

segni 
e
comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXVIII
n. 107/2024**

Elia Gonnella, Francesco Ciuffoli, Mario Lamorgese (eds.)

e-ISSN: 1828-5368

“SEgni E COMPrensione”

"Segni e Comprensione" is an international peer-reviewed journal focusing on phenomenological and hermeneutical research.

The journal was founded in 1987 by the Department of Studi Umanistici at the University of Salento, in collaboration with the "Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche" (CIRF) in Rome. It has been classified by the Italian National Agency for the Evaluation of Universities and Research Institutes (ANVUR) as a scientific journal for Areas 10 and 11. The title "Segni e Comprensione" identifies the editorial proposal for the Journal as a space and laboratory for investigation, confrontation, and comparison of ideas, a starting point and welcoming "landing" place of cultural "provocations", of rigorous and intense reflective activity. After 36 years since its first number, the Journal is presented in a new layout/format, expanded and enhanced, thanks to the participation of prestigious voices, according to a "new" phenomenological and hermeneutic framework, for a research dialogue both at national and international level, not excluding innovative conceptual nuclei including interdisciplinary ones.

Between 1987-2017 "Segni e Comprensione" was published three times a year, and from 2018, for editorial choice, it is issued semi-annually. All essays submitted to the Journal undergo a double-blind review process.

JOURNAL INDEXING: Humanities Source Ultimate, EBSCO Discovery Service (EDS), DOAJ, ULRICH'S, JOURNAL TOCS, GOOGLE SCHOLAR, SCIENTIFIC COMMONS, IBZ Online, Catalogo italiano dei periodici (ACNP), Articoli italiani di periodici accademici (AIDA), Torrossa Online Digital Bookstore.

In the Journal collaboration of various international Research Centers, it is read, among others, by the following groups:

- Centre de Recherches en Histoire des Idées in France;
- Research Group Escritoras y Escrituras (50 members in different countries around the world);
- UNESCO Chair for the study of philosophical foundations of justice and democratic society, a research center at the Université du Québec à Montréal (Canada).

EDITOR IN CHIEF: Daniela De Leo

EDITORIAL BOARD

Andrea Aguti (Università di Urbino, Italy); **Angela Ales Bello** (Pontificia Università Lateranense Roma, Italy); **Gabriella Armenise** (Università del Salento, Italy); **Jean-Robert Armogathe** (Ecole pratique des hautes études de Paris, France); **Renaud Barbaras** (Paris I – Sorbonne, France); **Antonella Cagnolati** (Università di Foggia, Italy); **Mauro Carbone** (Université Jean Moulin Lyon 3, France); **Pio Colonnello** (Università della Calabria, Italy); **Umberto Curi** (Università di Padova, Italy); **Franco Ferrarotti** (Università di Roma 1, Italy); **Marisa Forcina** (Università del Salento, Italy); **Luca Illetterati** (Università di Padova, Italy); **Giovanni Invitto** (Università del Salento, Italy); **Sandro Mancini** (Università di Palermo, Italy); **Roberta Lanfredini** (Università di Firenze, Italy); **Giorgio Rizzo** (Università del Salento, Italy); **Carlo Sini** (Università di Milano, Italy); **Paolo Spinicci** (Università di Milano, Italy); **Pierre Tamaniaux** (Georgetown University, United States).

ADVISOR BOARD

Pierandrea Amato (Università di Messina, Italy); **Giuseppe Annacontini** (Università di Foggia, Italy); **Nicola Antonetti** (Università di Parma, Italy); **Alessandro Arienzo** (Università di Napoli, Italy); **Philippe Audegean** (University of Nice - Sophia Antipolis, France); **Francis Assaf** (University of Georgia, United States); **Francesca Brezzi** (Università di Roma 3, Italy); **Angelo Bruno** (Università del Salento, Italy); **Annalisa Caputo** (Università di Bari, Italy); **Gennaro Carillo** (Università di Napoli, Italy); **Florencio Vicente Castro** (Universidad de Extremadura, Spain); **Hervé Cavallera** (Università del Salento, Italy); **Giovanni Cera** (Università di Bari, Italy); **Claudio Ciancio** (Università del Piemonte Orientale, Italy); **Dino Cofrancesco** (Università di Genova, Italy); **Emanuela Corlianò** (Università del Salento, Italy); **Marco Antonio D'Arcangeli** (Università dell'Aquila, Italy); **Roger Dadoun** (Université de Paris VII-Jussieu, France); **Ennio De Bellis** (Università del Salento, Italy); **Antonio Delogu** (Università degli Studi di Sassari, Italy); **Ferruccio De Natale** (Università di Bari, Italy); **Emmanuel de Saint Aubert** (CNRS École Normale Supérieure Paris, France); **Gilberto Di Petta** (Università degli Studi di Napoli "Federico II", Italy); **Silvano Facioni** (Università della Calabria, Italy); **Gaia Gallo** (Università del Salento); **Monica Genesin** (Università del Salento, Italy); **Francesco Giovanni Giannachi** (Università del Salento, Italy); **Ida Giugnatico** (Université de Québec à Montréal, Canada); **Elia Gonnella** (Università del Salento); **Elsa Grasso** (Université Côte d'Azur, France); **Lucilla Guidi** (Hildesheim Universität, Germany); **Renate Holub** (University of California – Berkeley, United States); **Pietro Luigi Iaia** (Università del Salento, Italy); **Jean Leclerc** (Western University, Ontario, Canada); **Marcella Leopizzi** (Università del Salento, Italy); **Mariano Longo** (Università del Salento, Italy); **Luca Lupo** (Università della Calabria, Italy); **Roberto Maragliano**

(Università Roma Tre, Italy); [Stefania Mazzone](#) (Università di Catania, Italy); [William McBride](#) (Purdue University, West Lafayette, Indiana, United States); Roberto Melisi (Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italy); [Omer Moussaly](#) (Université du Québec à Montréal, Canada); [Claudio Palazzolo](#) (Università di Genova, Italy); [Fabrizio Palombi](#) (Università della Calabria, Italy); [Lucia Perrone Capano](#) (Università di Foggia, Italy); [Marco Piccinno](#) (Università del Salento, Italy); [Valeria Pinto](#) (Università di Napoli “Federico II”, Italy); [Augusto Ponzio](#) (Università di Bari, Italy); [Françoise Poulet](#) (Université de Bordeaux, France); [François Roudaut](#) (Université Paul-Valéry Montpellier III, France); [Carmen Guzman Revilla](#) (Universitat de Barcellona, Spain); [Gamin Russell](#) (University of Iowa, United States); [Nicola Russo](#) (Università di Napoli, Italy); [Giovanni Scarafile](#) (Università di Pisa, Italy); [Fabio Seller](#) (Università di Napoli “Federico II”, Italy); [Paola Ricci Sindoni](#) (Università di Messina, Italy); [Stella Spriet](#) (University of Saskatchewan, Canada); [Fabio Sulpizio](#) (Università del Salento, Italy); [Jennifer Tamas](#) (State University of New Jersey, United States); [Christel Taillibert](#) (University of Nice - Sophia Aveantipolis, France); [Laura Tundo](#) (Università del Salento, Italy); [Christiane Veauvy](#) (CNRS École Normale Supérieure Paris, France); [Jolene Vos-Camy](#) (Calvin University, United States); [Carlota Vicens Pujol](#) (Università isole Baleari, Spain); [Sergio Vuskovic Royo](#) (Universidad de Valparaiso, Chile); [Frédéric Worms](#) (ENS, France); [Chiara Zamboni](#) (Università di Verona, Italy).

INDICE

Index

Editoriale

Eiditorial

Daniela De Leo

9

Introduzione

Introduction

Elia Gonnella, Francesco Ciuffoli, Mario Lamorgese

13

GEO-FILOSOFIA DELLA FENOMENOLOGIA

GEO-PHILOSOPHY OF PHENOMENOLOGY

Le mouvement des Idéologues (1794-1836) ou la «science de la liberté»

The Ideologue movement (1794-1836) or the «science of freedom»

Josiane Boulad-Ayoub

20

Percorsi della fenomenologia latinoamericana. A partire da José Gaos

Pathways of Latin American phenomenology. Starting with José Gaos

Pio Colonnello

27

Fenomenologia esperienziale e fenomenologia sperimentale.

Paolo Bozzi e Husserl

Experiential Phenomenology and Experimental Phenomenology.

Paolo Bozzi and Husserl

Roberta Lanfredini

43

Jan Patočka: dalla fenomenologia genetica alla nuova fenomenologia

Jan Patočka: from genetic phenomenology to the new phenomenology

Giorgio Rizzo

59

PARADIGMI EPISTEMOLOGICI E ONTOLOGICI
EPISTEMOLOGICAL AND ONTOLOGICAL PARADIGMS

Per un'archeologia fenomenologica del sacro e del religioso =
For a phenomenological archaeology of the sacred and the religious

Angela Ales Bello

77

Il concetto di monade nella fenomenologia

The concept of monad in phenomenology

Andrea Altobrando

100

Spatial Feelings Atmospherological Questions
(From a Neo-Phenomenological Point of View)

Tonino Griffero

123

Centième anniversaire d'*Histoire et conscience de classe* et Contribution de Georg
Lukács à la critique de la phénoménologie et de l'existentialisme
Centenary of *Histoire et conscience de classe* and Georg Lukács's Contribution to the Critique of Phenomenology
and Existentialism

Omer Moussaly

149

Fenomenologia e apprendimento: note per la costruzione di un lessico
fenomenologico ad orientamento pedagogico
Phenomenology and learning: notes for the construction of a pedagogically oriented phenomenological lexicon

Demetrio Ria

169

PROSPETTIVE APPLICATIVE

APPLICATION PERSPECTIVES

Sulle tracce di Piero Bertolini per un lessico di pedagogia fenomenologica
In the footsteps of Piero Bertolini for a lexicon of phenomenological pedagogy

Salvatore Colazzo

188

Un savoir à contre-courant : l'interdisciplinarité
en action dans les sciences humaines et sociales

Knowledge against the grain: interdisciplinarity in action
in action in the humanities and social sciences

Ida Giugnatico

198

L'année dernière à Marienbad entre expérimentations novatrices et relativisme ontologique: antiroman, métafictionnalisation, trompe-l'œil et mise en abyme
L'année dernière à Marienbad between innovative experimentation and ontological relativism: anti-novelism, metafictionalisation, trompe-l'œil and mise en abyme

Marcella Leopizzi

209

VIE DELLA RICERCA

PATHWAYS OF RESEARCH

L'image ou le réel sans profondeur. Considérations phénoménologiques sur la superficialité de l'imagination (Husserl, Sartre, Henry)
The image or the film without depth. Phenomenological considerations on the superficiality of the imagination (Husserl, Sartre, Henry)

Benjamin Busquet

223

And the eerie? Un'indagine fenomenologica sull'inquietante di Mark Fisher

And the eerie? A phenomenological investigation into the uncanny by Mark Fisher

Francesco Ciuffoli

242

Progettare per competenze: i lessici del sillabo

Designing for competences: syllabus lexicons

Daniela De Leo

259

Fenomenologia e filosofia (neo-)carnapiana:
il dato tra sedimentazione e determinazione

Caterina Del Sordo

290

Prospettive fenomenologiche sul suono. Tracce di un dialogo inconcluso

Elia Gonnella

304

LINEE DI RICERCA DEI CENTRI

CENTRE RESEARCH LINES

Center for Hermeneutics and Applied Phenomenology (CHAP)

Daniela De Leo

319

*Chaire UNESCO d'études des fondements philosophiques
de la justice et de la société démocratique*

Josiane Boulad-Ayoub

321

Centro Interuniversitario di studi utopici (CISU)

Carla Danani

327

Escritoras y Escrituras

Mercedes Arriaga Flores

329

Centre de Recherches en Histoire des Idées (CHRI)

Jean Grégory

332

*Centro di Ricerche sulla Tradizione Aristotelica nel XV e XVI secolo (CERTA)
dell'Università del Salento*

Ennio De Bellis

335

Nel mese di marzo e maggio del 2023 sono state dedicate sei giornate al I Convegno su *I lessici fenomenologici*. Il Convegno è stato organizzato dal *Center of Hermeneutics and Applied Phenomenology* (CHAP) con sede presso l'Università del Salento in collaborazione con il gruppo di ricerca della Chair *UNESCO* dell'Université du Québec à Montréal. Una collaborazione iniziata con la stesura di un *Agreement* tra le due Università, firmato nel giugno del 2022, che ha portato alla presentazione di un progetto interdisciplinare (tra ingegneria, economia e filosofia) di Erasmus KA 171 Usa-Canada, finanziato nel luglio 2024.

La specificità della prima parte del Convegno, tenuta a marzo, è stata quella di ridelineare le coordinate del “pensare fenomenologico” e individuare, al suo interno, i processi di formazione atti a problematizzare il percorso. Il *telos* è consistito soprattutto nel rintracciare i diversi contesti culturali dei vari paesi che hanno adottato distinti modelli epistemologici e ontologici.

A questa prima giornata di “*Geo-Filosofia della Fenomenologia*” è seguita una seconda giornata di studi “*Intersezioni fenomenologiche*”, in cui sono stati approfonditi gli intrecci tematici che nella fenomenologia confluiscono o dalla fenomenologia si diramano. Infine, lo scopo della terza giornata ha inteso individuare le *Prospettive applicative* della fenomenologia, quindi, gli orizzonti di senso che la riflessione fenomenologica direziona.

Nella seconda parte del Convegno, tenuta a maggio, sono entrate in dialogo le linee di ricerca che in questi anni si sono sviluppate nei due Centri, quello della *Chair Unesco* e quello del CHAP. Il Convegno è stato aperto a tutti gli interessati, come è buona prassi dell’etica dei filosofi, sia a coloro che muovono i primi passi verso la fenomenologia, strada non priva di difficoltà, ma che attraversa paesaggi seducenti, sia ad esperti della tematica, ai dottorandi e agli studenti che seguono i corsi universitari e soprattutto a quelli che collaborano con la cattedra di Filosofia Teoretica presso cui è incardinato il CHAP.

Per permettere a tutti gli studenti e dottorandi la più ampia partecipazione e così consentire l’intervento degli autorevoli illustri convegnisti, presenti tanto in Italia, quanto in Canada, Cuba e Giappone, si è deciso di svolgere il Convegno in modalità mista, sia in presenza, che online sulla piattaforma Teams. Tutti gli interventi sono stati registrati e archiviati

in piattaforma con accesso limitato. Ogni intervento ha avuto una durata di circa 30 minuti, ma le piste di ricerca e gli spunti di riflessione che ogni relazione ha generato sono stati ripresi nella discussione prevista al termine di ogni mattinata di lavoro. E da queste tracce tematiche è scaturito il presente numero di *Segni e Comprensione*.

Sintesi del percorso

La scelta di dedicare il Convegno ai *lessici fenomenologici* si è rivelata particolarmente significativa, poiché essi rappresentano strumenti chiarificatori di non pochi concetti fondanti della filosofia contemporanea. Gli organizzatori e i partecipanti hanno unanimemente riconosciuto il valore di questa indagine, focalizzandosi sull'analisi e la rielaborazione di quei termini che, a partire dall'eredità husserliana, sono stati reinterpretati e sviluppati lungo i molteplici percorsi della fenomenologia. Uno degli obiettivi centrali è stato non solo la ricostruzione storica delle influenze che hanno attraversato la fenomenologia, ma anche la chiarificazione delle numerose declinazioni che questi lessici hanno subito nel pensiero post-husserliano e nelle scienze umane.

Il Convegno si è rivelato così un terreno fertile per il dialogo tra filosofi e studiosi di altre discipline, trasformando lo spazio di riflessione in un autentico laboratorio concettuale, in cui nuovi termini sono stati conati e altri, provenienti da tradizioni diverse, sono stati rielaborati per rispondere alle esigenze interpretative della fenomenologia.

Il lavoro di riflessione sui *lessici fenomenologici*, con particolare attenzione a quello husserliano, si configura come una delle imprese teoriche più rilevanti del XX secolo e continua a rappresentare un campo di indagine e di approfondimento. I contributi dei partecipanti hanno messo in luce sia l'originalità dei neologismi husserliani, sia la trasformazione semantica di termini classici come *immanenza*, *trascendentale* e *noema*, all'interno della fenomenologia e oltre. Questi vocaboli, lungi dall'essere semplici strumenti linguistici, incarnano autentici campi di pensiero che, attraverso il loro utilizzo, hanno aperto nuovi orizzonti di riflessione, segnando profondamente il pensiero filosofico contemporaneo.

Dalla nostra disamina del concetto di "Fenomenologia" è emersa una riflessione approfondita su ciò che intendiamo per fenomeno: inteso come apparizione e svelamento, come parvenza o manifestazione. Il fenomeno è stato delineato come presentazione, rappresentazione o persino scomparsa, un'oscillazione tra il *non-più*, l'*ora* e il *non-ancora*, o come una "quasi-cosa" che esiste nella durata. In tale ottica, ci siamo mantenuti saldi

nell'interrogazione dell'ente, evitando la deriva verso il "non-ente", per poter giungere al nucleo oscuro dell'esistenza e, in ultima analisi, al mistero stesso della *natalità*.

Abbiamo, dunque, attraversato differenti modalità d'indagine, percorrendo sentieri che talvolta si sono diramati nella metafisica e nella teologia. Al contempo, non sono mancate incursioni nei metodi statico e genetico dell'evoluzione del pensiero husserliano. Tuttavia, di fronte a queste digressioni, la bussola della nostra riflessione si è riorientata verso la dialettica tra *comprendere* e *conoscere*, sforzandosi di ricomporre i frammenti di un complesso mosaico: l'immagine manifesta, la *epoché* radicalizzata, una *trans-territorialità* o una monade aperta alla possibilità degli *other minds*.

Nel corso del nostro lavoro, abbiamo cercato di riscrivere l'alfabeto della *corporeità vissuta*, pur restando intrappolati nel paradosso dell'essere umano: un soggetto che si configura, di volta in volta, come monade libera e indivisibile di vissuti, o come ente istituzionalizzato e denaturalizzato. In questa tensione, abbiamo oscillato tra scoperta e desiderio, tra riduzione fenomenologica, evidenza e intenzionalità.

Il percorso intrapreso, volto a ridisegnare i sentieri della conoscenza in un tentativo di riappropriarsi dell'"Io sono" in tutta la sua pienezza, ci ha condotto oltre i confini di una fenomenologia dell'essere, aprendoci alla dimensione dell'"Io dono". Ogni lessico, pur collocato in un determinato contesto, ha subito un processo di reintegrazione all'interno di una sovrabbondanza di *confittualità*, richiamando così la nozione ricoeuriana del conflitto delle interpretazioni.

L'approccio adottato dal Convegno ha permesso non solo di tracciare la storia e l'evoluzione semantica di questi termini, ma anche di mettere in luce le molteplici articolazioni concettuali che essi hanno attraversato. Un esempio paradigmatico è rappresentato dal termine husserliano "*Vergegenwärtigung*", che distingue la rappresentazione dalla presentazione (*Vorstellung*): una differenza sottile ma cruciale, che apre nuove prospettive interpretative. La compilazione di un lessico fenomenologico rimane un compito aperto e inesauribile, capace di dar vita a sempre nuove connessioni e chiarificazioni. Questo lavoro richiede un rigore terminologico senza compromessi, una precisa fedeltà etimologica e una costante apertura interdisciplinare e internazionale. La rilevanza di tale approccio è resa evidente dal lavoro svolto negli archivi husserliani di Friburgo, Colonia e Lovanio, che rappresentano, rispettivamente, i pilastri dell'interdisciplinarietà, della purezza fenomenologica e dell'internazionalità della ricerca. La scelta dell'Archivio di Lovanio come simbolo del Convegno, celebrata attraverso il logo e l'immagine della locandina, non è stata casuale. Essa

richiama, infatti, il monumentale lavoro filologico e lessicografico svolto sui manoscritti husserliani, un'impresa che continua a nutrire la ricerca filosofica contemporanea.

In definitiva, l'intento del Convegno sui *lessici fenomenologici* è stato quello di offrire uno strumento formativo e critico a chiunque voglia esplorare le complesse intersezioni tra linguaggio e pensiero filosofico, in piena fedeltà al rigoroso insegnamento husserliano di ritornare incessantemente ai vocaboli per affinarne il senso e, attraverso di essi, il pensiero stesso.

In chiusura al presente Numero rinviando alle linee di ricerca dei Centri che collaborano tra di loro al fine di realizzare incontri e proposte operative che possano contribuire ad integrare l'*Husserl-Lexikon* di Hans-Helmuth Gander (2010).

INTRODUZIONE

Francesco Ciuffoli*, Elia Gonnella**, Mario Lamorgese***

Il presente volume raccoglie un insieme di contributi, alcuni di questi presentati nel Convegno Internazionale “I lessici fenomenologici,” che nascono da diverse prospettive e momenti di confronto con il fine di estendere il dialogo e la ricerca a voci consolidate del panorama fenomenologico. In aggiunta sono presenti saggi selezionati attraverso una *Call for Papers* che esplorano sia i fondamenti teorici sia le molteplici applicazioni nei campi della filosofia, della letteratura, dell’estetica, della musica e delle scienze sociali.

Questa edizione, dunque, si propone di delineare le attuali traiettorie e sperimentazioni metodologiche della fenomenologia contemporanea, presentando contributi che testimoniano l’ampiezza e la varietà di questo approccio filosofico. Dalle questioni epistemologiche che ne indagano i presupposti, fino alle applicazioni più concrete che mettono in luce le sue implicazioni interdisciplinari, il volume si sviluppa come un viaggio intellettuale attraverso un pensiero che ha saputo adattarsi e rigenerarsi, attraversando i secoli e le discipline.

L’obiettivo principale è quello di offrire al lettore un percorso strutturato, ma allo stesso tempo aperto, attraverso le principali problematiche e i temi che caratterizzano la fenomenologia odierna, ponendosi come un invito alla riflessione critica e al dialogo. In questo senso, il volume non si limita a presentare il pensiero fenomenologico come sistema teorico, ma lo propone anche come una lente interpretativa capace di rispondere alle sfide del pensiero contemporaneo e alle esigenze di un’analisi profonda delle questioni esistenziali, estetiche e sociali.

I contributi presenti nel Numero si muovono tra tradizione e innovazione, tra fedeltà alle origini e apertura al futuro e costruiscono una mappa intellettuale che offre una visione ricca e poliedrica della fenomenologia, uno spazio di confronto che aspira a stimolare nuove

* Dottore in Filosofia – Università del Salento.

** Dottorando in Filosofia – Università del Salento.

*** Dottore in Scienze Filosofiche – Università del Salento.

prospettive e a mantenere vivo lo spirito critico e dinamico che da sempre anima la fenomenologia.

Nella prima parte di questa sezione troviamo il saggio di Josiane Boulad-Ayoub, *Le mouvement des Idéologues (1794-1836) ou la «science de la liberté»*, che inaugura la sezione Geo-Filosofia con un'approfondita analisi del movimento degli *Idéologues*, una corrente filosofica emersa in Francia tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Questo movimento, sorto in un periodo di transizione e complessità politica, mirava a fondere le scienze fisiche con quelle morali, una sintesi che avrebbe influenzato notevolmente il pensiero e le riforme sociali del XIX secolo. Boulad-Ayoub evidenzia come gli *Idéologues* abbiano creato un'intersezione fertile tra filosofia, politica e istituzioni culturali, articolando una proposta filosofica che, pur in opposizione al trascendentalismo kantiano e all'idealismo tedesco, rappresentava un tentativo di rinnovare le basi del pensiero filosofico in direzione di una "scienza della libertà".

Il saggio di Pio Colonnello, *Percorsi della fenomenologia latinoamericana. A partire da José Gaos* ci invita a esplorare una dimensione della fenomenologia meno frequentata dalla "scuola ufficiale", ma estremamente significativa per la diversità di approcci che introduce. Colonnello ci conduce nel mondo della fenomenologia latinoamericana, un'interpretazione ancora poco conosciuta che, pur mantenendo le basi della fenomenologia classica, arricchisce il campo con temi nuovi e originali come la questione dell'esistenza, del tempo, della presenza, del fenomeno e del soggetto. L'attenzione alla pluralità di interpretazioni e metodi – essenza stessa della scuola fenomenologica – trova qui uno spazio di espressione che amplia notevolmente gli orizzonti del pensiero fenomenologico. Il lavoro di Colonnello ci introduce, quindi, a un patrimonio filosofico ancora inesplorato e ricco di contributi rilevanti per lo sviluppo della fenomenologia stessa, invitandoci a riflettere su come la prospettiva latinoamericana possa arricchire le teorie e le metodologie fenomenologiche globali.

Il saggio di Roberta Lanfredini, *Fenomenologia esperienziale e fenomenologia sperimentale. Paolo Bozzi e Husserl* presenta uno sguardo radicato nella fenomenologia italiana, riportandoci simbolicamente "a casa": nel confronto tra Paolo Bozzi e Edmund Husserl, offrendo al lettore un'immersione nel cuore del metodo fenomenologico attraverso l'analisi di questioni chiave come il riduzionismo, l'eliminativismo e il mito dello stimolo. Questo studio, non solo mette in luce una possibile declinazione del pensiero fenomenologico, ma evidenzia anche il potenziale critico e applicativo della fenomenologia nel panorama filosofico attuale.

Segue il contributo di Giorgio Rizzo, *Jan Patočka: dalla fenomenologia genetica alla nuova fenomenologia*, che ci accompagna in un viaggio verso la Repubblica Ceca, alla scoperta della trasformazione del pensiero fenomenologico classico in una “nuova fenomenologia.” Attraverso l’analisi dell’opera di Patočka, Rizzo mostra come, nella nuova fenomenologia, il soggetto diventi un elemento decentrato: non più un soggetto trascendentale che crea il mondo, ma piuttosto un “fenomeno” all’interno del mondo stesso. Questa prospettiva rivoluzionaria rompe con la fenomenologia classica, ponendo il soggetto come uno dei tanti elementi del mondo e non più come il centro. Il saggio offre un’interessante riflessione su come la nuova fenomenologia possa ristrutturare il nostro modo di concepire la realtà, spostando il *focus* dall’introspezione soggettiva alla relazione aperta tra il soggetto e il mondo.

La seconda parte del volume, *Paradigmi epistemologici e ontologici*, si concentra su alcune delle più importanti strutture della conoscenza e della percezione, ribadendo un approccio ontologico alla fenomenologia. In questa sezione, Angela Ales Bello, con il suo saggio *Per un’archeologia fenomenologica del sacro e del religioso*, introduce un dibattito stimolante sui paradigmi epistemologici e ontologici, focalizzandosi su una dimensione raramente esplorata: il sacro e il religioso. Attraverso un’indagine fenomenologica, Ales Bello dimostra come la comprensione del sacro, un tema caro anche a Husserl come suggeriscono alcuni suoi manoscritti, possa svelare aspetti fondamentali dell’esperienza umana. Il saggio risponde alle trasformazioni antropologiche contemporanee e alla crescente necessità di esplorare il sacro con strumenti fenomenologici, proponendo un’antropologia fenomenologica che individua e analizza le caratteristiche delle esperienze religiose.

Segue Andrea Altobrando che nel suo contributo *Il concetto di monade nella fenomenologia*, affronta il lessico complesso della monadologia husserliana che rimanda a tratti alla tradizione leibniziana, ma che si presenta qui come un tentativo di fondare una teoria dell’intersoggettività. Altobrando esamina come, nonostante l’intento di Husserl di superare il solipsismo, il concetto di monade porti con sé implicazioni metafisiche che spesso rischiano di chiudere il soggetto in una prospettiva individuale. Il saggio si avventura così in un’interpretazione epistemologica delle monadi husserliane, suggerendo che una comprensione più ampia di queste possa aprire nuove vie al pensiero fenomenologico e all’analisi dell’intersoggettività.

Mentre il saggio di Tonino Griffero, *Spatial Feelings Atmospherological Questions (From a Neo-Phenomenological Point of View)*, introduce l’innovativo concetto di “atmosfera” come punto di

congiunzione tra spazio, corpo e percezione emotiva. Griffero definisce l'atmosfera come uno stato "quasi-oggettivo" che media tra il mondo esterno e l'esperienza interiore, portando la fenomenologia a confrontarsi con il mondo delle emozioni e delle percezioni condivise. Il saggio presenta tre categorie attraverso le quali si può definire uno statuto delle atmosfere e, con uno sguardo sull'attualità, riflette sull'impatto delle esperienze collettive, come la pandemia di COVID-19, sulla sfera affettiva e patica dell'individuo, sottolineando l'importanza di una fenomenologia che consideri l'influenza delle atmosfere nella costruzione del vissuto quotidiano.

Il contributo di Omer Moussaly, *Centième anniversaire d'Histoire et conscience de classe et Contribution de Georg Lukács à la critique de la phénoménologie et de l'existentialisme*, arricchisce il volume di una riflessione sul rapporto tra fenomenologia, storia e coscienza di classe. Attraverso un'approfondita analisi dell'opera del filosofo ungherese György Lukács, Moussaly esplora le critiche che Lukács rivolge alla filosofia post-hegeliana, coinvolgendo pensatori come Kierkegaard e Heidegger, e alla fenomenologia stessa. La critica di Lukács si concentra, in particolare, sul rischio di un'astrazione della coscienza umana dal suo contesto storico-sociale, un punto che lo porta a opporsi tanto alle metodologie di Husserl quanto a quelle di Heidegger. Moussaly ci offre così una prospettiva che riporta al centro del dibattito fenomenologico le implicazioni sociali e storiche del pensiero, un tema oggi quanto mai attuale.

Conclude la sezione Demetrio Ria che, con il saggio *Fenomenologia e apprendimento: note per la costruzione di un lessico fenomenologico ad orientamento pedagogico*, mette in risalto il ruolo della fenomenologia nel contesto educativo, analizzando come i lessici fenomenologici siano utilizzati nella didattica. Ria sottolinea l'importanza dell'osservazione nei processi di apprendimento, la quale non deve limitarsi a quanto immediatamente appare, ma esplorare anche le condizioni che danno significato alle cose. Ad esempio, chiedersi perché alcuni allievi mostrano entusiasmo per determinate materie mentre altri se ne disinteressano diviene essenziale per comprendere il processo di apprendimento in una prospettiva situata. Grazie a questo studio sui concetti fenomenologici di riduzione, intenzionalità ed *epoché*, emerge una visione dell'apprendimento come un movimento dinamico che costruisce e anima le strutture di significato dell'esperienza educativa.

Questa sezione, quindi, esplora come la fenomenologia possa rinnovarsi e aprirsi a nuove tematiche e metodologie, rimanendo fedele alla sua natura di indagine filosofica profonda e multidimensionale.

La terza parte, intitolata *Prospettive applicative*, apre al dialogo con ambiti interdisciplinari come pedagogia, letteratura e cinema, dimostrando la vasta portata delle scienze umane e sociali. Salvatore Colazzo, in *Sulle tracce di Piero Bertolini per un lessico di pedagogia fenomenologica*, rende omaggio al contributo di Piero Bertolini alla pedagogia fenomenologica, focalizzandosi su concetti essenziali come intenzionalità, relazionalità e contesto. Colazzo mostra come l'approccio di Bertolini sia orientato verso un'educazione costruita in modo co-autentico tra insegnante e studente, ponendo l'educatore come guida responsabile in un percorso di significato condiviso.

