che «entrambi

presupponevano che l'obiettivo fondamentale fosse già stato conseguito, o da Epicuro, o dalla Stoa» (Strauss 1981, 235; trad. it. 46).

f.

In *What is Political Philosophy?*, ¹⁴ Machiavelli, a cagione della sua “*anti-theological ire*”, viene indicato come l'iniziatore della modernità ¹⁵ e Strauss prima scrive che l'opera di Machiavelli «si basa su una critica della religione e della morale» e che

la critica da lui rivolta alle religioni, soprattutto a quella biblica, ma anche al paganesimo, non è affatto originale. Essa può essere fatta risalire alla riaffermazione della dottrina dei filosofi pagani, come pure di quella scuola medievale che va sotto il nome di Averroismo, i quale diede origine alla nozione dei tre impostori (Strauss 1959, 41; trad. it. 71)

¹⁴ Il motivo per cui tale saggio viene in questo caso posto prima di *Thoughts on Machiavelli* è costituito dal fatto che, come s'è detto, è del 1954 anche se, con non rilevanti modifiche, apparirà in inglese soltanto nel 1959.

¹⁵ Una tesi che tuttavia era stata anticipata nella *Preface to American Edition*, del 1952, p. xv, di Strauss (1936).

e, poi «che il restringimento di orizzonte che Machiavelli fu il primo a effettuare, fu causato, o per lo meno facilitato, da una collera anti-teologica» (Strauss 1959, 44; trad. it. 75). ¹⁶ In questo saggio – ma senza dimenticare che forse, dopo quanto scritto in *Die Religionskritik Spinozas*, non ce ne era bisogno, e che nella *Preface* all'edizione inglese di tale libro, aveva scritto che «Spinoza innalza il Machiavellismo ad altezze teologiche» (Strauss 1965, 242; trad. it. 301), Spinoza è, in effetti poco presente.

¹⁶ È da notare che né in questa circostanza, né altrove, Strauss fornisce una qualche indicazione riguardo all'oggetto della collera o alle tradizioni o ai teologi verso cui si dirigeva. L'affermazione è posta a conclusione del passo in cui Strauss ricorda che Machiavelli fu il solo non ebreo del suo tempo a condannare la cacciata degli ebrei dalla Spagna.

Il ruolo di Machiavelli come iniziatore della modernità, che precedentemente, nei primi anni Trenta, era stato attribuito a Hobbes (Strauss 1932, 217-42; Strauss 1933-34; Strauss 1936) – anche se, come si è visto, la “critica della religione” è intesa da Strauss iniziare più tardi con Spinoza – viene delineato a partire dal saggio *What is Political Philosophy?*, in cui la “filosofia” di Machiavelli è però vista come una sorta di «decayed Aristotelianism» («the theoretical or cosmological basis of his political teaching was a kind of decayed Aristotelianism»), mentre la sua *empietà* è vista derivare da un’«anti-theological ire» e, sia quando rivolta alla tradizione biblica, sia quando diretta a quella pagana, collegata non a Lucrezio bensì «alla riaffermazione della dottrina dei filosofi pagani, come pure di quella scuola medievale che va sotto il nome di Averroismo, la quale diede origine alla nozione dei tre impostori» (Strauss 1959, 47, 44 e 41; la trad. it. 71). Ed è anche da notare che neanche in tale saggio Strauss taccia Machiavelli di “ateismo”.

Se si dovesse escludere una recezione dell'ateismo di Lucrezio in Machiavelli e propendere per una generica influenza di un “decayed Aristotelianism” e di motivi averroistico-epicurei la domanda che ci si potrebbe porre è da dove, in definitiva, origini, per Strauss, l'ateismo che caratterizza la filosofia politica moderna. E l'importanza di una risposta è sollecitata dal fatto che quasi tutti gli esponenti di cui Strauss si occupa sono – a torto o a ragione – più o meno esplicitamente definiti “atei” o “empi”, e comunque accomunati dal tentativo di fondare la filosofia politica su premesse filosofiche e antropologiche indipendenti, se non diverse (e per non dire opposte), da quella biblica e da quella cristiana; anche quando il loro pensiero non sembrerebbe esplicitamente rivolto contro di esse. Dato che “Epicurus is truly the classic of the critique of religion” e che la “critica della religione” costituisce il presupposto

dell'ateismo moderno, la risposta potrebbe essere che nasce con la riscoperta dell'Epicureismo lucreziano. Ma di essa, come si avrà modo di vedere, Strauss ritrova flebili tracce in Machiavelli il cui atteggiamento quindi più che da personali valutazioni teologiche sembra connesso a una condanna delle ispirazioni familistiche delle politiche dei papi del suo tempo

g.

Thoughts on Machiavelli e altri scritti machiavelliani. Può apparire singolare che Strauss non abbia notato (o abbia evitato di notare, in buona sostanza escludendola) una presenza diretta di Lucrezio in Machiavelli, vale a dire in colui che a partire dall'Introduzione alla seconda edizione di *The Political Philosophy of Hobbes*, considererà l'iniziatore della modernità. Tuttavia, per quanto Strauss ritenga che la modernità prenda le mosse da una "critica della religione", e di quella biblica e cristiana in particolare, e si configuri come un progetto filosofico-politico sostanzialmente ateo che mirava, più o meno consapevolmente, a rimuovere il "problema-teologico-politico", questo non era – per Strauss – il programma di Machiavelli il quale, semmai, proponeva un uso politico della religione al fine di rendere gli uomini virtuosi e pensava di raggiungere la virtù civile servendosi dell'aspirazione del Principe alla gloria individuale. Tant'è che Lucrezio non compare neanche una volta nel libro su Machiavelli, e neanche negli altri e minori studi su di lui, mentre vi compaiono alcuni riferimenti all'Epicureismo:

nel rompere con la tradizione socratica [Machiavelli] non ritorna ad una tradizione anti-socratica [...] noi abbiamo indicato l'affinità del suo pensiero con l'edonismo. * Ma egli aderisce alla filosofia politica classica contro l'edonismo classico, riconoscendo l'alta dignità della vita politica. Per l'edonismo classico l'onore e la gloria sono da spregiare, per Machiavelli il piacere derivante dagli onori e dalla gloria è genuino, ed è forse il piacere più intenso che esista [...] Poiché la filosofia è ascisa dall'opinione alla conoscenza, e l'opinione è in primo luogo opinione politica, la filosofia è essenzialmente riferita alla città; in quanto trascende la città, essa presuppone la città; la filosofia deve perciò interessarsi alla città ossia deve essere responsabile politicamente. Sotto questo importante aspetto, Machiavelli aderisce alla filosofia politica classica e respinge l'edonismo classico (Strauss 1958, 291-92; trad. it. 344ss). **17**

La recente pubblicazione (Strauss 1972) del testo di una conferenza finora inedita, mostra come Strauss fosse allora a conoscenza del fatto che il giovane Machiavelli aveva trascritto il *De rerum natura*, **18** ma, tenendo conto del fatto che in *Machiavelli and Classical Literature*, **19** Lucrezio non è neanche nominato, si potrebbe ipotizzare che quella conoscenza sia relativa all'intervallo tra quegli anni e comunque non sembra mutare la sua interpretazione di Machiavelli. In quella conferenza testé pubblicata, a una domanda in merito alla conoscenza da parte di Machiavelli della problematica filosofica di Lucrezio, Strauss così risponde: «There is no doubt that he was familiar with this kind of thing. This manuscript

* In Strauss (1958) la parola *hedonism* non ricorre e i riferimenti all'*Epicureanism* sono a p. 201; trad. it. p. 238 («certamente l'opinione che ha Machiavelli del mondo non è biblica, ma piuttosto "epicurea", nozione questa che suppone l'eternità della "materia"; ammettendo che questa materia è increata, si può ammettere la necessità del male e del peccato senza derogare alla bontà di Dio»); a p. 203; trad. it. p. 240 (sulla credenza dei primi epicurei e oggi di «gente che non crede nella Bibbia» i quali, sulla base dell'esperienza, pensano che «che ci sono stati "primi uomini", non nati da uomini. Machiavelli va oltre i modi di ragionare qui menzionati, suggerendo che a conforto dell'insegnamento biblico non c'è alcuna prova»); a p. 222; trad. it. p. 263 (sulla questione se i «corpi semplici abbiano da concepirsi alla maniera aristotelica o alla maniera democritea-epicurea, o in qualche altra maniera»); a p. 333 n. 59; trad. it. p. 236 n. 59 (sulla negazione epicurea dell'immortalità dell'anima).

17 Nell'immediato prosiegua del testo Strauss fa un riferimento a quanti hanno individuato in Machiavelli «reminiscenze di Tuciddide», per aggiungere: «perciò noi ripetiamo che Machiavelli si rifà a Senofonte più che a ogni altro pensatore», anche se talora lo «ripensa».

still exists, did you know that? In Florence [sic]. And some individual will probably edit Machiavelli's emendations» (Strauss, 1972, 444), aggiungendo:

but the question is how deeply had Machiavelli studied these kinds of things. That's a question to which I believe no one has the answer. The second point which was already mentioned is that we know a bit of Machiavelli's philosophical studies: his study of Lucretius. The copy of Lucretius which he copied and in which he inserted some emendations of his own is still in existence. But more specifically the Averroistic teaching, however much it might differ from Aristotle's own teaching, was surely a teleological teaching. And there is no place for teleology in Machiavelli, there is no place for teleology in Lucretius. And therefore I believe the most cautious suggestion one could make is this: the natural philosophy on which Machiavelli builds is a decayed Aristotelianism somehow under the influence of Epicurus. I couldn't with a good conscience go beyond this very unsatisfactory formulation (Strauss 1972, 451).

Ciò detto, è pure da tener presente che in *Thoughts on Machiavelli*, l'espressione "critica della religione" non compare in relazione a Machiavelli.

h.

Nel lungo saggio *Notes in Lucretius*, 20 Strauss si limita a un confronto diretto, asettico e non mediato dalla letteratura, con le idee filosofiche di Lucrezio. Senza riprendere le interpretazioni precedenti o sviluppare in una dimensione sistematica il tema della sua influenza e di quella dell'Epicureismo sulla filosofia politica moderna. Il saggio, in definitiva, non è una sintesi di quanto scritto precedentemente sul tema ma un 'confronto riavvicinato', e per certi versi misterioso circa gli intenti, con Lucrezio.

Comunque sia, ad avviso di Strauss, per corroborare la tesi della vicinanza del pensiero di Lucrezio a quello moderno, possono essere rammentate le seguenti osservazioni:

la "filosofia politica" di Lucrezio è solo una versione della nascita della società politica; non tratta il problema del miglior regime: nessun regime merita di essere chiamato buono; la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica [...]; Lucrezio presenta la religione dipendente dalla società politica [...], il che non significa che essa non abbia componenti anteriori alla società politica: essa dipende dalla società politica perché leggi, punizioni e timore delle punizioni appartengono alla società politica [...]; la società pre-politica [di Lucrezio] è in certo senso più naturale della società politica, ma non può essere lo "stato di natura", dato che l'uomo vive secondo natura solo grazie alla filosofia (Strauss 1968b, 131; trad. it. 170-171).

18 In seguito agli studi di Finch (1960, 29-32), di Bertelli, Gaeta (1961, 553-55), e di Bertelli (1964, 774-90), è noto, cosa di cui Strauss sembra venire a conoscenza soltanto nel 1972, che Machiavelli aveva una diretta conoscenza del *De rerum natura* giacché nel 1497 ne aveva trascritto e annotato una copia (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Rossi 884). L'enigmatica disattenzione straussiana al rapporto tra Lucrezio e Machiavelli riveste un particolare interesse alla luce degli studi, apparsi soprattutto in questi ultimi anni, in cui tale rapporto – per altro già notato da Sasso in (1987, 469): «se quella trascrizione è opera di Machiavelli, prescindere non è possibile quando si studino in concreto i suoi rapporti con Lucrezio» – ha ora acquistato un'importanza centrale. Tanto che Rahe (2008, 35-36), scrive che «Machiavelli had made Lucretius' repudiation of religion and his rejection of natural teleology his own» (non ci si può ora occupare della pertinenza delle citazioni dagli straussiani *Thoughts on Machiavelli*, cit., che Rahe adduce per avvalorare la propria tesi) che un'attenta studiosa dell'ambiente culturale fiorentino impregnato di motivi lucreziani in cui matura Machiavelli, Brown (2010, 73; trad. it. 82), scrive addirittura che «Lucrezio [può] fornire l'anello mancante per la comprensione della filosofia di Machiavelli»; ma si veda anche Roecklein (2012).

19 Cfr. Strauss (1970, 7-25). Ma si vedano anche le pp. 3-10 sull'"individualismo estremo di Machiavelli"

20 Di tale saggio (Strauss 1968b) – una cui parte venne pubblicata col titolo *A Note on Lucretius*, cfr. Strauss (1967) – in questa circostanza, verranno prese in considerazione soltanto le parti che maggiormente hanno a che fare con la filosofia sociale. La letteratura su di esso è esigua e anche il saggio ricco di spunti di Menon (2015) si concentra prevalentemente sulla possibilità di intendere «Epicurean poetry as political philosophy, that is, as political action on behalf of philosophy».