Ida Giugnatico, con *Un savoir à contre-courant: l'interdisciplinarité en action dans les sciences humaines et sociales*, sottolinea la necessità dell'interdisciplinarità per affrontare la complessità delle sfide moderne, da quelle epistemologiche a quelle sociali. Il suo contributo critica l'iperspecializzazione, evidenziando come le problematiche contemporanee, come la crisi climatica o le migrazioni, richiedano prospettive d'analisi multiple e integrate. Giugnatico sostiene che il relativismo metodologico e l'apertura interdisciplinare siano fondamentali per rispondere alla natura complessa e interconnessa di tali fenomeni.

Marcella Leopizzi, nel suo saggio *L'année dernière à Marienbad entre expérimentations novatrices et relativisme ontologique*, analizza il film *L'Année dernière à Marienbad* di Alain Robbe-Grillet e Alain Resnais, un'opera che rompe le convenzioni narrative esplorando un vuoto esistenziale e una perdita d'identità. Leopizzi esplora le caratteristiche antiromanzesche e metanarrative del film, che, attraverso il *trompe-l'œil* e la *mise en abyme*, rivela un relativismo ontologico e una narrazione acausale. Il suo contributo mostra come la fluidità tra realtà e immaginazione, propria di quest'opera, incarni una riflessione fenomenologica sul cinema come mezzo espressivo aperto.

La quarta e ultima parte, *Vie della ricerca*, si addentra nelle potenzialità della fenomenologia come metodo di indagine in continua evoluzione, capace di rinnovarsi in nuove prospettive di ricerca. Benjamin Busquet, con il suo lavoro *L'image ou le réel sans profondeur. Considérations phénoménologiques sur la superficialité de l'imagination*, esplora una fenomenologia dell'immaginazione oltre l'atto di coscienza neutralizzante, definendo una profondità esperienziale. Questo contributo rivisita il dibattito tra dualismo e monismo fenomenologico, creando un legame tra le posizioni fenomenologiche, da Husserl a Sartre, fino a Henry.

Francesco Ciuffoli, con *And the eerie? Un'indagine fenomenologica sull'inquietante di Mark Fisher*, analizza il concetto di inquietante,

distinguendo tra “*weird*” e “*eerie*” in una lettura che supera la psicoanalisi per aprirsi a una prospettiva fenomenologica spaziale. Questa distinzione apre la strada a nuove interpretazioni multidisciplinari del “perturbante” nelle esperienze umane.

Daniela De Leo, in *Progettare per competenze: i lessici del sillabo*, si dedica alla costruzione di un sillabo per la didattica della filosofia nei programmi di certificazione. Integrando decreti ministeriali ed esperienza diretta, il suo saggio evidenzia un modello di insegnamento filosofico che promuove un linguaggio strutturato e preciso per l’apprendimento.

Caterina Del Sordo, con *Fenomenologia e filosofia (neo-)carnapiana: il dato tra sedimentazione e determinazione*, esamina il concetto di “datità” tra Carnap e Husserl, ponendo il cambiamento del concetto di esperienza come punto di divergenza tra la fenomenologia e la filosofia analitica. Del Sordo dimostra come, attraverso una duplice interpretazione dell’esperienza, la fenomenologia possa offrire un’analisi epistemologica e ontologica robusta delle esperienze sensibili.

Infine, Elia Gonnella, con *Prospettive fenomenologiche sul suono. Tracce di un dialogo inconcluso*, esplora la fenomenologia del suono, un campo di ricerca ricco di spunti filosofici sia antichi che contemporanei. Gonnella analizza come la fenomenologia del suono possa riaprire un dibattito filosofico e musicologico sul rapporto tra percezione e significato, individuando gli elementi chiave per un dialogo tra fenomenologia e musica. Questa parte conclusiva invita a riflettere sulle potenzialità future della fenomenologia, sottolineando l’apertura e la vitalità della ricerca fenomenologica nel rispondere a interrogativi contemporanei.

GEO-FILOSOFIA DELLA FENOMENOLOGIA

LE MOUVEMENT DES IDÉOLOGUES (1794-1836) OU LA « SCIENCE DE LA LIBERTÉ » JOSIANE BOULAD-AYOUB*

Abstract: This essay explores the movement of the Ideologues, an important philosophical current that emerged in France at the beginning of the 19th century, particularly in the context of the Revolution and the Directory. Through the analysis of key figures such as Destutt de Tracy, Cabanis, and Ginguéné, the text highlights the intersection of philosophy, politics, and cultural institutions. The Ideologues sought to promote a “science of ideas” that could unite physical and moral sciences, founding public education on rational and empirical principles. Their work had a lasting impact, influencing 19th-century thinkers such as Auguste Comte and Saint-Simon. Additionally, the essay discusses the challenges faced by the Ideologues, particularly their rejection of innate ideas and opposition to Kantian transcendentalism. Despite their marginalization in the history of philosophy, the legacy of the Ideologues continues to inform contemporary debates on freedom, education, and social progress.

Keywords: Science of Methods, Scientific Innovation, Science of Ideas.

Les organisateurs de cette rencontre que je remercie derechef m’ont demandé de parler, dans le cadre de nos échanges, des recherches récentes que nous poursuivons à la Chaire Unesco. C’est pourquoi j’ai choisi de parler aujourd’hui des Idéologues que nous étudions actuellement. C’est un mouvement important mais méconnu auquel il me fait plaisir de vous introduire. Il s’est développé au début du XIX^e siècle et il n’est pas sans affinités avec la phénoménologie. Ce qui suit est une version abrégée d’un article pour un *Dictionnaire sur les philosophes français du XIX^e siècle* en préparation par l’École Normale de Lyon.

1. La Société d’Auteuil et sa postérité

À la veille de la Révolution, c’est à Auteuil, dans le salon de Madame Helvétius, que s’opère la jonction entre les philosophes des dernières Lumières (Condillac, Condorcet, d’Holbach) et la Société des Idéologues, comme ces jeunes révolutionnaires, ardents patriotes, s’appelaient eux-mêmes entre eux. Les habitués se réunissaient chaque semaine pour discuter de politique et de philosophie, en particulier des théories développées par leurs aînés: de sensationnisme et d’anti-innisme avec Condillac, d’éthocratie

* Professeure émérite de philosophie moderne et politique – Université du Québec Montreal - Canada.

et de matérialisme avec d'Holbach, ou encore, avec Condorcet, d'instruction publique et de révolution, de progrès et de perfectibilité.

Le mouvement des Idéologues qui s'était ainsi formé pendant les années post-thermidoriennes atteint son apogée sous le Directoire. Bientôt se distinguent sur la scène politique, littéraire, philosophique, institutionnelle les Idéologues de la première heure: le chef de file de la branche physiologiste, le médecin Cabanis, Pierre-Jean-Georges (Cosnac, 1757 - Seraincourt, 1808), fils quasi adoptif de la veuve d'Helvétius, qui logeait dans une maisonnette au fond du jardin de la maison d'Auteuil; le chef de file de l'Idéologie rationnelle ou philosophie, qui élabore le terme d'Idéologie pour distinguer la nouvelle science des idées de la vieille métaphysique, Destutt de Tracy, Antoine (Paris, 1754 - Paris, 1836); le publiciste Ginguené, Pierre-Louis (Rennes, 1748 - Paris, 1816), qui crée en 1794 le journal *La Décade philosophique, littéraire et politique*, organe essentiel, jusqu'à sa disparation en 1807, des changements théoriques, politiques et institutionnels lancés par les Idéologues. Se rencontrent encore chez «Notre-Dame d'Auteuil», comme le fidèle Benjamin Franklin surnommait affectueusement Madame Helvétius, l'ancien Oratorien, devenu constitutionnaliste et homme politique, Daunou, Pierre Claude François (Boulogne-sur-mer, 1761 - Paris, 1840).

Le mouvement Idéologiste proprement dit s'éteint avec Tracy. On peut cependant considérer Beyle, Henri, mieux connu sous son pseudonyme de Stendhal (Grenoble, 1783 - Paris, 1842), comme le dernier des Idéologues. Son ouvrage *De l'Amour* (1822), sa théorie de la cristallisation et les héros de ses romans, Julien Sorel ou Henri Brulard, se rattachent assez directement aux propositions de Destutt de Tracy. L'école idéologiste, arrêtée dans son développement sous les coups de Napoléon, aura toutefois réussi à influencer des penseurs et des hommes politiques qui ont marqué la fin du XIX^e siècle, tels Auguste Comte, Saint-Simon, Fourier, Leroux.

2. L'Idéologie ou «science des idées»

C'est en thermidor an VI (août 1796) que le terme d'Idéologie apparaît pour la première fois dans le *Mémoire sur la faculté de penser (Mémoires de l'Institut national*, t. 1, 1796, Baudouin) que Destutt de Tracy lit à ses collègues de la seconde classe de l'Institut, dans le cadre d'une réorganisation générale du système d'Instruction publique. Le terme réfère à la toute nouvelle «science des idées», ou théorie générale de la connaissance, préalable à toute science de l'homme et fondée sur l'unité d'une méthode: l'analyse, reprise de Condillac.

Le terme d'Idéologie est adopté par Tracy comme le plus adéquat pour désigner la nouvelle science: «Idéologie me paraît le terme générique, parce que la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur déduction»¹.

Garat consacra un long commentaire à l'ouvrage de Tracy, dès la parution du premier volume². Pour Tracy, souligne-t-il, c'est par

«l'éducation de la classe savante » que commence la propagation « des idées saines et de bonnes méthodes [...] jusqu'aux dernières classes de la société. Les Écoles centrales sont destinées à être la pépinière des classes dirigeantes ; celles-ci non seulement ont appris à veiller le mieux à l'administration et à l'enrichissement du pays mais ce sont les mêmes aussi auxquels est réservé l'enseignement dispensé dans les Écoles centrales qui se fonde directement sur les conceptions idéologiques de la génération des idées».

L'Idéologie est une science, elle doit prouver son efficacité comme toute autre science par ses applications pratiques dans les divers champs des sciences humaines et sociales, la morale, la législation, l'éducation, la politique, la médecine. C'est dans cette optique que sont établies à l'instigation des Idéologues toute une série d'institutions matérialisant leurs conceptions révolutionnaires et consolidant leur hégémonie.

Devant la prépondérance de l'économie politique, le défi pour les Idéologues est alors de préserver la dimension politique, et en particulier de trouver un moyen d'accorder intérêt public et intérêts privés afin que tous les citoyens, pourvu qu'ils soient industriels et observateurs des lois, jouissent des fruits de leur travail et profitent de la prospérité générale.

Ce moyen, les « philosophes de la révolution » pensent le trouver dans l'action des institutions culturelles prises comme instruments de gouvernement. La rencontre entre la théorie et la pratique ne réussit, prônent-ils, que par l'établissement d'institutions d'État, et par la mise en place, d'un côté, d'habitudes et de mœurs conformes aux orientations politiques, de l'autre, d'une éducation civique basée sur un système d'éducation nationale et de fêtes nationales. Au cœur de ce dispositif, on retrouve *La Décade* et l'Institut dont le journal popularise les recherches à un vaste lectorat. L'Institut, ses trois classes et ses diverses sections, «l'encyclopédie vivante»,

¹ *Éléments d'Idéologie*, 1^{re} Partie, introduction, note 1, P. Didot, 1801, p. 19.

² *Observations sur le système actuel de l'instruction publique*, in *La Décade*, 30^e vol., juin-août 1801, p. 14-31.

couronne les institutions consacrées à l'Instruction publique. Il se substituera sept ans durant aux anciennes académies.

Quels objectifs explicites visait la création d'institutions culturelles, une première historique, à cette échelle systématisée et publique? Établies dès la Convention thermidorienne, et parachevées par la création de l'Institut national, le 3 brumaire an IV, ces institutions étaient destinées selon les termes du législateur, à la régénération de l'entendement humain. Projet qui devait se faire concurremment à la régénération morale de ce nouveau peuple appelé à devenir le modèle de l'Europe.

Les institutions tiennent donc une place privilégiée dans le système des Idéologues car c'est à travers elles que s'opère la réunion, dans la pratique, entre les sciences, les mœurs et la politique. C'est pourquoi l'établissement et le développement de l'instruction publique est si important pour le nouveau régime, et surtout pour former l'opinion «dans les gouvernements républicains [...] où les pouvoirs représentent véritablement la nation», comme le souligne Cabanis dès 1799. Seuls les Idéologues sont parvenus à mettre ainsi sur pied «une véritable science de la liberté»

Les institutions culturelles, telles que l'Institut national, *La Décade philosophique*, les écoles normales, centrales, spéciales se sont vouées à la formation de l'homme nouveau et du citoyen régénéré. Elles auront réussi, en dépit parfois de la conjoncture historique, à caractériser la fécondité comme l'originalité de l'Idéologie. Elles aident surtout à en dégager la leçon politique durable: l'avenir comme le sens des innovations, que celles-ci soient scientifiques, politiques ou culturelles, reposent inconditionnellement sur la force et le maintien des institutions qui les portent et où elles s'actualisent.

3. Les innovations scientifiques

L'action des Idéologues s'est répartie ainsi sur trois champs principaux: en économie politique et juridique dans la mouvance de Say et de Daunou, de Cabanis en médecine, de Tracy en philosophie. Les lignes de crête des conceptions idéologistes peuvent être tracées rapidement à partir de ces chefs de file.

3.1 Un libéralisme républicain

Trois concepts clés marquent la pensée constitutionnelle de Daunou: souveraineté nationale, représentants et garanties individuelles.

Préoccupé de soustraire le peuple à tout pouvoir arbitraire, Daunou cherche les garanties scientifiques de stabilité et d'équilibre politique dans le contrôle et la séparation des pouvoirs politiques, eux-mêmes multipliés.

Ceux-ci seront calqués sur les facultés intellectuelles de l'homme: concevoir, vouloir, exécuter, contrôler, juger (divisions reprises de Condillac et de Tracy). La primauté donnée à l'attachement aux valeurs révolutionnaires et à ses institutions (jurys, écoles, Institut...), bases concrètes de la liberté civile permettant de matérialiser les lois et d'orienter et de *re-produire* les mœurs, caractérise son idéal politique sur le double plan de la théorie et de l'action.

3.2 *La nouvelle science de l'homme*

L'unité que les Idéologues veulent reconnaître des sciences physiques aux sciences morales et politiques, renvoie au postulat d'un fondement physiologique commun des facultés intellectuelles et morales de l'homme. Elle est activement cherchée à travers l'établissement de la «science de l'homme». L'effort le plus remarquable, et peut-être le plus fécond, se situe dans le champ des sciences de la vie. Elle s'illustre, en particulier, dans les ouvrages de l'Idéologue-médecin Cabanis.

Le mot d'ordre est lancé par Cabanis: «Il faut introduire la philosophie dans la médecine, disait Hippocrate; l'heure est venue d'introduire la médecine dans la philosophie». Les objectifs de cet ambitieux programme, formulés par Cabanis lui-même, visent à analyser:

«les rapports de l'étude physique de l'homme avec celle des procédés de son intelligence; ceux du développement systématique de ses organes avec celle des procédés de son intelligence; ceux du développement systématique de ses organes avec le développement analogue de ses sentiments et de ses passions: rapports, d'où il résulte clairement que la Physique, l'Analyse des idées et la Morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science, qu'on peut appeler à juste titre la science de l'homme»³.

3.3 *La «science des méthodes»*

Les *Mémoires sur la faculté de penser* que Tracy présente à ses collègues en 1796 tirent parti des cours qu'il a donnés à l'École normale de Paris. Cet ouvrage repris, sous le titre d'Idéologie proprement dite, dans les *Éléments d'idéologie* (1803) dont il constitue la 1^{re} partie, rendit célèbre Tracy. Washington lui rendit hommage en souhaitant l'introduire dans les écoles américaines comme l'ouvrage le plus propre à former des citoyens. Les autres parties des *Éléments* suivront, à partir de 1803, jusqu'en 1815.

³ Séance publique de l'Institut national, du 15 germinal an III où Cabanis indique le plan et les buts de son premier Mémoire – 1795.

Avec cet ouvrage inséparable des *Principes logiques* (1817), Destutt de Tracy a l'ambition, à la fois théorique, didactique et politique, de constituer «le traité complet de l'origine de toutes nos connaissances». Il entend compléter, réévaluer et surtout systématiser les découvertes de Locke et de Condillac. Cette «théorie des théories», cette «méthode des méthodes», sera non seulement utile à l'avancement et à l'enseignement des sciences, mais servira également à perpétuer l'idéal moral et social de l'*Encyclopédie*: aider l'homme en société à cultiver sa raison, c'est «l'affranchir du joug des préjugés», c'est contribuer à la lutte pour le «bien de l'humanité».

«Étudier ce qui est», voilà le véritable objet de la philosophie première que Tracy entend constituer comme science, distincte de la métaphysique traditionnelle supposant vainement «des causes et des origines» à la nature ou à notre organisation. Outre lutter contre les conséquences idéalistes de l'innéisme, Tracy veut ajouter au sensualisme matérialiste traditionnel des développements qui servent aussi bien à fournir de nouvelles preuves de l'utilité et de la vérité de la théorie idéologique, comme «fil du labyrinthe».

4. *Le legs*

Si le groupe des Idéologues sont encore aujourd'hui marginalisés, c'est qu'ils sont liés à un régime, le Directoire, considéré de façon récurrente comme celui qui a affadi les idéaux de la Révolution, ou encore comme celui qui a d'abord soutenu un autre régime, le Consulat, compris comme le fossoyeur de la Révolution et la transition vers un État autoritaire. Sur le plan philosophique, l'Idéologie qui se réclamait avant tout des Encyclopédistes et de l'esprit qui les animait de concert avec l'empirisme rationaliste et sensationniste, se heurta sans succès, dans son rejet de toute idée innée et de tout a priorisme, au transcendantalisme de Kant et à l'idéalisme allemand. La destruction par Bonaparte des institutions créés par les Idéologues facilitera leur élimination subséquente de la scène académique par le spiritualisme de Cousin.

L'Idéologie ne couvre pas seulement cette philosophie à la fois rationnelle et pratique, héritière de Condillac et de Condorcet, qui s'épanouit sous le Directoire et le Consulat. Elle renvoie, d'une part, à tout un mouvement qui a fourni au libéralisme classique ses sources et, d'autre part, elle se confond avec la science de l'homme ou anthropologie – le terme est créé par Cabanis – qui, étendant son approche au domaine de toutes les autres sciences, naturelles, biologiques, morales et politiques, se construit institutionnellement comme un vaste système au sein duquel se distribuent le

champ et les méthodes de chaque science se déduisant les unes des autres pour former un vaste ensemble cohérent.

Leur ambition encyclopédique de renouveler toutes les branches du savoir table sur l'application d'une méthode, l'analyse. Reprise de Condillac, elle est développée et étendue sous l'impulsion des Idéologues à l'ensemble des sciences. Elle donne l'unité à leurs entreprises diverses, au même titre que leur défense farouche de la liberté de penser.

Ses réalisations, ses ambitions, au premier chef celle de fonder philosophiquement l'ordre social, comme son action multiforme élèvent l'Idéologie bien au-dessus du statut d'un simple relais historique. Ce sont les Idéologues qui ont entretenu et diffusé les premiers un modèle très actuel de l'unité des sciences, de la cohérence du système que formaient les sciences et les sciences humaines dans leurs méthodes et leurs objets, et enfin de leur utilité sociale.

Tel apparaît en définitive dans ses faiblesses qui, à la limite, se confondent à ce qui en fait la grandeur, le projet ambitieux de l'Idéologie. En véritables héritiers des Lumières par leur foi dans la force de la raison, de la science et du perfectionnement indéfini de leurs œuvres, les Idéologistes ont voulu édifier, loin de toute métaphysique abstraite ou de toute religion qui égarent les esprits et les cœurs, les âmes et les corps, la «science de la liberté».

PERCORSI DELLA FENOMENOLOGIA LATINOAMERICANA A PARTIRE DA JOSÉ GAOS PIO COLONNELLO*

Abstract: The outline of a history of phenomenology in Latin America is particularly problematic because there is not and never has been a single phenomenology or a single concept of phenomenology, and this despite the essential clarification that a fundamental reflexive junction in the American continent is represented by phenomenological studies developed in the wake of the works of Edmund Husserl. To illustrate part of this history, it is appropriate to interrogate a particularly interesting Hispanic-American phenomenologist, José Gaos, who belonged to that generation of intellectuals forced to leave Spain in the late 1930s, due to the effects of the civil war and in opposition to the Franco dictatorship. In 1921, at the beginning of his courses at the University of Madrid, his meeting with Manuel García Morente, a scholar of Husserlian phenomenology, presented as the last word in philosophy, turns out to be decisive. But as soon as Gaos is introduced to the study of Husserl, he realizes that in the Spanish culture of the 1930s the polar star was already not represented by pure Husserlian phenomenology, but by phenomenology, in Max Scheler's version, corroborated by neo-Kantian theory of knowledge in Nicolai Hartmann's peculiar version. In 1938 Gaos accepted the path of exile, moving to Mexico City, where he died in 1969, having founded a “school” to which many contemporary South American philosophical intelligences refer.

Keywords: Gaos José, Time, Existence, Presence.

L'itinerario intellettuale e i temi dominanti. Tempo, esistenza, presenza

Il profilo di una storia della fenomenologia in America latina è particolarmente problematico, perché non c'è e non c'è mai stata un'unica fenomenologia o un solo concetto di fenomenologia, e questo nonostante l'essenziale precisazione che un fondamentale snodo riflessivo nel continente americano è rappresentato dagli studi fenomenologici sviluppati nel solco delle opere di Edmund Husserl. Tuttavia, nemmeno all'interno di questo ristretto quadro della fenomenologia husserliana, persiste un concetto fenomenologico dominante. Quando Paul Ricoeur scrisse la famosa frase

* Professore Onorario di Filosofia Teoretica - Università della Calabria.

secondo cui «la fenomenologia è in gran parte la storia delle eresie husserliane», si preoccupò di aggiungere che «la struttura dell'opera del maestro implicava che non esistesse un'ortodossia husserliana»¹. In questi termini, potremmo dire che in America latina sono fiorite le “eresie”; ma non si può non menzionare il fatto che proprio le opere di Husserl hanno saputo far emergere, attraverso la varietà delle interpretazioni, diverse nozioni di fenomenologia, della sua natura, dei suoi metodi, delle sue finalità e dei suoi scopi e ciò è avvenuto a tal punto che questa storia deve accettare di essere, in misura importante, la storia dei diversi e mutevoli modi della *Wirkungsgeschichte* della fenomenologia husserliana in ambito latinoamericano².

Sarebbe comunque senza dubbio privo di senso storico fissare un'unica nozione di fenomenologia – cioè di “fenomenologia husserliana” per servirsene come punto di riferimento da cui comprendere e apprezzare i diversi concetti o le varianti della fenomenologia.

E in relazione alle “eresie”, oggi si può, meglio che mai, apprezzare la mancanza di unità interna che ne è stata una caratteristica. Non è qui possibile precisare i dettagli o le cause ultime e le ragioni di questa mancanza di unità. A noi interessa solo riconoscerlo come il fatto storico che esso è stato, e rilevare che esso concerneva anzitutto la definizione stessa del movimento come “movimento fenomenologico”.

D'altra parte, solo alcuni dei pensatori latinoamericani possono essere considerati come fenomenologi *tout court*; molti di loro sono stati espositori, più o meno appassionati, della fenomenologia. Per illustrare parte di questa storia, è opportuno interrogare un fenomenologo ispanoamericano particolarmente significativo, José Gaos, appartenuto a quella generazione di intellettuali, costretta a lasciare la Spagna, sul finire degli anni Trenta, per gli effetti della guerra civile e in opposizione alla dittatura franchista. Emigrato in Messico, Gaos ha sempre vissuto la sua condizione di esiliato non come quella di un *desterrado*, cioè di un uomo privato delle proprie radici sociali, intellettuali e storiche, ma come quella di un *transterrado*, ovvero di chi

¹ P. Ricoeur, *Sur la phénoménologie*, in “Esprit”, 21, 1953, p. 836.

² A. Rosales, *La fenomenología en Latinoamérica*, in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III)*, *Analecta Husserliana*. The Yearbook of Phenomenological Research, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998, pp. 345-355.

accetta favorevolmente, accanto alla «patria de origen», la «patria del destino»³.

Nato nel 1900 a Gijón, nelle Asturie, fino a quindici anni Gaos vive nella casa degli zii materni ad Oviedo, dove frequenta il Colegio de Santo Domingo. Nell'ottobre del 1915 si trasferisce in casa dei genitori in Valencia. In quello stesso anno, avviene l'incontro con la filosofia: il giovane Gaos legge il *Curso de filosofía elemental* di Jaime Balmes, in una delle edizioni

³ Per una storia della fenomenologia in Messico, cfr. A. Ziri3n Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Michoacán, México 2001. Per gli studi husserliani in Messico, cfr. J. Gaos, E. Paci, J. Wild, L. Landgrebe, *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, México 1963; E. Nicol, *Sobre Marvin Farber, The Foundation of Phenomenology*, "Filosofía y Letras", VIII (15), julio-septiembre, UNAM, México 1944, pp. 223-228; E. Nicol, *Homenaje a Edmundo Husserl*, in *Ideas de vario linaje*, UNAM, México 1990, pp. 423-432; H. Padilla, *Ideas axiológicas en las Investigaciones lógicas y en las Ideas de Edmundo Husserl*, Universidad de Nuevo León, Monterrey 1961; A. Reyes, *El espejo de Husserl*, "Cuadernos americanos", VI (6), nov.-dic., 1942, pp. 110-113; A. Rossi, "La tentación de filósofo". *Homenaje a Edmundo Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna*, 1959, "Anuario de Filosofía", I, UNAM, México 1961, pp. 157-163; F. Salmer3n, *El ser ideal en las "Investigaciones lógicas" de Husserl*, "Diánoia. Anuario de Filosofía", XII (12), 1966, pp. 132-154; L. Villoro, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México 1975; J. Xirau, *Notas sobre la fenomenología filos3fica de Edmund Husserl*, "Revista de Pedagogía", III (30-31), junio-julio., Madrid 1924; J. Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología. Apéndice sobre Algunos temas del último Husserl*, Ediciones Troquel, Buenos Aires 1966; L. Zea, *Sobre Edmundo Husserl, Meditaciones cartesianas*, "Reseña. Filosofía y Letras", IV (8), oct.-dic., UNAM, México 1942, pp. 353-357; A. Ziri3n Quijano (ed.), *Actualidad de Husserl*, Alianza Editorial Mexicana, Fundación Gutman, UNAM, México 1989. Sui filosofi spagnoli in esilio al tempo del franchismo e, in particolare, sulla posizione di José Gaos filosofo "trasmerrado", cfr. J. L. Abellán, *Filosofía española en América (1936-1955)*, Guadarrama, Madrid 1966, pp. 103-122; J. L. Abellán, *La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica*, "Dianoia" (México), 16, 1970, pp. 205-231; P. Colonnello, *Tra fenomenología e filosofía dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Morano, Napoli 1990 (tr. mex.: *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, México D.F. 1998; tr. inglese: *The philosophy of José Gaos*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997); A. Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse 1956, I, pp. 241-249; II, pp. 185-194 (tr. sp.: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires 1966, pp. 188-190; pp. 301-302); C. Paris, *El rapto de la cultura*, Laia, Barcelona 1983; J. Izquierdo Ortega, *Pensadores españoles fuera de España*, "Cuadernos Americanos", 1965. Si vedano, inoltre, le seguenti rassegne bibliografiche: *La obra impresa de los intelectuales españoles en América (1936-1945)*: Bibliography prepared by the Hispanic Foundation of the Library of Congress (1950); L. Martínez Gómez, *Bibliografía filos3fica española e hispanoamericana*, Juan Flors, Barcelona 1961.

Garnier⁴. L'eclettismo di Balmes, che aspirava a conciliare e completare la scolastica con il pensiero moderno, in particolare con Cartesio, Malebranche, Leibniz, Kant e la filosofia scozzese del senso comune, non lascerà affatto indifferente il giovane lettore. Certo, intorno al 1915, le opere filosofiche più recenti e più importanti erano le *Idee* di Husserl, pubblicate due anni prima, e l'*Etica* di Scheler. Ma queste opere erano poco diffuse o, meglio, assai poco conosciute in Spagna.

La prima formazione intellettuale avviene anche per mezzo delle letture di opere esistenti nella biblioteca paterna. Il padre, un giurista, specialista in diritto ipotecario, di idee apertamente liberali, possedeva molte opere di filosofia: oltre ai classici universali, opere di Taine, di Schopenhauer e di Nietzsche e, ancora, i volumi dei krausisti spagnoli del secolo XIX.

Tuttavia, nel 1921, all'inizio dei corsi nell'Università di Madrid, risulta decisivo l'incontro con Manuel García Morente, che dedica un giorno alla settimana per spiegare la fenomenologia di Husserl, presentata come l'ultima parola in filosofia. Ma non appena Gaos si introduce allo studio di Husserl, si rende conto che nella cultura spagnola la stella polare già non era rappresentata dalla fenomenologia pura husserliana, bensì dalla fenomenologia, nella versione di Max Scheler, corroborata dalla teoria della conoscenza neokantiana nella peculiare versione di Nicolai Hartmann.

Nel 1930 Gaos diviene professore nell'Università di Zaragoza e nel 1933 è ordinario di Filosofia nell'Università di Madrid, dove occuperà anche la carica di rettore dal 1936 al 1939. Intorno al 1930, egli inizia a conoscere il pensiero di Martin Heidegger e tra il 1933 e il 1935 quello di Wilhelm Dilthey. Insomma, Gaos vive come la verità, successivamente, la scolastica di Balmes, il neokantismo, la fenomenologia e la filosofia dei valori, l'esistenzialismo e lo storicismo, con qualche riserva per questi ultimi due indirizzi di pensiero.

Nel 1938 Gaos accetta la via dell'esilio, trasferendosi in Città del Messico, dove muore nel 1969, dopo aver fondato una "scuola", cui fanno riferimento molte intelligenze filosofiche sudamericane contemporanee.

Per un approccio preliminare alla riflessione gaosiana, ritengo opportuno partire da un plesso di problemi, che ruotano intorno a un nucleo centrale, l'interrogativo sul tema dell'esistenza, sulla questione della *presenza* degli enti in generale, sul loro "rendersi manifesti" in se stessi;

⁴ L'opera del catalano Jaime Balmes (J. Balmes, *Curso de filosofía elemental*, Madrid 1847), che aveva riscosso notevole successo nel secolo XIX, a suo modo rappresentava una "summa" di filosofia, con il suo intento di indagare i grandi problemi filosofici, raggruppati in tre classi ideali ("criteriologici", "ontologici" e "ideologici").

un'interrogazione condotta, non a caso, con metodo fenomenologico, con la conseguente *epochè* di una serie di presupposti psicologistici e naturalistici.

Il punto di avvio diviene, così, la fenomenologia della *presenza* degli oggetti, della presenza in generale; solo così ha inizio propriamente, sostiene Gaos, la fenomenologia *par excellence*. La fenomenologia tratta, però, essenzialmente di “fenomeni”. In questo caso, “fenomeno” non designa l’“apparenza” o la “semplice parvenza”, né l’ente in quanto tale, piuttosto è ciò che è *proprio* dell’ente. In altri termini, i fenomeni *par excellence* sono i fenomeni della *presenza*, come *apparizione*, *sparizione*, *riapparizione*, *sparizione per sempre*. Tali fenomeni costituiscono ciò che si può chiamare propriamente la “fenomenicità”.

La fenomenologia per antonomasia appare, così, quella della fenomenicità o quella dell’esistenza, non delle *essenze*. In altri termini, la fenomenologia della *presenza* non è altro che quella stessa dell’esistenza e la fenomenologia dell’*apparizione*, *sparizione*, *riapparizione* e *sparizione per sempre* ha il suo luogo privilegiato in quella della modalizzazione dell’esistenza come finita o infinita. È fuori dubbio che quest’ultima, in quanto non-finitudine, implichi la negazione e dunque l’esame della negazione stessa. Esistenza, negazione e infinitudine diventano, allora per Gaos, il momento centrale della fenomenologia delle categorie della ragione.

Nell’introdurre alla fenomenologia della presenza, va ribadito ancora il rapporto di identità tra la stessa *presenza* e l’esistenza. Se il metodo fenomenologico spinge a fissare preliminarmente l’attenzione sulle parole stesse, allora alla domanda cosa siano l’esistenza e l’esistere, una prima plausibile risposta è che essi rappresentano anzitutto la sostantivazione di un modo attivo; da qui l’immediato interrogativo: e in che consiste l’attività di esistere? L’unica risposta plausibile, per Gaos, è che tale attività è *esser-ci*, *essere-presente*, vale a dire: essere presente a un soggetto. Vero è che non è possibile che si dia un soggetto senza i “suoi” oggetti: lo studio dell’esistenza come *presenza* e *attività* è uno studio della costituzione dei soggetti, della *soggettività*, la quale consiste, almeno in parte, in *pensieri oggettivanti*. D’altra parte, nemmeno sono possibili oggetti senza soggetti, in quanto gli oggetti sono oggetti *di* concetti e questi ultimi sono concetti *di* soggetti, laddove il primo è un *genitivus obiectivus* e il secondo *subiectivus*.

Nondimeno, Gaos si interroga sulla possibilità di esistenti, che non siano presenti a un soggetto. Il nodo essenziale della questione è nella consentanea comprensione di ciò che nella riflessione gaosiana significano “esistente” ed “esistenza”.

A riguardo, non bisogna trascurare certo la suggestiva rielaborazione di tematiche propriamente fenomenologiche, ma preme rilevare, nel

contempo, la peculiare prospettiva del filosofo ispano-americano riguardo alla classificazione degli esistenti: «Ciò che debbo a Husserl», egli scrive, «tutta la fenomenologia dell'espressione di questo corso, e a Brentano, Husserl, Scheler e Hartmann e a Müller, la classificazione degli oggetti per la presenza, è evidente, nonostante non tanto le rettificazioni e integrazioni terminologiche, quanto le idee del tipo di quelle che riducono gli esistenti a percepiti, immagini, pensieri, emozioni e movimenti dell'animo, e a possibili esistenti metafisici, e le idee relative a questi e ai pensieri e ad altri possibili esistenti ideali, e ai possibili oggetti peculiari delle emozioni e dei movimenti dell'animo»⁵. Conformemente alla classificazione degli esistenti, il significato di "esistenza", come propria di ciascun esistente, viene particolarmente articolato: oltre all'esistenza reale, fenomenica e fisica dei percepiti, vi è l'esistenza reale, fenomenica e psichica degli atti di pensiero, delle emozioni e dei movimenti dell'animo; ed ancora, l'esistenza reale, metafisica, fisica e psichica degli esistenti metafisici, i quali, se esistono, esistono "realmente"; infine, l'esistenza ideale, dei pensieri ideali, degli oggetti del puro pensiero distinti dai pensieri stessi, persino ideali, e l'esistenza degli oggetti propri delle emozioni e dei movimenti dell'animo; tali oggetti e pensieri, se esistono, esistono "idealmente".

Veniamo ora, in particolare, ai caratteri peculiari dell'esistenza. Si è già accennato alla reciproca implicazione della stessa con la presenza e come l'oggetto proprio dell'esistenza sia designato come attività. Si tratta, ora, di caratterizzare questa attività a partire da un caso indubitabile, il più possibile vicino a noi. Nell'affermare che questo particolare oggetto, ad esempio questo tavolo, esiste indubitabilmente, si intende dire, osserva Gaos, che esso è presente qui, ora, per noi o per me come osservatore.

Dunque, l'esistenza di questo tavolo equivale alla sua presenza qui ed ora, per me. *Presenza ed essere presente* designano lo stesso che *esistere ed esistenza*: cioè l'attività di una sostanza in generale. Nel caso dell'esempio, la sostanza di questa attività è questo tavolo, un fenomeno fisico *sostanziale*, la cui presenza è così caratterizzata: è presenza del tavolo "qui", termine situazionale che designa il luogo del soggetto che afferma che il tavolo esiste indubitabilmente. È presenza del tavolo "ora", termine che designa il tempo del soggetto della situazione, vale a dire il tempo presente o l'istante: «questa

⁵ J. Gaos, *De la filosofía*, Fondo del Cultura Económica, México 1962, p. 462; ora in *Obras completas*, XII ("Nueva Biblioteca Mexicana"), UNAM, Ciudad de México 1981. Le opere di Gaos sono ora raccolte nei 19 volumi delle *Obras completas*, edizione promossa nel 1982 dal suo allievo e collega Fernando Salmerón (Universidad Nacional Autónoma de México) e successivamente curata da un'equipe di studiosi messicani e spagnoli.

presenza, l'istantanea, però rinnovata continuamente e concepita come più o meno duratura, o uno stato, di attività, è ciò che si chiama preferibilmente "esistenza"»⁶. Il tavolo è dunque presente nel luogo e nel tempo del soggetto della situazione, il quale è un soggetto essenzialmente "cosciente di sé", vale a dire: percependo, è cosciente del proprio percepire e, pertanto, è, a sua volta, presente a se stesso nei modi descritti del "qui" e dell'"ora", ecc. Ma se il tavolo esiste o è presente in sé, qui, ora, per il soggetto della situazione, il quale, a sua volta, è presente in sé, qui, ora, per se stesso, ciò equivale a dire che la presenza è una relazione composta da altre relazioni. È importante notare come le relazioni tra i correlati fondamentali, tra il percepito, da una parte, e il soggetto situazionale dall'altra, o tra il soggetto e se stesso, non sono relazioni *tra* la presenza e i suoi correlati, bensì relazioni che compongono la presenza medesima.

Sulla peculiare relazione dei correlati tra loro, c'è ancora da osservare che se la presenza è presenza nel tempo e se gli esistenti sono sempre presenti a qualche soggetto presente *a sé*, esistente *per sé*, allora la condizione di possibilità dell'attività radicalmente volitiva dei complessi di fenomeni psichici denotati come coscienza e costituenti il soggetto, non può essere altro che la *temporalità*, nel senso dell'apparizione, presenza e sparizione nel tempo, cioè nel senso di una modalizzazione temporale dell'esistenza. La concezione dell'esistenza come attività e l'essenziale temporalità di ogni attività risulterebbero, poi, le premesse della conclusione che ogni esistenza è temporale e che appare persino contraddittorio il concetto di "esistente intemporale". Ma dalla identificazione dell'esistenza con l'esistenza temporale e di questa con la realtà scaturirebbe anche la conclusione della riduzione *tout court* dell'esistenza all'esistenza reale, con la conseguente impossibilità degli esistenti ideali. Di qui una radicale antinomia, sulla quale Gaos torna più volte nel corso della sua riflessione.

Peraltro, il nesso tra presenza e tempo, considerato più analiticamente riguardo al tema della *fenomenicità* dei fenomeni, dà modo di approfondire il significato dell'espressione "fenomeno". Ora, il fenomeno, per così dire, fondamentale, il fenomeno per eccellenza, non è altro che la stessa *presenza* degli enti a un soggetto; anzi, il concetto stesso di fenomeno si può definire a partire da questa presenza. Fenomeno va qui inteso come ogni ente presente in se stesso – e non tramite rappresentazione – a un soggetto. Fenomeni sarebbero dunque le percezioni, le immagini, i pensieri, le emozioni, i

⁶ J. Gaos, *Del hombre*, Fondo del Cultura Económica, México 1970; ora in *Obras completas*, XIII ("Nueva Biblioteca Mexicana"), UNAM, Ciudad de México 1992, p. 325.

movimenti dell'animo o, anche, gli esistenti ideali, non assunti, però, come esistenti metafisici, i quali ultimi non possono essere intesi come fenomeni proprio perché "rappresentati" mediante il concetto di "esistente metafisico".

La presenza in se stessa della percezione, dell'immagine, dell'emozione, non è mero criterio dell'esistenza, ma esistenza essa stessa, in quanto percezione, immagine, emozione, ecc. D'altra parte, non vi è solo *presenza* degli enti a un soggetto, ma anche presenza di questi a se stesso, presenza che è, a sua volta, la condizione di possibilità della presenza degli altri enti al soggetto medesimo.

Nell'introdurre, ora, al rapporto fra *fenomeno* e *tempo*, occorre notare che il tempo che qui entra in gioco non è certo il tempo obiettivo, il tempo privo di differenziazioni qualitative; è, ovviamente, il tempo "fenomenologico", nell'orizzonte di possibilità di una coscienza "intenzionalmente" immanente. Che i fenomeni psichici, come le emozioni e movimenti dell'animo, siano intrinsecamente temporali e che, anzi, ogni fenomeno – anche fisico, come è il caso dei percepiti e delle immagini – rappresenti un'unità temporale immanente, è convinzione ribadita da Gaos.

In particolare, i fenomeni psichici «sono individuali nel senso rigoroso di ciò che i tedeschi chiamano *Einmaligkeit*, il non darsi, il non esistere, più che una volta; o l'apparire per scomparire per sempre. Il fenomeno psichico che ritorna o riappare, non lo fa nel senso rigoroso della "identità", bensì al massimo nel senso della "eguaglianza". È, poi, "momentaneo" *strictissimo sensu*⁷. Se qui entra in gioco la temporalità e se è possibile coniugare fenomeno e tempo, è perché accanto alla *presenza* di enti al soggetto, la quale "dura" o più o meno entro i limiti della "momentaneità" o "istantaneità", figurano fenomeni come l'*apparizione*, la *sparizione*, la *riapparizione* e la *sparizione per sempre*, anch'essi intrinsecamente temporali – e non solo perché hanno luogo "nel tempo" o si svolgono in un determinato tempo. Tali fenomeni si presentano come *processi*, istantanei o meno, e, al pari della presenza o dell'esistenza, sono modi attivi o modi dell'ente. In generale, vi sono due possibilità di descrivere questi fenomeni: o si considera il passaggio dall'inesistenza all'esistenza o viceversa, raffigurando, sotto la prima ipotesi – se non inconcepibile, almeno incomprendibile – la creazione dal nulla o il passaggio dal nulla alla totalità dell'esistente e sotto la seconda ipotesi l'annientamento dell'esistenza nel nulla.

Ciò che interessa, in realtà, è l'uso che si fa dei due modi o forme di interpretare l'apparizione e la sparizione, in funzione dell'esistenza degli enti

⁷ J. Gaos, *De la filosofía*, cit., p. 223.

o della presenza di essi a un soggetto. Ancora una volta, il punto di partenza è un dato fenomenologico: l'unità della coscienza, che abbraccia intenzionalmente le "ekstasi" temporali del passato, del presente e del futuro. In termini husserliani, l'estensione temporale si costituisce in una continuità d'atto che è, da una parte, *ricordo*, da un'altra, *percezione*, da un'altra ancora, *aspettazione*. Ciò vale a dire che l'estensione temporale emerge immanentemente nella coscienza che relaziona l'"ora" passato all'"ora" presente e al futuro: «Unicamente tutto ciò che siamo fenomenicamente nello stesso istante presente, lo siamo nella coscienza che viene indicata come *percezione interna*; tutto ciò che eravamo fenomenicamente un momento fa, già non lo siamo più che *nel ricordo*; tutto ciò che saremo fenomenicamente tra un momento, ancora non lo siamo, se non *nella previsione*. Queste apparizioni e sparizioni successive, ad ogni istante presente, della *totalità* che siamo nella percezione interna di esso, le interpretiamo come quelle dei modi e delle sostanze fenomeniche, tutti in quanto ciascuno è il modo o la sostanza che è: come passaggio dall'inesistenza all'esistenza e da questa all'inesistenza, o creazione e annullamento: la coscienza di sé è coscienza di sé come esistente a rigore unicamente in ogni presente successivo, inesistente in ogni presente immediatamente anteriore e inesistente ancora in ogni presente immediatamente seguente, o come esistente a rigore unicamente nello spigolo del presente attuale tra una inesistenza passata e indefinita e una inesistenza futura e indefinita»⁸.

Queste osservazioni, nella loro peculiarità, segnano, tuttavia, anche la differenza rispetto alla riflessione husserliana, quale è elaborata nelle *Zeitvorlesungen* di Gottinga, laddove lo stesso movimento intenzionale, slargando il presente verso il passato e verso il futuro, dispone il retrocedere incessante del ricordo primario nel passato e il suo indebolirsi fino a sparire. Nelle riflessioni gaosiane, la considerazione del presente e della *presenza* come limite tra la sfera del non-essere-più e del non-essere-ancora è, piuttosto, il presupposto per ribadire la coniugazione di presenza o di esistenza e di attività e affermare l'indole attiva dell'esistenza stessa: l'esistenza tra due inesistenze, tra ciò che non è più e ciò che non è ancora, è, così, non solo «la coscienza della "finitezza" della propria esistenza – un presenziare la finitezza della propria presenza a sé; è finitezza *sui generis*: quella di un esistente che ha i suoi confini tanto vicini tra sé che lo stringono, angosciano o angustiano nello spigolo del presente [...] tra i confini del nascere e del morire»; esistere è anzitutto un «*ri-esistere, resistere*, ai due

⁸ Ivi, p. 375.

nulla collaterali, come in uno sforzo per sopravvivere tra essi». Preme osservare come qui siano da ritenere a rigore *fenomeni*, oltre alla *presenza*, unicamente l'*apparizione* e la *sparizione*, non la creazione e l'annientamento continui della nostra esistenza, che sono solo "interpretazione" degli stessi fenomeni dell'apparire e dello sparire.

L'“indicibile” tempo

È ora il caso di interrogare un'opera del 1944, in apparenza minore, in realtà di grande spessore speculativo, un volume che comprende il testo di cinque conferenze tenute da Gaos nell'Università di Nuevo León⁹. In *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, il filosofo ispano-americano si interroga sui tratti distintivi o sulle note assolutamente tipiche dell'uomo, in rapporto ad ogni altro ente, e queste gli sembrano rappresentate sintomaticamente solo dalla mano e dal tempo. Se la nota distintiva “más patente” è il corpo, quella più radicale è il tempo, il tempo umano, perché c'è un tempo esclusivo dell'uomo, che lo contraddistingue non solo da tutti gli altri esseri – o enti – intemporalmente, ma anche da ogni altro ente finito¹⁰. Prescindiamo pure dalle prime tre conferenze, dedicate alla mano e, in particolare, alla *carezza* (“caricia”) come atto dell'uomo che traduce il linguaggio della più *intima* interiorità, e veniamo all'ultima parte del volume, dove Gaos traccia le linee generali del problema del tempo, a partire da una fenomenologia della temporalità.

In un preliminare approccio al fenomeno della temporalità, vanno anzitutto distinte le tre modalità che caratterizzano il manifestarsi di ciò che è temporale. Un primo modo è quello degli enti sottoposti all'apparire in seno al divenire; tale è il caso non solo dei minerali o dei vegetali, ma anche dell'uomo, in quanto parte del regno animale: «Ciò che viene ad essere, è e cessa di essere nel tempo, o è in esso con principio e fine, è *temporale* in un primo e più proprio significato»¹¹. Una seconda modalità temporale è propria di quegli enti, che hanno un inizio, ma non una fine, come le anime e gli spiriti immortali; vi è, infine, la modalità degli esseri senza inizio e senza fine nel tempo – come Dio e gli oggetti puramente ideali –, la quale per quanto sembri, per la sua stessa natura, sfuggire al tempo, rientra a pieno diritto nell'orizzonte della temporalità. Infatti, «in questa prima accezione, l'eterno stesso è

⁹ J. Gaos, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1945.

¹⁰ Ivi, p. 21.

¹¹ Ivi, p. 114.

temporale e, in effetti, la rappresentazione prima e volgare dell'eternità è quella del tempo preso nella sua totalità infinita»¹². Al temporale, nel terzo senso del termine, si oppone l'intemporale, che letteralmente sarebbe «ciò che non ha nulla da vedere col tempo». Come le figure geometriche non hanno nulla in comune con la moralità e i sentimenti col volume, così è il rapporto tra l'intemporale e il tempo: è come chiedersi di che colore sia il suono del flauto o se la moralità sia sferica o cubica.

Dopo queste osservazioni introduttive, Gaos tenta di penetrare nel vivo del problema, distinguendo due modi di relazione dell'uomo con il tempo: uno consiste nell'essere *nel* tempo con il nascere, il vivere e il morire. È un subire il tempo, un lasciarsi vivere passivo. L'altro modo consiste non solo nell'esistere nel tempo, bensì nel «*vivere il tempo* e i rapporti degli esseri e delle cose con esso, compresi i suoi propri rapporti o la mancanza di tali relazioni»¹³. È appunto quest'ultima relazione che interessa propriamente al filosofo, perché consacra l'apparire della coscienza e della libertà umana. Ma vi è un lungo cammino da seguire, prima che l'uomo giunga alla consapevolezza di sé e abbia coscienza di non subire il tempo, ma di assumerlo in sé. È il cammino fenomenologico della coscienza del tempo, che Gaos tratteggia solo a grandi, schematiche linee: dal «vivere nel tempo», come primo grado di questo cammino, l'uomo passa a un sapere che calcola il tempo grazie alla cronologia e alla cronometria, fino a forgiare una «*rappresentazione volgare del tempo stesso*, sia come tempo delle cose, come *tempo concreto* con esse, sia come *tempo astratto*, come tempo in generale e in sé»¹⁴, fino a raggiungere, infine, il culmine del sapere sul tempo, la filosofia del tempo.

Ma il precipuo problema gaosiano è cogliere, in primo luogo, i tratti fondamentali della rappresentazione del tempo in generale. Anzitutto, egli osserva, si presenta a noi una visione spazializzante del tempo: «noi ci rappresentiamo il tempo come un'entità *distinta* dalle cose temporali in tutti i sensi del termine, vale a dire come *in sé*», ovvero come qualcosa in cui si dispongono le cose temporali, dunque a guisa di un contenitore o di un involucro. Ma appunto perché il tempo è distinto da ciò che vi è contenuto, noi lo rappresentiamo come *vuoto* e, in quanto tale, *omogeneo*. Tuttavia, i momenti o gli istanti, che compongono il tempo, per quanto siano assolutamente omogenei tra loro, sono affetti in se stessi da una molteplice

¹² Ivi, p. 117.

¹³ Ivi, p. 121.

¹⁴ Ivi, p. 123.

eterogeneità. In realtà, nella rappresentazione del tempo, il punto focale è la dimensione del presente, l'unica pienamente reale, intorno a cui si agglomerano le dimensioni del passato e del futuro¹⁵.

Lasciamo ora da parte il problema se l'accentuazione della realtà del presente e la conseguente messa in questione della *realitas* del passato e del futuro collochino le riflessioni di Gaos nell'orizzonte di quella corrente del pensiero occidentale che, da Agostino a Bergson, ha espresso l'idea del tempo come "movimento intuito". Soprattutto, è qui in gioco una *vexata quaestio*, più volte proposta nella storia della filosofia, vale a dire l'interrogativo se il tempo non scivoli forse nel nulla, dal momento che il passato non è più, mentre il presente dilegua ad ogni istante nel passato e il futuro non è ancora.

In che senso, allora, si può parlare propriamente della realtà del presente, se esso appare il *limen* tra ciò che non-è-ancora e ciò che non-è-più? Non avremmo, così, la rilevante conseguenza della messa in questione della stessa *realità* del presente? Come già ho notato, Gaos sembra essersi reso pienamente conto di un simile ordine di problemi e ha cercato di ovviare le difficoltà distinguendo tra i momenti e gli istanti: la caratteristica di questi ultimi è quella di essere puntiformi, sprovvisti di ogni estensione, mentre i momenti sono dotati di una certa estensione, suscettibili di crescere o di diminuire a partire da un punto indivisibile fino a un'estensione più grande.

Ma particolare attenzione va riservata ai momenti, in quanto punto di snodo della rappresentazione del tempo in generale. Possiamo rappresentarci anzitutto i momenti del futuro, ad esempio le date a venire, che un giorno inizieranno ad essere passate: in tal caso, non ci raffiguriamo semplicemente le cose o i fatti corrispondenti alle date, ma quelle stesse che sono i momenti del tempo. D'altra parte, se presentifichiamo i momenti del passato, possiamo dispiegare anche dinanzi al nostro sguardo la totalità del corso della nostra vita, dalla nascita fino alla morte, e persino la totalità dello sviluppo della storia universale. Ma possiamo anche raffigurarci il presente, secondo due distinte modalità: o calcoliamo anticipatamente il cambiamento nel presente che «avanza a ser futuro y echa a sus espaldas momentos pasados»¹⁶, oppure avvertiamo il presente che trascorre nel passato, che «pasa a ser pasado», come avviene quando sentiamo la fugacità di tutte le cose e del nostro vivere.

Ed ecco che la nostra rappresentazione del tempo è quella di un flusso, di un corso, di un movimento e di un mutamento; prevale, insomma, l'idea di una «estructura *cinética*, *dinámica*». Ma è poi possibile immaginarlo così,

¹⁵ Ivi, p. 130.

¹⁶ Ivi, p. 132.

senza avere anche l'immagine di un ordito immobile del tempo? Forse nel "transfondo" del tempo esiste una tessitura estatica sottostante alla trama dinamica? Che il tempo sia unico o doppio, in movimento o statico, noi ce lo raffiguriamo in genere – se seguiamo nella metafora spaziale – come unidimensionale, longitudinale o lineare, rettilineo ed ancora come infinito o senza cominciamento né fine, in marcia verso un futuro illimitato. Ed ancora, quando ci rappresentiamo il tempo in sé, come distinto dalle cose, ce lo presentifichiamo generalmente come un movimento di una velocità uniforme; ma in alcuni casi pare che i fenomeni comunichino al tempo la loro velocità accelerata o lenta e allora ci sembra che esso si acceleri o trascorra lento. È pertanto necessario venire alla rappresentazione delle cose nel seno del tempo. Anzitutto, occorre interrogarsi sul significato della preposizione "nel", nell'espressione «essere *nel* tempo ("ser *en el* tiempo") con senza inizio e fine». In primo luogo, vi è il significato di una interiorità spaziale, materiale.

Ma tale interiorità presenta una duplice incoerenza: da una parte essa è unidimensionale e infinita, dall'altra è un'interiorità spaziale, se non materiale, che male si concilia con l'orizzonte propriamente temporale, cui risulta inadeguata la dimensione topica. Piuttosto, conviene abbandonare la rappresentazione delle cose *nel* tempo, per raffigurarci un rapporto delle cose *con* esso. D'altronde, il tempo apriorico, che dà ordine ai fenomeni e disciplina la loro successione, il tempo inteso come un "contenitore" in cui gli enti trovano la loro collocazione, non finisce per essere esso stesso *atemporale*, perché al di là di quel movimento che dovrebbe spiegare? Si tratta allora di chiedersi se il tempo non sia piuttosto l'orizzonte per porre la domanda sulla modalità di manifestazione dell'ente. Se al centro dell'interrogazione filosofica non vi è solo la domanda: «che cos'è una cosa?», ma anche il problema di *come* essa è, del suo manifestarsi (oltre che del suo durare e del suo svanire), si presenta allora la questione di individuare il tempo come la struttura dinamica che consente all'ente di essere incontrato.

La temporalità si presenta dunque come l'orizzonte in cui si iscrive il modo di manifestarsi dei fenomeni. Del resto, non si osserva comunemente che le cose si muovono e passano nel tempo, mentre questo, a sua volta, le produce e le annienta, e si raffigura, invece, l'intemporale come mai destinato a passare, «perduradero» o «perdurable», incapace di mutare, in un eterno presente?

Infine, rileva Gaos, ci rappresentiamo il tempo come un «movimiento *sin movil*», un movimento assolutamente puro. Ma è poi rappresentabile un tale movimento, senza che ci si rappresenti delle cose in atto di muoversi, per quanto esse siano entità astratte? I momenti del tempo non sono i *mobili* e il tempo non è il movimento di questi *mobili*? In realtà, la nostra inadeguata

rappresentazione è dovuta al fatto che la nostra nozione del tempo è un'astrazione del tutto *forzata* del tempo concreto, cioè dei movimenti stessi dei *mobili*. La distinzione del tempo, in rapporto alle cose, e il suo vuoto omogeneo sono l'espressione compiuta di questa astrazione, che è più immaginativa che concettuale e, pertanto, imprecisa, imperfetta. Va allora ribadito che è un errore concepire il tempo come un contenitore che contenga tutte le altre cose: meglio concepirlo come un'astrazione estremamente accurata.

Eppure, solo il tempo concreto è reale: l'altro non è se non una nostra artificiosa elaborazione. È quindi opportuno capovolgere la rappresentazione iniziale: «invece di *essere le cose nel tempo*, è *il tempo che è nelle cose*, nelle cose finite, il loro movimento finito»¹⁷. Ciascuno dei *mobili* ha così un movimento proprio, diverso da quello degli altri. E gli esseri *mobili* o temporali si distinguono dagli esseri immobili o intemporalmente appunto per tale movimento che è la temporalità.

Ma se solo il tempo concreto è reale, come si giunge alla chiave del problema, come rispondere alla domanda: «che cos'è il tempo?». Non attraverso la teoria della conoscenza, intendendo, ad esempio, il tempo come una «forma a priori della sensibilità». Né la scienza né la filosofia, secondo Gaos, sono in grado di offrirci il talismano o la chiave di volta della questione.

A suo parere, la via regia del problema del tempo è nell'analisi accurata, meticolosa, delle espressioni correnti, che incontriamo nel linguaggio quotidiano: «avere tempo», «guadagnare o perdere tempo», «passare il tempo», «uccidere il tempo», espressioni che connotano una relazione tra l'uomo e il tempo, quale non si dà tra alcun altro essere e il tempo¹⁸.

Queste espressioni, infatti, non possono applicarsi se non ad un essere umano. Di qualsiasi altro ente, sia esso una pietra, una pianta, o anche un animale, e persino degli esseri immortali, degli angeli e di Dio, non si può dire che perdano o guadagnino il tempo. «L'esistenza di tali espressioni significa che già il sapere comune, prefilosofico, sa qualcosa del rapporto tra l'uomo e il tempo: la filosofia non può fare altro che potenziare (“potenciar”) questa conoscenza comune, prefilosofica [...]. Qual è dunque il significato comune – e ultimo, radicale, filosofico – di tali espressioni? A quali fenomeni o realtà, comuni e radicali, si riferiscono?»¹⁹.

¹⁷ Ivi, p. 142.

¹⁸ Ivi, p. 148.

¹⁹ Ivi, p. 149.

Lasciamo ora da parte gli ulteriori risvolti della speculazione gaosiana sul tempo, che conducono ad una riflessione sull'essere finito dell'uomo e quindi sul tema della morte. Poniamoci piuttosto una domanda radicale, la domanda in un certo senso finale, posta dallo stesso Gaos: qual è il significato ultimo delle espressioni comuni sul tempo? E compito della filosofia è quello di *potenziare* la conoscenza comune e prefilosofica?

In realtà, il limite a cui è pervenuto Gaos, un limite che non è segno di mancanza, ma è la soglia estrema dell'interrogare, indica ancora una volta lo scacco a cui giunge il pensiero predicativo quando si interroga sul tempo: non la filosofia, ma le espressioni del linguaggio quotidiano direbbero qualcosa sul tempo – questa, *in nuce*, la tesi gaosiana.

Ribadito, però, lo scacco o l'impossibilità del pensiero predicativo di dire l'*indicibile* tempo, la stessa questione discussa cambia rotta; essa non è più: «com'è possibile pensare il tempo?», ma consiste piuttosto nel riconoscere l'impossibilità di esprimere il tempo secondo l'universalità e la necessità delle forme categoriali del conoscere. E allora – pensando con Gaos e oltre Gaos – se partiamo dall'ipotesi che la temporalità coincide con l'*“ek-sistenza”*, con il continuo trarsi da sé nella differenza da sé, e se intendiamo l'esistenza come il *fatto* stesso di esistere, non come forma o oggetto del conoscere, ma mera fattualità, di cui non resta nulla, tolto il suo *esser-di-fatto*, come troveremo le parole per potere dire il tempo? Proprio perché l'esistenza è *fattualità*, va rimarcata la cesura tra significato e senso, cioè tra ciò che può essere “oggettivato” nelle forme logiche o concettualizzato dal punto di vista categoriale e ciò che può essere espresso solo per negazione, come in effetti può pensarsi il non-logico. Tuttavia, nell'abbandonare il regno dei significati per trasferirci nella pura sfera del *senso*, potremo solo *sentire* il tempo, vale a dire *patire* il divenire, così come *sentiamo* il piacere e il dolore, le affezioni dell'animo o i *vissuti* con cui l'essere “animato” si relaziona al proprio ambiente vitale, senza potere comunicare peraltro l'esperienza del piacere e del dolore e, dunque, anche l'esperienza del tempo? Ma se il tempo non è altro che il senso “vissuto” del divenire, non ci resta che ripetere, ancora una volta, la celebre frase del libro XI delle *Confessioni* di Agostino?

Resta da chiederci, in definitiva, se Gaos, alla fine del lungo cammino nelle «profondità del soggetto umano», iniziato con il congedo dal soggetto trascendentale di ascendenza kantiana e condotto innanzi fino agli estremi limiti dell'*“affettivo”*, sia in realtà riuscito a penetrare nel “fondo oscuro” dell'esistenza; oppure, dopo avere scorto l'*Ab-grund*, il non-fondamento o l'abisso, cioè la difettività del *logo* della tradizione nel dire il tempo, abbia avuto paura dell'abisso e si sia tirato indietro, rimarcando semplicemente la mancanza di un linguaggio appropriato per esprimere il tempo, così come

mancherebbe un linguaggio capace di dire i nomi dell'essere, del non-essere e del fondamento.

Per rispondere a questa domanda, occorrerebbe ripercorrere lo stesso cammino di pensiero di Gaos, dall'iniziale neokantismo, alla filosofia dei valori, al raziovitalismo orteghiano, all'esistenzialismo, allo storicismo, fino ad una peculiare forma di agnosticismo disincantato, definito dallo stesso Gaos come "personismo"; ma, soprattutto, bisognerebbe porre, ancora una volta, una questione di natura essenzialmente teoretica. Essa riguarda la domanda sul ruolo del negativo e sulla duplice alternativa a cui il pensiero riporta il negativo stesso, potendolo identificare o con la leva ideale del progresso e del successo o con la via della sconfitta e dello scacco; resta, in ultima istanza, la domanda-cardine del pensiero contemporaneo, la domanda sul negativo o sulla negazione *tout court*, e dunque sul nulla, la domanda: «perché dunque l'ente piuttosto che il ni-ente?».