Nella *Preface a Liberalism Ancient and Modern*, illustrando il nesso tra i vari saggi che confluiscono nell'opera, Strauss così scrive a proposito di quello su Lucrezio:

poi parlo del Liberalismo e dei pensatori premoderni spiegando alcuni esempi del loro modo di scrivere. Lì esame più esteso è dedicato al poema di Lucrezio; in quel poema, come in genere nell'Epicureismo, il pensiero premoderno sembra avvicinarsi, più che in qualsiasi altra dottrina, al pensiero moderno. Nessuno scrittore premoderno sembra spinto quanto Lucrezio dall'idea che tutto quello che amiamo non è eterno e non suscita il nostro amore. È interessante ricordare la presentazione che Kant fa dell'Epicureismo: identico allo spirito della scienza naturale moderna prima che questa venisse sottoposta alla critica della ragione pura» (Strauss 1968a, x; trad. it. 5).

Dunque, limitandosi, in questa circostanza, a un accenno all'influenza di Lucrezio sulla filosofia politica moderna; si tratta di un'influenza che, nella forma di edonismo politico, Strauss, in scritti precedenti, aveva definito preponderante nella modernità.

Nel poema di Lucrezio la parte riguardante l'uomo e l'origine e sviluppo della civiltà – quella che oggi si potrebbe definire la sua filosofia sociale – occupa una parte del Libro V, vv. 925-1457. Non molto; e non sembrerebbe neanche essere al centro delle premure di Lucrezio il quale non lascia certo pensare che il “terrore della morte” possa essere risolto da una buona organizzazione politica, ma che possa essere creato dalle leggi. Anche Strauss, trattandone, è descrittivo e se ne occupa in misura proporzionale allo spazio che il tema ha nel poema.

Tuttavia non è tanto questa la parte di Lucrezio che per Strauss è stata ripresa dai moderni, quanto quella della critica della religione intesa come premessa per liberare l'uomo dal suo terrore tramite la conoscenza della natura delle cose e per conciliarlo con un mondo che l'atomismo rende in larga misura imprevedibile. Tale imprevedibilità non è superabile, ma può essere accettata come il “prezzo da pagare per liberarsi dalla religione”:

la religione appare così come un'invenzione umana che ha lo scopo di contrastare l'indifferenza dell'uomo alla morale ed ai bisogni politici, poiché non tutti sono o possono essere filosofi; senza parlare del problema se la filosofia epicurea, come intesa da Lucrezio, comandi il patriottismo e la gratitudine verso i genitori (Strauss 1968b, 100; trad. it. 131).

Poche pagine dopo, Strauss osserva che «ci resta il dubbio se prima di Epicuro, e in Roma prima di Lucrezio, la religione fosse al servizio di uno scopo buono», e se Lucrezio, tenendo conto del fatto che «l'educazione o l'istruzione possono rendere egualmente colti alcuni uomini [ma] non possono eliminare la fondamentale e naturale diversità o disuguaglianza», voglia «dire che ogni essere umano può vivere libero dalla religione?» (Strauss 1968b, 105 e 107; trad. it. 138 e 140).

Anche in questa circostanza, dunque, Strauss segue ed espone il testo di Lucrezio notando come gli uomini primitivi vivessero «miseramente di ciò che offriva spontaneamente la terra» e, senza conoscere affatto «il bene comune [*commune bonum*], né consuetudini e leggi: ognuno viveva da sé e solo per sé». Gli uomini, allora, non temevano gli dei e neanche «ciò che sarebbe potuto accadere loro dopo la morte, ma temevano la morte a meno che dolori insopportabili non l'avessero resa desiderabile. E se anche mancavano dei vantaggi della vita in comune e delle arti non soffrivano per i mali causati da queste (Libro V, 925-1010)» (Strauss 1968b, 126; trad. it. 164). ²¹

Dopo aver preso in esame il Libro IV in cui

²¹ In Strauss (1968b, 84-85; trad. it. 111) si osserva che per rispondere alla domanda «come possa la

Lucrezio tratta del «problema di come vari sensi percepiscono le sensazioni» (Strauss 1968b, 115; trad. it. 150), Strauss passa a esaminare il Libro V, in cui è contenuta la parte ‘sociale’, elencando ed esponendo le «cinque cose che fecero sì che la razza umana cominciasse subito ad ammorbidirsi: le capanne, le pelli, il fuoco, il vivere insieme di uomini e donne, e (conseguenza di quel vivere insieme) il fatto che entrambi i genitori conoscessero la loro prole e si curassero di essa». Di qui l'amicizia, le alleanze e il sorgere del sentimento della pietà che dettero vita a «piccole società» in cui gli uomini vivevano in pace anche perché comunicavano tramite la *linguaggio* (che «non fu un'invenzione di qualche individuo [...] ma una cosa naturale per l'uomo come per le bestie») e si poterono giovare della “scoperta del fuoco”. Strauss, ritiene quindi che per Lucrezio il «passaggio dalla società prepolitica alla società politica fu effettuato da uomini di mente superiore» da dei re che fondarono le città e «assegnarono la proprietà a ciascuno; non diedero a tutti parti uguali, ma nella loro distribuzione tennero conto soprattutto della bellezza e della forza ed in minor grado dell'intelligenza». Con l'«invenzione della proprietà ereditaria e dell'uso dell'oro» si determinò però un cambiamento che non soltanto portò alla sostituzione delle «qualità naturali [con quelle] convenzionali», ma che condusse anche alla «distruzione del regno e a una condizione in cui ciascuno voleva per sé il potere di governare». Si originarono così violenze e discordie che si conclusero soltanto quando «gli uomini diedero ascolto a chi insegnava loro come stabilire leggi e magistrature [anche se] questo non fu soltanto piacevole perché le leggi comportano punizioni per i loro trasgressori e da allora in poi il timore di punizioni rovinò le gioie della vita». Si tratta di un'affermazione, che Strauss definisce «apparentemente strana», ma che viene collegata «al ritiro dalla vita politica prescritto dagli epicurei i quali le leggi disapprovavano per principio». Comunque sia, chi infrange la legge viene punito dagli uomini o – «e questa credenza può talvolta agire da freno» – dagli dei; ciò che a sua volta genera la religione che Lucrezio intende come «completamente naturale» pur tacendo «del tutto sulla sua utilità, sebbene abbia attirato la nostra attenzione su di essa prima ancora di iniziare a parlare di religione; tace anche su una possibile componente convenzionale della religione» (Strauss 1968b, 126-28; trad. it. 164-66).

religione essere più attraente della filosofia se è solo terrificante» si deve prendere in esame ciò che Lucrezio dice all'inizio e alla fine del poema «su come vivevano gli uomini prima del sorgere della filosofia; bisogna capire la funzione della religione. In origine gli uomini vivevano come bestie, e dipendevano in tutto dai doni spontanei della terra, incapaci di pensare al bene comune non avevano fuoco ed arti, leggi e linguaggio».

Riguardo alla «causa» della conoscenza umana degli dei e del culto verso di loro» Lucrezio adduce così «due ragioni sulla fede universale negli dei» e (poggiando sul parere di Cyril Bailey) Strauss ritiene che affermi così, «senza ambiguità», che allora «le stirpi mortali percepirono da veglie ed ancor più nel sonno i volti degli dei e le forme meravigliose dei loro corpi», ma che avendo «visto soltanto questo degli dei [, ...] le forme meravigliose e la corporeità non provano di per sé che i loro proprietari siano esseri viventi; gli dei devono poter avere sensazioni e percezioni». Dunque, poiché gli uomini attribuirono i sensi agli dei in maniera «discutibile» perché «vedono gli dei prevalentemente nel sonno [e] nel sonno “vedono” anche i morti che si muovono», per Lucrezio la circostanza che «gli dei sentano o vivano non è un fatto sperimentato, ma è una “aggiunta” umana all'esperienza (cfr. V 1195, e IV 462-468); l'esperienza in sé non è, in realtà, più che un sembrare». Per questo «ciò che è vero per i sensi degli dei è anche vero per la loro vita eterna», e gli uomini dando loro vita eterna «crederanno» che [...] fossero anche eccezionalmente fortunati perché nessun dio si preoccupò mai del timore della morte». Ma se per Lucrezio l'«unica causa della religione [...] non ha nulla a che vedere con i sogni degli uomini» poiché la religione fu “causata” dal

fatto che «gli uomini furono indotti dalla vista dei fenomeni celesti, di cui non conoscevano le cause, ad attribuire quei fenomeni agli dei [...] in particolare i misteriosi fenomeni notturni furono ritenuti minacce divine e prove della collera divina», per Strauss

il teologumeno fondamentale vuole spiegare nel modo più adeguato la nostra nozione degli dei come *entia perfectissima*. Le cose più perfette non hanno la possibilità di agire sul mondo o nel mondo; il teologumeno fondamentale, in contrapposizione alla prova ontologica, non intende provare l'esistenza degli dei, che è ignota (Strauss 1968b, 129-30; trad. it. 167-68).

Fatta una breve digressione su Epicuro, le *Opinioni Principali* e le *Lettere* a Erodoto, Pitocle e a Menaceo al fine di mostrare come non ne contraddica gli scritti, Strauss ritorna su Lucrezio per notare come per la sua dottrina

la verità è triste perché il mondo non è divino, né ha origine divina, ma la verità attrae e conforta perché le cose belle sono eterne grazie agli dei, esseri beati ed immortali più affini all'uomo che ad ogni altro essere. Ma se gli dei non esistono, il saggio è allora, pur nella sua fragilità, l'essere più divino, più splendido, più benefico, con maggiore dignità e saggezza. La fragilità della felicità umana non può essere eliminata da alcuna conquista della natura, dalla sottomissione dell'universo all'uomo, poiché ciò richiederebbe anche la liberazione dai desideri per le cose non necessarie e perciò la miseria umana ed un destino da Sisifo [...] Del pari la "filosofia politica" di Lucrezio è solo una versione della nascita della società politica; non tratta il problema del miglior regime: nessun regime merita di essere chiamato buono; la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica (Strauss 1968b, 130-31; trad. it. 169-70).

Di conseguenza, «Lucrezio presenta la religione dipendente dalla società politica (V 1161-1162, 1222; cfr. 1174 e 1111), il che non significa che essa non abbia componenti anteriori alla società politica. Essa dipende dalla società politica perché leggi, punizioni e timore delle punizioni appartengono alla società politica» sono in «stretto rapporto». Per di più, «il timore degli dei induce gli uomini a disprezzarsi reciprocamente», mentre «l'ignoranza delle cause dei moti dei corpi celesti non è l'unica causa della fede degli uomini negli dei (quindi l'astronomia non basta a liberare gli uomini dal timore degli dei)» che ha relazione anche con la loro cattiva coscienza. Di conseguenza, nell'interpretazione straussiana di Lucrezio, per quanto «la religione possa esercitare un freno salutare [...] è preferibile che il freno sia esercitato dalla filosofia, che tiene a bada i desideri pur tenendo lontano il timore degli dei» anche se ciò implica che «la filosofia appartiene alla società politica non meno che la religione, o che la filosofia è impossibile nella società prepolitica» in quanto «presuppone un alto sviluppo delle arti», e quindi che «la società prepolitica è in certo senso più naturale della società politica, ma non può essere lo "stato di natura", dato che l'uomo vive secondo natura solo grazie alla filosofia» e che soltanto «nella società politica può condurre la vita strettamente privata del filosofo» (Strauss 1968b, 131; trad. it. 170-71).

Quest'idea che nessun regime meriti di essere chiamato 'buono' rappresenta la maggiore rottura con la tradizione platonico-aristotelica la quale, al di là delle differenze comunque non secondarie, riteneva che oltre a essere naturale la *polis* potesse essere anche migliorata ed è forse da mettere in relazione col fatto che la filosofia non può in alcun modo giustificare quella coercizione che è inseparabile dalla politica. Lucrezio sarebbe allora, da questo punto di vista, il primo 'anarchico libertario' se con 'anarco-libertarismo' si intende l'indagine sulla possibilità di fare a meno non soltanto dello Stato ma della politica intesa non soltanto come 'male necessario' ma come male *tout court*. Il "giardino" è allora l'antagonista della *polis* ma è riservato

ai filosofi e per di più a quelli epicurei i quali non hanno paura della religione perché hanno appreso a convivere con l'incertezza derivante dal *clinamen*.

III. Considerazioni

In sintesi, Strauss nota la varia presenza di temi epicurei e lucreziani in buona parte degli esponenti della modernità di cui si occupa (prevalentemente pensatori che hanno introdotto delle 'novità' nella filosofia politica e non sistematizzatori di idee e di dottrine precedenti) e li pone alle origini dell'ateismo politico moderno' fondandolo su una "critica della religione" piuttosto che sulla "incroyance" o sullo scetticismo. Tutto ciò induce a pensare che nella sua interpretazione una parte consistente e forse anche la più innovativa della filosofia politica moderna sia sin dal suo sorgere consapevolmente, anche se prudentemente, contrapposta alla Rivelazione. Ma anche, e soprattutto, a ritenere che una parte consistente della filosofia politica moderna – e tuttavia non Machiavelli che pure ne è indicato come l'iniziatore –, alla ricerca di una fondazione del miglior regime politico indipendentemente dalla religione, abbia ripreso non tanto il progetto della tradizione della filosofia politica classica che da Socrate porta agli Stoici, quanto quello epicureo.

Ma dopo averlo sottoposto, con Hobbes, a una *modifica radicale*.

In pratica, una trasformazione che – per quanto sia banale ricordare che l'Epicureismo di Epicuro non è l'Utilitarismo di Jeremy Bentham il quale assegna un ruolo propositivo alla politica – porta a sostituire l'epicurea ricerca individual-filosofica dell'*atarassia* nel "giardino" con un "eudemonismo di massa" posto a fondamento della società politica e dello Stato. Uno Stato che, tra l'altro, nel tempo si sarebbe caratterizzato per un numero crescente di "scelte politiche" incompatibili con lo spirito dell'Epicureismo 'classico' e non a caso avversate da quei pochi 'liberali utilitaristi',²² come Ludwig von Mises, i quali, ma *accentuandone* la dimensione dello scambio (assente nell'Epicureismo antico) e quindi del contratto, esplicitamente si richiamano a Epicuro (non a Lucrezio) e considerano la religione come uno dei tanti fenomeni sociali; ma senza pensare di combatterla o di estirparla.

²² Da distinguere, e rinvio a Cubeddu (2016b), dai 'liberisti utilitaristi' italiani i quali, invece, si servono dello Stato al fine di raggiungere i cosiddetti "massimi edonistici".

Ovviamente si potrebbe osservare che quella dell'ateismo è una categoria trasversale che in politica non assume una caratteristica peculiare e quindi che potrebbe essere vano, se non addirittura fuorviante, cercare di coglierne l'affinità con una delle tradizioni della filosofia politica moderna e contemporanea. Ma questo non giustifica la disattenzione circa il ruolo svolto dalla ripresa della lucreziana critica della religione e dalla trasformazione della "morigeratezza epicurea" in "edonismo politico" nella nascita e nello sviluppo della modernità. Sarebbe come sostenere che le credenze individuali *non* abbiano conseguenze (anche se inintenzionali) sull'agire sociale, economico, politico, etc. e quindi, più in generale, sull'insieme delle vicende umane.

Tutto ciò, per quanto ragionevole, non è però di grande aiuto per chi si chiede come mai, in pensatori che risentono dell'influenza epicureo-lucreziana, si inizi ad affermare una concezione della funzione della politica e delle istituzioni politiche (quello che comunemente si chiama 'Stato') così diversa tanto da quella classica, quanto da quella cristiana. In pratica, ricostruire la trattazione straussiana dell'Epicureismo può aiutare a capire come mai, in alcuni dei teorici dello Stato moderno, l'"associazione politica" si trasformi dalla *politeia* (in cui un numero limitato di uomini cercava, talora con "procedure democratiche", di acquisire quella conoscenza che, trasformatasi in saggezza e virtù, avrebbe, in fauste circostanze, avvicinato, o reso possibile, l'"evento

miracoloso”: la realizzazione del “miglior regime politico”) e dalla *res publica christiana* (che ha il fine di evitare che il *seculum* distolga le menti e i corpi dalla loro vera finalità, e in cui le istituzioni religiose, sociali e politiche sarebbero dovute essere tese all'unisono tanto al *bonum commune*, così come interpretato dalla Chiesa, quanto a minimizzare le possibilità degli uomini di dannare la propria anima) nello Stato. E come mai questo Stato inizi a essere inteso non soltanto come un garante della pace, ma anche, e forse soprattutto, come un contenitore di diritti, di aspettative (individuali e sociali) e di regole finalizzato ad assicurare ai propri cittadini la possibilità di un “confortevole benessere” tramite la riduzione e la rimozione degli ostacoli a quelli scambi che quel benessere possono assicurarlo nella maniera più veloce e confacente ai desideri di ognuno.

Inoltre (e ritornando brevemente su due pensatori precedentemente incontrati), la straussiana citazione del saggio *La theorie du plaisir d'après Epicure*, di Victor Brochard (saggio in cui si mostra la differenza sostanziale tra la teoria del piacere epicurea e quella utilitaristica di Bentham, che era invece sottovalutata da un pensatore in quegli anni influente come Jean-Marie Guyau) induce anche a chiedersi con chi e quando sia iniziata, e poi avvenuta, quella trasformazione e come mai l'epicureo descritto da Brochard si sia trasformato nell'“individuo calcolante” di Bentham che persegue i propri fini all'ombra dell'indispensabile protezione dello Stato. In altre parole, come la “morigeratezza epicurea”, che anche Pierre Bayle riconosceva, abbia dato vita a quello che si potrebbe chiamare “edonismo politico di massa” nel quale, nella versione utilitaristica di Bentham e dei suoi seguaci liberali e socialisti, la più ampia realizzazione del ‘piacere’ per il maggior numero di individui è garantita dall'intervento di un saggio legislatore, ovvero dalla politica, Da quella politica che l'epicureo disdegna e della quale diffida. In maniera non molto diversa, per altro, da quanto avviene nell'Utilitarismo di Mises per il quale, richiamando David Hume e David Ricardo, è pur vero che l'individuo soddisfa i propri bisogni tramite la cooperazione sociale in un mercato concorrenziale fondato sulla divisione del lavoro, ma pur sempre all'interno di uno Stato che ha il compito di garantire quella possibilità di scambio.

A complicare ulteriormente il quadro bisogna tener presente che anche la diffidenza nei confronti della politica e la convinzione che “nessun regime politico possa essere definito buono” presentano dei tratti controversi. Già Alexandre Kojève, nella recensione a *On Tyranny*, aveva messo in evidenza gli aspetti problematici della vicinanza della concezione straussiana della filosofia e del suo ruolo pubblico a quella epicurea (Kojève 1954, 150-58). E a ciò si potrebbe aggiungere che non è il caso di dimenticare che per Strauss il fondatore della filosofia politica è Socrate e che costui (e quanti lo seguono) vive ed opera prevalentemente nella piazza del mercato cittadino frequentata ed animata da una varia umanità e non in un giardino frequentato da ‘amici filosofi’.

La questione potrebbe sembrare di secondaria importanza se non si tenesse conto del fatto che in essa si riflettono, in generale, sia la distanza tra l'Epicureismo antico e quello moderno, sia la contrapposizione tra la concezione aristotelica dell'origine della società e quella epicurea, ²³ sia, in particolare, il problema della scarsità del tempo di cui il filosofo dispone per sperare di realizzare la “vita filosofica”, sia, infine il pericolo che il “giardino” si trasformi, come scrive Kojève, in una sorta di «intellectual “cloister”». ²⁴ Come noto, alla tesi di Kojève di un filosofo che, mosso dal bruciante desiderio di poter porre le condizioni per poter finalmente condurre una “vita filosofica”, fornisce

²³ Su cui, anche in riferimento a Strauss, si veda Ranger (2009).

²⁴ È da notare che in (1948) Strauss aveva trattato nel capitolo V della differenza tra piacere e virtù e dell'“edonismo” di Simonide e di Gerone, e che, come notano anche i curatori dell'edizione (2000) nella

consigli a un “giovane ed energico tiranno” (non molto diverso da quello tratteggiato da Platone nelle *Leggi*), Strauss contrappone la prospettiva del filosofo che educa dei “gentiluomini” all’arte del governo. E tutto questo ha a che fare tanto con la questione della possibilità da parte del filosofo politico di contribuire, e in che modo?, alla realizzazione del ‘miglior regime politico’ e, nel suo ambito, del suo ruolo e della possibilità della “vita filosofica”, quanto con la possibilità che lo stile di vita del giardino epicureo possa essere estesa – anche in considerazione del fatto che l’“amicizia” che in esso si coltiva non soltanto non ha una ‘dimensione economica’, ma non sembra neanche l’ambiente ideale per ‘sviluppare’ conoscenza e, soprattutto, *nuova conoscenza* – a contesti sociali e politici più ampi.

Ammesso quindi, con Brochard, che “la doctrine d’Épicure est irréductible et unique” e, con Strauss, che non dia vita a una teoria del *miglior regime politico* giacché di esso l’Epicureismo antico non si occupa, resta quindi da chiedersi come, e sulla base di quali esigenze teoriche e pratiche, la dottrina di Epicuro si sia trasformata in una “rivoluzione che si è diffusa dappertutto e alle cui proporzioni nessun altro pensiero si è mai finora avvicinato”.

Oltre alla scontata constatazione che l’epicureo non crede a una soluzione politica del problema umano e che poco si occupa di *negotia*, una prima risposta potrebbe essere che tale trasformazione ha che fare con quella ‘dottrina del contratto’ con la quale, in un mondo in cui “l’individuo è [considerato] libero per natura da ogni legame sociale, perché il bene naturale si identifica con ciò che piace cioè fondamentalmente con ciò che piace fisicamente”, l’Epicureismo, ed in particolare quello lucreziano, si trasforma in una teoria della nascita, dello sviluppo e, soprattutto, della *funzione* delle istituzioni sociali. Certamente, e per quanto anche il suo stato di natura sia caratterizzato dalla *paura* (ma della “morte violenta”, non della religione) e il Leviathan non faccia affatto pensare a una origine spontaneo-evoluzionistica dell’ordine e delle istituzioni, la definizione hobbesiana del “valore” (e non è un caso che sembri così tanto ‘austriaca’) potrebbe sembrare un’indebita trasformazione della dottrina epicurea del ‘piacere’; ma è quel che è avvenuto.

Tant’è che tale trasformazione avviene non soltanto nell’ambito di una teoria alternativa a quella aristotelica dell’uomo come “animale politico”, ma anche nell’ambito di una filosofia sociale che interpreta le istituzioni come il ‘convenzionale’ e non ‘naturale’ *legal framework* dei tentativi umani di migliorare la propria condizione. Una teoria che tuttavia, a ben vedere, si fonda proprio sulla negazione della possibilità di una distinzione tra piaceri (e bisogni) naturali e piaceri superflui e sulla sua sostituzione con una teoria della sostenibilità nel tempo di un sistema individuale o sociale di appagamento dei bisogni. Quel che sarebbe il caso di indagare, quindi, *ma che comunque Strauss non fa*, è come mai dalla “morigeratezza e frugalità epicurea” di amici che, accontentandosi di vivere con poco, si radunano in un giardino per sottrarsi alle conseguenze inintenzionali del *clinamen* e della politica, si generi sia, con Hobbes, una *soluzione politica* dell’incertezza che caratterizza la condizione umana, sia, con Bernard de Mandeville, la sostituzione della ‘decisione politica’ (filosoficamente ingiustificabile se manca un concetto di ‘natura’ su cui fondare la distinzione; mancanza che delegittima anche la funzione della politica di *moderare*, se necessario tramite la coercizione, le aspettative individuali e sociali) con lo *scambio di diritti: soggettivi quanto i piaceri*.

Con altre parole – e ribadendo che quella epicurea non è una teoria del miglior regime politico ma una modalità di vita filosofica associativa fondata sull’amicizia che, se tollerata, vive all’ombra o ai margini della politica della politica **25** della quale, pur diffidandone, non

loro *Introduction*, a p. xviii, a tali osservazioni di Kojève, Strauss (1954) non risponde direttamente richiamando l’Epicureismo.

25 Cfr. Strauss (1968b, 107), e su cui si veda Menon (2015, 23-25).

si propone di elaborare un'alternativa, come pure che il regime di vita del 'giardino' è fondato sull'eliminazione del superfluo e non sul tentativo di raggiungere un "confortevole benessere" tramite scambi (*negotia*) – quel che è il caso di chiedersi è anzitutto cosa abbia indotto Hobbes a trasformare le dottrine epicuree della fisica (strettamente connesse a quelle di Democrito) e del piacere in una dottrina politica sul miglior regime. Una prima risposta potrebbe essere che *non* essendo lo stato di natura un mondo ordinato ma il riflesso di un uomo che né naturalmente, né spontaneamente, tende al bene, neanche per influenza della religione, da tale situazione di incertezza e di paura è necessario uscire e che è possibile farlo soltanto eliminando le relative cause

Si tratta così, in definitiva, di vedere se lo Stato si generi, in maniera più o meno "riflessa" ²⁶ da quelli 'scambi' e da quei 'contratti', o se è, come per Hobbes, 'inventato' per permetterli. Tutto indurrebbe a pensare – soprattutto se si pensa a Lucrezio – che quello che oggi si chiama Stato (ma che forse, con Michael Oakeshott sarebbe meglio denominare "associazione civile" o "politica") nasca (come *conseguenza inintenzionale*) dal desiderio di garantire quegli scambi e non per permetterli (ciò che farebbe invece pensare che senza di esso, come nello 'stato di natura hobbesiano', non sarebbero possibili scambi e contratti). Ma, e ribadito che la "morigeratezza epicurea" è anche il risultato di una teoria sul rapporto tra piaceri naturali e piaceri superflui, ²⁷ non sarebbe a questo punto fuori luogo chiedersi che senso abbia l'aver posto, da parte di John S. Mill, Epicuro a fondamento di una concezione dell'Utilitarismo profondamente politico-statalistica. Detto diversamente, se quel legame, o se si vuole quell'evoluzione, non sia in realtà fondamentale e se non abbia ragione chi fa derivare il nucleo teorico dell'Utilitarismo da tutt'altra fonte. ²⁸

Comunque sia, si delinea così quella «soluzione del problema politico tramite mezzi economici», ovvero quel «passaggio dall'economia della scarsità all'economia dell'abbondanza», che, comportando «l'emancipazione della tecnologia dal controllo morale e politico», avrebbe per Strauss «condotto a calamità e alla disumanizzazione dell'uomo» (Strauss 1959, 49 e 36-37; trad. it. 81 e 67). Detto diversamente, e più in generale, ma considerando anche che neanche Strauss elabora una teoria circa *la distinzione tra bisogni naturali e bisogni artificiali o superflui* e che non sembra riprendere quella abbozzata da Brochard nel saggio citato, quel passaggio, che può essere 'spontaneo' (come nel "liberalismo classico" o "austriaco" e nel *Libertarianism*) o diretto dalla politica (come nella tradizione *Liberal*), diventa uno strumento tramite il quale individui e gruppi sociali possono mutare e comunque tentare di migliorare la propria condizione. In sostanza, uno strumento mediante il quale il 'naturale' soddisfacimento dei bisogni individuali – necessario affinché una società perduri e prosperi – si

²⁶ E, se non fosse che la mancanza di riferimenti induce a escludere un'influenza di Lucrezio, si potrebbe anche fare un confronto tra la teoria della nascita e affermazione delle principali istituzioni sociali quale delineata da Menger (1883) e da Hayek (1973-79), quando, nel I volume, tratta dello stesso tema riprendendo, senza citarla (ma conoscendola perché ne parla in Hayek (1968, 31 - in Hayek 1992, 257) la distinzione tra *physis* e *nomos* sviluppata in Leoni (1949), e quanto scrive Lucrezio nel libro V del *De rerum natura*.