FENOMENOLOGIA ESPERIENZIALE E FENOMENOLOGIA SPERIMENTALE. PAOLO BOZZI E HUSSERL ROBERTA LANFREDINI*

Abstract: The paper aims to show the compatibility of experiential and experimental phenomenology by comparing Paolo Bozzi and Husserl. The main points on which the argument is founded are three: the priority of the manifest image over the scientific image, the overcoming of the myth of the stimulus (thus both of metaphysical realism and of the reductionism or eliminativism of the mental), and the complexity of the given. A radical philosophy of experience emerges, a position shared unreservedly by both Husserl and Bozzi.

Keywords: Paolo Bozzi, Husserl, Experiential Phenomenology, Experimental Phenomenology, Perception.

Premessa

L'espressione "fenomenologia esperienziale" suona come tautologica; l'espressione "fenomenologia sperimentale" suona come ossimorica. L'unione delle due, infine, suona come contraddittoria: ricondurre radicalmente il discorso filosofico all'esperienza esclude l'esperimento, inteso come costruzione artificiale di un dato esperienziale; d'altro canto proporre set sperimentali di controllo dell'esperienza (mediante procedure di verifiche e falsificazioni) significa essere già inevitabilmente fuori dal flusso originario dell'esperienza.

Questo contributo mirerà a rendere conciliabili, quindi non contraddittorie, fenomenologia esperienziale e fenomenologia sperimentale, sciogliendo al contempo il carattere tautologico della prima e il carattere apparentemente ossimorico della seconda. La proposta di una fenomenologia che sia al tempo stesso esperienziale e sperimentale è rintracciabile nella figura di Paolo Bozzi (Gorizia 1930-Bolzano 2003). Bozzi, allievo di Gaetano Kanitzsa e di Cesare Musatti, ha contribuito a sviluppare la tradizione della Gestaltpsychologie (in particolare quella della scuola di Graz di Alexius Meinong e, in Italia, di Vittorio Benussi) e la tradizione fenomenologica mitteleuropea. Queste due tradizioni vengono interpretate da Paolo Bozzi in senso sperimentale, con un atteggiamento che si ispira alla cosiddetta scuola

* Professoressa di Filosofia Teoretica- Università di Firenze.

di Berlino, quella di Wolfgang Köhler e Max Wertheimer, ma anche a Mach, Peirce, Stumpf, James e Wittgenstein.

Ora, leggendo i lavori di Bozzi è facile accorgersi come, a discapito del fatto che egli stesso si classifichi come un fenomenologo sperimentale, i riferimenti a Husserl e alla tradizione fenomenologica classica siano del tutto secondari rispetto ad altri autori. Il mio tentativo sarà quello di mostrare come in realtà le tesi fondanti della psicologia sperimentale di Bozzi possano trovare una giustificazione filosofica e un inquadramento concettuale solo se messe in diretto contatto con alcune tesi fondanti di Husserl. D'altro canto, i punti teorici cruciali della psicologia di Bozzi possono essere utilizzati anche per compiere il movimento inverso; per mostrare, cioè, come alcune premesse husserliane possano costruttivamente e più consapevolmente essere messe in dialogo con la fenomenologia sperimentale se utilizziamo l'orizzonte di pensiero di Bozzi. Il risultato sarà la sintesi di cui parlavamo: una fenomenologia che si proponga al contempo come esperienziale e sperimentale.

La priorità dell'immagine manifesta

Esperire, lo abbiamo detto, non è sperimentare. In realtà, come sostenuto giustamente da Piana, se concepiamo l'esperimento come un modo per stabilire un contatto con l'esperienza, per saggiarla e metterla alla prova, in questo senso anche il semplice osservare è già uno sperimentare. «Nello sperimentare – aggiunge Piana – c'è la tensione osservativa attraverso la quale dobbiamo talvolta accorgerci di ciò che abbiamo sempre veduto e di cui non ci siamo mai accorti»¹.

Il percepire fenomenologico, in quanto sintesi inesauribile di apparenze che ruotano intorno a un perno ontologicamente e epistemicamente vuoto (la vuota X di cui Husserl parla in *Idee I*²); in quanto animato da forze tensionali (ritenzione e protensione) che dilatano l'"ora" in cui la percezione si concreta; in quanto strettamente connesso, proprio in virtù dell'inesauribilità delle sue prospettive (del suo carattere pretenzioso, come dice Husserl nelle sintesi passive), all'idea di scoperta; il percepire

¹ G. Piana, Intervento sul libro "Fisica ingenua" di Paolo Bozzi, in <http://www.filosofia.unimi.it/piana/>

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976 (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002).

fenomenologico, dicevamo, si rivela in realtà molto simile allo «sguardo che fruga il reale come quello di un botanico». Il percepire fenomenologico può, quindi, essere considerato a tutti gli effetti uno sperimentare.

Eppure, la fenomenologia, compresa quella di Bozzi, è innanzi tutto una filosofia dell'esperienza; anzi, una filosofia radicale dell'esperienza, per citare James³. Stando a una filosofia radicale dell'esperienza, l'immagine manifesta è assolutamente primaria.

Nella dinamica tra immagine scientifica e immagine manifesta, contrariamente a quanto sostenuto da Sellars (che conia com'è noto queste due icone⁴), l'immagine manifesta è non solo geneticamente, ma anche strutturalmente primaria e indipendente. Husserl pensa, contrariamente a quanto ritiene il realista scientifico, che sia la scienza a radicarsi e a dipendere dall'esperienza e non viceversa. Adottando una sorta di metessi rovesciata, per Husserl è l'oggetto scientifico che si fonda sull' oggetto d'esperienza, e non viceversa. L'oggetto scientifico non è infatti antecedente ma, al contrario, conseguente, in quanto risultato di una *idealizzazione* (che si realizza in un progressivo svuotamento qualitativo) della cosa d'esperienza originaria. L'immagine scientifica diventa così secondaria: l'inosservabile dipende dall'osservabile; lo scientifico, in quanto mediato, dipende dall' immediato, e non viceversa.

La cosa dei fisici non è estranea a ciò che si manifesta sensibilmente in carne ed ossa; essa si annuncia invece in ciò che si manifesta e (per insopprimibili motivi aprioristici) si annuncia originalmente soltanto in ciò che si manifesta⁵.

Per Sellars questa affermazione chiama in campo la nozione stessa di "manifestatività", intesa come ricorso a una nozione di dato che non presuppone il ricorso né al linguaggio né a qualsiasi genere di inferenza. Il

³ W. James, *Essays in radical empiricism*, Ralph Barton Perry, New York 1912 (*Saggi sull'empirismo radicale*, tr. di S. Franzese, Quodlibet, Macerata).

⁴ W. Sellars, *Philosophy and scientific image of man*, University of Pittsburgh Press, Pittsburg (tr.it. *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, tr. Di A. Gatti, Armando, Roma, 2007) e *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, 1997 (*Empirismo e filosofia della mente*, tr. di E. Sacchi, Einaudi, Torino, 2004).

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, tr.it. p. 131. In questo senso sembra quindi lecito contrapporre il nesso genetico-motivazionale al nesso causale: «è quindi contraddittorio connettere *causalmente* le cose dei sensi e quelle della fisica» (ibid. p. 132).

cosiddetto Mito del dato per Sellars risiede infatti nella credenza, ingannevole e appunto “mitica”, nella esistenza di una dimensione non linguistica, non concettuale e non inferenziale. Per mostrare questo Sellars propone un esperimento mentale. John è un commesso che lavora in un negozio di cravatte. Dopo che la luce elettrica è stata installata nel negozio, John constata come una cravatta che appare verde sotto la lampada divenga blu se esposta alla luce naturale. Con il tempo egli impara tuttavia a riconoscere il colore della cravatta all'interno del negozio dicendo che essa è blu, nonostante appaia verde. I predicati “sembrare” e “apparire” assumono un significato in relazione ad asserzioni all'interno di una pratica linguistica. Non possiamo quindi parlare di riconoscimento di proprietà se non facendo riferimento agli enunciati di percezione attraverso cui tale riconoscimento si esprime e il concetto di impressione sensoriale, quindi di dato, trova la sua piena spiegazione solo all'interno di questa pratica linguistica.

Il nominalismo psicologico di Sellars sostiene che il riconoscimento di proprietà osservative (come essere colorato, avere una certa forma, ecc.) è possibile solo se facciamo riferimento a *enunciati osservativi* attraverso cui tale riconoscimento si esprime. In questo senso qualsiasi constatazione percettiva, così come qualsiasi riconoscimento di somiglianze (cioè, nella terminologia di Sellars, qualsiasi modo di categorizzazione degli stimoli) è epistemicamente connotata e dipende da una acquisizione teorica. Per poter affermare che qualcosa è blu, ad esempio, occorre conoscere: i) le corrette circostanze per l'attribuzione delle proprietà (ad esempio che i colori si osservano alla luce del sole); ii) il fatto di trovarsi nelle circostanze corrette per l'attribuzione della proprietà (il fatto di essere alla luce del sole). Il secondo punto, che esprime una capacità riflessiva, è ciò che distingue la vera e propria capacità linguistica dalla disposizione a produrre risposte verbali adeguate in risposta a determinati stimoli, quella disposizione che caratterizza il pappagallo che dice “blu” sulla base della mera ripetizione oppure di un sensore che emette un segnale quando capta una frequenza che corrisponde al blu.

Il framework fenomenologico, che Husserl e Bozzi condividono in relazione al riconoscimento del dato, sembra tuttavia non corrispondere affatto al modello “mitico” di dato segnalato da Sellars. Nessuna delle accezioni fenomenologiche di dato riflette infatti il carattere di immediatezza nel senso rozzo e ingenuo di «unlearned, non inferential and prelinguistic».

Innanzitutto, la nozione di dato (o di fenomeno) non può essere affatto ricondotta alla parvenza (*Schein*), intesa come apparenza illusoria; come qualcosa, cioè, che si contrappone alla realtà. Il fenomeno (*Erscheinung*), o manifestazione, gode infatti di una piena effettività e positività non

riconducibile a una dimensione ingannevole, mera ombra della realtà effettiva delle cose.

Vi è una importante distinzione, in fenomenologia, fra discriminazione e identificazione del dato. Se per riconoscimento del dato intendiamo la sua identificazione, la dimensione concettuale, linguistica e anche inferenziale è decisiva. Se per riconoscimento del dato intendiamo tuttavia la discriminazione di qualcosa (ad esempio rispetto a uno sfondo) allora la dimensione concettuale risulta fortemente ridimensionata. La percezione, in fenomenologia come nella tradizione della Gestalt, gode di leggi proprie (come la legge del contrasto, o quella di stabilità e differenziazione sufficiente) che sono impermeabili alla dimensione propriamente concettuale e linguistica. Immediatezza non sta quindi per semplicità o addirittura per ineffabilità: al contrario, il dato risulta immediato e al tempo stesso strutturato (cioè, dotato di una propria e autonoma legalità interna), articolato e addirittura in parte segnitivo o vuoto⁶.

Per Husserl le cose sono tali solo in quanto cose d'esperienza ed è in ultima analisi «l'esperienza attuale con le sue determinazioni e ordinate connessioni d'esperienza che fisserà il loro senso»⁷. Questo principio offre a Husserl la possibilità di interpretare in senso fenomenologico la relazione fra immagine scientifica e immagine manifesta. Una celebre formulazione della problematicità di tale relazione è stata fornita dalla descrizione, data da Eddington nel 1929, del doppio tavolo⁸: da un lato il tavolo di cui ho sempre fatto esperienza, che mi è familiare dall'infanzia e al quale mi trovo ora seduto; che ha una lunghezza, una larghezza, è marrone, è solido e che percepisco come una cosa. Dall'altro il tavolo descritto dalla fisica, qualcosa di alieno che non posso vedere con i miei occhi, quasi completamente fatto di vuoto, composto di piccolissime cariche elettriche e particelle la cui massa

⁶ «La percezione esterna – afferma Husserl - è una continua pretesa di fare qualcosa che, per la sua stessa essenza, non è in grado di fare», il che rende il percepire un «miscuglio inscindibile di noto ed ignoto»: «ciò che è di volta in volta dato rimanda a qualcosa di non dato, in quanto non dato che appartiene tuttavia a quel medesimo oggetto» (*Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht (tr. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, tr. it. di V. Costa, Guerini, Milano, 1993, p. 35)). La percezione, col suo sistema di rinvii e di rimandi vuoti, è *tendenziosa* [tendenziös]. La connotazione non propriamente positiva della parola sottintende il carattere di apertura ma anche di indeterminatezza e di provvisorietà che il dato contiene, l'essere a sua volta oggetto di verificaazione.

⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, tr.it. p. 116.

⁸ A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Cambridge University Press, New York, 1929, pp. 9-12.

complessiva è un milionesimo della massa del tavolo medesimo. Per l'obiettivismo fisicalista il secondo tavolo (quello della fisica) è ontologicamente fondante, mentre il primo è solo un epifenomeno. Nell'obiettivismo fenomenologico si assiste a un vero e proprio ribaltamento dei rapporti fra immagine scientifica e immagine manifesta: è infatti il primo tavolo (quello della esperienza concreta) ad essere ontologicamente fondante, mentre il secondo è una sua derivazione, ottenuta mediante svuotamento progressivo delle proprietà della cosa d'esperienza.

Sono queste caratteristiche che permettono alla percezione di divenire oggetto di una disciplina a sé stante, che potremmo denominare fisica ingenua o, come preferiremmo dire, fisica fenomenologica.

L'idea di Husserl (che, stando Bozzi, è anche di Mach) stando alla quale l'esperienza cresce per adattamento progressivo delle idee ai fatti⁹ viene fatta propria da Bozzi senza riserve. Esistono infatti, per Bozzi come per Husserl osservabili puri (colori, suoni, spazi, tempi) evidenti, stabili, indipendenti, non condizionati da istanze teoriche. Nel trattare l'integrazione concettuale esercitata sulla sensazione Bozzi, riprendendo Mach, parla di un adattamento delle rappresentazioni ai fatti senza mai prendere in considerazione il caso inverso, cioè quello di una «trasformazione delle sensazioni o degli elementi o delle strutture osservabili sotto l'azione di rappresentazioni o di integrazioni concettuali più o meno ben organizzate»¹⁰. La teoria, quindi, non agisce sugli osservabili. Il motivo risiede nel fatto che, contrariamente a quanto sostenuto dai teorici del carattere *theory laden* dell'osservazione, il piano dell'osservabile non è amorfo e indifferenziato, ma ha una struttura autonoma e stabile (come ben mostrano gli esempi di illusione della Gestalt, ad es. il Muller-Lyer, il cui l'evento percettivo è refrattario a qualsiasi ingerenza misurativa). E anche, come l'ontologia e la fisica del senso comune hanno tentato di mostrare molti anni dopo la distinzione tra *Schein* e *Erscheinung* di Kant¹¹, una sua stabilità.

Nessuno può ingannarsi sull'azzurro del cielo, anche quando la mente sia attraversata da perplessità fisicalistiche: questo campo totale

⁹ E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Flammarion, Paris, 1908 (*Conoscenza ed errore*, Mimesis, Milano, 2017).

¹⁰ P. Bozzi, *Mach e i fatti*, "Nuova civiltà delle macchine", VIII, 1(29), 1990, pp. 49-54; poi in *Un mondo sotto osservazione*. Scritti sul realismo, cit. p. 31.

¹¹ P. Bozzi, *Fisica Ingenua. Studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano 1990 e *Experimenta in visu. Ricerche sulla percezione*, Guerini, Milano, 1993.

omogeneamente colorato è (verrebbe quasi da dire) di una insuperabile attendibilità¹².

Chiameremo questa tesi della impenetrabilità cognitiva, cioè della (relativa) autonomia dell'esperienza percettiva rispetto alla dimensione discorsiva e concettuale. È fuorviante leggere il rapporto fra fenomeno e concetto, o fra percepire e pensare, nei termini di una differenza fra oscurità e chiarezza, e non, come deve essere inteso correttamente, nei termini di una differenza di funzione e destinazione. Questa posizione verrà poi sviluppata da autori come Gareth Evans e da Christopher Peacocke e, prima di loro da Ayer contro le tesi di Mc Dowell e di Dennett, stando ai quali vi è esperienza percettiva solo quando vi è dimensione epistemica. Questa tesi suggerisce che esistano osservabili puri stabili, indipendenti, non condizionati da istanze teoriche, categorie, schemi concettuali, ipotesi antecedenti.

Il mito dello stimolo

Il ribaltamento fenomenologico (e, in generale, empirista) del rapporto tra osservabile e inosservabile, è ciò che permette sia a Husserl che a Bozzi di schierarsi contro la tesi del realismo metafisico. Un mondo fuori dal nostro mondo, com'è noto, è per Husserl una assurdità effettiva perché comporterebbe ipotizzare un oggetto che non contiene in linea di principio il rimando a un *Erlebnis*. Ma tale rimando è proprio ciò che è costitutivo in misura essenziale della stessa nozione di oggetto.

Nel §48 di *Idee I* Husserl si riferisce alla possibilità logica ma assurdità effettiva (*sachlich*) di un mondo fuori dal nostro mondo.

Dal punto di vista "logico", l'ipotesi di una realtà fuori di questo mondo è certo possibile, in quanto essa non implica una contraddizione formale. Ma se ci interroghiamo sulle condizioni essenziali della sua validità, se ci interroghiamo sul tipo di legittimazione richiesta dal suo senso [...] dovremo riconoscere che una simile realtà deve necessariamente poter essere *esperita*, e non soltanto da parte di un soggetto concepito come una vuota possibilità logica, ma da parte di un io; questa realtà deve poter essere esperita come un'unità che può essere esibita nelle connessioni d'esperienza di questo io. [...] Riflettendo su

¹² P. Bozzi, *Alexius Meinong: attualità ed errori fecondi di una distinzione fra ordine inferiore e ordine superiore degli oggetti*, "Rivista di psicologia" nuova serie, LXXVII (1), 1992, pp.35-48; poi in *Un mondo sotto osservazione*, cit. p. 126.

tutto questo ci si persuade che la possibilità logico-formale di altre realtà fuori del mondo, fuori dell'unico mondo spazio-temporale, che è fissato dalla nostra esperienza attuale, è concretamente una assurdità¹³.

Inoltre, il concetto di mondo fuori dal nostro mondo viola quella legge fenomenologica che rimanda al legame motivazionale, un legame che Husserl considera essenziale per poter parlare di esperienza.

Il poter essere esperita non allude a una vuota possibilità logica, ma a una possibilità motivata da una connessione dell'esperienza. Questa è un'intera concatenazione di «motivazioni» che integra continuamente in sé nuove motivazioni e trasforma quelle già formate¹⁴.

Non mi soffermerò su questo punto e sulla distinzione tra *Unsinn*, *Widersinn* e appunto, assurdità effettiva. Mi limiterò a dire che questo quadro concettuale, benché non recepito da Bozzi in tutte le sue sofisticazioni teoriche, risulta essere basilare e deriva proprio dalla tesi della priorità, autonomia e autosufficienze dell'immagine manifesta. La sua traduzione è quella della tesi dell'errore dello stimolo, unita a una certa riluttanza nell'uso di questa parola:

Va aggiunto a ciò anche un certo fastidio per la parola “stimolo”, che ancora oggi avverto a ogni piè sospinto, associata com'è a consigli medici come «cerchi di mangiare non appena sente lo stimolo», «questo sciroppo sopprime gli stimoli della tosse, non le cause»; o a certe pesantezze pedagogiche del tipo «occorre stimolarlo a fare, a scrivere, ecc.»; fastidio che diventava insofferenza quando un collega (...) ti dice frasi come: «quando il gatto vede gli stimoli o «il soggetto, appena vede lo stimolo»¹⁵.

Ma, riluttanza a parte, la tesi dell'errore dello stimolo opera un'inferenza indebita dalla manifestazione, o dall'osservabile, a ciò che ne sarebbe la causa nascosta. Sono quindi nel mirino della fenomenologia sperimentale di Bozzi sia le teorie causali della percezione sia l'ipotesi, di stampo riduzionistico, o addirittura eliminativistico, che considera i meccanismi cerebrali condizione ineludibile, o base di riduzione, della percezione effettiva. Nei confronti di

¹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, tr. it. pp. 118-9.

¹⁴ Ivi, p. 117.

¹⁵ P. Bozzi, *Mach e i fatti*, cit. pp. 177-8.

queste teorie, che manifestano un evidente pregiudizio fisicalista, la posizione di Bozzi è facilmente identificabile come una forma di anti-riduzionismo radicale.

Inoltre, e questa è l'obiezione principale che Bozzi rivolge a ogni teoria causale della percezione (e all'ipotesi della costanza), «in via del tutto teorica potremmo immaginare, senza contraddizione, due osservatori dotati di modi percettivi identici sotto ogni aspetto (...) e però dotati di meccanismi sottostanti diversi»¹⁶. Il risultato è la negazione della visione del cervello come noumeno, entità sottostante che determinerebbe in modo necessario il mondo dei fenomeni, riducendoli alla stregua di meri epifenomeni, o addirittura di illusioni, al pari del flogisto o delle streghe¹⁷.

Delle due una, quindi: o il cervello viene trattato alla stregua di un fenomeno tra gli altri, e allora la teoria causale entra in crisi, oppure il cervello viene considerato alla stregua di un noumeno, ma in questo caso è l'intellegibilità della relazione fra esso e i fenomeni a risultare indecifrabile.

Il cervello, per Bozzi (come per ogni fenomenologo) è semplicemente un fenomeno fra gli altri. Non un cervello-noumeno, quindi, ma un cervello-fenomeno.

È ovvio che quel complicato pezzo di materia che chiamiamo cervello è un fenomeno tra gli altri, cioè – sottigliezze a parte – è un pezzo di materia osservabile come la macchina di un orologio, il frutto di una pianta o un qualunque sistema fisico semplice o complesso (...). Ma questo cervello, visibile in ogni scala di grandezza consentita dagli strumenti approntati dall'uomo, è muto alla domanda che concerne il suo rapporto con i fenomeni. L'osservazione del cervello fenomeno non conduce a quel mondo dei fenomeni che ci proponiamo di considerare come il frutto della sua attività: la relazione ipotizzata tra questi e quello resta assolutamente nell'indeterminato e nell'inatingibile¹⁸.

¹⁶ Ivi, p. 147.

¹⁷ Si veda, su questo punto, P. Churchland, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, "The Journal of Philosophy", 78 (2) 1981, pp. 67-90 e *Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States*, in "The Journal of Philosophy", 82 (1), pp. 8-28.

¹⁸ P. Bozzi, *Dal noumeno cervello al fenomeno o dai fenomeni al noumeno cervello*, in *Il problema mente-corpo*. Atti del Convegno organizzato nell'ambito del tema per l'assegnazione del Premio Cortina – Ulisse 1991, Padova 19-20 aprile 1991, pp. 39-57; poi in P. Bozzi, *Un mondo sotto osservazione. Scritti sul realismo*, cit. p.148

L'unico dato certo, contro la teoria causale della percezione e a favore della descrizione fenomenologica, è la priorità e ineludibilità «dell'evento qualitativo immediatamente osservabile, in carne ed ossa»¹⁹.

La domanda su come il colore rosso possa generarsi da un processo elettrochimico, o il suono da un processamento di informazioni nei circuiti neuronali è, per Bozzi, un autentico «passo falso»²⁰, per il semplice fatto che non ci sarà mai modo di scrutare quello stesso “generarsi”, di colmare quella “pausa di silenzio” che intercorre fra l'immediato e il mediato. Il vero passo, cioè il passo metodologicamente corretto, non è quello di proiettare il quantitativo nel qualitativo, ma viceversa, «poiché in realtà ogni mossa del nostro gioco è sempre una proiezione del qualitativo nel quantitativo»²¹.

Risuonano, in questa posizione di Bozzi, le parole utilizzate da Husserl nel famoso argomento sulla matematizzazione dei *plena* da parte di Galileo nel § 9 della *Krisis*.

Il tema generale, com'è noto, è il progetto di matematizzazione della natura. Galileo «giunge a pensare che tutto quanto si manifesta come reale nelle qualità specifiche (sensibili) dovesse avere un suo *indice matematico* negli eventi della sfera delle forme (già concepita come idealizzata) e che da ciò dovesse derivare la possibilità di una matematizzazione indiretta»²². Il risultato è noto a tutti, ed è su questo risultato che si fondano tutti i tentativi di naturalizzazione della coscienza di stampo riduzionistico o eliminativista, stando ai quali i *plena*, o i *qualia*, altro non sono che epifenomeni rispetto all'unica realtà effettiva costituita dai *quanta* costituita, in ultima analisi, dall'aspetto formale, cioè l'unico direttamente idealizzabile, quindi matematizzabile. Tale aspetto formale risulta estrapolabile, sia pure in modo artificioso, dalla cosa d'esperienza, che si manifesta in modo originario come indissolubile sinolo di forma e plenum. Si concreta così quell'oggettivismo fisicalistico che è alla base del progetto della scienza moderna, e della tecnica che muove a partire da essa.

Ciò che noi esperiamo nelle cose stesse, nella vita prescientifica, i colori, i suoni, il calore, il peso (...) l'irradiazione calorica di un corpo

¹⁹ Ivi, p. 150.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² E. Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, 1959 (tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961)
p. 66.

che riscalda i corpi circostanti (...) è naturalmente costituito, da un punto di vista «fiscalistico», da vibrazioni sonore, vibrazioni caloriche, cioè da puri eventi del mondo delle forme²³.

L'artificio operato da Galileo è quello stesso artificio che verrà poi codificato nella concezione di Sellars della doppia immagine e che consiste innanzi tutto nell'azione di scorporamento di forma e plenum, poi nello svuotamento del plenum e, infine, nella artificiosa dichiarazione di indipendenza e priorità ontologica di una delle parti scorporate (la forma), dando così seguito a quello "stile oggettivo" che caratterizza l'immagine scientifica e che la contraddistingue per questo dall'immagine manifesta. Tale "artificio" è l'essenza della tecnica, la cui problematicità risiede nella potente omissione della genesi di senso secondo la quale «si opera con lettere dell'alfabeto, con segni di collegamento e di relazione (+, x, =, ecc.) e secondo le *regole del gioco* della loro coordinazione; si procede in realtà in un modo che non è sostanzialmente diverso da quello del gioco delle carte e degli scacchi. Il pensiero *originario* (...) è qui escluso»²⁴. Il problema non è tanto la tecnica di per sé, quindi, quanto il fatto che essa venga praticata abbinando quell'«occultamento di senso» che è all'origine del progetto della scienza moderna.

Fu una deplorabile omissione il fatto che Galileo non interrogò quell'operazione che costituiva l'originario conferimento di senso (...) che consiste nella idealizzazione attuata sul terreno originario del mondo intuitivo, o della vita (idealizzazione già presente nella agrimensura pratica)²⁵.

All'origine della scienza moderna vi è quindi più un'omissione che un'imposizione. Alla fenomenologia è riservato il compito di "smascherare" l'ipotesi che sta al fondamento della lettura in termini matematici del libro della natura e del conseguente occultamento di senso che ispira la matematizzazione dei *plena*, con la conseguente riduzione dei *qualia* ai *quanta*. Tale opera radicale di smascheramento dell'artificio su cui si edifica l'immagine scientifica accomuna l'impostazione di Husserl e di Bozzi.

²³ Ivi, p.66.

²⁴ Ivi, p. 75.

²⁵ Ivi, pp. 78-79.

Complessità del dato

Un'ulteriore tesi che Husserl e Bozzi condividono, oltre alla impermeabilità e non emendabilità del dato e la priorità dell'immagine manifesta rispetto all'immagine scientifica, è quella relativa alla complessità strutturale del dato percettivo.

La neutralità del dato non deve infatti essere confusa con la sua semplicità. La concezione che Bozzi ha del dato osservabile riflette, con buona probabilità inconsapevolmente, quella che nella fenomenologia di Husserl è la riduzione eidetica applicata al "materiale sensibile".

La proposta che Husserl sviluppa sulla base della critica alla concezione empirista dell'astrazione si fonda infatti sulla constatazione che per parlare di dato, o di similarità fra i dati, è necessario presupporre un processo ideativo sottostante²⁶. Per Husserl ciò che è fenomenologicamente rilevante non è il fatto, inteso come *hic et nunc*, ma il dato, inteso come il campo di variazione eidetica di un individuale. Senza essere sottoposto a riduzione eidetica, fenomenologicamente intesa come unificazione della possibilità delle sue variazioni, in una parola come invariante, il dato non potrebbe essere discriminato, quindi inteso. L'atteggiamento sperimentale di Bozzi conferma pienamente l'ipotesi husserliana stando alla quale il fenomeno è segnato da confini che Husserl definisce eidetici e che qui divengono "operazionalmente fissabili", cioè determinabili. La determinazione, che corrisponde all'idea fenomenologica di confine eidetico (il confine, cioè, oltrepassato il quale una nota o qualità sensibile si trasforma in una nota o qualità distinta), è qui riconducibile alla soglia differenziale.

Il significato del termine "sensazione" oscilla tra due poli: da una parte il "minimum visibile", dall'altra il campione omogeneo. Una sensazione di rosso può essere intesa come un punto piccolo di quel colore tra gli altri minuscoli punti variamente colorati (...) e un campione, nel senso in cui si dice "campione di stoffa"; una porzione di sensazioni simili tali da poter essere esplorate come una superficie omogenea. Lo "stimolo" della psicofisica è pensato come un continuo di valori operazionalmente fissabili (intensità di una luce, purezza di un colore, altezza di un suono, forza di una pressione) e posto in relazione biunivoca con la sua sensazione, la quale non varia col suo variare entro

²⁶ Si veda E. Husserl *Logische Untersuchungen*, Halle: Max Niemeyer, 1922 (tr.it. *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968), in particolare *Seconda ricerca*.

un certo ambito di valori, ma appare in trasformazione non appena si oltrepassi operazionalmente quell'ambito²⁷.

La traduzione sperimentale della riduzione eidetica sta quindi nella congiunzione del principio di stabilità e di differenziazione sufficiente. Sono questi principi che ci permettono di dire che «un colore, visto sotto certe definite variazioni di illuminazione, non varia percettivamente»²⁸ o di identificare «un impasto sonoro timbricamente ricco, ma percettivamente omogeneo» come una «quarta armonica»²⁹. Stabilità e differenziazione sufficiente garantiscono, nella percezione, identità e omogeneità, esattamente come in Husserl la riduzione eidetica.

Oltre alle soglie differenziali si collocano le soglie assolute, intese come il confine estremo della sensibilità, «di là del quale non c'è più esperienza sensoriale in atto, ma solo possibilità di finissime misurazioni fisiche, e dove forse esiste lo psichico subliminale»³⁰. Anche in questo caso, Bozzi propone una traduzione sperimentale dell'ontologia regionale di Husserl: la soglia assoluta può esser vista corrispondere, infatti, a ciò che è extra-regionale, cioè a ciò che non è più immediatamente percepibile.

La differenza fra soglia differenziale e assoluta permette una lettura fenomenologica della relazione fra cosa percepita (o intuita) e cosa della fisica. Per Bozzi, come per Mach e per Husserl, il fisico corrisponde a ciò che non è percepibile, in quanto svuotato di contenuto intuitivo. La cosa della fisica è un caso limite, non una motivazione nascosta, di per sé inaccessibile, di ciò che è percepito.