²⁷ Cfr. Brochard (1904, 209). Una distinzione che ha una lunga storia, che richiede un criterio di distinzione e che, a riprova del fatto che l'Epicureismo 'antico' sia comunque diverso da quello 'moderno', nell'"economia soggettivistica" dell'epicureo-utilitarista Mises, per esempio, si dissolve, mentre era ancora parzialmente presente in Menger (1923, 16-17; trad. it. 91-92): «la qualità di bene di una cosa dipende in molti casi dalla conoscenza e quindi errore e ignoranza possono influenzare il nostro rapporto con le cose [...] Quanto più progredisce il grado di civiltà di un popolo, quanto più si approfondisce la sua conoscenza della natura umana e dei suoi rapporti con il mondo esterno, tanto più aumenta il numero dei suoi beni reali e diminuisce, di conseguenza, quello dei beni immaginari».

²⁸ Si veda, per esempio, Cremaschi (2006, p. 195), considera l'Utilitarismo di Bentham originarsi dalla tradizione del cosiddetto "conseguenzialismo teologico" di Richard Cumberland, di Gottfried W. Leibniz, di Nicholas Malebranche e di William Paley, più che dalle enfatizzate fonti epicuree. E ciò lo configurerebbe come una sorta di secolarizzazione che trasforma un «Dio, agente con informazione illimitata, illimitate capacità di calcolo e piena benevolenza, [che] sceglieva fra tutti i sistemi di leggi morali possibili quello che avrebbe

trasforma in 'benessere comune', in "pubblici benefici" (il fatto che non tutti i tentativi riescano sta così a confermare che neanche la 'scienza economica' e il mercato, sono in grado di eliminare l'incertezza che caratterizza la condizione umana, ma soltanto di ridurla). In questo modo, nei "sistemi antisociali del diritto naturale", il 'fine naturale' dell'uomo – posto che la neanche la politica potrà mai annullare l'incertezza ma, e se va bene, soltanto ridurla – diventa la ricerca di un miglioramento della propria condizione tramite il soddisfacimento di quei bisogni che garantiscono la soddisfazione individuale e la durata della società nel tempo. Un tentativo che ha comunque delle conseguenze inintenzionali e indesiderate e che la modernità affronta sostanzialmente in due modi che talora possono fondersi: la politica o gli scambi.

La questione, pertanto, è quale sia la relazione tra la tradizione epicurea (rimodulata e anche fraintesa quanto si vuole) e l'affermazione dell'idea di Stato come la cornice istituzionale entra la quale gli individui, scambiando e cooperando *liberamente*, ²⁹ possono "migliorare la propria condizione" soddisfacendo bisogni e perseguendo valori e fini dei quali sarebbero pure "ottimi giudici". Si tratta dunque, a ben vedere, di una soluzione del problema dell'incertezza che pone lo 'scambio' al posto della 'decisione/scelta politica', che per questo si contrappone a quella classica e a quella cristiana, reclamando una capacità di soddisfare bisogni superiore a quella delle tradizioni politiche le quali ritengono che la politica, e non il mercato, abbia quel compito e che, illuminato dalla Religione, dall'Etica e dalla Storia, lo Stato sia lo strumento migliore per conseguirlo. Di fatto, se i fini sono individuali, ciò che si mette in discussione è la capacità della religione e della politica di risolvere il "problema umano" richiamando gli uomini a un "bene comune" (nozione che lo stesso Strauss ritiene «*controversial*») e "ambigua" (Strauss 1959, 16-17) che non consiste nella condivisione di regole, bensì nell'indicazione di 'fini': rivelati, naturali, razionali, storici.

In definitiva, ciò che è importante è l'emergere, con Hobbes (e non tanto con Machiavelli), di una novità che stravolge i paradigmi classico e cristiano e che, schiudendo nuove e inedite prospettive, potrebbe consentire di far nuova luce sull'affermazione e sulle dinamiche della modernità e sulla recente *débâcle* di una delle due tradizioni che Strauss aveva posto alle radici della vitalità della civiltà occidentale: la Religione. Sembrerebbe quasi che il "problema teologico-politico" si esaurisca per via del diverso peso che acquisiscono le finalità umane contingenti ma pur sempre naturali e per via dell'irrilevanza politica che la Religione finisce per avere in un mondo nel quale il soddisfacimento delle aspettative individuali diventa l'unico metro di misura: quella "caratteristica permanente della natura umana" che sarebbe dovuta servire da base per valutare fini, comportamenti e istituzioni.

La critica che si potrebbe allora rivolgere a Strauss – la cui vicinanza è comunque, e semmai, con l'Epicureismo di Epicuro e col suo implicito progetto di tener

prodotto il maggior saldo positivo di felicità per le sue creature» in un calcolo dei piaceri compiuto dall'uomo nella cornice di un progetto illuministico di riforma politica e sociale.

²⁹ Si tratta in sostanza di quella che in Leoni (1949, 63), viene definita, senza però mostrarla nel dettaglio, come una corrente di pensiero alternativa a quella aristotelica «nella quale lo sforzo di conciliare la classica antitesi si è atteggiato in modo diverso originando una dottrina che si dovrà rivelare d'importanza eccezionale per lo sviluppo della speculazione intorno al diritto ed allo Stato nell'età moderna: la dottrina del contratto come fondamento delle comunità politiche e della legislazione in generale». E che comunque era stata notata già da Marx, Engels (1845-46, 122), allorché si afferma che in Epicuro «si trova per la prima volta la concezione che lo Stato riposa su un patto reciproco degli uomini, su un *contrat social*». Giustamente, Pacchi (1978) il problema delle fonti epicuree di Hobbes e, a p. 55, osserva che «comunque venga inteso il rapporto tra contrattualismo epicureo e contrattualismo hobbesiano, quest'ultimo dà adito a un assolutismo statale che è quanto di più remoto dall'ideale epicureo di vita associata»; sulla concezione epicurea del diritto si veda anche alle pp. 68-69. A p. 55, Pacchi rammenta il volume straussiano su Hobbes richiamato anche a p. 67 – con Harrison (1933) e Guyau (1978) – a proposito della differenza «concezione statica e dinamica del piacere».

distinta la filosofia dalla politica e di evitare, con la “filosofia politica” intesa come ‘presentazione politica’ della filosofia nella *polis*, il rischio di farla vivere in un “intellectual cloister” – è quella di non essersi accorto che la ‘competizione’ sulla ‘produzione della certezza’ o, in altre parole, sulla possibilità di ridurre l’incertezza umana, si era trasformata, anche per l’influenza della trasformazione dell’Epicureismo lucreziano in ‘edonismo politico’, da una competizione a due: religione e politica in una competizione a quattro: religione, politica, mercato e scienza, e che, pur non proponendosi come tale, anche la filosofia avrebbe finito per risentire del cambiamento perché mercato e scienza cessavano di essere ‘arti’ e diventavano anche esse ‘produttrici di conoscenza’. Talora alternativa alla religione e alla politica.

Tutto questo, beninteso, non significa negare che lo sviluppo delle dottrine teologiche, filosofiche, politiche, giuridiche ed economiche del Cristianesimo, nelle versioni dei canonisti, dei domenicani (Tommaso) e dei francescani (Duns Scoto e William Ockham) e della loro fusione che si realizza nella Seconda Scolastica (Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, Luis de Molina, Roberto Bellarmino, etc.), abbia dato un contributo fondamentale e imprescindibile, diretto o indiretto, alla nascita della filosofia politica moderna e della sua idea di Stato. Significa soltanto che, dal modo in cui Strauss tratta di Epicuro e di Lucrezio è possibile trarre indicazioni sul modo in cui la nascita della modernità sia stata condizionata (se non ‘caratterizzata’) dall’improvviso, casuale e inaspettato ricomparire di un fenomeno come l’ateismo di derivazione epicureo-lucreziana che non è riconducibile, neanche come conseguenza inattesa e involontaria, alla tradizione cristiana nel suo complesso.

Non è quindi privo di significato che tale inusitata svolta sia avvenuta per la prima volta in un paese in cui il “*doux commerce*” aveva iniziato a mostrare i suoi controversi frutti, che chi la compie – Mandeville ³⁰ – abbia posto in discussione tanto la virtù quanto i miracoli e che tale possibilità inizi a essere vista insieme a quella di poter fare ridurre la coercizione incrementando la libertà di scambio. Certamente Epicuro e Lucrezio non pensavano di sostituire la religione, la coercizione, le leggi e la politica con gli scambi, bensì con i ‘piaceri’ (riservati a pochi) della morigeratezza epicurea, ma li si potrebbe anche intendere come dei pre-anarchici individualisti proprio in quanto ritenevano che nessun regime politico potesse essere ritenuto ‘buono’.

A questo punto, e conclusivamente, ci si potrebbe anche chiedere quale sia il reale rapporto tra Strauss e l’Epicureismo e, scontata la sua avversità a quello moderno, se lo Strauss filosofo sia tanto lontano dal filosofo epicureo che si occupa di politica standosene però in disparte perché convinto che “nessun regime meriti di essere chiamato buono [e che] la filosofia non può trasformare, o contribuire a trasformare, la società politica”. Come Lucrezio, pertanto, neanche Strauss, se si escludono la definizione contenuta in *Persecution and the Art of Writing*: «un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza» (Strauss 1952, 37; trad. it. 34) e l’affermazione, contenuta in *The City and Man*: «solo noi che viviamo nel presente possiamo trovare una soluzione ai problemi del presente» (Strauss 1964, 11; trad. it. 50), descrive o indica quali siano le caratteristiche del “miglior regime politico”. Sicuramente non lo identifica con la “società dell’abbondanza”, dubita che la fioritura della filosofia debba necessariamente essere messa in relazione con una società in cui la “persecuzione” non sia più praticata e, senza farsi illusioni, non ignora che essa abbia bisogno della ‘città’

³⁰ Nel cui “alveare”, se non fosse per la questione della “morigeratezza epicurea” e della relativa “dottrina del piacere”, sembra realizzarsi non tanto la ‘società atea’ di Bayle, quanto la situazione epicurea di una divinità che si estranea dal mondo e sulle cui vicende non ha influenza. Tant’è che, e la cosa è di decisiva importanza, le ‘buone intenzioni’, quale che ne sia l’ispirazione, non sempre producono ‘buoni risultati’. Sulla questione, anche in riferimento a Strauss, si rinvia a Cubeddu (2016a, 173ss; 2019, 82-83, n.95).

e di quegli scambi intellettuali che caratterizzano la ricerca. Pensa, in sostanza, che la libertà politica ed economica non siano condizioni indispensabili per la libertà di ricerca e, convinto che tutta la filosofia politica moderna e il suo “individuo” siano destinati al disastro ³¹ e che il “confortevole benessere” (la lockeana «ricerca senza gioia della gioia» (Strauss 1953, 251; trad. it. 245) sia da disprezzare, sbaglia a non prestare attenzione alle condizioni istituzionali che nella ‘modernità occidentale’ hanno reso possibile la ricerca della conoscenza e la “vita filosofica”.

³¹ Cfr. Strauss (1963, 261-62; trad. it. 324-25), là dove parla dell'individuo contemporaneo che si ritiene «sovrano e che non deve obbedienza a qualcosa di più alto di sé; anche se non si rallegra più del suo senso di sovranità, ma è piuttosto oppresso da esso, in uno stato di quasi disperazione. Si potrebbe dire che l'individuo che ripone fiducia in se stesso e perciò nell'uomo è maledetto (Ger. 17 5-8)» e che, illudendosi di sostituire la guida della fede biblica con la «sincerità», finisce in uno stato di ossessione e di perenne accusa nei confronti della società che si esprime in grida che «ricordano quelli dei dannati dell'inferno».

Bibliografia

- Bayle, P. (1682). *Pensées diverses sur la Comète*, publiée par Prat, A., 2 voll., Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition 1911.
- Belardinelli, S. (2019). *La Chiesa cattolica e l'Europa*, in Panebianco, A., Belardinelli, S. (2019). *All'alba di un nuovo mondo*, Bologna. Il Mulino.
- Bertelli, S. (1964). Noterelle machiavelliane. Ancora su Lucrezio e Machiavelli, *Rivista storica italiana*, LXXVI.
- Bertelli, S. & Gaeta, F. (1961). Noterelle machiavelliane: un codice di Lucrezio e di Terenzio, *Rivista storica italiana*, LXXIII.
- Bloom, A. (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simons & Schuster. Trad. it. *La chiusura delle mente americana*. Torino: Lindau 2009.
- Borghesi, M. (2019). *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*. Milano: Jaca Book.
- Brochard, V. (1904). La theorie du plaisir d'après Epicure. Ora in Id. (1926), *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin. Trad. ingl. The Theory of Pleasure According to Epicurus, *Interpretation*, XXXVII, 2009, n. 1.
- Brown, A. (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge MA.: Harvard University Press. Trad. it. *Machiavelli e Lucrezio: fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*. Roma: Carocci 2013.
- Burns, T.W. (2014). *Leo Strauss on the Origins of Hobbes's Natural Science and its Relation to the Challenge of Divine Revelation*, in Yaffe, M.D., Ruderman, R.S. (eds.) (2014).
- Colman, J. (2012). *Lucretius as Theorist of Political Life*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cremaschi, S. (2006). *Utilitarismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. XII, Milano: Bompiani.
- Cubeddu, R. (2016a). *La natura della politica*. Siena: Cantagalli.
- Id. (2016b). I liberisti nella cultura politica italiana, *Philosophy Kitchen*, V, marzo.
- Id. (2019). *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, Pisa: Edizioni ETS.
- Finch, C.E. (1960). Machiavelli's Copy of Lucretius, *The Classical Journal*, LVI.
- Frankel, S. (2014). *Spinoza's Critique of Religion*, in Yaffe, M.D., Ruderman, R.S. (eds.) (2014).
- Guyau, J.-M. (1878). *La Morale d'Épicure et ses rapports avec le doctrines contemporaines*. Paris: Libraire Germer Baillière.
- Id. (1879). *La morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*. Paris: Libraire Germer Baillière.
- Harrison, C.T. (1933). Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists, *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, XV.
- Hayek, F.A. von (1968). Bruno Leoni the Scholar, in *Omaggio a Bruno Leoni*, a cura di Scaramozzino, P., *Quaderni della Rivista Il Politico*. Ora col titolo *Bruno Leoni (1913-1967)*, in Id., (1992), *The Fortunes of Liberalism*, ed. by Klein, P.G., in *The Collected Works of F. A. Hayek*, vol. IV, Chicago - London: University of Chicago Press - Routledge.
- Id. (1973-1979). *Law, Legislation and Liberty*, London - New York: Routledge.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. ed. Tuck, G., Cambridge: CUP 1991.
- Kojève, A. (1954). *Tyrannie et sagesse*. Citato dalla trad. ingl. *Tyranny and Wisdom*, in Strauss, L. – Kojève, A. (2000). *On Tyranny*.
- Lastra, A. (2000). *La naturaleza de la Filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia: Diego Marin.
- Leoni, B. (1949). *Lezioni di Filosofia del Diritto. Il pensiero antico con Appendice sul pensiero cristiano*, Pavia-Milano: Editrice Viscontea.

- Marx, K. & Engels, F. (1845-46), *Die Deutsche Ideologie*. Trad. it. *L'ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, 1975.
- McIlwain, D. (2019). *Michael Oakeshott and Leo Strauss, The Politics of Renaissance and Enlightenment*. Cham: Palgrave Mcmillan.
- Menger, C. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Id. (1923). *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Hrsg. von Menger, K., Wien: Hölder - Pichler - Tempsky. Trad. it. *Principi di economia politica*. Torino: UTET, 1976.
- Menon, M. (2015). An Unpolitical Philosophy? Some Remarks on Leo Strauss' "Notes on Lucretius", *Odradek*, I, n. 2.
- Mises, L. von (1922). *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena: Gustav Fischer.
- Id. (1949). *Human Action. A Treatise of Economics*. ed. Auburn, AL.: Ludwig von Mises Institute, 1998. Trad. it. *L'azione umana. Trattato di economia*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2016.
- Nichols, J.H. (1975). *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Ithaca-London: Cornell University Press.
- Id. (2015). *On Leo Strauss' "Notes on Lucretius"*, in Burns, T.W. (ed.) (2015). *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden-Boston: Brill.
- Oakeshott, M. (1937). *Dr. Leo Strauss on Hobbes*. Ora in Id. (2000). *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Pacchi, A. (1978). Hobbes e l'Epicureismo, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XXXIII, n.1.
- Pangle, T.L. (2014). *The Light Shed on the Crucial Development of Strauss's Thought by his Correspondence with Gerhard Krüger*, in Yaffe, M.D., Ruderman, R.S. (eds.) (2014).
- Rahe, P.A. (2008). *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. Cambridge: CUP.
- Ranger, J.-P. (2009). La question de l'animal politique: une mise en dialogue entre Aristote et Épicure, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, XIII, n. 1.
- Ratzinger, J. / Benedetto XVI. (2019). *Liberare la libertà: Fede e politica nel Terzo Millennio*. Siena: Cantagalli.
- Roecklein, R.J. (2012). *Machiavelli and Epicureanism. An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thoughts*. Lanham: Lexington Books.
- Salvioli, M. (2018). *La Chiesa generatrice di legami. Una risposta ecclesiological ai limiti dell'individualismo liberale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Sasso, G. (1979). *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*. Il Mulino: Bologna.
- Id. (1987). I detrattori di Roma. Ora in Id. (1987). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. I, Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi.
- Schall, J.V. (2006). *Roman Catholic Political Philosophy*. Lanham: Lexington Books. Trad. it. *Filosofia politica della Chiesa cattolica*. Siena: Cantagalli 2011.
- Strauss, L. (1930). *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin: Akademie-Verlag. Trad. it. *La critica della religione in Spinoza*. Roma-Bari: Laterza 2003.
- Id. (1932). Anmerkungen zu Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen". Ora in Id. (2001) *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Hrsg. von H. Meier, Stuttgart - Weimar: J.B. Metzler

- Id. (1933-34). *Die Religionskritik des Hobbes, Ein Beitrag zum Verständnis des Aufklärung*, Ora in Id., (2001). *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Hrsg. Meier, H., Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler 2001. Trad. it. in Id. (2017). *Scritti su filosofia e religione*, a cura di Cubeddu, R. e Menon, M. Pisa: Edizioni ETS.
- Id. (1935). *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin: Schocken Verlag. Trad. it. *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di Altini, C. Firenze: Giuntina, 2003.
- Id. (1936). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1952: Trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*. Urbino: Argalia, 1977.
- Id. (1948), *On Tyranny*. Ora in Strauss, L. - Kojève, A. (2000). *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. by V. Gourevitch, V., Roth, M.S., Chicago: The University of Chicago Press.
- Id. (1952). *Persecution and the Art of Writing*, ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. Trad. it. *Scrittura e persecuzione*. Marsilio: Venezia, 1990.
- Id. (1953). *Natural Right and History*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *Diritto naturale e storia*. Venezia: Neri Pozza, 1957.
- Id. (1954a). The Mutual Influence of Theology and Philosophy, *The Independent Journal of Philosophy*, III, 1979. Trad. it. *L'influenza reciproca di teologia e filosofia*, in Id. (2017). *Scritti su filosofia e religione*.
- Id. (1954b), *Mise au point*. Trad. ingl.: *Restatement in Strauss, L. - Kojève, A. (2000). On Tyranny*.
- Id. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: Free Press. Trad. it. *Pensieri su Machiavelli*. Milano: Giuffrè, 1970.
- Id. (1959). *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago; The University of Chicago Press. Trad. it. in Id. (1959). *Che cos'è la filosofia politica?* Del saggio Id. (1954). *What is Political Philosophy?*, Judah L. Magnes Lectures, Hebrew University, Jerusalem, fino al 1959 esistevano soltanto un *Summary in Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly*, Jerusalem, VI, 1955, April, n. 2, e la trad. it. della prima parte, col titolo *Che cos'è la filosofia politica, Il Politico*, VII, 1956.
- Id. (1963). *Perspectives on the Good Society*. Ora in Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*.
- Id. (1964). *The City and the Man*. Chicago: Rand Mac Nally. Trad. it. *La città e l'uomo*, Milano-Genova: Marietti 1820, 2010.
- Id. (1965). *Preface a Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books; ora in Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*.
- Id. (1967). *A Note on Lucretius*. In *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*. ed. Ithaca-London: Cornell University Press 1989: Trad. it. *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè 1973.
- Id. (1968b). *Notes on Lucretius*, ora in Id. (1968a). *Liberalism Ancient and Modern*.
- Id. (1970). Machiavelli and Classical Literature, *Review of National Literatures*, I, 1970, n. 1.
- Id. (1972). Leo Strauss on Machiavelli's *The Prince* and the *Discourses*: A Recently Discovered Lecture, ed. by Namazi, R., *Interpretation*, XIII, 2017, n. 3.
- Id., (1981). Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization, ora in Id. (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Selected and Introduced by Pangle, T.L.,

- Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino: Einaudi, 1998.
- Id. (2002). *The early writings (1924-1932)*. Ed. by Zank, M., New York: SUNY 2002;
- Strauss, L. & Voegelin, E. (1993), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, translated and edited by Emberly, P. and Cooper, B., University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press.
- Strauss, L. & Krüger, G. (2018), *The Strauss-Krüger Correspondence. Returning to Plato through Kant*, ed. by Meld Shell, S. Cham: Palgrave Mcmillan.
- Strauss, L. & Cropsey, J. (eds.) (1963). *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally.
- Usener, H. (ed.) (1887). *Epicurea*, Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Vaughan, F. (1982). *The Tradition of Political Hedonism. From Hobbes to J.S. Mill*. New York: Fordham University Press.
- Wurgaft, B.A. (2012). *From Heresy to Nature: Leo Strauss's History of Modern Epicureanism*, in Holmes, B., Shearin, W.H. (eds.) (2012). *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*. Oxford: OUP.
- Yaffe, M.D. & Ruderman, R.S. (eds.) (2014). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York: Palgrave Macmillan.

OFFTOPIC

Freud oggi: che cosa mi pare essenziale conservarne*

Sergio Benvenuto

The author, a psychoanalyst, essentially distinguishes three fundamental phases of psychoanalysis in the over 100 years since its inception. The first, hinged on Freud and his followers, was founded on a metapsychology centered around the notion of *drive* and *repetition*; at the time, psychoanalysis understood itself not as *one* psychological theory, but as Psychology *tout court*. A second phase assumed various forms and directions—from Winnicott to Lacan, from Bion to Laplanche—where *transference* assumed an ever more fundamental significance, and where a sort of primacy of *the other* (the other as variously understood) established itself in both practice and in analytic theory. We have now entered a third phase of a still imprecise character which has for the time being uncovered only partial or insufficient theorisations, and which aims more at recognising the analytic practice as *it is actually practiced* rather than instituting a *good analytic practice*. In this context, the Freudian metapsychology is viewed as myths, albeit perspicuous, to understand in an essentially metaphoric sense. One expects more of a theory *on* psychoanalysis than *of* psychoanalysis.

Sergio Benvenuto è psicoanalista, filosofo e saggista. Formatosi come psicologo all'Università Parigi 7, Visiting Researcher alla New School for Social Research di New York, oggi insegna psicoanalisi all'International Institute of Psychology of Depth a Kiev. È presidente dell'Istituto Elvio Fachinelli (alias, Istituto di Studi Avanzati in Psicoanalisi), fondatore nel 1995 l'European Journal of Psychoanalysis, di cui è direttore.

sergiobenvenuto9@gmail.com

Benvenuto, S. (2020). Freud oggi: che cosa mi pare essenziale conservarne. *Philosophy Kitchen*. *Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 163–175

* Questo testo è la traduzione italiana del seminario tenuto alla Psychoanalytische Bibliothek di Berlino, 4 ottobre 2019. Ringrazio Gioele Cima, Cristiana Cimino, Marcus Coelen, Pietro Pascarelli e Silvia Vizzardelli per i loro commenti e suggerimenti su questo testo.

Tempo fa mi capitò di lavorare simultaneamente su Freud e su certi dialoghi di Platone. A chi mi faceva osservare la distanza tra i due, replicavo che in fondo lavoravo su Freud come se fosse un autore antico, e lavoravo su Platone come se fosse un contemporaneo. Con questo non volevo dire che facessi un lavoro puramente filologico su Freud. Del resto la pura ricostruzione erudita implica sempre una agiografia non esplicita. Non mi interessa fare l'apologia di Freud, ce ne sono già tantissime in giro. In un certo senso, cerco di mettere Platone e Freud alla stessa distanza da noi, sperando che sia quella giusta.

Volevo dire che il mio lavoro su Freud non è un lavoro di *scuola freudiana*. Per restare in Platone, ricorderò la frase di Whitehead, secondo il quale la filosofia europea è stata tutta una serie di note a piè di pagina ai Dialoghi di Platone (Whitehead 1979, 39). Anche la psicoanalisi è stata in fondo una serie di note in margine ai testi di Freud. In effetti, questo porta alla domanda per me fondamentale: che cosa c'è di *veramente essenziale* in Freud? Domanda a cui occorre agganciarne un'altra: cosa c'è di *veramente essenziale* nella psicoanalisi?

1.

So che alcuni di voi amano Lacan, e pensano che quel che c'è di veramente essenziale in Freud l'abbia detto Lacan. Sarebbe come dire – *mutatis mutandis* – che l'essenziale di Platone l'ha detto Plotino, per esempio, qualche secolo dopo. Penso che sia Plotino che Lacan abbiano scommesso per una certa essenzialità dei loro maestri, ma che noi ormai siamo in un'altra epoca.

Come cercherò di mostrare, credo che siamo ormai in un terzo tempo della psicoanalisi. Anche se molti analisti non se ne sono accorti, pensano che stiamo nel secondo, o addirittura nel primo.