Un ulteriore indizio della complessità del dato è quello che Bozzi definisce lo spazio amodale della percezione, cioè oltre i limiti dell'ostensibile, che è parte integrante e essenziale del mondo fenomenico. Si tratta di uno spazio molto più ampio di quello occupato dai corpi effettivamente visti: «al di là della porta c'è in realtà spazio constatabile»³¹. La proposta di uno spazio amodale, oltre il quale si collocherebbe lo spazio ideale inteso come spazio fisico, ripropone in una terminologia sperimentale la distinzione fenomenologica fra esperienza attuale e inattuale. Tale distinzione corroborerebbe il carattere pubblico e "reale" (anche se non in

²⁷ P. Bozzi, *Mach e i fatti*, cit. p. 28-29.

²⁸ Ivi, p. 34.

²⁹ Ivi, p. 35.

³⁰ Ivi, p. 29.

³¹ Ivi, p. 80.

senso metafisico) del mondo osservabile il suo essere «presupposto»³², al contrario degli oggetti della fisica che sono a tutti gli effetti delle costruzioni a partire dall'esperienza.

Ad esempio, le modifiche ambientali o le alterazioni del mezzo non condizionano l'invarianza delle proprietà fenomeniche. I cambiamenti non vengono, cioè, avvertiti come cambiamenti degli oggetti osservati, ma come cambiamenti del campo visivo. Se osserviamo il paesaggio fuori dalla finestra mentre i vetri sono rigati dalla pioggia, non abbiamo di solito l'impressione che le deformazioni visibili provocate dall'acqua che scende sui vetri siano deformazioni delle cose che compongono il paesaggio. Così «quando si vede un uomo passare dietro a una colonna, al di là della colonna non vi è solo quel tanto di spazio che basta a lasciar passare quell'uomo: ve ne può essere molto di più e normalmente è così»; analogamente «quando infiliamo un giornale nella tasca del cappotto (...) nessuno al mondo vede il giornale progressivamente annullarsi, mentre entra in tasca: si vede il giornale che si infila dentro, essendo la parte nascosta tanto reale quanto quella ancora visibile»³³.

La nozione di complessità e oggettività del dato conducono a una posizione ulteriore, che ancora una volta Husserl e Bozzi condividono: l'idea, cioè che il mondo dell'esperienza sia fatto di oggetti e che gli oggetti a loro volta siano fatti di parti indipendenti e non indipendenti. Il mondo percepibile, in altri termini, è fatto di tessere.

Stando interpretazione mereologica dell'osservabile, che Bozzi eredita da Husserl e dal contesto culturale che egli condivide, primo fra tutti Stumpf, l'esperienza, nella misura in cui si coagula in manifestazioni, è divisibile in parti discrete, quindi fisse e indipendenti. Tale teoria del mosaico ci garantisce che quando parliamo di esperienza «abbiamo a che fare con un mondo che non è affatto identificabile con un flusso d'esperienze interconnesse o legate da “ubiquitous relations”, per usare un'espressione di James, e meno che meno con un mondo fluttuante per continui gradienti, che mai separano un accadimento da un altro né mai si contraggono in definiti confini tra una cosa e l'altra, come avviene nella metafisica di Bergson – il quale lascia ai bisogni e alle esigenze puramente pragmatiche il compito di ritagliare in “fatti” questo indistinto fluire»³⁴.

³² Ivi, p. 81.

³³ *Ibidem*.

³⁴ P. Bozzi, *Alexius Meinong: attualità ed errori fecondi di una distinzione fra ordine inferiore e ordine superiore degli oggetti*, “Rivista di psicologia” nuova serie, LXXVII (1), 1992, pp.35-48; poi in *Un mondo sotto osservazione*, p. 116.

Per Bozzi, come per Husserl, è l'indipendenza a essere percettivamente primaria. Il mondo, nel momento in cui si osserva e ancor di più in cui se ne parla, è inventariabile e il materiale di base non è fluido, ma costituito da «cubetti di mondo variamente assemblati». In contrasto con la «concezione romantica della realtà»³⁵ proposta da Bergson, secondo la quale «la percezione sarebbe fatta di cose fluttuanti ed elastiche, dotate di contorni indefinibili e contenutisticamente mutevoli»³⁶, il regno dell'immediato, o dell'osservabile, ha delle leggi staticamente concepite.

Vi sono le tessere, vi è il mosaico compiuto. Vi sono le regole da scoprire per procedimenti empirici e osservativi di vario tipo, le quali connettono in modo definito il mosaico compiuto agli elementi visibili in cui esso è scomponibile. Vi è, in quale modo, un rapporto di "produzione" che parte dagli elementi e converge sul prodotto finito. Sembra ovvio che le tessere siano gli "inferiora" e le organizzazioni di elementi siano i "superiora" formati di relazioni che variamente collegano tra loro gli 'inferiora' stessi.

Questa logica del mosaico per Husserl si fonda su tre nozioni cruciali che legittimano la nozione di parte indipendente o di tessera del mosaico. La prima nozione è quella di campo di variazione eidetica o essenza (Wesen), unita al rapporto di inclusione fra campi di variazione sempre più ampi e generali. Il rosso cremisi, ad esempio, non corrisponde a una mera individualità, ma una singolarità eidetica in grado di unificare un certo spettro di variazioni percettive. La singolarità si inserisce in uno spettro di variazione più ampio che corrisponde alla specie rosso e poi ancora in uno spettro di variazione ancora più ampio che corrisponde al genere colore. I colori, come ben mostra l'esempio di John, si trasformano e transitano da una tonalità all'altra. La singolarità del rosso cremisi può variare nella tonalità del rosso carminio o del rosso porpora rientrando comunque nello spettro di variazione del rosso; il rosso cremisi o il rosso carminio si possono trasformare (ad esempio per una variazione delle condizioni di illuminazione) in blu o in verde in conformità alla loro possibilità di variazione che corrisponde al genere colore. Non può tuttavia accadere che un colore si trasformi in un suono di violino, perché questo violerebbe la struttura ontica relativa alla regione colore. John, per ritornare all'esempio di Sellars, può vedere la

³⁵ P. Bozzi, *Tempo e ripetibilità degli eventi sotto osservazione*, in L. Albertazzi, G. Cimino, S. Gori-Savellini (a cura di), Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia, 1999, Università degli studi di Bari, Collana del Seminario di Storia della scienza; poi in *Un mondo sotto osservazione*, cit. p. 207.

³⁶ *Ibidem*.

cravatta prima blu e poi verde, ma non potrebbe vedere (a meno di non avere gravi disturbi psichici) il verde o il blu trasformarsi in un suono acuto o grave.

La seconda nozione corrisponde ai rapporti di fondazione che vigono fra parti non indipendenti di un intero (a priori materiale). Che il colore si diffonda nell'estensione è una legge insita nel dato per come esso si presenta indipendentemente da ogni inferenza. Nel rapporto di fondazione non è effettivamente contenuta l'esistenza di un principio che sia per così dire estraibile rispetto al rapporto stesso di fondazione fra le parti. In altre parole, la fondazione fra le parti non-indipendenti, o a priori materiale, non comporta né l'individuazione di una forma sensibile indipendente né l'esistenza di una funzione unificatrice di tipo concettuale o intellettuale: sono infatti le stesse componenti del dato che, in modo del tutto intrinseco, si fondano reciprocamente dando luogo a interi percettivamente indipendenti.

Solo in alcuni casi, come l'unione di una successione di suoni in una melodia, vi è la possibilità di astrarre una forma sensibile (una melodia, per esempio) indipendente e autonoma. In tali casi le relazioni di connessione fra «pezzi» o parti indipendenti di un intero sono relazioni fattuali e non essenziali, cosa che non avviene nei rapporti di fondazione fra parti non indipendenti (come il suono e la sua altezza).

La terza nozione corrisponde al concetto di adombramento (*Abshattungen*). Il dato fenomenologico, come abbiamo visto, si articola in una dimensione visibile e in una invisibile che risulta parte integrante del dato. Il dato prevede quindi una necessaria integrazione fra pienezza e vuoto, nonché un incessante travaso fra le due dimensioni.

Paolo Bozzi, in quanto psicologo, non utilizza tale sofisticata strumentazione concettuale in modo diretto, ma la converte indirettamente in termini sperimentali. I due principi di stabilità e di differenziazione sufficiente sono, come abbiamo visto, un modo di tradurre l'eidetica husserliana, la relazione di fondazione e il tema dell'adombramento in una fenomenologia sperimentale.

A dimostrazione del fatto che esperienza e esperimento in fenomenologia non sono mutualmente esclusive, ma reciprocamente accordabili e integrabili.

JAN PATOČKA: DALLA FENOMENOLOGIA GENETICA ALLA NUOVA FENOMENOLOGIA

Giorgio Rizzo*

Abstract: The aim of this paper is to demonstrate if Jan Patočka's overcoming of Husserl's transcendental reduction can lead *halfway* to the conceptual framework of Hermann Schmitz's *New Phenomenology*. I will prove that notwithstanding Patočka's introduction of the concept of *apparaître en tal que tel*, his use of pictorial images as well as the adoption of conceptual oppositions prevents his philosophy from being the missing link, without question, between classic phenomenology and the *New Phenomenology*.

Keywords: Jan Patočka, New Phenomenology, Genetic Method, *Apparaître en tal que tel*

Metodo genetico

Con l'approfondimento della fenomenologia genetica, a partire dai primi anni Venti del secolo scorso, Husserl supera la tradizionale distinzione tra attività della coscienza – che anima e sintetizza – e passività della materia – che si presta alla donazione di senso. Geneticamente, la *hyle* tende, infatti, ad articolarsi secondo leggi proprie passive. In questo modo la costituzione attiva degli oggetti viene integrata dall'autocostituzione passiva, ovvero dalle sintesi passive che si basano sulla legge formale universale della temporalità e sulle leggi associative (non di tipo psicologico, naturalmente). Il soggetto trascendentale non si presenta più alla descrizione genetica come pura struttura formale, analogamente all'ego kantiano, ma, al contrario, come *monade concreta*. Che, a sua volta, si dà come adombrata dalla presenza-assenza del *Vor-Ich*, origine genetica del soggetto e dominio della genesi passiva. Questo *pre-io* è abitato costitutivamente dall'altro in quanto sorgente dell'altro ed “agisce” come condizione empirico-trascendentale dell'individuazione dell'io-polo (*Ich-Pol*). In un certo senso, si può assumere che l'introduzione del metodo genetico in fenomenologia consenta una “contaminazione” del trascendentale con l'empirico, del soggetto con il mondo con il quale si trova in commercio. Un commercio pratico, affettivo prima che teoretico, mediante cui ci si pone in un'attitudine di “risonanza”, *Stimmung*, con l'ambiente che ci circonda. In che modo e quando si passi dal

* Professore di Filosofia Teoretica – Università del Salento.

pre-io all'*io-polo* non può essere oggetto di indagine dell'analisi genetica, perché questa si muove sempre nell'intreccio indissolubile tra proprio e altrui. Il dominio della genesi è dominio dell'anonimità [*Anonymität*]. In accordo quindi con le scoperte del metodo genetico si può dire che le sintesi attive-passive costituiscono un a priori materiale che *funge* da fondamento di motilità [*Beweggrund*]: l'*io* in qualche modo si trova sollecitato a rispondere alle affezioni della tendenza passiva articolandole secondo *motivazioni* attivo-passive che orientano la costituzione degli oggetti immanenti e trascendenti.

I concetti introdotti dunque dal procedimento genetico rappresentano un approfondimento, scavo archeologico vero e proprio, della *Leitfrage* della fenomenologia: l'intenzionalità. Che ora, non è solo attiva, ma anche passiva coincidendo con la sintesi associativa originaria. Come dire che se nella fenomenologia statica lo schema "contenuto d'apprensione-apprensione" ha ancora una sua legalità incontrovertibile, quando si passa alla genesi questo non solo non è più necessario, ma anche, in qualche modo, fuorviante: «Non è più necessario un atto di animazione che vivifichi la rigida *hyle*; la *hyle* è al contrario già percorsa dalla *kinesis* della vita»¹. La ricerca trascendentale, a questo punto, sorretta dalla genesi può spingersi fino ai territori più reconditi della coscienza quali quelli governati dall'istinto [*Instinkt*] e dalla pulsione [*Trieb*]. Fino ad affermare che l'intenzionalità passiva è intenzionalità d'istinto e d'impulso. È come dire che il *Gefühl* precede il rivolgimento dell'*io*. Che poi il *Gefühl* tematizzato da una fenomenologia classica ed ortodossa abbia il suo *situs* esclusivamente nella coscienza lascia perplessi allorché si metta in questione quel paradigma del pensiero occidentale che il filosofo tedesco Herman Schmitz denuncia come introiettivo, proiettivo e dualistico. Il problema quindi di una logica trascendentale o genetica è quello di descrivere e mettere in risalto la costituzione del campo delle operazioni originarie che nell'ultimo Husserl prende il nome di *Lebenswelt*. Con altre parole: come, a partire dalla vita egologica fluente e fungente, possa costituirsi l'essere-vero, il correlato di ogni possibile verifica. È tuttavia innegabile che nell'articolare il metodo genetico, Husserl fa necessariamente riferimento al metodo statico: solo partendo cioè dalla descrizione dei *Gebilde* si può risalire alla *Bildung* degli stessi. Alla fenomenologia dunque attiene un «duplice aspetto» [*das Doppelgesicht*]: la distinzione, cioè, tra statico e genetico dipende da una semplice questione di comodità euristica e metodologica. Se infatti il punto di partenza di entrambi gli approcci è lo

¹ M. Vergani, "Saggio introduttivo" a E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano 2003, pp.31-32.

stesso: la costituzione delle oggettualità o, con altre parole, la questione delle appercezioni, lo svolgimento della ricerca fenomenologica è sorretta dalla inversione del percorso di indagine. La struttura cioè *ego-cogito-cogitata*, interpretata nell'analisi statica, nel senso della correlazione noetico-noematica, appare dubbia o quanto meno parziale dal punto di vista di un approccio genetico che impone una *Rückfrage* alla fenomenologia: come si costituiscono quelle appercezioni che all'analisi statica sono date come già date [*fertig*]? Più che alle appercezioni ultimate, la via genetica si indirizza all'analisi della costituzione dell'appercezione originaria [*Urapperzeption*]. La "storia" della coscienza che Husserl intraprende non concerne tanto la genesi di fatto, quanto quella essenziale:

stabilire le leggi generali e primitive secondo le quali procede la formazione [Bildung] delle appercezioni a partire dalle appercezioni originarie e dedurre sistematicamente le formazioni possibili, dunque chiarire ogni formazione [Gebilde] data secondo la sua origine².

Nell'analisi genetica, dunque, si parte da un io naturale empirico, in quanto oggettualità mondana costituita, per arrivare, servendosi delle operazioni dell'io fenomenologico che compie la riduzione, a scoprire il dominio dell'io trascendentale in cui lo stesso "governa", per così dire, da solo. Se è pur vero infatti che mediante la *Rückfrage*, l'io fenomenologico può pervenire a quella *Urgesetz* valida per tutte le monadi in grado di esplicitare anche le dinamiche essenziali della somaticità [*Leiblichkeit*] umana, ci si chiede se il prezzo da pagare non sia troppo alto per quell'idea della fenomenologia interessata soprattutto a indagare le modalità attraverso cui l'uomo incontra il mondo. Con parola più chiare: una «libera eidetica della soggettività trascendentale»³ [*freie Eidetik der transzendentalen Subjektivität*] che, partendo dalle soggettività empiriche, risalga, in libera variazione, ai tipi formali più universali della coscienza, non rischia di allontanarsi troppo dalla quella fatticità dell'io e del suo rapporto con il mondo di cui intende esplicitare il senso? Il problema non sta forse proprio nell'eccessivo peso dato dalla fenomenologia classica alla riduzione trascendentale? Non perdiamo così di vista proprio quella fenomenicità di cui la fenomenologia dovrebbe rappresentare lo studio più rigoroso? Ci si chiede, quindi, a questo punto, se un depotenziamento dell'attività di riduzione da parte dell'io fenomenologico non possa, in qualche modo, aprire quel cammino che, a partire dall'ultimo

² E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 55.

³ E. Husserl, Ms. B III 10, parte 7, pag. ad. 64 verso.

Husserl, ci conduca alla *Nuova fenomenologia* inaugurata da Hermann Schmitz, con particolare riferimento ad una teoria della percezione atmosferica. Per sgombrare ogni dubbio, è bene premettere che in questo contributo non sarà tematizzata tanto la *Nuova fenomenologia* quanto un percorso, non il solo, che possa, eventualmente, portarci a guadagnare un orizzonte concettuale in cui quella possa insediarsi. A tal fine, si prenderanno le mosse dal pensiero del filosofo ceco Jan Patočka che, proprio per il fatto di aver messo in questione l'idea di riduzione trascendentale, può rappresentare quell'anello mancante in grado di mettere in consonanza due approcci alla fenomenologia, di per sé stessi, molto differenti.

Una fenomenologia asogettiva

Per quanto il metodo genetico assicuri e apra quel percorso, irto di ostacoli, in grado di condurci alla tematizzazione e fondazione di un nuovo approccio alla fenomenologia – quello offertoci dalla *Nuova Fenomenologia* di Hermann Schmitz – nella misura in cui esso scopre ed esplora il dominio dell'antepredicativo e quindi delle affezioni passive ed originarie dell'io, tuttavia lo stesso presenta i limiti di un'impostazione programmatica che, ancora fedele alla tradizione della filosofia moderna da Descartes in poi, esaurisce i suoi risultati all'interno di una soggettività che, per quanto fungente, non consente, per difetto di principio, di giungere ad una giustificazione ontologica della sfera dei sentimenti, delle emozioni e dell'affettività in generale, per non parlare poi di una loro "esteriorizzazione" quale quella richiesta da, in particolare, una fenomenologia delle atmosfere per la quale i sentimenti sono *outside the box*, ovvero non relegati nel santuario della coscienza. Ci si chiede quindi come, per quale via, esplorare un passaggio teoretico che sia in grado di condurci, dalle acquisizioni dell'ultimo Husserl alla *Nuova Fenomenologia*. Se la fenomenologia husserliana, infatti, è troppo egologica per consentire questo passaggio, possiamo tentare allora di sostare, per il momento, nella "stazione intermedia" di una fenomenologia che si presenta, quasi paradossalmente, *asogettiva*. La strada tentata da un grande fenomenologo quale Jan Patočka. Incontriamo le cose del nostro ambiente quotidiano *in carne ed ossa*: un tavolo, un libro, un computer, un paesaggio, una foresta e così via. E sono le cose stesse che percepisco e non le mie impressioni soggettive in quanto rappresentazioni delle cose. Una fenomenologia asogettiva deve poter fare a meno di ogni idea di *Vorstellung*, cardine della soggettività moderna inaugurata da Descartes. Il fisico, da parte sua, lavora con schemi puramente di pensiero, equazioni, e considera il mondo vero il mondo della fisica la cui

“traduzione” soggettiva avviene, per così dire, attraverso legami causali studiati dalla neurofisiologia. La fenomenologia si propone alternativamente come descrizione della cosa vera, in carne ed ossa, la cosa della nostra intuizione e della nostra prassi immediata che avvicinano quella nella sua *presenza vivente*. La cosa presenta, prevalentemente, caratteri pratici: il percorso con la sua praticabilità, a piedi o con i mezzi di trasporto, il paesaggio con il suo richiamo, la foresta notturna con la sua solitudine misteriosa. Queste, afferma Patočka, sono le cose stesse, «non solo le loro proprietà, le loro qualità, ma anche le loro “proprietà espressive”, i loro rimandi reciproci, con la struttura morfologica che fa sì che vi sia una stretta solidarietà tra l’apparire e l’“apparenza” di ciascuna cosa»⁴. Il che significa, secondo il filosofo ceco, che i caratteri delle cose non sono dati nelle impressioni come se avessero bisogno di questo *medium* per poter venire alla luce, ma sono caratteri e impronte originari delle cose: che si danno come aspetti del mondo nella sua relazione e nel suo dialogo con noi. Quel mondo che ci viene incontro o ci respinge, che ci “parla” e “risuona” con noi e in noi secondo trame di senso (Merleau-Ponty). In questo senso, se per Husserl la costituzione (delle cose) abbisogna di un operatore trascendentale della coscienza quale quello della “riduzione”, per Patočka, invece, fedele ad una versione asoggettiva della fenomenologia, costituire è «effettuare». Operazione quest’ultima, precisa il Nostro, che non è una soggettivazione, delle cose, del mondo, delle atmosfere affettive, potremmo aggiungere, nella misura in cui «afferrare il senso è qualcosa che non si fa semplicemente aprendo gli occhi, ma si fa con il concorso dell’“intera anima”»⁵. Cosa significa tutto ciò? L’anima intera, innanzitutto, è più della coscienza e molto di più ancora di una coscienza teoretica. Sentimenti, emozioni, istinti, pulsioni non sono da meno nell’istituire la relazione fondamentale tra il soggetto ed il mondo, nel costituire quelle condizioni di possibilità dell’apparire in quanto tale. Il soggetto di Patočka non è il soggetto trascendentale o, almeno, non lo è del tutto. La critica del filosofo ceco, infatti, ad Husserl è basata sul fatto che l’apparire, per quest’ultimo, è fondato su un tipo particolare di ente, il soggetto trascendentale appunto, che manca di una tematizzazione in sé e per sé. In questo modo Husserl tradirebbe il suo progetto fenomenologico originario, perché solo una universalizzazione dell’*epochè*, ovvero la sua estensione alla sfera della soggettività, consentirebbe l’approfondimento e

⁴ J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, p. 176.

⁵ Ivi, p. 177.

tematizzazione dell'apparire in quanto tale. Svestendo la soggettività della sua funzione di fondamento esclusivo dell'apparire, si è in grado di giungere al cuore della questione dell'apparire stesso. Che non contempla più una coscienza "ridotta" e quindi purificata, bensì il mondo che, in quanto orizzonte degli orizzonti, è la condizione di possibilità dell'apparire stesso: «Le monde est la condition de possibilité non seulement de l'apparaître des réalités naturelles, mais encore d'un étant qui vit dans un rapport à soi-même et, par là, rend possible l'apparition comme telle»⁶. Seguendo la riflessione di Patočka fino alle sue ultime conseguenze, si può concludere parzialmente che la coscienza egoica, privata della sua funzione fondazionale e trascendentale, ricopra il ruolo di *centro organizzativo* della struttura universale dell'apparire. Altra conseguenza importante di questa sorta di destituzione ontologica della coscienza è il rifiuto della differenza, molto husserliana, tra la trascendenza delle cose mondane e l'immanenza dei vissuti di coscienza. Un rifiuto dovuto alla particolare ermeneutica del mondo di Patočka: che non è la mera somma delle sue parti, bensì la struttura d'orizzonte *a priori* in virtù della quale, appunto, le cose ci si mostrano. Questo a dire che l'universalizzazione dell'epochè non ci fa incontrare nulla di pre-esistente, un qualche ente di tipo particolare, che sia il mondo o la coscienza:

L'universalisation de l'époché ne conduit à aucun étant ou «pré-existant» d'ordre individuel que l'on pourrait rencontrer dans l'expérience. [...]. L'époché menée à sa conclusion de manière conséquente ne conduit pas à un étant infini, mais à un a priori qui ne peut en aucune façon être considéré comme étant, dont la fonction se déploie en ceci qu'il rend possible le rapport à soi, structure ontologique sans laquelle aucun apparaître ne serait possible⁷.

Nell'esperire il mondo siamo, già da sempre, con le cose senza le quali non saremmo in grado, per quanto *indirettamente*, di aver consapevolezza di noi stessi: la struttura dell'apparire, quindi, è la condizione di possibilità dell'esperienza di noi stessi. È importante aggiungere, tuttavia, che non possiamo esperire noi stessi come qualcosa di "esperito". Una tale possibilità, infatti, ci è preclusa dal fatto che l'esperire sfugge alla sua oggettivazione, entificazione: questo, insomma, non può darsi o manifestarsi. Il *cogitans*, insomma, non è un niente, ma allo stesso tempo non può essere pensato, come Heidegger aveva sottolineato in *Essere e tempo*, alla stessa stregua della cosa,

⁶ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble 1988, p. 259.

⁷ *Ibidem*.

del mero ente. Se, tuttavia, l'apparire in quanto tale è il tema fondamentale della fenomenologia di Patočka, ci si chiede ora il *wie*, il come, di questo apparire, ovvero il modo in cui gli enti ci appaiono. Facendo riferimento, con alcune riserve importanti, al Platone della *Settima Lettera*, il Nostro analizza, per gradi, i modi differenti dell'apparire della *stessa* cosa: *onoma*, *logos*, *eidolon*, *alethes*, *doxa* ed *episteme*. Trascurando alcune di queste modalità dell'apparire, è utile, al fine di dare coerenza concettuale a questo contributo, soffermarsi su quel grado del nostro incontro, non solo cognitivo, con le cose che intende il manifestarsi delle stesse non come qualcosa di soggettivo, ovvero qualcosa che noi possiamo *aggiungere*, o più spesso *sottrarre*, alle cose. Il filosofo ceco, infatti, sottolinea come i caratteri delle cose che appaiono nel mondo, nel campo fenomenale, non sono da considerare come meri *Erlebnisse*, vissuti soggettivi⁸. Questo infatti è l'errore che il filosofo ceco attribuisce ad Husserl per il quale la varietà fenomenica è una realizzazione (intenzionale) soggettiva dell'appercezione dell'oggetto, appercezione che può essere tematizzata dopo il processo di riduzione trascendentale. Se tuttavia, il soggetto, secondo il filosofo ceco, non appercepisce, non intende, e soprattutto non riveste i dati iletici di una sorta di mantello spirituale, cosa fa? Pur denunciando una qualche mancanza di chiarezza nello sviluppo di questa argomentazione, si può forse presumere che per Patočka, il ruolo del soggetto si espliciti nel comprendere che la *stessa* cosa può darsi secondo differenti prospettive per cui ogni vedere è un trascendimento di ciò che è dato sensibilmente. A differenza di Husserl, tuttavia, questa *performance* del soggetto non è accessibile ad un atto oggettivante di tipo riflessivo nella misura in cui le attività del soggetto sono tematizzabili solo per il contributo che queste danno all'apparire progressivo delle cose. Nel soggetto, infatti, non vi è nulla che possa essere afferrato oggettivamente, perché la sua essenza sta nel realizzare ed accogliere, se e quando possibile, le continue "richieste" con cui le cose ci interpellano dall'interno del campo fenomenico. Tali richieste o domande si succedono nella forma di una ricorrenza [*Wiederkehr*] che, in un certo senso, catalizza la molteplicità delle forme fenomeniche riportandole a qualcosa che dura ed è stabile come un oggetto. Il filosofo ceco interpreta questo movimento dell'anima come «tendenza» verso l'identità⁹. Il movimento che si instaura

⁸ Cfr. J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 286-309.

⁹ Cfr. J. Patočka, "Husserl's Subjectivism", in L. Učník, I. Chcatík, A. Williams (eds.), *Asubjective Phenomenology. Jan Patočka's Project in the Broader Context of His Work*, Traugott Bautz, Nordhausen 2015, p. 32.

tra l'io, o meglio ancora, l'anima, e il mondo obbedisce ad una logica della reciprocità che, nelle intenzioni del filosofo ceco, dovrebbe neutralizzare ogni tentativo di leggere tale rapporto nei termini di costituzione noetico-noematica da parte del soggetto. Ed infatti, nel campo dell'apparire in quanto tale, le cose lasciano venire alla presenza [*zum Vorschein*] ciò che è più proprio dell'io [*das Ichliche*] e l'io, da parte sua, lascia apparire le cose. Tale strutturazione del campo fenomenale, una sorta di fuga a due voci se fosse possibile utilizzare una metafora musicale, potrebbe, forse, rappresentare un importante strumento ermeneutico per smussare alcune formulazioni controintuitive presenti nella *Nuova fenomenologia* inaugurata da Hermann Schmitz con particolare riferimento all'idea dell'esternalizzazione dei sentimenti. Questione che, tuttavia, per limiti di tempo e scrittura, non può essere qui discussa. Ci si chiede, a questo punto dell'indagine, che cosa ne sia dell'io nel campo fenomenale. Di questo infatti si ha certezza, ma questa certezza non ha contenuto. È una mera certezza d'essere [*bloss eine Seinsgewissheit*] priva di ogni contenuto ad eccezione d'uno, aggiunge Patočka: è ciò mediante cui quello che appare può apparire. Timore, forse, di chiudere definitivamente con ogni traccia cartesiana (leggi, anche husserliana) presente nella sua proposta teoretica? Forse! Perché portando il discorso al suo limite, si potrebbe, a buon diritto, pensare che l'apparire (del campo fenomenale) è sempre il *suo* (dell'io) apparire. Certamente, un apparire (dell'io) che, oramai, persa ogni vestigia oggettiva, si presenta come possibilità (eco aristotelica) di realizzare le domande [*Forderungscharaktere*] che nel campo fenomenale gli (all'io) sono rivolte dalle cose e, in qualche modo, lo mettono in scena come ciò che gli risponde, le realizza, appunto. Dall'io costituente all'io realizzante [*Realisator*]. Non un passaggio teoretico di poco conto!

Ci si chiede, a questo punto, se sia l'io stesso a “realizzare” l'unità del campo fenomenale: che cosa, cioè, unifica il campo dei fenomeni? Il pensiero dell'apparire *en tant que tel*, ci viene in aiuto Patočka, è un pensiero dell'uno, principio di ogni manifestazione: e, di conseguenza, *henologia*. Ciò che tuttavia consente all'*apparaître* in quanto tale di esplicitare la sua funzione ostensiva è la percezione in quanto «esquisse», disegno, schema, traccia. Che lascia apparire l'oggetto mettendosi da parte e “indicizzando” lo stesso attraverso una serie di rimandi ad altri possibili segni del medesimo. L'unità si realizza quindi attraverso questa apertura verso il sempre più determinato da parte degli *esquisses*, come a dire che il medesimo si dispiega e distribuisce nell'altro da sé, ovvero in quei disegni, schemi e tracce che ne sono punti di vista: «l'essence de l'objet apparaissant n'est alors rien d'autre que ce déploiement différencié du même, et c'est pourquoi elle “est événement,

essence qui advient»¹⁰. Se l'essenza dell'oggetto è evenenziale ne consegue che la relazione tra i vari *esquisses* (il molteplice) e l'oggetto (uno) non è estrinseca, bensì una relazione speculativa. E l'apparire in quanto tale non è altro che questa relazione, nel senso "attivo" che ogni unificazione richiede, il cui primato fenomenologico sui termini che la definiscono è indiscusso. Ed allo stesso tempo, l'*apparaître en tant que tel* "e-viene" solo in virtù di una "negatività" che gli appartiene, ovvero una «différenciation intérieure à l'étant apparaissant, se manifestant, une distance¹¹ vis-à-vis de lui-même» che è la condizione e, in un certo senso, il prezzo della sua presenza, della sua unità. L'unificazione dell'apparire (genitivo soggettivo) è dunque l'inverso della sua differenziazione per cui non vi è presenza se non "dif-ferita"; in maniera più appropriata, usando le parole di Patočka: «l'apparition est l'être-hors-de-soi de l'apparaissant. Or l'étant-hors-de-soi est forcément dans autre chose»¹². Questo *essere-fuori-di-sé* in un'altra cosa non è da intendere come relazione d'inclusione *réelle* perché fondata sullo "scarto" [*écart*] tra l'apparire dell'essente e la sua manifestazione. Ragion per cui la relazione che si intrattiene tra l'uno ed il molteplice è quella di una fenomenalità estatica il cui "motore" è una negatività che il filosofo ceco traduce nei termini di "movimento". Che, come fattore ontologico fondamentale, è il fondamento di ogni manifestazione. Fondamento, che non può essere letto con i canoni della metafisica occidentale perché è lo scarto, la distanza, la differenza, l'essere-fuori-di-sé ad "aprire" la presenza per, subito dopo, scinderla nella molteplicità degli *esquisses*. Il movimento, infatti, non interviene *ex post* a legare [*relier*] due termini già preesistenti, ma si mette in moto, per così dire, a partire da sé stesso, autodifferenziandosi, facendo così emergere [*ressortir*] nel loro intreccio la cosa e la sua manifestazione. Il movimento si configura quindi come potenza [*puissance*] della manifestazione, come δύναμις unificante: che significa non qualcosa di virtuale che aspetta la sua realizzazione, bensì presenza che si fa, forza unificante dell'essenza che e-viene. La cosa [*chose*] quindi non è nient'altro che le sue possibilità, il loro dispiegamento nell'unità dell'essenza che ad-viene. E, in questo movimento, essere ed apparire si identificano senza coincidere mai completamente, perché la negatività o il movimento dell'apparire sono al tempo stesso la sua finitudine [*finitude*] come testimoniato dalla dinamica interna all'*esquisse* che

¹⁰ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1995, p. 269.