Nel "primo tempo" si prendevano alla lettera i concetti di Freud, si credeva che certe battaglie teoriche che lui combatteva fossero ancora le nostre battaglie. Sarebbe come dire che oggi si è platonici perché si crede nell'immortalità dell'anima, nel mondo iperuraneo delle idee, e in una Repubblica retta da filosofi-re. Essere non solo platonici, ma per esempio spinoziani o hegeliani o nietzscheani... non significa seguire alla lettera tutto quello che Spinoza o Hegel o Nietzsche... hanno detto, credere in tutto quello in cui loro credevano, e non sapere che nel frattempo lo sfondo filosofico è cambiato. L'importante è decidere che cosa è essenziale – oggi – di Spinoza, di Hegel, di Nietzsche... e di Freud.

Capire l'essenziale è anche capire che cosa per questi autori era essenziale, anche quando loro stessi non lo sapevano. Nel caso di Freud, che cosa è essenziale per lui dell'essere umano, e magari del vivente. Con questo dico che molti punti che sono considerati concetti cruciali della psicoanalisi freudiana per me sono miti. Oggi si riconosce che la teoria dell'uccisione del padre dell'orda in *Totem e tabù*, ¹ o la fanta-storia di un Mosè egiziano ucciso dagli ebrei (*Mosè e il monoteismo*), ² sono miti freudiani. Ma dico di più: l'Edipo, il primato della sessualità nella eziologia delle nevrosi e delle psicosi, le fasi dello sviluppo libidico, il complesso di castrazione, la scena primaria [l'aver assistito al coito dei propri genitori], ecc. ecc. sono tutti miti. Dicendo che sono miti non voglio dire con questo che siano teorie false, anzi peggio, insignificanti. I miti sono una forma di sapere. Oggi, ad esempio, va in auge un altro mito: quello secondo cui l'umanità, e anche il linguaggio, sono connessi alla neotenia umana. Ovvero alla nascita prematura del piccolo d'uomo. Questa connessione è un mito, ma è un mito interessante,

¹ Freud (1913 GW 9, 3-190).

² Freud (1934-38 GW 16, 103-244).

proficuo, da cui si traggono varie idee.

E così, certamente Freud parlando di Edipo, di ruolo della sessualità nei nostri problemi psichici, dell'angoscia di castrazione, di fasi libidiche, ecc., ha colto qualcosa di importante, e sarebbe miope liberarsene per la sola ragione che non ne abbiamo delle prove scientifiche. Perché un altro presupposto su cui si basa la mia lettura di Freud è questo: *la teoria psicoanalitica non è una scienza*. E la pratica analitica non ha nulla a che vedere con un'applicazione tecnica di una teoria scientifica, nel senso in cui il computer è un'applicazione tecnologica della fisica. Non sono il solo a dirlo. Anche Lacan, ad esempio, disse più volte che non considerava la psicoanalisi una scienza. ³ Questo va detto anche se la moda che assilla molti analisti, oggi, è di produrre una Evidence Based Psychoanalysis, di seguire i protocolli scientifici per validare la pratica analitica.

³ Lacan (1966, 855-877). Lacan cita anche Popper: seminario del 15-XI-1977 (inedito).

Ho seguito per un po' la letteratura che tenta comparazioni sull'efficacia della psicoanalisi rispetto alle altre psicoterapie. ⁴ Non è tutta da buttar via, ma l'impressione d'insieme è che molte ricerche di validazione siano un po' come era la tortura in quanto sistema inquirente di un tempo: si estorce dalla pratica psicoterapica proprio quel che lo sperimentatore-giudice già crede in precedenza. Non c'è nulla di più difficile che studiare gli effetti delle psicoterapie, perché ogni psicoterapia ha una certa idea di quelli che sono "buoni effetti".

⁴ Per esempio: Kaechele et al. (2008), Kächele (2001).

2.

Freud disse che tre sono le professioni impossibili: educare, governare, psicoanalizzare. ⁵ Non poteva essere più chiaro. Anche la psicoanalisi teorica è sulla falsariga delle teorie politiche ed educative, che non sono mai veramente teorie scientifiche. È lodevole ovviamente che un educatore – qual siamo tutti, o quasi – conosca le scienze psicologiche e dell'età evolutiva della propria epoca, è bene che un politico conosca le teorie economiche e sociologiche, ma l'educatore e il politico fanno mestieri diversi da quello dello psicologo, del pediatra, del sociologo, dell'economista, ecc. Analogamente, è importante che uno psicoanalista conosca le più importanti teorie psicoanalitiche, che conosca anche psicologia, biologia, scienze dell'evoluzione, ecc. – ma la sua teorizzazione sarà comunque strettamente legata alla specificità della sua pratica. Lacan (2004) disse: «La verità della psicoanalisi, almeno in parte, è accessibile solo all'esperienza dello psicoanalista» (282).

⁵ Freud (1937, GW 16, 94).

Credo che questa consustanzialità, per dir così, tra teoria e pratica, tra psicoanalisi come dottrina e psicoanalisi come legame sociale direbbe Lacan, si sia accentuata dopo Freud. Sempre meno gli analisti importanti hanno scisso la loro visione antropologica, per chiamarla così, dalla loro pratica. Ciò che non ha impedito varie loro scorribande nei vari campi dell'umano.

Il fatto che la psicoanalisi non sia una scienza, perché non ne segue il metodo e i protocolli, non implica che la psicoanalisi sia un'impostura, come pensano i Freud-bashers, ovvero coloro che godono molto nel confutare Freud. ⁶ Analogamente, nessuna teoria economica è veramente scientifica, ma l'economia non è (tutta) un'impostura. Gli Antichi avrebbero detto che non è un'episteme, ma phronesis. Questo termine fu tradotto dai latini con prudentia, che non è la nostra prudenza, forse più vicina alla tedesca

⁶ Per esempio, il critico letterario Crews (2017).

Vorsicht. In greco questo termine ha una valenza pratica precisa: è la conoscenza che guida nell'azione. È un sapere-per-fare. Cercherò di dire poi che cosa caratterizza la *phronesis* psicoanalitica.

Dicendo che la psicoanalisi è *phronesis*, implico ipso facto che la teoria psicoanalitica non è ricerca di leggi, come nelle scienze. Una teoria scientifica – ad esempio il neo-darwinismo di oggi – è una teoria che enuncia una legge generale, che non ammette eccezioni. La legge neo-darwiniana è che ogni essere vivente è frutto di un adattamento all'ambiente sulla base di un processo congiunto di mutazione e selezione. Tutti i casi in cui il senso adattativo di comportamenti od organi viventi non appare sono contro-fatti, sono difficoltà per la teoria. Come ha mostrato T.S. Kuhn (1962), gran parte del lavoro scientifico consiste nel venire a capo, come in un puzzle, di questi fatti che recalcitrano a entrare nella legge enunciata. Ora, Freud non enuncia alcuna legge globale. Certamente quella di Freud è una grandiosa antropologia, ma che non enuncia nessuna legge: è una teoria che parte piuttosto da quella che chiamerei un'essenza dell'essere umani.

Quasi tutte le grandi antropologie partono da un presupposto essenziale dell'umanità. Nel caso di Hobbes, per esempio, l'essenziale è la paura di morire. Nel caso di Marx, l'essenza dell'uomo è essere produttore e riproduttore, è il suo essere-lavoratore. Per Nietzsche è la volontà di potenza. Per Heidegger è il *Dasein* e la cura per l'essere. A me pare che per Freud l'essenziale da cui bisogna partire sia *die Lust*.

Voi tedeschi conoscete bene l'ambiguità del termine *die Lust*. Freud scrisse (in *Tre saggi della teoria sessuale*) ⁷ di essere stato tentato di chiamare *Lust* il desiderio umano, ma poi optò per il latino *libido* perché *Lust* in tedesco significa sia desiderio che piacere. In inglese forse la migliore traduzione sarebbe *lust*, nel senso inglese ovviamente, come *lussuria*. Diremo che per Freud l'essere umano è soprattutto desiderio (come aveva detto Spinoza) e godimento. L'essere umano può anche essere un animale adattato al proprio ambiente, come afferma il neo-darwinismo, ma lo psicoanalista comincia a interessarsene nella misura in cui *Homo sapiens* mira a desiderare e a godere, a costo anche della propria vita. Pur di godere, l'essere umano è pronto ad allucinare.

La scelta essenziale di Freud è già tutta nel cosiddetto *Progetto di una psicologia*, ⁸ pubblicato postumo. Nel fondo, Freud è rimasto sempre fedele a quel progetto. Altrove ho cercato di mostrare che tutte le teorie di Freud su quelle che Lacan ha chiamato "formazioni dell'inconscio" (sogni, sintomi, l'humour, atti mancati) sono applicazioni di questa decisione essenziale: l'essere umano essenzialmente desidera godere, e gode, anche, del proprio desiderio. ⁹ Questo certo contrasta con un mito storiografico di matrice positivista, a cui credeva Freud stesso, secondo cui la teoria psicoanalitica sarebbe stata tratta induttivamente dalla pratica clinica. Ma la pratica clinica, se non è guidata da certe ipotesi di fondo, e soprattutto da quella che chiamerei una scommessa sull'essenziale dell'essere umano, non conduce da nessuna parte. O può condurre in mille parti diverse. Certo Freud e gli altri analisti hanno tenuto conto delle loro esperienze cliniche, che hanno avuto impatto però solo nella misura in cui si svolgevano sin dall'inizio entro un quadro teorico. Gli storici della scienza ci dicono che la scienza parte dalle teorie, non dai fatti. Se questo è vero per le scienze, è ancor più vero per la *phronesis* psicoanalitica. La clinica insegna nella misura in cui pone problemi a ciò che pensiamo sia essenziale, ci costringe cioè a occuparci dell'inesenziale.

3.

Mi si dirà che mi sono contraddetto, perché prima ho detto che la teoria psicoanalitica è una *phronesis*, un sapere-per-agire, ma poi inscrivo Freud in un progetto metafisico in senso lato, diciamo meta-antropologico, quello di *Lust* e dei suoi paradossi. Ma non c'è contraddizione.

Una parte della cultura occidentale si rifà essenzialmente a quella che chiamerei la Moderna Trinità: Marx, Nietzsche, Freud. Non mi iscrivo in essa, ma ora la cosa non importa. Si noterà che questi tre pensatori si volevano a modo loro *militanti*, le loro erano teorie per promuovere una trasformazione. Nel caso di Marx una trasformazione della società; in Nietzsche il passare dall'uomo all'*Über-Mensch*, all'Oltre-uomo, per attuare il progetto di Zarathustra; in Freud una trasformazione dei soggetti. Eppure tutte e tre queste teorie militanti si basano su presupposti antropologici fondamentali, come abbiamo visto. Le teorie che hanno una destinazione pratica – e che quindi non sono scienze – di solito hanno basi metafisiche. Una militanza si fonda sempre su una metafisica. Anzi, più una militanza è ferrea e decisa, più è permeata da una visione metafisica.

Il fatto che l'analisi sia una militanza può stupire molti; i lacaniani, per esempio, di solito non concordano con quel che dico. Eppure penso che Freud sia stato chiaro in *Al di là del principio di desiderio-piacere*: **10** l'analista milita per Eros contro Thanatos. Si dice invece **10** Freud (1920 GW 13, 3-67). che l'analista debba essere neutro, non militare nemmeno per Eros. Ora, Freud per Eros intende essenzialmente la creazione di legami sociali, Eros è legarsi. Per cui replico ai lacaniani che insistono sull'indifferenza dell'analista che Lacan stesso descrive il Discorso dell'Analista come uno dei quattro fondamentali legami sociali. Il transfert, e l'analisi tutta, è un legame sociale forte, e quindi – in quanto legame – è Eros. Questo non vuol dire che l'analista militi direttamente per Eros attraverso prediche o manifesti. Milita per Eros nel momento stesso in cui propone di fare analisi.

4.

Ho enunciato quel che mi sembra l'essenziale di Freud, ma è noto che la psicoanalisi successiva ha cambiato per lo più il paradigma freudiano. Non escluderei da questo cambiamento Lacan, che pure si voleva promotore di un ritorno a Freud: penso che di fatto Lacan innovi profondamente rispetto a Freud. Dire che l'inconscio è strutturato come un linguaggio decentra l'inconscio come originariamente pensato, perché ne mette la fonte fuori del soggetto stesso. Del resto il progetto di Lacan si completa con "l'inconscio è il discorso dell'Altro": il linguaggio ci viene dagli altri, lacanianamente dall'Altro. Decentramento che quasi tutte le teorie post-freudiane, ciascuna a modo proprio, compiranno.

Possiamo dire che la psicoanalisi, con Freud, ha avuto una prima fase in cui ciò che prevale sono i concetti di pulsione e di ripetizione. Dei quattro fondamentali concetti della psicoanalisi secondo Lacan **11** – inconscio, pulsione, ripetizione, transfert – possiamo dire che **11** Lacan (1975). il primato di *pulsione e ripetizione* caratterizza la prima fase, classica, della psicoanalisi.

Nella seconda fase incontriamo l'*object-relation theory*, il kleinismo, Winnicott, Lacan, Bion... Queste teorie post- hanno qualcosa in comune, o vanno in direzioni opposte? Secondo me seguono in modi diversi uno stesso vento.

Credo che uno slogan condensi in modo perspicuo questa curvatura della seconda fase: l'enunciato di Jean Laplanche “*le primat de l'autre en psychanalyse*” [il primato dell'altro in psicoanalisi]. ¹² Si dirà che il termine *autre*, “altro”, anche se ripreso da Lacan, è molto diverso ¹² Laplanche (1999). in Laplanche dall'Altro di Lacan con la A maiuscola, come “tesoro del significante e garante della verità”. L'Altro di Lacan è puramente simbolico, mentre l'altro di Laplanche è l'altro inteso come adulto con una sua soggettività. Ma lo slogan di Laplanche riassume una tendenza generale post-freudiana a uscire dal soggetto, dal Self. Tutte le importanti teorie post-freudiane tematizzano questo primato dell'altro. Alcune lo focalizzano nel rapporto con un oggetto, che nel kleinismo è il seno materno. In Winnicott l'altro è la madre da cui ogni bambino deve separarsi. In Bion è la funzione “digestiva” dell'altro che trasforma gli elementi beta in alfa, e così via andando... In alcune scuole la psicoanalisi diventa una “psicologia-a-due-persone”, e scivola nella teoria dell'attaccamento. Oggi nelle facoltà di psicologia, in particolare in Italia, la teoria dell'attaccamento – che pure attraverso Bowlby ¹³ deriva dalla psicoanalisi – ha preso il posto di ¹³ Cfr. Bowlby (1969; 1973; 1980). teoria di riferimento fondamentale per gli psicologi clinici. Tutto si decide, insomma, nel rapporto tra il soggetto (bambino piccolo) e l'altro (per lo più la madre). Questo altro diventa certamente un'istanza molto più sofisticata in Lacan, il quale però mi sembra andare nella stessa direzione che ho chiamato *seconda fase*. Da un primato della pulsione e della ripetizione, passiamo a un primato della relazione con l'altro, comunque poi si intenda questo altro. Tutto si gioca in termini di *transfert*.

Freud vedeva l'essere umano come retto essenzialmente dal principio di piacere. Winnicott in modo significativo dirà che questo principio viene dall'altro (ovvero dalla madre, il primo altro con cui abbiamo a che fare): è l'altro che vuole il nostro piacere, perciò ne facciamo il nostro principio.

Ma credo che siamo entrati in una terza fase. Non so citare un nome particolare che incarnerebbe questa terza fase. Forse perché, lo confesso, non sono molto aggiornato nella letteratura psicoanalitica degli ultimi anni, nel frattempo sono stato distolto da essa da altri interessi.

Forse non esiste ancora un teorico di questa terza fase. La colgo comunque nei gruppi di confronto clinico, con i discorsi che si fanno tra analisti. Mi pare che ci sia un *confronto serrato con l'immanenza*, direi, della pratica analitica. Si tende a mettere tra parentesi quella che Freud chiamava metapsicologia, il che non significa ipso facto che si punti a una pura pratica senza teoria. Non è il trionfo di un puro empirismo quasi cieco, che allontanerebbe ancor più la psicoanalisi dall'ideale della scienza, la quale, come ho detto, parte dalle teorie, non dai fatti.

In fondo, aspettiamo il Machiavelli della psicoanalisi. Suole dirsi che Machiavelli è il fondatore della scienza politica perché la sua riflessione non è più su un modello di Buon Governo, ma sulla pratica politica così come è. Anche noi abbiamo bisogno non più di una teoria della *buona psicoanalisi*, ma sulla psicoanalisi così come in pratica la si fa. È la psicoanalisi quale la si fa che andrebbe teorizzata, non fare la teoria per applicarla poi alla pratica.

5.

La maggior parte degli analisti, e degli psicoterapeuti, descrivono la propria pratica usando le categorie della propria scuola di riferimento. Di solito si appartiene a una

scuola psicoanalitica semplicemente perché ci si è imbattuti in un analista di quella scuola, e ci si forma in quella. Alcuni cambiano paradigma nel corso della propria carriera, ma sono una minoranza. Eppure ogni analista deve ammettere che i colleghi delle altre scuole possono fare anche un ottimo lavoro. Ma cosa significa “un ottimo lavoro”? È evidente che ogni griglia teorica prescrive anche che cosa bisogna considerare “un ottimo lavoro”, per cui al limite non ci sarebbe possibilità di confronto tra teorie e pratiche, tra loro incommensurabili. Ma di fatto tutti ammettiamo che ci sono analisti e terapeuti di talento, e altri no; e questo talento non dipende dalla teoria in cui ci si è formati. Ci si interroga allora su che cosa significhi *fare un buon lavoro*, al di là delle griglie di scuola. Come è possibile che certi analisti, partendo da presupposti che non condivido affatto, ottengano risultati che riconosco positivi? Questo porta alcuni a chiedersi che cosa ci sia di veramente comune a tutte le pratiche, cercano comuni denominatori, puntano a una psicoanalisi *minimalista*. Altri, sulla scia di Kohut, mettono in rilievo il fattore dell’empatia. Ma in generale si tende a pensare a ciò che *agisce* nella propria pratica. Questa interrogazione, credo, attraversa le varie scuole trasversalmente.

Così, non scrivo solo per lacaniani, o solo per kleiniani, o solo per greeniani (da André Green), ecc. Cerco di dire qualcosa che interessi tutti gli psicoanalisti, di qualsiasi scuola. Perché li considero tutti colleghi, penso che tutti conducano delle analisi. Ovvero, non dò mai per scontata una griglia teorica particolare, nemmeno quella lacaniana, alla quale sono più aduso. Spesso lacaneggio, per dir così, ma so che è un mio limite.

L’apertura alle altre pratiche non esclude che ciascuno continui a seguire le griglie fondamentali della scuola in cui si è formato. Io sono passato per varie scuole ed esperienze analitiche, ma in sostanza faccio ricorso alla mia formazione iniziale, quella lacaniana. Con certi concetti lacaniani mi trovo più a mio agio che con concetti di altre tendenze. Ma sarei ingenuo e arrogante se dicessi che la vera psicoanalisi è quella lacaniana e che le altre sono eresie. Ammetto che preferisco pensare certe cose in termini lacaniani perché un approccio di tipo strutturale è più consono alla mia personalità, alla mia storia culturale, alle mie predilezioni filosofiche; ma ammetto che si possa fare ottima psicoanalisi con altre opzioni cliniche e teoriche. È questo relativismo delle scelte che caratterizza, credo, quella che chiamo “terza fase”. Si abbandona ogni dogmatismo. Perciò da molti anni organizzo incontri clinici periodici a cui partecipano analisti con background analitici e anche non-analitici molto diversi, puntando direttamente sulla “cosa clinica”.

Si preferisce la propria griglia teorica perché è quella che diverte di più. Tempo fa assistetti a un confronto su un caso clinico monitorato da un analista lacaniano, ma c’erano persone che avevano ricevuto altre formazioni. Uno si alzò e cercò di interpretare quel caso secondo concetti desunti dalla Self Psychology. Il lacaniano disse: “Questo modo di vedere può anche essere convincente. Ma come è noioso!” Disse la pura verità: l’analisi lacaniana lo divertiva, quella kohutiana l’annojava. Un altro può reagire nel modo inverso.

Questo è vero per molti campi. (Scienza esclusa? Lascio la questione aperta. Non si tende anche nelle scienze a preferire la teoria che piace di più? Alcuni fisici mi dicono che certe teorie che potrebbero anche essere verosimili vengono ben presto rigettate perché “mancano di eleganza”, e si dà per scontato che Natura sia una signora elegante). Ad esempio, ho le mie preferenze filosofiche e artistiche. Leggere certi filosofi mi diverte, leggere altri filosofi invece mi annoia, devo bere molti caffè. E con le opere d’arte è lo stesso. Si dirà: piace, diverte, ciò che si sente più vicino alla

verità. Ma che cosa ci garantisce che quella filosofia, quell'opera d'arte, quella psicoanalisi è più vicina alla verità? Possiamo solo dire che certe teorie, certe opere, ci danno un *affetto di verità*. Si parla di *effetto di verità*, ma qui parlo di un *affetto*: certi discorsi, certe opere, spandono – ai nostri occhi – un alone seduttivo di verità. Certi discorsi, come certi individui, hanno carisma. Ma è proprio quel che accade in analisi, quando si interpreta. Un capitolo a sé dovrebbe essere dedicato alle fortune dell'*interpretazione* (*Deutung*) analitica, **14** a cui oggi si fa sempre meno ricorso, se la mia sensazione è giusta. Oggi prevale l'agire (*enactment*) più che l'interpretare, in quasi tutte le scuole.

14 Cfr. Benvenuto (1999, <http://www.psychomedia.it/pm/indther/psan/benvint.htm>)

Per quel che riguarda i lacaniani, un tempo erano dediti a interpretazioni puramente enigmistiche: giochi di parole, rebus, e simili. Oggi mi pare che questo non sia più di moda nemmeno tra i lacaniani. L'interpretazione si limita sempre più al modo di tagliare una seduta. L'interpretazione tende a coincidere sempre più con un atto.

Comunque, è indubbio che certe interpretazioni creino nel soggetto un *affetto di verità* che può essere anche drammatico, e che rafforza il transfert. Si è creato questo affetto di verità perché si è data l'interpretazione giusta? Ma cosa significa *giusta*, quella in linea con la teoria della propria scuola o istituzione? Eppure sappiamo che questo affetto di verità può essere creato da interpretazioni molto diverse, che si riferiscono a modelli teorici molto diversi. È questa la *phronesis*: si dà un'interpretazione *giusta*, ma non perché applichi un modello teorico che sarebbe quello *vero*. È qualcosa di giusto per *quel soggetto*.

Non affronterò qui la questione ricorsiva, illimitata, dei rapporti tra teoria e pratica clinica. Questo rapporto può essere paragonato al rapporto di ogni essere umano con la propria madre. Ciascuno di noi ha bisogno di una nutrice, o comunque di un adulto, che si prenda cura di noi, e che se ne prenda cura con amore, a meno di non morire di ospitalismo. **15** È fondamentale chi ci sia stato vicino nella prima infanzia. Ma, poi, compito di ogni essere umano è di separarsi dalle figure familiari originarie, pena la coazione a ripetere modi di fare infantili. *Mutatis mutandis*, la teoria è essenziale per cominciare, e più una teoria è *good enough*, meglio è. Ma a un certo punto bisogna separarsi dalla teoria originaria, non perché sia sbagliata, ma perché è inadeguata a rendere conto delle pratiche che di volta in volta si trasformano. E così come una donna deve staccarsi dalla sua dipendenza infantile dalla madre, per poter diventare una madre abbastanza buona a sua volta, ogni analista dovrebbe staccarsi dalla dipendenza originaria alla propria teoria originaria per poter magari, se ne è capace, elaborare una teoria nuova che non sia ripetizione di altra.

15 Cfr. Spitz (1945). Spitz fu il primo a notare che, privo di affetto materno nei brefotrofi, un neonato può morire di depressione anaclitica.

6.

Credo che questa terza fase sia connessa anche al fatto che ormai la psicoanalisi si è rivelata a sé stessa finalmente per quella che è sempre stata: una teoria-pratica di élite, insomma di avanguardia. Oggi abbiamo centinaia di psicoterapie diverse, alcune riadattate da qualche nucleo psicoanalitico, altre invece basate su presupposti cognitivisti o behavioristi. Jacques-Alain Miller scrisse che non dobbiamo considerare la psicoanalisi come una delle psicoterapie, al contrario, dobbiamo considerare le psicoterapie tutte delle psicoanalisi, che però si fermano a un certo punto. **16** La psicoanalisi è una psicoterapia che *va oltre*... Ma per "andare oltre" occorrono analizzanti disposti a

16 Miller (1992).

pagare un'analisi per anni. Perciò ci sono anche psicoterapie-massa. Dietro le differenze tra psicoterapie ci sono differenze di classe sociale: sembra che la psicoanalisi sia riservata a una élite. Che non è solo una élite economica – molti dei miei pazienti sono poveri – ma una élite etica e culturale. È “di nicchia”, come diciamo noi in italiano per indicare i pochi. Per chi è fuori di questa *nicchia* ci sono altri trattamenti, dagli psicofarmaci alle psicoterapie cognitive a quelle sistemico-familiari...

La psicoanalisi è altamente concentrata nelle grandi metropoli industriali, è una pratica che fiorisce in un contesto urbano ricco, in senso lato capitalistico. Non sono freudo-marxista, non credo che la psicoanalisi abbia una vocazione anti-capitalista – credo che della modernità, che è capitalista ma non solo, la psicoanalisi sia un sintomo, come diceva Lacan. ¹⁷ Certo ogni epoca si caratterizza per la lotta che conduce contro sé stessa, anche la nostra società lotta contro sé stessa, e la psicoanalisi è parte di questa lotta che caratterizza la nostra società. Pochi hanno tentato una seria sociologia della psicoanalisi che, se ben fatta, insegnerebbe tante cose.

¹⁷ Cfr. Lacan (2005): «La psicoanalisi è un sintomo. Solo, bisogna capire di che. Essa fa nettamente parte di quel disagio nella civiltà di cui ha parlato Freud».

Ma il fatto che de facto l'analisi sia una pratica di élite non toglie che essa abbia influito enormemente sulla cultura del XX secolo, sul modo in cui la nostra civiltà considera il rapporto tra soggetto e verità. Proprio perché di élite, la psicoanalisi è molto influente. Anche in chi la rigetta.

Di recente ho visto a teatro una rappresentazione dell'opera *La sonnambula* di Bellini. Credo che non abbia bisogno di raccontare l'intreccio “semi-serio” dell'opera. Mi ha colpito il fatto che quasi tutti gli spettatori oggi leggano quella storia in chiave freudiana, anche se magari detestano Freud: che la sonnambula non a caso è finita dormendo nella stanza di un uomo ricco e nobile, che la desidera, mentre lei è una contadina povera... Non è più possibile oggi non essere freudiani, una certa ingenuità è passata via per sempre.