¹¹ Cfr. R. Barbaras, *Le désir et la distance*, Vrin, Paris 1999.

¹² J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 223.

è «*toujours à venir puisque différenciée*»¹³. La finitezza dell'apparire in quanto tale implica così che non è la noesi a far apparire le cose, bensì il senso [*sense*] stesso che è, così, una proprietà del campo fenomenale di cui mostra la potenza (attiva) di unificazione. In questo quadro concettuale, l'intenzionalità, per il filosofo ceco, rappresenta i molteplici rimandi [*renvois*] generati dallo scarto direzionale [*écart directionnel*] del senso mediante cui l'essente si manifesta e poiché il senso "abita" l'essere, l'intenzionalità risulta, come direbbe Merleau-Ponty, «intérieure à l'être»¹⁴. Le considerazioni teoretiche di cui sopra ci portano, ancora una volta, a "misurare" la fattibilità di un percorso che, partendo dalla fenomenologia asoggettiva di Patočka, ci conduca alla *Nuova Fenomenologia*, con particolare riferimento alla percezione atmosferica. Ebbene, ci sono due punti che vale la pena di sottolineare: l'idea di potenza del movimento dell'apparire ed il tipo di intenzionalità richiesta per coglierne il suo *déploiement*. La δύναμις che permea di sé le manifestazioni fenomeniche è, dal punto di vista fenomenologico-ontologico, una forza attiva e realizzatrice che, dis-locata nelle cose, agisce sull'altro polo della relazione percettiva, il soggetto. Di cui, tuttavia, poco ci viene detto riguardo al modo, passivo, con cui questo "risponde" alle istanze e richieste dei fenomeni. E, soprattutto, poco ci viene comunicato sui livelli interessati dalle risposte: il corpo? E quali strati dello stesso? Se il "senso" delle cose, sostiene il filosofo ceco, non è più una proprietà del soggetto, ma del campo fenomenale stesso, non molto, ancora, ci viene detto su come questo retroagisca sulla dinamica percettiva, intesa nel senso più largo, del soggetto. Se infatti manca una qualche risposta a questi dubbi speculativi, non si riesce più a capire l'*ubi consistam* della relazione di reciprocità tra il soggetto e l'oggetto, tra il disegno e la cosa stessa, tra l'*apparaître* e l'*être*. Inoltre, l'intenzionalità che governa il rapporto tra percezione e percepito è così "obliqua", richiedendo una serie indefinita di rimandi tra il fenomeno e la cosa, da esigere una forte, per quanto celata, attitudine ermeneutica estranea al contatto immediato con le cose e la loro presenza che connota, per esempio, la *Nuova Fenomenologia*. Come dire: il soggetto, messo tra parentesi dall'epochè, ritorna in scena, anche se sotto mentite spoglie, nel ruolo di ermeneuta, per quanto anonimo, dell'apparire.

¹³ G. Deniau, "Phénoménologie asubjective et hermétique. Patočka et Gadamer", in *Chiasmi International*, 4, 2002, p. 355.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visibl et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 293.

La postura della percezione

Ci si chiede ora quale sia la postura o l'atteggiamento [*Verhalten*] adottati dalla percezione nei confronti dell'apparire in quanto tale. Se, infatti, a mio modo di vedere, la teoria patico-estetica della percezione fatta propria dalla *Nuova Fenomenologia* si dilunga molto sull'oggetto, o per meglio dire, "quasi-oggetto" di una percezione orientata atmosferologicamente, poco ci dice, invece, dell'attitudine che questa deve, in qualche modo, presupporre. Ci sembra di cogliere, a tal riguardo, un sostegno che ci viene incontro proprio dall'estetica di Jan Patočka. Che più che porre l'accento su ciò che appare, è interessato, molto più, all'apparire in quanto tale [*Erscheinen als solchen*]. Affidandosi allo Heidegger dei *Grundprobleme der Phänomenologie*, il filosofo ceco caratterizza, *in primis*, la postura autentica ed originaria dell'esserci, *ex negativo*. In contrapposizione a quella scientifica: che vuole conoscere l'ente nel mondo e *nient'altro*, orientandosi, appunto, sull'ente *e niente più*. La scienza, per Patočka così come per Heidegger, non è in grado di cogliere il concetto di "ni-ente" e, per questo motivo, non può far altro che disdirlo, mostrando così le insufficienze della logica rispetto a questo concetto. La logica, infatti, non è in grado di circoscrivere il niente se non oggettivandolo: il niente sarebbe così la negazione pura e semplice della totalità dell'ente. In questo modo, il niente è subordinato ad un'operazione logica, derivando, appunto, da una negazione. Ma una negazione totale non è mai realizzabile, presentandosi come un'intenzione *vuota*. Che tradisce uno dei principi fondamentali della fenomenologia: il riempimento [*Erfüllung*] che, cancellando, presuppone sempre una tesi positiva parziale. Una negazione può essere realizzata solo sulla base di qualcosa di positivo. Prima ancora di chiedersi se si possa negare la totalità dell'ente, è d'uopo distinguere due concetti di "totalità": quello della totalità come l'insieme di tutto l'ente e quello di un tutto come fenomeno – condizione di possibilità dell'apparire – senza il quale l'apparire in quanto tale sarebbe impossibile. Cos'è questo "tutto" come fenomeno? E come si dà? Non certamente come insieme, completo ed esaustivo, di enti, cose: cosa che è irrealizzabile. Il tutto infatti qui ha il senso dell'"aperto", ovvero dell'aperto dell'apparire che è il mondo che dev'essere già aperto dall'esserci, affinché quest'ultimo possa comprendere e percepire l'ente. E questa apertura originaria, che è ni-ente, non ha la forma di una comprensione o attitudine teoretica. È, prima di tutto, un *sentire*. Così scrive infatti Patočka: «Qualcosa che sentiamo in quanto tutto, aperto secondo la nostra disposizione d'animo»¹⁵. Si fa avanti così la

¹⁵ J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia*, cit., p. 339.

tonalità affettiva che ci consente di “raccolgere” [*leghein*] ciò che nella nostra esistenza si mostra in forme frastagliate, discontinue, riportandole (nel senso di un’*epochè* piuttosto che di una riduzione) ad un tutto da cui ogni cosa procede. Ci si chiede, però, a questo punto, se nel panorama di questo sentire, di questa tonalità affettiva, sia possibile rintracciare un percorso che, *per gradi*, ci consenta di raggiungere, se e quando possibile, un comportamento di an-nientamento in grado di farci cogliere l’essere come apparire in quanto tale. Sia nel filosofo ceco, sia in una patica (atmosferologica) dell’esperienza, manca, mi sembra, un criterio di *approssimazione*, di *gradualità*, che possa guidarci verso la comprensione affettiva del ni-ente. Ogni comportamento annientatore è inconcepibile senza la comprensione del carattere negativo dell’esperienza originaria dell’essere: la nostra esperienza quotidiana, infatti, è in ogni momento una “non”-esperienza, ovvero esperienza di un “non...così e così”, di un “non...questo e quello”. Ed è palese che ogni “non”, nella sua singolarità relativa, rimanda al grande *Non* in cui sprofonda l’ente nella sua totalità. Si potrebbe, quasi paradossalmente, aggiungere che l’esserci nel suo “-ci” si mantiene sempre nell’orizzonte del ni-ente di cui non è padrone, comprendendolo prima di tutto il resto. Se la negazione, dunque, ha la sua origine nell’annientare del niente ne consegue, allora, la fine della logica e della sua sovranità in filosofia¹⁶. Ora, in virtù di quel principio di gradualità sopra annunciato, ci si chiede per quale via, *methodus* appunto, si possa giungere ad una comprensione originaria del ni-ente, o meglio, dell’essere in quanto ni-ente. È proprio a questo punto della questione che si fa avanti la proposta di questo saggio: utilizzare, in qualche modo, l’apparato concettuale che presiede alla *Nuova Fenomenologia* al fine di costruire un percorso fenomenologico-ontologico che, per stadi differenti, possa facilitare un *Verhalten* annientatore. Si parte, cioè, dagli enti in quanto *vorhanden* e *zuhanden*, per usare una terminologia heideggeriana, passando per quelle *Halbdinge* [quasi-cose] tematizzate dalla percezione patico-atmosferica, per giungere al Ni-ente. Lasciando da parte, per esigenze di brevità, gli enti su cui comunemente il discorso filosofico si sofferma, oggetti o cose ben delimitate nello spazio e nel tempo, portiamo ancora la nostra attenzione alle “quasi-cose” di cui si sostanzia il discorso atmosferico: vento, acqua, “isole” del corpo vivente, e sentimenti di vario genere. Si parte dunque dalle quasi-cose e dalla logica dell’apparire che le sorregge. In quanto quasi-cose, si caratterizzano come “non questo o quello” e, già per questo motivo, facilitano, per così dire, quel passaggio dal non relativo al non assoluto in cui

¹⁶ Ivi, p. 342.

la totalità degli enti sprofonda. La percezione delle quasi-cose, infatti, è orientata olisticamente proprio perché in gioco sono atmosfere che si sottraggono alla logica discreta e discriminante del *logos*. Quasi paradossalmente, le atmosfere affettive generate dalle quasi-cose meno demarcate sono, dal punto di vista spazio-temporale, più risultano espressive, inglobanti. E, si potrebbe aggiungere, an-nientanti.

È importante quindi sottolineare come l'inclusione nel vocabolario ontologico delle "quasi-cose" imponga una revisione del concetto di intenzionalità ancora troppo "forte" anche nello stesso Patočka. Come, infatti, dare maggiore forza all'idea di una fenomenologia asoggettiva se non affidandosi ad "oggetti" che, più di altri, sfuggono alla *mis en pris* del soggetto e delle sue attività cognitive? Se in qualche modo intenzionare è *begreifen*, ovvero letteralmente "afferrare", si capisce che quando in discussione sono entità come il suono, l'acqua, il vento, intesi come eventi generatori di atmosfere patiche, la spontaneità ed attività del soggetto percipiente viene radicalmente ridimensionata. Si aggiunga a ciò che quando gli enti fenomenici a cui il soggetto si rivolge sono quasi-cose, una teoria della percezione fondata sull'idea dell'*esquisse*, del disegno, schema o traccia, mostra tutta la sua insufficienza teorica. Come infatti può mostrarsi in *esquisses* ciò che, per sua natura, sfugge ad una precisa delimitazione spazio-temporale: un'atmosfera di gioia o di lutto, per esempio?

Conclusione

Il senso delle cose risiede nelle cose stesse per quanto controintuitivo ciò possa sembrare. Del resto, anche la *Nuova Fenomenologia* si presenta, in alcune sue parti, molto controintuitiva allorché "impone" un'esteriorizzazione dell'affettività. È sufficiente questo per fare della fenomenologia asoggettiva l'anello di congiunzione tra la fenomenologia classica e quella introdotta da Hermann Schmitz?

Si constatano infatti delle resistenze nel tentativo di fare della fenomenologia asoggettiva di Patočka la porta di ingresso ad una estesiologia atmosferica. Resistenze intrinseche al pensiero del filosofo ceco, derivanti, in parte, da una mancata articolazione della distinzione tra l'*apparaître-à-moi*, la cui origine è sicuramente husserliana, e l'*apparaître-en-soi*, dal sapore strutturalista. La strategia argomentativa del filosofo infatti è fondata, in un primo stadio, sul tentativo di autonomizzare la dimensione originaria dell'apparire, intesa come una sorta di *chose en soi* fenomenica; in un secondo tempo, lo stesso si preoccupa di interrogare il rapporto di autotrascendenza che questa struttura del campo fenomenico istituisce con ciò che appare e con

il soggetto a cui appare. Ci si chiede quale sia la natura esatta di questa distinzione perché se, da una parte, Patočka afferma che l'esistenza dell'apparire-a-me sia indispensabile all'apparire in quanto tale, dall'altra, insiste sulla secondarietà di questa relazione nella misura in cui l'apparire-in-sé è *de jure* indipendente (dal soggetto) per cui non ha bisogno né di una coscienza, né di un io a cui mostrarsi:

Certes le tout du monde peut être représenté sans l'apparaître-à-moi; rien dans son existence ne requiert un centre auquel il apparaisse[...]. La réalité effective du monde est indépendante de l'existence de pareils centres. Pourtant il existe de fait un rapport, structuré dans le moindre détail entre l'apparaître-à-moi et le monde, entre l'apparaître-à-moi et le fond du monde¹⁷.

Sembra dunque che ci si trovi in un *cul de sac* o situazione paradossale: se infatti, da un punto di vista di principio, il mondo non presuppone alcun centro egoico per il suo apparire, da un punto di vista effettuale, invece, la sua relazione con il soggetto, con l'apparire-a-me sembra indispensabile, necessaria. L'autonomia assoluta dell'apparire viene quindi messa in crisi quando si metta in risalto il fatto che il mondo emerge necessariamente *davanti a* un soggetto, anche se in un «mode d'être déficient»¹⁸. Perché allora la necessità di istituire questo essere deficiente o derivato, se *l'apparaître en tant que tel* è sufficiente ad incarnare tutta la struttura originaria del mondo? Facendo ricorso ad una discutibile, e forse debole, *logica dello specchio*, il filosofo ceco afferma che, quasi a sviare il problema, *l'apparaître-à-moi* è una sorta di «reduplication» [*duplicazione*] dell'apparire originale che si svolge all'interno del soggetto: con altre parole, questa «réflexion spéculaire du monde» agisce in modo che il mondo si specchi nel soggetto, diventando un mondo per lui. Autotrascendendosi verso il soggetto in cui si riverbera come fenomeno originario del mondo, orizzonte degli orizzonti. Il ricorso alla logica della specularità, ci si chiede, non costituisce un *faux pas* rispetto al tentativo di ripensare il rapporto tra il soggetto ed il mondo in termini asoggettivi? Per quanto infatti il primo risulti indebolito perché la «réflexion

¹⁷ Ivi, p. 393.

¹⁸ B. Bégout, “La phénoménologie décapitée?. Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka”, in M. Merleau-Ponty. *Figures et fonds de la chair*, Chiasmi International, 4, 2001, p. 378. Scrive J. Patočka: «L'essere vivente esiste sempre *prima di se stesso* — si rapporta a... questo “rapportare a...” gli dev'essere aperto, non può crearlo lui stesso» (J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 220).

spéculaire est, pour cette raison, toujours plus pauvre que la réalité qu'elle reflète»¹⁹, tuttavia conserva, in qualche modo, la sua polarità e, si potrebbe aggiungere, posizione ex-centrica. Il ricorrere, poi, ad una metafora della *rifrazione* piuttosto che a quella della semplice *riflessione* avrebbe consentito, forse, all'analisi della struttura dell'apparire in quanto tale un approfondimento dei modi in cui questa si riverbera e, si potrebbe aggiungere, "risuona" nel corpo vissuto, in quelle «isole»²⁰ [*Inseln*] della nostra corporeità in cui "respira", nel presente vivente originario, la nostra più recondita affettività. Se l'estremo tentativo del filosofo ceco è quello di sottrarre la relazione soggetto-oggetto alla logica della *re-praesentatio*, l'utilizzo delle metafore dello specchio non sembrano le più adatte a tale scopo, perché, anche contro le intenzioni del filosofo, inducono a pensare che l'io, in quanto centro e specchio, riproduca e riduca il mondo a mondo-per-me, rappresentandolo appunto come mondo a partire da me. A ciò si aggiunga, come residuo di un certo platonismo presente nei suoi scritti, che l'immagine del mondo che in noi si specchia, essendo in qualche modo imperfetta e deficitaria, mette in moto, da parte del soggetto, un processo ermeneutico che si sforza di trovare al di sotto della superficie delle apparenze la loro natura più propria²¹. Emerge qui, quindi, uno scoglio concettuale di notevole importanza teoretica nel tentativo, intrapreso con questo saggio, di saggiare nel discorso filosofico del pensatore ceco un percorso in grado di raggiungere le rive della *Nuova Fenomenologia*. Per quest'ultima, infatti, niente è più lontano di una dicotomizzazione del vocabolario filosofico secondo le coppie esterno/interno e, appunto superficie/profondità. La fisiognomica dei fenomeni, infatti, è priva di interiorità.

Il mondo delle cose è, per il filosofo ceco, un campo di possibilità che ci interpella con caratteri fattuali [*sachlich*], perché non siamo noi a creare possibilità più di quanto non siamo noi a creare la realtà e più di quanto non siamo noi ad aprire il campo in cui il mondo si dà. Un campo che non è di rappresentazione, bensì di azione: «non ci rappresentiamo il campo, ma agiamo in lui»²². Pensare tuttavia il mondo come campo per l'esercizio delle nostre azioni, se rappresenta indubbiamente un vantaggio rispetto ad un'attitudine esclusivamente teoretica verso lo stesso, presenta quei limiti concettuali dovuti ad una mancata distinzione tra l'ordine o le ragioni del

¹⁹ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 219.

²⁰ H. Schmitz, *La Nuova Fenomenologia*, Marinotti, Milano 2011, pp.49-66.

²¹ Cfr. E. Varsamopoulou, "Three Movements of Life: Jan Patočka's Philosophy of Personal Being", in *The European Legacy*, Vol. 12, No. 5, 2007, p. 582.

²² J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia*, cit., p. 221.

sentire e quelle dell'agire. Si sente qui tutto il peso dell'impostazione aristotelica del problema del rapporto tra il soggetto ed il mondo a cui il filosofo ceco ricorre. Perché l'agire è sempre un agire *in vista di*, un rapportarsi a ciò che non è ancora, al futuro. E questa interpretazione del rapporto tra uomo e mondo è troppo vincolante per una concezione rinnovata dell'esperienza e della fenomenicità quale quella proposta dalla nuova fenomenologia. Che più che sul futuro è orientata a quello che Hermann Schmitz chiama il «presente/presenza» vivente e originario. Un presente/presenza a cui il soggetto si espone pativamente, passivamente. In Patočka, invece, l'operazione fenomenalizzante del soggetto non si limita, per così dire, a "ricopiare" l'*apparaître-en-soi* come sulla "carta" della coscienza percettiva, e fungente, ma lo *ordina* secondo una stretta necessità, non accontentandosi quindi solo di una re-duplicazione speculativa: «il l'arrange à sa façon et l'accommoder selon une structure nouvelle, celle du centre et de la périphérie, de la situation spatio-temporelle»²³. Il centro entro cui il mondo-ambiente circostante *se rassemble*, è il soggetto che, appunto, localizzando l'apparire in quanto tale, gli "dona" una forma particolare, un punto di riferimento ed un'individuazione nello spazio e nel tempo. Come scrive lo stesso Patočka:

Le fait qu'il appartient à la structure de cette sphère que l'apparaître apparaisse à quelqu'un, qu'il soit là pour quelqu'un, n'a en effet aucunement la signification d'un réellement étant, mais uniquement d'une place déterminée, qu'un étant remplit, d'un rôle qui lui est assigné dans la manifestation [...]²⁴.

Il soggetto rimane quindi sempre il centro, per quanto derivato e speculare, del mondo e delle sue manifestazioni e ciò costituisce pur sempre un problema per il tentativo di avvicinare, per così dire, la proposta di Patočka a quella della *Nuova Fenomenologia* per la quale il soggetto è de-centrato ed il mondo non è la sua introiezione. Nonostante queste perplessità teoriche, tuttavia, è pur vero che il filosofo ceco ha il merito di aver annunciato una «monstration radicale du fond du monde»²⁵. Insistendo sul carattere oscuro e latente dell'*apparaître en tant que tel* che, proprio per questo, resiste a quella riduzione trascendentale. Come? Apparendo effettivamente nelle cose e, al tempo stesso, dissimulandosi. Con altre parole: l'apparire in quanto tale non

²³ B. Bégout, *La phénoménologie décapitée?*, cit., p. 395.

²⁴ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 167.

²⁵ B. Bégout, *La phénoménologie décapitée?*, cit., p. 397.

appare mai da sé, ma sempre in virtù di altro da sé e, tuttavia, ciò non inficia la sua autonomia. Esso, infatti, *si ritira* proprio nel momento in cui rende fenomenicamente possibile l'apparire delle cose. È proprio quindi il *retrait* il modo d'apparire, quasi paradossale, dell'apparire in quanto tale. Diversamente quindi dal costruttivismo husserliano, l'apparire in quanto tale è sempre prossimo a venire alla luce, sempre imminente, ma mai pienamente effettivo, un modo d'apparire che, per il filosofo ceco, è più originale di quello derivato del soggetto e delle cose. Che, per stare ad una metafora spesso utilizzata da Patočka, nel mentre “dipinge” ovvero rappresenta le cose, si ritira nella sua invisibilità: «L'apparaître, comme la peinture, rendrait ainsi possible l'apparition, à savoir le motif peint, mais ne serai pas lui-même apparaissant»²⁶. Affidandosi alla metafora della pittura, Patočka, in qualche modo, ci suggerisce una coppia concettuale, quella di “interno/esterno”, che mal si coniuga con quel rifiuto di queste coppie dicotomiche che caratterizza l'impianto teoretico della *Nuova Fenomenologia* inaugurato da Schmitz. Non si può tuttavia riconoscere che nel suo tentativo, riuscito o meno, poco importa, di assicurare alla realtà fenomenica un'autonomia e dignità ontologica *irriducibile* al soggetto costituente, la fenomenologia asoggettiva di Patočka possa ben rappresentare un guadagno teoretico nel percorso che, partendo dalla fenomenologia husserliana, ci conduce alla *Nuova Fenomenologia*.

²⁶ *Ibidem*.

PARADIGMI EPISTEMOLOGICI E
ONTOLOGICI

PER UN' ARCHEOLOGIA FENOMENOLOGICA DEL SACRO E DEL RELIGIOSO

Angela Ales Bello*

Abstract: The article explores the phenomenology of religion as a reflection on religious experiences and their manifestation. Highlighting the work of Gerardus van der Leeuw, it emphasizes his balance between historical examination and phenomenological analysis, showcasing religious phenomena's paradoxical nature – being simultaneously opaque and clear. Drawing on Husserl's methodologies, the study examines the inner dimensions of human experiences, suggesting a connection between phenomenological anthropology and religious studies, and stressing the importance of subjective interiority in understanding the universality and singularity of religious experiences.

Keywords: Phenomenology of Religion, Religious Experience, Gerardus van der Leeuw, Edmund Husserl, Phenomenological Anthropology, Hyletic

Introduzione

Il termine fenomeno-logia significa riflessione sul fenomeno, su ciò che ci si manifesta, su ciò che ci viene incontro. In realtà, anche noi veniamo incontro a noi stessi, nella nostra complessità di esseri che vivono molte esperienze e proprio per questo siamo un “paradosso”, come osservava Husserl; infatti, siamo soggetti che compiono l'analisi, ma l'oggetto di tale analisi nel caso in questione siamo noi stessi. Fra le nostre esperienze è innegabile che ci sia quella che definiamo “religiosa”: l'esperienza del legame con qualcosa che ci si presenta con una sua eccezionalità. È opportuno procedere ad esaminarla, quindi, a compiere un'indagine su tale “fenomeno”, che può essere denominata, appunto, fenomenologia della religione. Questa si configura, a mio avviso, come una nuova disciplina al confine fra la storia delle religioni e la filosofia fenomenologica.

Considero Gerardus van der Leeuw come il geniale fondatore di questo tipo di ricerca attraverso la sua opera *Fenomenologia della religione*¹. L'andamento della sua indagine dimostra uno straordinario e proficuo equilibrio fra una ricognizione del vasto continente, come si esprimeva lo

* Professoressa Emerita di Storia della Filosofia – Università Lateranense Roma.

¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Universale Bollati Boringhieri, Torino 1992²; ristampa 2017.

storico Ugo Bianchi², rappresentato dalle “religioni” e l’individuazione di un nucleo presente in tutte queste, un comune denominatore che ci consente di affermare che sono, appunto, religioni. Per raggiungere tale obiettivo van der Leeuw rintraccia nella fenomenologia, quella proposta da Husserl, un metodo efficace, che muove dalla “cosa”, cioè dal fenomeno religioso nella sua concretezza storica, e lo esamina cercando in esso le caratteristiche essenziali. L’ultima parte dell’opera citata, l’*Epilogo*, dedicata all’esplicitazione della metodologia seguita per ottenere i risultati descritti, è particolarmente significativa; infatti, in essa l’autore coglie con acutezza le linee fondamentali del metodo husserliano, applicandolo al fenomeno del religioso e sostenendo la paradossalità di tale fenomeno, di essere, appunto, in quanto “fenomeno”, oscuro e chiaro, bisognoso di essere compreso e nello stesso tempo relativamente trasparente, tale, cioè, da poter essere individuato.

Si sa, allora, che cosa sia un fenomeno e, in particolare, il fenomeno religioso, ma anche non si sa; ecco perché la ricerca è necessaria e anche possibile, nel senso che conduce a risultati convincenti proprio nel loro riferirsi a tutte le esperienze religiose. E il terreno, sul quale tale analisi si appunta è quello del soggetto umano che vive quest’esperienza, pertanto, lo scavo, al quale bisogna procedere, ha come terreno fondamentale proprio l’interiorità umana.

Pur non essendo filosofo di professione, usando espressioni e immagini che rivelano anche una sensibilità poetica, van der Leeuw individua il nucleo fondamentale dell’esistenza umana nell’apertura religiosa, in quella ricerca orizzontale, che è desiderio e capacità da parte dell’essere umano di espansione, di produzione, di conoscenza: è quella che egli chiama ricerca di *potenza* e l’incontro con una *Potenza*, che riempie l’attesa e l’invocazione, è, appunto, l’esperienza religiosa di tutti i popoli e di tutti gli esseri umani, anche di quelli che, come l’*insipiens*, affermano che Dio non c’è. Le belle pagine sull’ateismo come “religione della fuga”³ sono un’efficace riprova delle essenzialità dell’esperienza religiosa per tutti, non qualche cosa che si aggiunge ai diversi atteggiamenti che l’essere umano può assumere, etico, estetico, teoretico e così via, ma che lo costituisce nella profondità della sua esistenza. Tuttavia, si dà anche una via verticale che riempie il desiderio umano di potenza: è la via che discende dall’alto, la via della rivelazione. Molte religioni infatti, attraverso i loro fondatori o attraverso alcuni profeti si

² U. Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, in *Le metodologie della ricerca religiosa*, a cura di A. Molinaro, Herder-Università Lateranense, Roma 1983.

³ Ivi, p. 464-467.

configurano per mezzo di un messaggio che viene da altrove, si pensi a Budda, Confucio, Mosè, Gesù, Maometto. L'essere umano, che cerca *potenza*, la trova in Qualcosa o Qualcuno – dipende dalle religioni - che viene incontro lungo la strada e lo conduce in un paese straniero e che è essenzialmente *estraneo*, cioè non dipendente dal suo desiderio o dal suo intelletto, e si manifesta come Presenza evidente e, quindi, veritativa.

Tutto ciò emerge non solo dall'analisi delle religioni storiche legate ad un'idea precisa di Dio, oppure ad un'apertura verso qualcosa d'indefinibile – si pensi al “Nulla” del Buddismo –, ma anche per le religioni arcaiche, come è testimoniato dalla ricerca condotta da van der Leeuw in *L'uomo primitivo e la religione*⁴. La ricerca del fenomenologo olandese apre la strada ad una ricerca che muove dal dato storico, per rientrare nell'interiorità umana singolare e collettiva e sollecita a riesaminare la fenomenologia husserliana, per trovare in essa un ausilio ulteriore nello scavo sull'esperienza religiosa. Husserl stesso, d'altra parte, aveva esaminato questo territorio in molti punti della sua indagine, come ho cercato di mostrare in *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*⁵.

Con la guida di questi due pensatori è possibile proseguire nel cammino di ricerca riandando dall'uno all'altro, ma, fondamentalmente, procedendo all'esame dell'esperienza religiosa *quoad nos*, per scoprire come si presenta *in sé*. In questa direzione lo scavo nella soggettività umana proposto dalla fenomenologia e i suoi risultati si presentano come indispensabili per approfondire ciò che da van der Leeuw è solo accennato, cioè l'universalità dell'esperienza religiosa, sia essa accettata o respinta.

Antropologia fenomenologica e storia delle religioni collaborano, infatti, attraverso un rimando reciproco a comprendere il fenomeno religioso che vive nell'interiorità e si manifesta nell'esteriorità dei riti e delle istituzioni. Per portare a termine il suo progetto di indagine dei fenomeni Husserl ricerca un nuovo inizio, una “nuova sfera d'essere”, come egli la definisce nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una*

⁴ G. van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, tr. it. di A. Vita, Boringhieri, Torino 1961.

⁵ A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*, edizioni del Messaggero di Padova, Padova 2005; tr. inglese di Antonio Calcagno, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Analecta Husserliana, Springer, Dordrecht 2009; tr. spagnola di Luis R. Rabanaque y Marisa E. Caello, *Edmund Husserl. Pensar deus, creer Deus*, Editorial Biblos-Paideia Fenomenológica, Buenos Aires 2016; tr. portoghese di Aparecida Turolo Garcia, Marcio L. Fernandes, Tommy Akira, *Edmund Husserl. Pensar Deus, Creer Deus*, Paulus, São Paulo, 2016.

*filosofia fenomenologica*⁶ del 1913, e la rintraccia attraverso molti percorsi, che egli chiama “vie della riduzione”, dove il termine riduzione ha il senso di eliminazione di ciò che è superfluo per giungere, appunto, alla meta. E, mentre si percorrono tali cammini, molte cose sono messe da parte: l’eliminazione non è distruzione, ma è accantonamento e non utilizzazione.

Husserl, che era un matematico, assimila il suo percorso ad un procedimento usato nel calcolo matematico, quello della messa in parentesi, che egli usando l’espressione greca chiama *epoché*, l’operazione di sospensione del giudizio, che non è una negazione, infatti, ciò che è tra parentesi continua a vivere, anche se temporaneamente non è più attivo. Dopo la messa fra parentesi di tutto ciò che ostacola, si procede alla prima riduzione che tende a l’evidenziazione di ciò che è essenziale; pertanto, ogni “cosa”, materiale, intellettuale, spirituale, ha un’essenza che è colta attraverso l’intuizione intellettuale. Certamente le cose del mondo fisico non si offrono immediatamente a tale intuizione nella loro complessità, perciò ci si avvicina ad esse grazie ad “adombramenti”, ora da un lato, ora dall’altro e, quindi, è necessario procedere per approssimazioni, ma ciò non significa che non possano essere comprese. Tuttavia, sia che la visione sia adeguata o inadeguata, può essere trasformata in un vedere “eidetico” che è, appunto, offerente attraverso l’intuizione – Husserl usa per indicare l’essenza, che, a suo avviso, è l’obiettivo della conoscenza umana, il termine greco *eidōs* e quelli tedeschi *Wesen* ed *Essenz*, ma anche *Sinn*.

La riduzione all’essenza è applicata all’io stesso nel tentativo di ricercare il punto d’avvio dell’indagine relativa alla nuova sfera d’essere. Ci si approssima ad essa attraverso la constatazione della presenza, rilevata già a livello dell’atteggiamento naturale dell’io, di esperienze vissute e della coscienza che accompagna tali esperienze; infatti, ognuno di noi, ogni io vive una serie di atti sempre mutevoli e continui di cui ha un’immediata consapevolezza⁷. Rispetto a questa sfera di atti vissuti è possibile procedere

⁶ A. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I e vol. II, nuova edizione a cura di V. Costa, Introduzione di E. Franzini, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

⁷ Il termine italiano “vissuto” tenta di rendere la parola tedesca *Erlebnis*, intraducibile nella lingua italiana. Per questa ragione il primo traduttore di Husserl, Enrico Filippini, nella traduzione delle *Idee* del 1965 ha introdotto il termine vissuto attraverso il quale si indica sinteticamente l’espressione più ampia: “ciò che è da me vissuto”, quindi l’atto che sto vivendo; vissuto in questo caso non ha il significato di atto relativo al passato, ma è piuttosto grammaticalmente un passivo, il quale, tuttavia, si riferisce ad un’attività del soggetto colta

ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso. Tale sfera non è toccata dalla messa fra parentesi del mondo, né dalla messa fra parentesi dell'io concreto, empirico, esistente del quale si interessa la psicologia; quella sfera rimane come terreno ultimo dal quale iniziare per risalire, dopo averlo analizzato, alla concretezza esistenziale ed empirica del mondo fattuale che riceve, in tal modo, il suo senso proprio. Questo nuovo territorio può essere compreso attraverso l'immagine di una lastra di vetro, sulla quale si fissa ciò che viviamo, in un continuo fluire d'iscrizioni.

Uso il termine lastra per indicare che tale sfera esiste, ma non è facilmente individuabile, anzi proprio a causa della sua trasparenza, è sempre sfuggita alla ricerca, anche se è sempre presente. Sulla superficie della lastra si danno, in un primo momento, i prodotti "finiti", le vivenze, già configurate che, però, sono il frutto di un processo genetico, che deve essere studiato attraverso uno scavo "archeologico". Di tali vivenze abbiamo consapevolezza e ciò giustifica il termine "coscienza", che non vuol dire conoscenza di secondo grado, cioè riflessione; l'essere-cosciente-di-se-stesso, usando la bella e precisa espressione di Edith Stein, si presenta come una luce, che accompagna il flusso delle vivenze e che lo illumina per farlo presente. La riflessione, che è un'operazione di secondo grado, si fonda sulla "coscienza originaria"; attraverso di essa è possibile la conoscenza della coscienza di primo grado che accompagna le vivenze⁸. La coscienza, pertanto, non è una scatola che le contiene, piuttosto è la modalità che caratterizza la lastra, su cui si scrivono progressivamente nella loro purezza gli atti vissuti; essi rimandano agli atti umani concreti, ma sulla lastra appaiono nella loro struttura qualitativa di vissuti a diversi livelli e in varie modalità unificati in un punto unitario, un io puro, che può essere esaminato in modo essenziale e strutturale ed è presente in ogni io concreto.

Per comprendere che cosa siano le vivenze è necessario procedere ad alcune esemplificazioni. Nell'atteggiamento naturale noi abbiamo esperienze che iniziano a livello percettivo; se isoliamo essenzialmente il nostro modo di vivere questo tipo di esperienza mettendo tra parentesi tutti gli elementi contingenti, ci rimane il puro percepire come atto da noi vissuto, anzi come atto che è possibile che tutti vivano. Prendere l'atto nella sua purezza vuol dire esaminarlo in sé stesso come vivenza, così come è registrato sulla lastra,

nel momento in cui si presenta. Per tale ragione mi permetto di utilizzare un neologismo "vivenza", tratto dal vocabolo spagnolo e portoghese *vivência*, introdotto da Ortega y Gasset per indicare *Erlebnis*.

⁸ E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr.it. di A. M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma, pp.151-152.

accompagnato dalla coscienza dell'atto stesso. La vivenza percettiva, come altre vivenze che possono essere isolate nell'analisi, quali la vivenza rimemorativa, quella immaginativa, quella giudicativa, e così via, si presentano come caratterizzati dall'essere rivolti intenzionalmente a qualcosa. Il qualcosa, al quale si è diretti, può essere immanente, nel caso in cui la cosa, a cui si è diretti, sia la stessa percezione interna, oppure può essere trascendente, nel caso in cui sia diretto su cose esterne. Il rapporto con la cosa esterna è particolarmente significativo perché, mentre la vivenza percettiva è immanente, la cosa (in un esempio proposto da Husserl il foglio di carta percepito) a cui è diretta intenzionalmente è trascendente ed è colta attraverso il rapporto percepire-percepito, che risulta immanente; tale rapporto è denominato da Husserl con i termini greci, usati in modo del tutto nuovo di *noesis* e *noema*.

È opportuno notare che immanenza e trascendenza si spostano continuamente seguendo l'andamento analitico; le vivenze, perché tali, sono tutte immanenti, possono essere dirette a ciò che è immanente, quando hanno per oggetto altre vivenze o a ciò che è trascendente, quando si riferiscono ad oggetti esterni, a loro volta, trascendenti, quindi, l'oggetto si scinde in oggetto esistente fuori di noi e oggetto immanente, in quanto noema presente nella coscienza, ad esempio, ciò che è percepito o ricordato. La struttura di ciò che noi viviamo come il pensiero, il ricordo, l'immaginazione e così via è universale; infatti, Husserl osserva che: «Se rimanessi nell'io psichico personale sarei nel soggettivismo, ma scopro delle strutture che sono presenti anche in altri» e qui c'è il tema del solipsismo che a lungo ha tormentato Husserl, il quale si domandava: «Come mai ho scoperto questa dimensione delle vivenze che non è mai stata messa in evidenza prima di me?».

Che cosa è l'esperienza religiosa?

Scaviamo, allora, all'interno di noi stessi per cogliere la presenza/assenza del divino. Le religioni e le filosofie hanno spesso sostenuto che l'essere umano è anima e corpo, ma come convalidare o rifiutare tale interpretazione, dopo aver proceduto all'*epoché* di questa credenza o di questa interpretazione? L'analisi qualitativa delle vivenze non serve solo per comprendere come avvenga la conoscenza del mondo esterno, al contrario, è utile strumento per risalire alle dimensioni umane che si rivelano attraverso essi.

Il percepire, che si attua attraverso le sensazioni, ci conduce alla corporeità, mentre il desiderare, l'essere attratti o respinti, il vivere impulsi, istinti ci conduce al quel territorio che si può definire psiche; infine, gli atti del valutare, del riflettere, del decidere ci conducono alla dimensione

spirituale. Allora, si può recuperare l'interpretazione "tradizionale" dell'essere umano nella sua dualità di anima e corpo con una consapevolezza maggiore, avendo raggiunto questo risultato attraverso un cammino analitico. L'universalità di questo risultato lascia aperta la questione della singolarità. Se si è individuata la struttura universale dell'essere umano, come giustificare che l'incontro tra gli esseri umani è sempre un incontro fra singolarità? Certamente attraverso una riflessione teorica è possibile cogliere gli elementi universali e si può notare che la stessa capacità di universalizzare ci guida nella messa in evidenza di tratti comuni che nell'incontro con l'altro consentono di riconoscere che "è come me", attraverso il vissuto dell'entropatia; tuttavia, la comune umanità è sempre calata in una singolarità, intrascendibile *quoad nos*.

Edith Stein propone che tale singolarità si debba giustificare attraverso la presenza di un nucleo personale, che può essere definito anche l'anima dell'anima. Se poi ci fermiamo a descrivere che cosa fa sì che tale singolarità possa essere declinata in termini di "io", che rimanda ad un sé, ma se ne distingue, la mappa dell'interiorità umana si definisce meglio, si allarga superando gli stretti confini dell'anima e del corpo, questi appaiono solo "titoli" per territori complessi.

Utilizzo questa stratificazione e complessità dell'essere umano, di cui ho dato solo alcune indicazioni, per descrivere il senso dell'esperienza religiosa. Se si applica tutto ciò al rapporto con il divino, si costata che, proprio perché è eterno pur vivendo nel tempo, in esso è contenuta la traccia dell'Eterno, inoltre, poiché è capace non di sviluppo, bensì di accrescimento d'essere nella forma d'essere della vita spirituale, il riconoscimento di tale presenza sottostà allo spirito. Se lo spirito è fondamentalmente decisione, volontà ed anche intelletto, conosciuto attraverso le sue caratteristiche essenziali, i vissuti spirituali che manifestano di essere atti liberi, è possibile accettare o respingere tale Presenza. Anzi, poiché tutta la stratificazione dell'essere umano ha una sua unità, tale Presenza "passa" attraverso l'accettazione o rifiuto della psiche, che offre allo spirito un materiale da vagliare, accogliendo o correggendo l'impulso psichico. Anche la corporeità è coinvolta, perché l'accettazione fa assumere al corpo atteggiamenti che manifestano il rapporto con questa presenza, i riti e gli atti liturgici si giustificano in questo modo.

Sono ipotizzabili, pertanto, due itinerari: quello di chi vive l'esperienza religiosa, "sentendo" la presenza del Divino, l'accetta a livello psichico, l'accoglie consapevolmente a livello spirituale e la manifesta a livello corporeo oppure quello di chi rifiuta tale presenza perché non gradita a livello psichico ed eventualmente elabora a livello intellettuale

giustificazioni teoriche per dimostrare che tale presenza è illusoria. È la via dell'ateismo di cui si è parlato.

Che l'ateismo sia una negazione, anzi «una fuga nella negazione teoretica che conduce, però, soltanto in un'altra forma di angoscia, davanti al nulla»⁹ è sottolineato proprio da Edith Stein. La sua posizione si può porre in correlazione con quella di Gerardus van der Leeuw. Il riferimento ai due pensatori può essere utile proprio per comprendere che cosa sia in positivo l'esperienza religiosa e in negativo il suo rifiuto. Inoltre, le due posizioni consentono un'integrazione di due punti di vista: il primo si basa su una descrizione essenziale in senso filosofico, frutto di uno scavo nell'interiorità umana, il secondo è il risultato di un'analisi storica relativa a quella manifestazione che si definiscono religiose perché “mostrano” negli atti rituali, nelle invocazioni, nelle elaborazioni dottrinarie il riferimento a qualcosa che trascende gli esseri umani. Esse mostrano anche che il fenomeno religioso non è solo un fenomeno individuale, ma coinvolge in senso intersoggettivo una comunità più o meno ampia.

Esaminando il contributo di van der Leeuw si nota che la storia delle religioni non solo è legittima come disciplina autonoma, ma presuppone, come, d'altra parte, tutte le discipline, anche se spesso non ne sono consapevoli, una questione teorica molto impegnativa. Si tratta, infatti, di stabilire che cosa sia la religione proprio per individuare quei fenomeni che si indicano come religiosi e non politici o artistici e così via. Il merito di van der Leeuw è quello di affrontare consapevolmente questo problema, quando nella sua *Fenomenologia della religione* si propone di indagare il fenomeno religioso. Se tale questione è base e presupposto dell'indagine storica, è anche il suo risultato, ecco perché giustamente, a mio avviso, la storia delle religioni spinge il pensatore olandese ad elaborare una fenomenologia della religione: ciò accade perché egli rintraccia in ogni manifestazione che si dichiara o che appare “religiosa” la presenza di una Potenza. Si risolve, in tal modo, anche la questione riguardante l'unità del fatto religioso, il perché sia religioso e quella relativa alla pluralità delle configurazioni storiche del fenomeno. Unità e molteplicità sono compresenti e non si contraddicono, anzi costituiscono una prova della validità della descrizione filosofica dell'esperienza religiosa che è possibile grazie ad un approfondimento dell'antropologia filosofica.

La riflessione sull'esperienza religiosa rimanda, pertanto, dallo scavo nell'antropologia all'analisi delle manifestazioni storiche, in una circolarità

⁹ E. Stein, *Potenza e Atto. Studi per una Filosofia dell'Essere*, tr. it. di Anselmo Caputo, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003, p. 226.

incessante, ricercando, sia in un caso sia nell'altro, un elemento caratteristico, essenziale, invariante nella sua qualità, che può essere espresso, declinato in modi diversi, ma che rimane come ricerca della Potenza e tentativo, mai portato a termine una volta per tutte, di dare ad essa una configurazione. A questa descrizione storico-filosofica del fenomeno "esperienza religiosa", possiamo dare il nome di "fenomenologia della religione", che dà senso all'attualità, alla constatazione della presenza di un'esperienza peculiare, che spesso si tenta e si è tentato di ridurre ad altro, ma che riemerge sempre e nuovamente con una sua caratteristica specifica. Esperienza di una Potenza che riempie totalmente, per usare le parole di van der Leeuw: «L'esperienza religiosa vissuta è quella il cui significato si riferisce all'insieme, al tutto. Si lascia sempre intendere soltanto dal punto di vista dell'eternità»¹⁰. Si tratta di un incontro peculiare fra il soggetto umano e l'oggetto divino, presente, ma in modo non esaustivo, sentito come una "rivelazione", perché, pur essendo l'essere umano *capax Dei*, sa che l'iniziativa viene da Altro. E questa è la base della rivelazione sia naturale sia soprannaturale. È la modalità della rivelazione ad essere "straordinaria", è qualcosa di nascosto, di inaccessibile eppure è mostrato. In questa paradossalità sta l'essenza profonda della rivelazione che ci fa, appunto, sostenere la presenza/assenza del divino.

La fenomenologia della religione fra noetica e hyletica

Se l'originalità della fenomenologia di Husserl consiste nell'aver individuato la corrente delle vivenze di cui siamo coscienti e che costituiscono un terreno unitario presente in ogni singolo essere umano, è opportuno studiare in quale modo, proprio muovendo da tale dimensione, sia possibile interpretare le distinzioni all'interno delle manifestazioni religiose.

Nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, come si è già stato detto, egli distingue fra le vivenze che possono essere indicate come contenuti primari e quelle che portano in sé la specifica intenzionalità. Le prime sono costituite da contenuti di sensazione come dati di colore, di suono, di tatto e simili e parimenti dalle impressioni sensuali del piacere, del dolore, del solletico e così via, come pure dai momenti sensuali della sfera degli impulsi. Husserl ritiene, come è stato

¹⁰ Ivi, p. 359. Ho delineato nelle sue linee essenziali la disciplina "fenomenologia della religione" e ho proposto applicazioni interpretative dei fenomeni sacrali-religiosi in *The Divine in Husserl and other Explorations*, "Analecta Husserliana", cit. Ho ripreso tale argomento in *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvechi, Roma 2014.

ripetutamente sottolineato, che sia necessaria una nuova terminologia per indicarle e propone l'espressione dati materiali o hyletici. Ciò che trasforma le "materie" in atti vissuti intenzionali è il momento coscienziale, che può essere espresso con il termine *noesis*, fra cui significati più eminenti si trova quello di "senso". Egli sostiene, allora, che la duplicità e l'unità di quelle che definisce, usando la terminologia greca in modo traslato, *hyle* sensuale e *noesis* intenzionale domina tutto il territorio fenomenologico, giacché i dati sensibili si offrono come materiale per le formazioni intenzionali e per le significazioni. Tuttavia, ritiene che sia possibile studiare i due ambiti separatamente e quindi si configura anche una disciplina che si definisce "hyletica pura", accanto alla noetica. Certamente, a suo parere, le analisi più ricche stanno dalla parte della noetica. Che quest'ultima affermazione possa essere messa in crisi è dimostrato dallo studio dei vissuti presenti nelle culture "altre" rispetto a quella occidentale, sia quelle arcaiche sia quelle contemporanee, che possono essere definiti "elementari". Infatti, utilizzando il rapporto noetica-hyletica, si può constatare che il momento hyletico in alcune culture ha una funzione "attraiva" straordinaria.

Le "cose" di cui si parla, in questo caso, non si debbono intendere come semplici cose del mondo fisico, secondo il nostro modo di considerarle in una prospettiva fisicalista o empirista, ma come presenze animate in senso non oggettivo; ciò che manca, rispetto alla nostra visione della realtà, è proprio il processo di oggettivazione e di idealizzazione, che è alla base dell'elaborazione della teoria filosofica e scientifica. Pertanto, presso tali culture, ci si lascia condurre dalla materialità: suoni, colori, visioni hanno una funzione attraiva e si tingono di affettività e di significati; questi ultimi riconducono alla componente noetica, sempre presente, anche se non possedente una funzione primaria, come si può osservare nelle culture che possiamo definire "complesse", fra le quali soprattutto la nostra. Ciò non significa che il momento noetico non sia attivo, anzi ad esso è necessario riconoscere la credenza nell'esistenza di ciò che si rivela come sacro.

Nella visione sacrale il mondo è popolato da entità ritenute reali – da non considerarsi certamente come "oggetti", in quanto si è ben lontani da un processo di oggettivazione –; per queste non vale la distinzione fra natura e spirito, ma neppure quella fra azione e contemplazione, perché i vissuti elementari sono talmente legati alle strutture cinestetiche, cioè ai movimenti della corporeità e, quindi, talmente connotati dalla *hyle* cinestetica, che tutto è movimento, azione. Si intravede, allora, in tale contesto il ruolo centrale del corpo vivente, fenomenologicamente ridotto, cioè compreso attraverso gli atti vissuti. I momenti hyletici, rintracciabili attraverso l'analisi, costitutivi dei plessi materiali, rimandano sia ai movimenti esterni sia a quelli interni del

corpo proprio che diventa in tal modo il filo conduttore per l'interpretazione della realtà. Non si tratta qui assolutamente di una prospettiva di tipo "naturalistico" sulla corporeità, al contrario ciò che si ripresenta con insistenza e diffusività, quindi, con pervasività e iteratività è a fondamento della credenza nella *potenza*. Il termine *potenza*, usato da van der Leeuw, come è stato indicato sopra, esprime bene il riferimento a ciò che è estraneo, ma che, nello stesso tempo, "riempie" la tensione umana verso la totalità, dinamismo ultimo, al quale è riducibile la dimensione sacrale e religiosa. La *potenza* è tale perché mantiene in vita tutto, è fonte di vita e di rigenerazione della vita, quando la morte la minaccia; non si può distinguere la "cosa" dalla *potenza*, una cosa, se è potente, è la *potenza*, in quanto si presenta piena manifestazione della *potenza* stessa. Si può affermare sinteticamente che il sacro è una "presenza" il cui nucleo è hyletico.

Archeologia fenomenologica del sacro

Questa breve premessa di carattere metodologico è necessaria per comprendere come il significato della dimensione del sacro e/o del religioso sia da ricondursi alla complessità delle vivenze che la esprimono. In questo senso si giustifica il lavoro regressivo che è compiuto dal fenomenologo, quando scava all'interno della coscienza umana per comprendere le manifestazioni culturali che la caratterizzano. Il termine "coscienza" qui è usato non nel senso della consapevolezza "riflessa", ma nel senso di quella struttura interiore del singolo e della collettività, fra loro, di volta in volta, coincidenti non solo rispetto alle strutture, ma anche ai contenuti vissuti – come accade nelle culture arcaiche –, oppure distinte e qualche volta in conflitto, come appare nella cultura occidentale. Esaminando la struttura interiore, appare che la dimensione che si può definire sacrale o religiosa, si manifesta con un'ampiezza tale da costituire lo sfondo, che può essere più o meno manifesto e consapevole, di tutta la coscienza. Per giungere a tale risultato è necessario compiere un'operazione di messa in evidenza, che richiede in primo luogo un'epoché radicale, in modo tale da sbucciare le sedimentazioni culturali e ricondurle alle radici ultime.

In questa direzione si può seguire la via indicata da Husserl nel manoscritto C 16 IV, intitolato *Archeologia fenomenologica*, consistente in un lavoro di scavo esercitato sugli elementi costitutivi di ciò che è costruito per mezzo delle operazioni di senso percettive, le quali ci offrono il mondo

dell'esperienza già pronto e strutturato ¹¹. La domanda regressiva si esercita sulle singole operazioni rivolte a determinare il senso di qualche cosa fino a ricondurci alle fonti ultime, alle matrici, alle *Archai*, in tal modo è possibile risalire alle unità di senso ovvie, che fondano la validità d'essere del mondo con una nuova consapevolezza. Proprio perché si tratta di un lavoro di scavo, si può istituire il paragone con la ricerca dell'archeologo, il quale procede a zig zag, per rintracciare e ricostruire, in altri termini per ripercorrere, il cammino attraverso il quale il materiale si è sedimentato. Il residuo di tale scavo è per Husserl un nucleo egocentrato; accade, però, che la consapevolezza di tale centralità sia più o meno esplicita nelle diverse culture, nel senso che l'io, in realtà sempre presente a livello strutturale-potenziale, diventa nelle culture che si definiscono "più avanzate", come nella cultura occidentale, oggetto di un'attività autoriflessiva, che accompagna per lo più l'essere umano nella sua esistenza, mentre, per dimensioni culturali diverse, tale consapevolezza è meno esplicita anche perché non sollecitata da un contesto che spinge a metterla in evidenza, come accade nel nostro ambiente culturale; perciò in quelle culture il nucleo esperienziale si presenta come impersonale e collettivo. Prevale il "noi", ma anche questo non è esplicito nel senso autoriflessivo, pertanto, si può dire che la dimensione noetica si manifesta depotenziata.

Il risultato di tale procedimento archeologico è dato proprio dalla constatazione della necessaria regressione alla dimensione hyletica, che consente di chiarire il significato di alcune operazioni di cui si è persa la ragion d'essere, nel senso che non vengono da noi occidentali vissute nella loro originaria valenza oppure, se lo sono, appaiono come relitti culturali, che sembrano contrastare con la visione del mondo predominante. È chiaro che si tratta di un dialogo fra noi "copernicani", per usare un'espressione husserliana, e "altri" che sono rimasti "tolemaici", ma anche con le tracce - che si rivelano in verità più cospicue di quanto ci si possa supporre - di una visione che si potrebbe definire "arcaica", ma che è parzialmente attiva per noi come relitto culturale.

La storia delle religioni fornisce un vasto panorama, sia in senso diacronico sia sincronico, delle esperienze religiose; all'interno di tale panorama non è sempre facile orientarsi. Sacro e religioso sono spesso contrapposti, anzi si potrebbe dire che la riscoperta del sacro ai nostri giorni sia spesso usata in modo polemico nei confronti delle religioni positive.

¹¹ E. Husserl, Ms. trans. C 16 IV, *Phänomenologische Archeologie (Archeologia fenomenologica)*, maggio 1932.

L'utilità di ripercorrere il cammino storico e riandare alle espressioni arcaiche del sacro può, allora, voler dire chiarire anche le strutture delle religioni a noi più vicine e, inoltre, rendere conto del fenomeno dell'attuale ripresa del tema del sacro.

Indubbiamente la storia delle religioni compie un ottimo lavoro di ricerca, ma si trova anche di fronte a questioni teoriche di orientamento sul proprio oggetto di indagine che costringono lo studioso di questa disciplina a sconfinare in ambiti, definibili filosofici, come si è indicato sopra. D'altra parte, le espressioni arcaiche, o cosiddette primitive, come si diceva nelle prime fasi della ricerca dell'antropologia culturale, sono diventate campo di investigazione da parte di tale disciplina. Ciò dimostra che il fenomeno del sacro è terreno conteso da diversi approcci, non ultimo quello della fenomenologia delle religioni.

Sorge, pertanto, la questione del punto di vista da assumere per un'indagine su questo tema. Si è citata la fenomenologia delle religioni; indubbiamente essa ha dato un contributo notevole all'esame delle espressioni culturali cosiddette primitive, sottolineando la pervasività del sacro in esse, così come l'antropologia culturale ha confermato dal suo punto di vista, attraverso un'analisi dei fenomeni culturali come fenomeni sociali. Tuttavia, l'intima struttura del fenomeno del sacro è rimasta in ogni caso non indagata, pertanto, si ripropone con urgenza un ripensamento sulla questione del metodo. Ed essa non è una questione secondaria.

Da parte della fenomenologia può venire, allora, un suggerimento non trascurabile per riaffrontarla, andando oltre tutte quelle ricerche che si configurano come "fenomenologia della religione" per risalire in modo specifico al metodo fenomenologico proposto da Husserl. La via da percorrere, per cogliere una possibile connessione fra l'*iter* di ricerca husserliano e il tema che ci interessa, richiede un'analisi paziente; si tratta da un lato, di esaminare alcuni aspetti meno noti delle sue analisi, dall'altro, di ricavare dal suo stesso metodo indicazioni per un'applicazione nel campo del sacro, compiendo un'estensione nella duplice direzione che si è indicata: rispetto all'oggetto di indagine e rispetto all'approccio ad esso. Con ciò sarà confermato quanto Husserl sosteneva, il fatto, cioè, che il metodo si delinea a partire dalle "cose stesse".

In verità, sulla base degli scritti husserliani che sono disponibili, sia nelle opere edite sia nei manoscritti, appare un interesse del fenomenologo per le questioni religiose, legate soprattutto all'esperienza ebraico-cristiana, ma non un'analisi specifica del sacro. Esso è recuperabile, pertanto, da un altro punto di vista, quello dell'antropologia culturale, riguardante le sollecitazioni che provenivano a Husserl dalle opere di Lévy Bruhl verso una

considerazione delle culture cosiddette primitive. Che Husserl fosse interessato a questo argomento è dimostrato dalla lettera, scritta l'undici marzo 1935 allo studioso francese in risposta all'invio da parte di quest'ultimo del suo libro *La mythologie primitive*. È chiaro che il suo punto di vista non è quello dell'antropologo culturale, al contrario, egli vuole trarre indicazioni valide piuttosto per una comprensione dell'essere umano nella direzione, tuttavia, di un confronto fra i diversi modi di pensare, le diverse "logiche", che sono alla base delle visioni del mondo dell'umanità occidentale e di altre espressioni culturali. In questa indagine, di cui si trova traccia in alcuni manoscritti degli anni Trenta, Husserl si imbatte nella questione dell'incidenza del momento religioso e costata la centralità e l'importanza di quello per la comprensione delle diverse culture, ma la sua ricerca non si spinge oltre un generico accenno alle religioni politeistiche e quelle animistiche.

Ciò che è importante in alcuni manoscritti husserliani è l'insistenza sulla diversità delle strutture logiche e gnoseologiche, suggerita, d'altra parte, dallo stesso Lévy Bruhl con la sua tesi, prima affermata e in seguito attenuata, del cosiddetto "prelogismo" dei primitivi. Husserl, in verità, è interessato al confronto in modo particolare sul versante di una sempre maggiore chiarificazione del pensiero occidentale, nel tentativo di comprendere le strutture portanti delle teorie, soprattutto quelle di tipo scientifico, e dei sistemi filosofici. Proprio in riferimento a queste ultime egli andava delineando un'analisi che aveva anche un carattere genetico - regressivo, come è dimostrato dal saggio sull'origine della geometria¹².

In questa direzione egli propone un lavoro di scavo, un'*archeologia* che ripercorra al di là delle sedimentazioni il cammino compiuto dalla cultura occidentale, anche in confronto con culture "diverse"¹³. Si tratta di esaminare all'interno di quello che Husserl definisce "mondo-della-vita", la genesi delle formazioni culturali, muovendo da ciò che è più vicino per risalire alle fonti dello stesso processo culturale.

Husserl ha dato solo alcune indicazioni relative a tale cammino regressivo; una in particolare riveste un'importanza primaria ed è relativa alla scelta dell'orientamento da assumere, quello fenomenologico. Il cammino regressivo, infatti, potrebbe essere di carattere storico o sociologico, potrebbe, cioè, utilizzare i suggerimenti delle discipline, alle quali si accennava sopra,

¹² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1965, Appendice III.

¹³ E. Husserl, Ms. trans. C 16 IV cit.

già configurate all'interno della cultura occidentale; in questo caso, però, non avremmo rispettato la prima indicazione husserliana, quella relativa ad un inizio radicale, all'esigenza di mettere fra parentesi il sapere già costituito. È necessario, pertanto, scavare più a fondo alla ricerca delle radici, di quel punto di partenza non relativo, che consente all'analisi di essere rigorosa.

La riduzione fenomenologica husserliana conduce, come è stato più volte sottolineato, a quel terreno ampio e non esplorato che è costituito dai vissuti della coscienza, che sono il terreno ultimo di una domanda regressiva. Il filosofo Husserl coglieva l'impaginazione coscienziale delle vivenze, le vedeva operanti all'interno di una soggettività che rappresenta il punto d'arrivo speculativo della ricerca intellettuale ed era in grado di fare questo a motivo dello spostamento dell'indagine filosofica nella cultura occidentale sempre più fortemente verso il terreno della soggettività possedente una struttura universale. L'universalità di tale struttura consente di cogliere la presenza delle vivenze a livello intersoggettivo. La consapevolezza della centralità del soggetto umano è stata evidenziata nella cultura occidentale anche attraverso un appello continuo di riflessione su se stessi, le cui origini sono insieme greche e cristiane. La questione, che si pone a questo punto, è se le "logiche" delle altre culture prevedano l'autocoscienza del soggetto, la sua criticità, con la conseguente necessità di recupero della dimensione intersoggettiva. Husserl si era posto tale questione in un manoscritto del 1933, intitolato *Orizzonte*¹⁴.

In realtà, si nota che ciò non sempre avviene, perché a livello delle vivenze si presentano spostamenti di piani, accentuazioni di momenti e non attivazione delle capacità riflessive, pur presenti negli esseri umani, che conducono all'autocoscienza. È proprio sul terreno del mondo-della-vita indicato da Husserl, che si comprende la varietà delle manifestazioni culturali se si riconducono alla sfera delle vivenze. Il mondo-della-vita può essere esaminato, secondo Husserl, come un fenomeno trascendentale nel senso che lo possiamo studiare strutturalmente per esaminare la vita dei soggetti umani «delle comunità di soggetti delle forme egologiche essenziali che loro ineriscono»¹⁵. Proseguendo nella duplice direzione che Husserl aveva mostrato, relativa al confronto culturale e alla indagine sulle vivenze, è possibile ripercorre il cammino in alcuni ambiti delle espressioni culturali e comprenderne il significato e la struttura di dimensioni diverse dalle nostre, cioè dal *logos* occidentale. Paradossalmente la fenomenologia, che

¹⁴ E. Husserl, Ms. trans. A VII 9, *Horizont*, 1933.

¹⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee etc.*, pp.200-201.

sembrerebbe collocarsi all'interno della tradizione del *logos*, attraverso la radicalità della sua proposta si presenta in grado di rendere ragione di formazioni più lontane da esso; infatti, il "principio di tutti i principi" - accettare ciò che si dà come si dà e nei limiti in cui si dà -, cardine del metodo fenomenologico secondo Husserl, bene evidenzia la struttura di una mentalità secondo la quale il reale non "rimanda" ad altro da sé, ma si configura nella molteplicità delle forme che assume in tutta la sua pregnanza.