Periodicamente si annuncia la fine della psicoanalisi, o comunque la sua decadenza. Quel che stupisce comunque è la resistenza della psicoanalisi, se non la sua resilienza. Mi chiedo spesso: come è che la psicoanalisi, malgrado tutti gli attacchi che riceve, continua a sedurre tanti? A sedurre anche me? Che cosa, malgrado tutto, convince di essa?

Credo che la psicoanalisi sia una pratica e una teoria che esprima meglio il paradigma etico della nostra epoca, almeno fino a ora.

Lacan (nel seminario *L'Etica della psicoanalisi*) elencò tre idealità psicoanalitiche: l'ideale di autenticità, quello di non-dipendenza, e l'amore umano come valore. ¹⁸ È vero che poi nello stesso seminario non riprende queste tre idealità, ma sviluppa il suo discorso centrifugo verso *das Ding*, la cosa. Comunque, lascia intendere che questa efficienza della Cosa si rivela sullo sfondo proprio di quelle tre idealità psicoanalitiche, che sono comuni a tutte le scuole.

¹⁸ Lacan (1986).

Ora, si dà il caso che questi ideali analitici siano anche gli ideali etici della nostra modernità. Ovvero, della parte moderna dell'epoca moderna - a meno di non dire, come Bruno Latour, che non siamo mai stati moderni. ¹⁹

¹⁹ Latour (1991).

Ideale di autenticità. È l'autenticità nel senso esistenzialista? Direi che è quel che Freud esprime nella famosa frase *Wo es war, soll ich werden*. ²⁰ “Dove ciò era, là

²⁰ Freud (1932 GW 15, 86).

io devo addivenire”. L’ideale di autenticità accomuna i maestri della Moderna Trinità di cui ho parlato prima, ma anche tanti altri pensatori che hanno marcato il nostro tempo. Per non parlare di tutto il modernismo artistico, che ha fatto dell’autenticità dell’arte il proprio vessillo. Alcuni hanno teorizzato esplicitamente l’autenticità, in altri essa è come implicita, una chiave velata. Il senso dell’autenticità si oppone a un’altra filosofia non meno dominante nella nostra epoca: all’utilitarismo, teorizzato da Hume, Bentham, Mill. Potrei mostrare, avendo tempo, che sempre più il nostro sistema giuridico e politico si fonda su principi utilitaristi. Questo ideale di autenticità riprende l’enunciato di Pindaro, “diventa te stesso”.²¹ Non essere ciò che si diventa, appunto (il conformismo sociale), ma diventare ciò che si è. Ciò che si è per Freud era il proprio vero desiderio e il proprio vero godimento.

²¹ Pindaro: «γένειοι’ οἷος ἑσσί μαθών» (Pythian, II, 72).

Per Winnicott era il “true Self”. Per Lacan prima il soggetto della “parola piena”, poi il soggetto che si rapporta al proprio Reale. Sono tutte declinazioni dell’autenticità, che implica una critica di gran parte della vita sociale – e dell’Ego – come falsificazione. La psicoanalisi resta quindi un riferimento paradigmatico della nostra cultura in quanto è un antidoto che la società capitalista e iper-industrializzata ha creato al disagio che questa stessa società crea: vale a dire, il primato utilitaristico di ciò che si fa.

Certamente questo ideale di autenticità crea dei problemi alla psicoanalisi. Perché è parte della nostra autenticità anche l’odio, la distruzione, l’invidia, ecc. Che cosa fare di tutta questa mortifera autenticità? È troppo facile dire che è falsa autenticità, che l’autenticità è sempre buona. Qui l’idealità psicoanalitica incontra un proprio punto di crisi, che ogni analista poi risolve ad hoc, caso per caso.

Ideale di non-dipendenza. È quel che in politica si chiama anche ideale di emancipazione. L’analista tende a vedere ogni soggetto come un bambino che resiste alla propria separazione dalle figure genitoriali. Ogni malessere rimanda a un’alienazione che non ha reso possibile una separazione. È ciò che alcuni analisti chiamano “maturazione”, il che non toglie che nel fondo ogni soggetto resti bambino.

Oggi l’ideale di emancipazione è declinato in vari modi: emancipazione dalle credenze religiose, emancipazione dalla subalternità sociale e culturale, emancipazione dalla miseria, emancipazione dall’obbedienza al potere. Nella psicoanalisi, è in gioco l’emancipazione dalla propria infanzia psichica, dalla propria dipendenza, per lo più non riconosciuta, all’Altro genitoriale.

Ma anche questo ideale di non-dipendenza, di autonomia come dicono altri, crea problemi alla psicoanalisi. A cui si rimprovera appunto di costruire una dipendenza degli analizzanti nei confronti del loro analista. Problema imbarazzante. Come svezzare i propri analizzanti dall’analisi, senza per questo interromperla? Da qui l’insistenza sulla *terminazione* dell’analisi come garanzia di non-dipendenza. Se un’analisi si spinge abbastanza avanti, si arriva sempre allo stesso punto: “Mi rendo conto che, in fondo, ho sempre fatto quel che volevano mamma e papà. Od ho fatto il contrario di quel che volevano: e quindi ho voluto quel che *non* volevano”.

Ideale dell’amore umano. La psicoanalisi non è né una terapia in senso medico, né un’edificazione morale o religiosa, né una strategia di saggezza. Ora, fino a un paio di secoli fa, le saggezze, sia religiose che filosofiche, parlavano della sessualità umana, e in genere di tutti i piaceri della *carne* come si diceva allora, come pericoli. Il saggio doveva evitare la sessualità, l’amor profano. Questo è stato vero fino alla fine del XVIII secolo, il vero filosofo è casto, non indulge ai piaceri sensuali. L’idea di fondo era che indulgere ai godimenti implichi sempre lo strascico di grandi sofferenze. Ora, la

psicoanalisi ha contribuito a cambiare completamente la valutazione dell'amore sessuale, proprio perché l'ideale della psicoanalisi – come quello della nostra epoca – non è più un ideale di saggezza. Ovvero, occorre accettare pienamente i godimenti e le sofferenze della vita. La genitalità, in molte teorie moderne, è esaltata. Non si tratta solo di una morale edonista, ma dell'amore sessuale e di coppia come idealità che la psicoanalisi promuove in nome di Eros.

Anche questa idealità crea problemi alla psicoanalisi. Insistendo sull'amore sessualizzato, la psicoanalisi trova alquanto enigmatico l'amore non sessualizzato. È ridicibile l'amore a passione narcisistica e a dipendenza anaclitica, come diceva Freud? Là la psicoanalisi è colta da imbarazzo, non solo teorico.

7.

Sono colpito dal fatto che, ancor oggi, a cinema appaia così spesso la scena tipica della seduta analitica. Evidentemente la nostra epoca resta affascinata dal setting psicoanalitico, e dovremmo chiederci perché. Credo che il setting analitico attragga tanto perché esso incarna gli ideali della nostra cultura, ovvero, gli ideali etici dell'élite che dà una direzione al mondo.

In effetti, il capolavoro di Freud è stato l'invenzione del setting analitico, che comporta tutta una visione della soggettività. E non a caso il setting analitico è ripreso da molte psicoterapie che si dicono non-analitiche. D'altro canto, ho visto che certi analisti non attrezzati di grandi capacità teoriche riescono lo stesso a funzionare bene come analisti semplicemente perché sanno sfruttare bene il setting. Questo setting, basandosi sulla *parrhesia* dell'analizzante e sull'astensione dell'analista, fa accadere qualcosa di abbastanza speciale. *Parrhesia* per i Greci era il parlar franco, il dire la verità senza censure. ²²

²² Per un'elaborazione sulla *parrhesia* greca, cfr. Foucault (1983).

In questo setting l'analista non prescrive, non giudica, non consiglia. Si dice che è neutro, in realtà si astiene. Si astiene dal riportare l'analizzante a norme etiche trascendenti o a strategie di saggezza: si limita a punteggiare la parola libera dell'analizzante. Egli invita l'analizzante alla *parrhesia*, e scommette sul fatto che questa sua franchezza liberi il soggetto dalle proprie alienazioni, dal discorso dell'Altro.

Perciò la psicoanalisi è una delle pratiche etico-spirituali più rappresentative del nostro tempo, e proprio per questo è così attaccata. Denunciandone i supposti insuccessi, è il suo successo che inquieta. "Un analista non cura, produce un altro freudiano, così come un vampiro produce un altro vampiro" dice Crews. ²³ Ma non è vero, molti analizzanti finiscono l'analisi senza nemmeno sapere chi sia Freud. È il rovescio dell'utilitarismo pragmatista, che è etica dominante anch'essa. La psicoanalisi è rappresentativa della nostra epoca così come l'esame di coscienza stoico fu la pratica più rappresentativa delle classi dirigenti nell'impero romano, o così come l'amor cortese fu la pratica erotico-estetica più rappresentativa dell'Europa cristiana dopo l'XI secolo. Progetto di vita autentica attraverso la *parrhesia*, di sessualità e amore non sacro ma profano, ideale di non-dipendenza disegnano un processo di conciliazione tra il soggetto e la sua verità, come direbbe Foucault.

²³ Cfr. Horgan (1999).

Per questa ragione, anche se criticata da più lati o per non essere scientificamente fondata, o per non essere abbastanza emancipativa, la psicoanalisi continua a godere di un prestigio del tutto speciale nella forma di vita contemporanea, cosa che le permette di proseguire. Anche al di là di sé stessa.

Bibliografia

- Benvenuto, S. (1999). L'interpretazione e il reale. *Psychomedia*, June 29, 1999 <http://www.psychomedia.it/pm/indther/psan/benvint.htm>
- Id. (2018). *Leggere Freud*. Salerno: Orthotes.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss, Vol.1: Attachment*. New York: Basic Books.
- Id. (1973). *Attachment and loss, Vol. 2: Separation*. New York: Basic Books.
- Id. (1980). *Attachment and loss, Vol. 3: Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Crews, F.C. (2017). *Freud: The Making of an Illusion*. Metropolitan Books. New York: Metropolitan Books.
- Foucault, M (1983). *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia (six lectures)*. The University of California at Berkeley, Oct–Nov.
- Freud, S. (1895). *Entwurf einer Psychologie (371–466)*. In *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, herausgegeben von Marie Bonaparte, Anna Freud und Ernst Kris. London: Imago Publishing Co.
- Id. (1905). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Gesammelte Werke 5: Chronologisch geordnet. London: Imago Pub. Co.
- Id. (1913). *Totem und Tabu*. Gesammelte Werke 9: Chronologisch geordnet. London: Imago Pub. Co.
- Id. (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. Gesammelte Werke 13: Chronologisch geordnet. London: Imago Pub. Co.
- Id. (1932). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Gesammelte Werke 15: Chronologisch geordnet. London: Imago Pub. Co.
- Id. (1934–38). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*. Gesammelte Werke 16: Chronologisch geordnet. London: Imago Pub. Co.
- Id. (1937). *Die endliche und die unendliche Analyse*. Gesammelte Werke 16: Chronologisch geordnet. London: Imago Pub. Co.
- Horgan, J. (1999). *The Undiscovered Mind: How the Human Brain Defies Replication, Medication and Explanation*. New York: Touchstone.
- Kächele, H. (2001). Are there ‘Pillars of Therapeutic Wisdom’ for Psychoanalytic Therapy?. *Journal of European Psychoanalysis*, 12–13 <http://www.psychomedia.it/jep/number12-13/kachele.htm>
- Kächele, H. et al. (2008). *From Psychoanalytic Narrative to Empirical Single Case Research: Implications for Psychoanalytic Practice*. Hillsdale, US.
- Kuhn, T.S. (1962). *The Structure of scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lacan, J. (1959). *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. J.-A. Miller éd. Paris: Seuil.
- Id. (1966). La science et la vérité (855–877). In Id. *Ecrits*. J.-A. Miller éd. Paris: Seuil.
- Id. (1975). *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. J.-A. Miller éd. Paris: Seuil.
- Id. (2004). *Le Séminaire livre X. L'angoisse*. J.-A. Miller éd. Paris: Seuil.
- Id. (2005). *Le triomphe de la religion*. J.-A. Miller éd. Paris: Seuil.
- Laplanche, J. (1999). *Le primat de l'autre en psychanalyse. Travaux 1967–1992*. Paris: Flammarion.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Miller, J.A. (1992). Psicoterapia e psicoanalisi. In *Atti del Convegno su psicoterapia e psicoanalisi*. Roma: Astrolabio.
- Spitz, R. (1945). Hospitalism—An Inquiry Into the Genesis of Psychiatric Conditions in

Early Childhood. *Psychoanalytic Study of the Child*, 1, 53-74.
Whitehead, A. N. (1979). *Process and Reality*. New York: Free Press.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea

Rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali di peer review

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com
www.ojs.unito.it/index.php/philosophykitchen

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Alberto Giustiniano — Caporedattore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Benoît Monginot
Giulio Piatti
Claudio Tarditi

Collaboratori

Danilo Zagaria — Ufficio Stampa
Fabio Oddone — Webmaster
Sara Zagaria — Traduzioni

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Elementi grafici singoli costituiscono strati, prospettive e traiettorie, suggerendo il formarsi graduale di una struttura coerente.

Comitato Scientifico

Barry Smith (University at Buffalo)
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
Pierre Montebello (Université de Toulouse II - Le Mirail)
Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)
Achille Varzi (Columbia University)
Cary Wolfe (Rice University)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Gaetano Rametta (Università degli Studi di Padova)
Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)