L'antropologia culturale e la storia delle mitologie ci forniscono un materiale sconcertante che spesso è letto dagli stessi antropologi in modo evolutivo, si pensi a Claude Lévi-Strauss, come un preannuncio di un approccio che in seguito si configurerà come scientifico, quello proprio del pensiero occidentale¹⁶. In realtà, ci si trova dinnanzi a salti, a grandi trasformazioni; la cultura cosiddetta primitiva lascia i suoi segni che, se indagati adeguatamente, rivelano alcune fondamentali caratteristiche: indistinzione fra soggetto e oggetto, fra segno ed ente, fra corpo e psiche, fra essere e apparire, e tutto ciò è veramente "opposto" rispetto alla mentalità occidentale avanzata¹⁷. D'altra parte, è impossibile distinguere in quelle culture, nonostante gli sforzi degli antropologi, ciò che è religioso e ciò che non lo è, ogni attività umana, anche quella che consideriamo la più semplice e quotidiana, perciò per noi neutrale, è pervasa da un sentimento del sacro, dalla presenza, si potrebbe dire, pienamente avvertita, ma non ritenuta altra o aggiunta, di qualcosa di potente¹⁸.

Si sostiene, giustamente, che nella mentalità arcaica non solo ogni azione umana, ma tutta la natura è sacralizzata, per cui è riscontrabile una mancanza di distinzione fra spirito e natura. Esaminiamo, allora, i segni che queste culture ci hanno lasciato; il lavoro di scavo muove da ciò che ora possediamo e che indubbiamente è merito di alcune discipline aver messo in risalto, come si accennava sopra, dell'antropologia culturale, della storia delle religioni e della storia dell'arte primitiva. Queste discipline si sono, però, in gran parte limitate ad indicare quei segni senza dare una chiave di lettura soddisfacente o cercando di interpretarli attraverso un confronto con le

¹⁶ C. Lévi Strauss, *Le pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris 1962, Cap. I.

¹⁷ Fra i primi filosofi ad intuire e soprattutto ad utilizzare tale indistinzione si può citare Domenico Conci preceduto da Remo Cantoni nel suo libro *Il pensiero dei primitivi*, Il Saggiatore, Milano 1962.

¹⁸ Ciò è stato messo in risalto da R. Otto nel suo *Il sacro – l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1992 e da M. Elide, in numerose opere, fra le quali *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

formazioni culturali più complesse, spesso sottolineando nei primi la mancanza di..., l'insufficienza a..., il non ancora....

Lévy Bruhl era giunto, in effetti, ad indicare “logiche diverse” e sulla sua scia Husserl aveva ripetuto questa indicazione, ma come dare ad essa un contenuto? L'esame dei miti, non quelli delle mitologie più complesse che siamo abituati a prendere in considerazione, ma quelli arcaici che ritroviamo nei rapporti degli antropologi culturali e l'analisi dei segni lasciati dalle prime espressioni grafiche umane, o rappresentati dai loro manufatti, ci dice che, se esaminiamo i vissuti che sono alla base di essi e usiamo l'indicazione husserliana, per solito poco presa in considerazione, riguardante la loro struttura, cioè la presenza di un momento hyletico e uno noetico, constatiamo che è il primo a guidare e condurre l'organizzazione della realtà.

La potenza degli elementi e delle forme della natura, dei colori nel determinare un mondo magico, popolato da forze che non si “vedono” – se esaminate con i nostri occhi abituati a discernere ciò che è sperimentabile da ciò che non lo è – ma che sono altamente evidenti per il primitivo, indicano come il momento hyletico trascini con la sua forza suggestiva, senza che ci si fermi a distinguere ciò che è interiore e che è esteriore; l'essere umano è dentro questo mondo e non ha senso che se ne distacchi, così come non ha senso che distingua la sua posizione personale, la sua presenza da quella del gruppo. D'altra parte la sua stessa corporeità è un elemento trascinante, già Husserl aveva intravisto la connessione fra cinestesi e *hyle*, l'approfondimento di esso conduce a comprendere il rapporto, che ha suscitato tante discussioni e interpretazioni contrastanti, fra rito e mito; se il vissuto elementare – così definito per distinguerlo da quello complesso delle culture avanzate – è vissuto di azione, i miti sono eventi di azione ritualmente riattivati, cosa che è difficile per noi afferrare, in quanto ormai distinguiamo racconto e azione. Per rendere concrete queste brevi indicazioni sarebbe necessario procedere ad un'analisi sul campo, esaminando il vasto materiale offerto dalle esplorazioni nei diversi ambiti culturali sia in senso diacronico sia sincronico. In questa sede è possibile fare riferimento solo al tipo di segni che appare fondamentale per la comprensione del mondo dei cosiddetti primitivi: quelli rappresentati dai loro manufatti.

Il continente australiano si è rivelato per gli antropologi una miniera, dalla quale hanno attinto in modo particolare, data l'arretratezza – così l'abbiamo spesso interpretata – di quelle popolazioni “ferme” addirittura all'epoca neolitica. Claude Lévi-Strauss, in particolare, ha utilizzato per elaborare la sua antropologia strutturale molte ricerche sul campo tratte dall'ambiente australiano. Un esempio, da lui esaminato, relativo al mondo

culturale dell'Australia centrale può servire come materiale per una lettura fenomenologica condotta secondo i criteri ai quali ci si riferiva sopra¹⁹.

Nei riti commemorativi e funerari degli Aranda si costata la presenza di oggetti di pietra o di legno, chiamati *churinga*, recanti incisi segni simbolici; ognuno di essi rappresenta il corpo fisico di un determinato antenato ed è attribuito di generazione in generazione alla persona viva che, è ritenuta la reincarnazione di questo antenato. Lévi Strauss, nel tentativo di interpretare questa usanza, paragona i *churinga* ad un archivio storico, nel quale è conservato il passato sottolineando l'esigenza, manifestata dagli indigeni attraverso questi oggetti, di superare la diacronia attraverso la sincronia o meglio di annullare la distinzione temporale.

Nel commento dell'antropologo è riscontrabile, da un lato, il tentativo di entrare nella mentalità arcaica, dall'altro, quello di assimilarla alla nostra. Il paragone con l'archivio deve rimanere solo tale, perché nel caso di quei manufatti non si tratta di un "documento", il pezzo di legno o di pietra "è" l'antenato, o meglio «...costituisce – secondo l'opinione di Lévi Strauss – la prova tangibile che l'antenato e il suo discendente ancora in vita sono una carne sola»²⁰, ciò dimostra che il momento materiale, hyletico incorpora in sé una realtà che per noi è "altra", l'antenato, ma per il primitivo è indistinguibile; l'oggetto non suscita un ricordo o allude a..., ma è quella realtà; in termini fenomenologici si può dire che il momento hyletico trascina con sé il momento intenzionale noetico del ricordo, della memoria, dell'affettività, del significato senza procedere ad una distinzione fra essere e apparire, fra segno e ente.

Anche la temporalità assume una particolare configurazione: passato e presente non rappresentano due momenti distinti di un processo lineare, ma il passato è una sedimentazione, che può essere "riattivata" e vissuta nella sua presenza attuale. Per riprendere l'analisi di Lévi Strauss, diacronia e sincronia sono comprensibili solo se si riconducono alla temporalità vissuta, quindi ai vissuti che sono alla loro base e tali vissuti indicano una concezione del tempo, in cui le scansioni sono del tutto diverse dal nostro modo di intendere la successione temporale.

Quanto alla sacralità di questi oggetti – infatti per gli Aranda essi sono sacri – la discussione che Lévi-Strauss conduce contro l'interpretazione di Durkheim è interessante. I *churinga* portano in gran parte alcune incisioni che

¹⁹ C. Lévi Strauss, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1990, cap. VIII, *Il tempo ritrovato*.

²⁰ Ivi, p.261.

si riferiscono al totem del defunto, per tale ragione, secondo Durkheim, sono sacri. Lévi-Strauss obietta che la sacralità è propria dell'oggetto preso in sé e non a causa delle incisioni, la prova di ciò si trova nel fatto che alcuni di essi non sono incisi, ma semplici pezzi di legno o di pietra, eppure sono ritenuti particolarmente preziosi; una specificazione si rivela significativa per il fenomenologo, il fatto, cioè, che anche i più semplici sono spesso dipinti di ocre rosse e questo conferma l'importanza del colore e di un particolare colore, il rosso appunto, che è fondamentale e ricorrente nelle espressioni culturali primitive, e ciò ribadisce il ruolo primario giocato dalla hyleticità. Si può osservare che la sacralità non è un elemento "aggiunto" all'oggetto, esso non è "segno" del sacro, non appare in un certo modo, rimandando ad altro, non ricorda ciò che è numinoso, ma è in se stesso *numinoso*, usando l'espressione cara a Rudolf Otto.

Hyleticità, noeticità e sacralità, che vengono da noi distinte nell'analisi, si configurano in un modo particolare nella mentalità arcaica, comprensibile nel rimando ai vissuti che sono alla base di quelle espressioni culturali.

Archeologia fenomenologica del religioso

Se si sposta l'attenzione su fenomeni cronologicamente a noi più vicini, che possiamo denominare più propriamente religiosi, si nota che l'indagine storica ci mostra la loro varietà, ma anche la diversità rispetto a quell'atteggiamento che si è sopra definito come sacro. Si potrebbe affermare che l'esempio più lontano dal sacro primitivo sono proprio le grandi religioni monoteistiche che presentano caratteristiche opposte rispetto a quelle sopra indicate: in primo luogo una forte distinzione fra spirituale e materiale, fra anima e corpo; in secondo luogo un'accentuazione della dimensione soggettiva attraverso il motivo della presa di coscienza individuale e, quindi, l'insistenza sulla interiorità; in terzo luogo, proprio con riferimento ai punti precedenti, l'importanza attribuita al momento noetico, quindi all'intenzionalità. Eppure si potrebbe rintracciare un filo conduttore che lega il sacro e il religioso, perciò quest'ultimo può essere considerato, a sua volta, un sacro "complesso".

È necessario osservare che la dimensione religiosa sembra potersi cogliere nella cultura occidentale contemporanea, solo comparativamente con altre dimensioni ed espressioni, in particolare con quella filosofica e scientifica. Tuttavia, essa si distingue dall'atteggiamento razionale che caratterizza quelle ricerche e in questo senso mantiene legami con il sacro, anche se si connota in modo diverso.

Se si restringe il campo non solo alle religioni monoteistiche, ma in particolare a quella cristiana, sulla quale si sofferma prevalentemente Husserl, esaminandola alla luce del sacro sopra indicato, si può notare la continuità e la diversità fra sacro e religioso. I momenti hyletici, infatti, non sono scomparsi. A proposito dei segni che caratterizzano la figura di Cristo come iniziatore del nuovo esodo si ricorre, infatti, all'*acqua* che condurrà ad una vita che non conosce la morte, in altri luoghi al *pane* che sottrarrà chiunque se ne alimenti alla morte e, ancora, alla *luce* che libera il popolo dalla schiavitù. Questi motivi, già presenti nell'Antico testamento, trovano in Gesù una nuova connotazione, in quanto egli stesso è bevanda, alimento, tempio, legge, culto e dimora e, quindi, non rimanda ad altro; anzi si può notare come il momento hyletico sia tanto importante non da 'simboleggiare' la realtà divina, ma da consentire che questa sia "presente" in esso.

Per capire perché per Husserl le analisi più importanti stanno dalla parte della noetica, è opportuno richiamare l'interpretazione che egli ha dato della figura di Cristo dal punto di vista etico, quindi, in riferimento all'aspetto spirituale del suo messaggio. La scelta di Husserl, rivolta al cristianesimo evangelico, rivela anche il suo modo di intendere la religione e il cristianesimo. L'elemento discriminante fra la lettura cattolica del cristianesimo e quella cosiddetta protestante risiede proprio nel modo di intendere la dimensione sacramentale, che è quella in cui il momento hyletico si manifesta con più vigore. In particolare, ciò emerge nel sacramento dell'eucaristia in cui Cristo è presente come cibo e bevanda nella totalità della sua divinità e umanità, come manifestazione che coinvolge l'interezza delle dimensioni umane: corpo, psiche e spirito.

L'esperienza religiosa coinvolge esistenzialmente tutto l'essere umano, la sua affettività e la sua volontà mostrando che la finalità è quella della "salvezza", cioè realizzazione e mantenimento dell'essere umano nella totalità dei suoi aspetti in una vita che assorbe e supera quella sperimentata nella temporalità. Si pensi all'accettazione della resurrezione dei corpi e della vita eterna, con la quale si chiude la professione di fede dei cristiani. D'altra parte, si è già indicato il fatto che Husserl medita proprio su tali fondamentali questioni e ci ha anche dato suggerimenti importanti per cogliere la costituzione e il ruolo della corporeità.

Qui è coinvolta la dimensione della corporeità, che non significa fisicità in senso naturalistico, ma esperienza che muove dalla sensibilità e dai sentimenti sensoriali per procedere al nesso profondo con la psichicità; tutto il tema del corpo di Cristo nella sua passione, morte e resurrezione è coinvolto, così come è coinvolto nel sacramento dell'eucaristia. Ciò non

significa che ci si ferma a questa dimensione, ma che l'elemento spirituale è fortemente connesso con quello psichico e corporeo.

Religione, religioni, cultura

Husserl aveva iniziato un'analisi interculturale, cercando a livello dei vissuti le strutture portanti del mondo-della-vita; aveva iniziato, anche, un confronto interreligioso, in questo caso da un punto di vista non solo descrittivo, ma valutativo, quando aveva espresso un giudizio negativo sull'Ebraismo, considerato da lui codificato nella fase "babilonese", per giustificare la sua scelta in direzione del Cristianesimo. Egli, però, aveva constatato, più ampiamente, la presenza di molte religioni che si basano su una rivelazione e si era domandato se fossero tutte uguali. Non aveva dato una risposta precisa a tale questione, ma si è notato che aveva fatto una scelta personale in favore di una religione, quella cristiana; in ogni caso aveva rivendicato il carattere autonomo della vita religiosa rispetto alla dimensione della ricerca intellettuale e a quella dell'arte. Il Ms. trans. E III 10²¹, in cui tale tematica è affrontata, si chiude con una domanda retorica, al cui risposta si prevede affermativa: «In un certo senso non è anche autonoma la vita religiosa?».

Rivendicare tale autonomia è molto importante, perché consente di stabilire la funzione propria della religione e non ridurla ad altre dimensioni, quella psicologica o quella sociale, e a non eliminarla a favore del livello puramente intellettuale. Il terreno fenomenologico, da lui offerto, consente, pertanto, di affrontare la questione della pluralità delle religioni legandola a quella della pluralità delle culture, ma stabilendo anche una gerarchia, perché cultura e religione non si affiancano, ma sono subordinate, nel senso che la religione, offrendo la visione del mondo più ampia e totalizzante, è alla base delle prospettive culturali, e ciò è valido anche nel caso delle culture laicizzate, perché anche l'allontanamento dalla dimensione religiosa è una scelta, che ha come riferimento quella stessa dimensione che rifiuta: chi si dichiara laico lo fa riferendosi alla possibilità non accettata di essere religioso.

Si è proposta l'archeologia fenomenologica come lo strumento più idoneo per scavare all'interno delle culture e delle religioni; d'altra parte, si è sottolineato il ruolo primario giocato dalla religione nei confronti della cultura stessa. Ora è opportuno mostrare come un'indagine fenomenologica possa

²¹ E. Husserl, Ms. trans. E III 10, *Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt (Mondo predato, Storicità, Impulso, Istinto)*, Gennaio 1930.

stabilire i nessi fra espressioni culturali-religiose diverse e come ciò possa essere utile per un incontro umano concreto e vissuto.

La comprensione fra le culture-religioni può avvenire allora a due livelli: da un lato residui di organizzazioni mentali, proprie di religioni arcaiche e presenti anche in religioni contemporanee, si trovano ancora nelle culture-religioni complesse, che sembrano averli dimenticati o superati, dall'altro, – e in ciò consiste propriamente la riflessione teorica che qui si propone – è possibile prendere le distanze, epochizzando ogni modo di sentire personale per indagare la struttura dei vissuti e in ciò consiste l'analisi fenomenologica. Si tratta di individuare il nucleo di senso che caratterizza i fenomeni culturali-religiosi, per rintracciare la dimensione dei vissuti presente in tutti gli esseri umani e la comune umanità non può essere negata se si segue il filo conduttore dell'entropatia, come riconoscimento della stessa struttura presente in ogni essere umano. Tale indagine permette di trovare un terreno comune per rendersi conto delle affinità e differenze esistenti, senza entrare nel merito della cultura o della religione più “vera”.

La differenza, in tal modo, non esclude l'unità. Certamente non si tratta di sostenere il predominio di una ragione totalizzante né il primato di quella cultura – quella occidentale, appunto – che l'ha teorizzata; si tratta, piuttosto, di rintracciare le strutture “minime” a livello antropologico che consentono di individuare una comune umanità. Gli elementi ultimi, come ci insegna l'analisi fenomenologica, sono rappresentati dai vissuti e la loro strutturazione e combinazione può anche variare, dando luogo a forme culturali assai diverse. La possibilità di entrare reciprocamente nelle forme altrui e, quindi, comprendere l'altro, lungi dall'annullare le differenze, le mantiene, senza per questo assolutizzarle. La loro assolutizzazione contraddice la comprensione, certamente tale comprensione richiede un duplice sforzo, quello teoretico, consistente nel trovare i modi idonei e le giustificazioni per un reale accordo, sviluppando fino in fondo in sede filosofica la tematica largamente gnoseologica, e quello etico del voler fare tutto ciò e impegnarsi sul piano pratico.

Il punto di vista fenomenologico, con il suo contributo teorico, ma anche con le sue implicazioni di ordine etico, risulta, pertanto, importante e preliminare e da esso può scaturire un'apertura nei confronti delle religioni “altre” che consenta, poi, una presa di posizione pratica di accoglienza dei punti di vista diversi.

È chiaro che, una volta che sia colto il nesso fra l'unità e la differenza, è possibile una presa di posizione valutativa. Infatti, ogni essere umano – anche chi coltiva un atteggiamento fenomenologico da “spettatore disinteressato” – appartiene al suo mondo-della-vita, alla sua dimensione

culturale, la quale fornisce criteri valutativi. Ogni religione e ogni cultura ha sempre considerato se stessa come la religione vera e la cultura migliore, è bene che lo faccia se vuole essere in “buona fede”, ma di fronte a tale affermazione si possono assumere due atteggiamenti, l’uno di assolutizzazione del proprio punto di vista fino alla condanna e al disprezzo del “diverso”, l’altro di accoglienza.

Il criterio dell’accoglienza non è diffuso in tutte le religioni e non attraversa certamente tutte le culture, ma il contatto sempre più frequente fra esse fa sì che dagli ultimi decenni del Novecento si ponga, in particolare in Occidente, la questione del rapporto interreligioso e interculturale in modo inconcepibile in epoche passate. Tuttavia, poiché nulla è garantito nel processo storico e sono sempre presenti i rischi di regressioni – come è constatabile ai nostri giorni –, l’indagine teorica ha il compito di sostenere il peso della investigazione sulla differenza per non assolutizzarla, ma neppure per eliminarla.

IL CONCETTO DI MONADE NELLA FENOMENOLOGIA* ANDREA ALTOBRANDO**

Abstract: The concept of “monad” in phenomenology, particularly in Husserl’s thought, is both intriguing and controversial. On one hand, the use of the term seems obvious, given its grounding in research on intersubjectivity; on the other, it presents problems related to its metaphysical connotations, risking the suggestion of a solipsism that Husserl himself sought to avoid. Husserl retrieves the monad, typically associated with Leibniz’s metaphysics, to explore subjectivity as a dynamic and complex unity, moving beyond a static view of consciousness. In this context, the monad is seen as a way to express the relationship between ego, cogito, and cogitatum, opening up a deeper understanding of experience. Despite recent critiques, it is unclear whether Husserl’s monadology can genuinely evade the metaphysical implications tied to Leibniz’s concept. Therefore, it is essential to interpret Husserl’s monad primarily in epistemological terms, using it to address metaphysical questions without reaching definitive answers. A schematic evaluation of the concept of the monad in Husserl may shed light on its meaning, limits, and implications within the phenomenological context.

Keywords: Phenomenology, Monad, Husserl, Perception, Consciousness

Introduzione

L’utilizzo del concetto di “monade” in fenomenologia può apparire tanto scontato quanto problematico, se non addirittura inaccettabile: scontato perché, a più di novant’anni dalla pubblicazione (in francese) delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, la famiglia semantica del termine monade è ormai parte piuttosto ricorrente delle ricerche fenomenologiche sull’intersoggettività; problematico, e ai limiti dell’accettabilità, in quanto si tratta di un termine di straordinario peso metafisico e che sembra anche condannare il discorso fenomenologico a una forma di solipsismo, ciò a cui molti fenomenologi hanno sempre tentato di sottrarre la riflessione husserliana, e che i testi stessi di Husserl sembrano aver scongiurato. D’altra parte, è proprio a proposito dell’intersoggettività che la proposta di Husserl di una monadologia fenomenologica è stata considerata degna di attenzione. Nel

* Finanziato dall’Unione europea – Next Generation EU, Missione 4 Componente 1 CUP C53D23008700001.

** Professore di Filosofia Teoretica – Università di Padova.

quadro fenomenologico, almeno per quanto emerge dai molti manoscritti husserliani sull'intersoggettività, l'affermazione di un sistema monadologico sembra dare voce proprio alla pluralità originaria dei soggetti e rivelare la trascendentalità dell'intersoggettività in quanto tale.

Si potrebbe credere che l'utilizzo del termine monade da parte di Husserl sia avventato. Husserl è noto per non essere stato un grande storico della filosofia e anche per aver spesso utilizzato con una certa leggerezza termini che nella tradizione filosofica occidentale hanno una estrema "pesantezza" metafisica. Eppure, a ben vedere, è proprio cercando di svolgere in modo rigoroso l'indagine *concreta* della soggettività che si dischiude allo sguardo del fenomenologo che Husserl giunge a recuperare il termine che normalmente si lega al sistema "metafisico" leibniziano – nel senso anche proprio di una teoria extra-fenomenologica, che pretende di avere uno sguardo sul "tutto" al di là di quello che appare e di come appare. A differenza delle riflessioni di Husserl sulla soggettività e sulla vita soggettiva che caratterizzano i testi della cosiddetta fenomenologia statica, la riflessione monadologica intende cogliere ed evidenziare che la soggettività è un'unità dinamica complessa. Essa comporta parti che vanno al di là di ciò che un'analisi statica può rivelare, e che vanno oltre la coscienza attuale, nonché oltre quella chiara e distinta, tanto di sé che del mondo circostante. La comprensione monadologica della soggettività può essere considerata come il superamento di un'idea di soggettività sia come puro polo dell'esperienza sia come parte meramente noetica dell'esperienza. In questo senso, "monade" può essere considerata un'etichetta per esprimere il campo fenomenologico costituito da *ego-cogito-cogitatum*. Tuttavia, l'idea che per comprendere appieno l'esperienza dobbiamo considerare tutti questi elementi, i loro diversi gradi di evidenza, e la loro relazione interna, è sufficiente per sostenere una monadologia fenomenologica?

Fino a pochi anni fa sono state poche le analisi critiche approfondite dell'idea di monade e della monadologia di Husserl. Alcuni di questi tentativi hanno cercato di valutare le somiglianze e le differenze tra il concetto di monade di Husserl e quello di Leibniz, mentre altri hanno cercato di stabilire la legittimità e il senso proprio dello sviluppo di una vera e propria monadologia fenomenologica¹. Tuttavia, è tutt'altro che evidente che la

¹ I primi articoli che si propongono di offrire una ricognizione storica di come Leibniz sia stato letto e recepito da Husserl restano anche pressoché gli unici fino a oggi, e sono: van Breda, H. L., "Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls", *Studia leibnitiana* 5, 1971, pp.

riformulazione di Husserl del concetto di monade possa davvero superare le implicazioni metafisiche chiaramente implicate da quello leibniziano. Non basta affermare che la fenomenologia di Husserl non può accettare dogmaticamente l'idea di un'armonia prestabilita, né che le monadi di Husserl hanno finestre. Occorre chiedersi se tali differenze siano o meno coerenti con una comprensione monadica dell'evidenza fenomenologica stessa.

138-145; Ehrhardt, W. E., "Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie Husserls", *Studia leibnitiana* 5, 1971, pp. 146–155. In seguito, diversi autori hanno provato a comprendere se e come la monadologia possa essere implementata all'interno della fenomenologia husserliana: Meist, K.-R., "Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 34, 1980; Richir, M., "Monadologie transcendente e temporalisation" in S. Ijsseling (a cura di), *Husserl- Ausgabe und Husserl-Forschung*, Den Haag, Nijhoff 1989, pp. 151-172; Strasser, S., "Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls", *Phänomenologische Forschungen* 22, 1989, pp. 217-235; Cristin, R., "Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz", *Studia Leibnitiana* XXII, 2, 1990, pp. 163-174; Kaehler, K. E., "Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität", *Tijdschrift voor Filosofie*, 57/4, 1995, pp. 672-709; Mertens, K., "Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz", *Husserl Studies*, 17, 2000, pp. 1-20; Kaehler, K. E., "Das Bewusstsein und seine Phänomene: Leibniz, Kant und Husserl", in R. Cristin e K. Sakai (a cura di), *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg-München, Alber 2000, pp. 42-74; Sakai, K., "Die Fensterlosigkeit der Monade. Ein Aspekt der Frage nach dem Anderen", in H. Huni e P. Trawny (a cura di), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot 2002, pp. 751-771; MacDonald, P. "Husserl, the Monad and Immortality", *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 7/2, 2007; Iribarne, J., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias 2002; Vergani, M., "La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de 'monadologie'", *Etudes philosophiques* 2004, pp. 535-552; Pradelle, D., "Monadologie et phénoménologie", *Philosophie* 92, 2006, pp. 56-85; Altobrando, A. *Husserl e il problema della monade*, Torino, Trauben 2010 (<https://www.research.unipd.it/handle/11577/3299582>); Shim, M., "Monad and Consciousness in Husserl: A Quasi-representationalist Interpretation", *Discipline Filosofiche* 23/2, 2013, pp. 175-190; Perreau, L. "Phénoménologie et métaphysique : les usages de Leibniz dans la philosophie husserlienne", *Discipline filosofiche* 23/2, 2013; Altobrando, A., "La variazione husserliana del concetto di monade", *Discipline filosofiche* 23/2, 2013; Mayzaud, Y., "Personne, communauté et monade", Paris, L'Harmattan, 2014; Tieszen, R., "Leibniz, Husserl and Gödelian Monadology", in G. Crocco e E. Engelen (a cura di), *Kurt Gödel Philosopher-Scientist*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence (<http://books.openedition.org/pup/53705>); Altobrando, A., "Monad", in D. De Santis, B. Hopkins e C. Majolino (a cura di), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, New York, Routledge, pp. 292-303; Kern, I., *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie. Zu einer Synthese von Husserl und Leibniz*, Basel, Schwabe Verlag 2021.

Nel seguito mostrerò che una comprensione fenomenologico-husserliana della monade non solo non può essere considerata di per sé implicante alcune tesi metafisiche che caratterizzano la monadologia di Leibniz, ma una monadologia fenomenologica non ci permette nemmeno di prendere una posizione definitiva riguardo a tali tesi. Affermerò, infatti, che la monade di Husserl deve essere interpretata principalmente ed esclusivamente in termini epistemologici. Come tale, l'idea di monade offre alcuni elementi per affrontare questioni metafisiche e ontologiche, come il pluralismo e il monismo, l'eternità e la teleologia, ma non è sufficiente a determinarne la soluzione.

Poiché, come sostiene lo stesso Husserl, la comprensione monadologica della soggettività comporterebbe una riformulazione di tutte le questioni fenomenologiche² – e, come ho appena suggerito, anche extra-fenomenologiche –, in quanto segue mi limiterò a offrire una valutazione schematica di alcune caratteristiche principali di un (possibile) concetto husserliano di monade, lasciando da parte questioni puntuali di ricostruzione storico-filologica. In questo modo, spero di mostrare il senso principale, i limiti e le possibili implicazioni di una rigorosa comprensione fenomenologico husserliana della monade.

La monade di Husserl nasce dalla riflessione

Non solo per ragioni “filologiche”, ma soprattutto sistematiche, va sottolineato che l'idea husserliana di monade deriva storicamente da una riflessione che Husserl compie intorno al 1908³. Per essere più precisi, da una doppia riflessione. La prima riflessione è rappresentata dalla cosiddetta riduzione trascendentale-fenomenologica. La seconda riflessione riguarda il risultato di questa riduzione. Osservando ciò che “resta” dopo la riduzione, ci

² “Da das monadisch konkrete ego das gesamte wirkliche und potentielle Bewusstseinsleben mit befasst, so ist es klar, dass das Problem der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen ego (das Problem seiner Konstitution für sich selbst) alle konstitutiven Probleme überhaupt in sich befassen muss” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 18).

³ “Entwicklung der Welt ist Entwicklung des Bewusstseins, und alles Physische ist selbst nur eine Beziehung zwischen Bewusstseinen, deren Wesen so geartet ist, dass wir in unserem Denken sie setzen müssen in Form der physikalischen Materien, Kräfte, Atome etc., womit wir im Grunde *Leibnizens Monadenlehre* erneuert hätten” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 7).

si rende conto che si tratta di un insieme-campo di esperienze. Il termine monade ha, dunque, innanzitutto lo scopo di esprimere esattamente il risultato della riduzione trascendentale-fenomenologica. Non bisogna trascurare questo aspetto, altrimenti si perde il senso proprio della monade husserliana. In un manoscritto datato appunto 1908, Husserl si chiede se il risultato della riduzione fenomenologica, cioè quella che chiama “coscienza assoluta”, non debba essere inteso come una monade. In questo manoscritto, tuttavia, nota anche che alcune delle caratteristiche apparentemente necessarie di un sistema monadologico, come l’eternità della monade e la presunta indipendenza della coscienza da un corpo (dato), non possono non creare qualche imbarazzo (*Verlegenheit*) fenomenologico.

Husserl utilizza poi nuovamente, e questa volta pubblicamente, una terminologia monadologica nelle lezioni tenute durante il semestre invernale 1910/11 su “I problemi fondamentali della fenomenologia”⁴. Analogamente a quanto fa in diversi manoscritti di ricerca, introduce tale terminologia per affrontare il problema dell’intersoggettività. Con la parola “monade” sembra quindi voler sottolineare che la coscienza che si dischiude allo sguardo fenomenologico è sempre individuata e che tale sguardo si colloca sempre e necessariamente a una pluralità di coscienze che sono reciprocamente indipendenti, ma anche in qualche modo interconnesse nella costituzione di un unico mondo comune.

Alcuni anni dopo, nei manoscritti per il secondo volume delle *Idee*⁵, fa nuovamente uso del termine “monade”, ma questa volta la ragione principale di tale uso sembra essere il tentativo di cogliere meglio la piena concretezza della coscienza e della soggettività: non più polo noetico dell’esperienza e non più polo statico della stessa, bensì flusso noetico-noematico con un orizzonte temporale e uno sfondo di abitudini e istinti.

Più tardi, nei manoscritti per una, progettata e mai realizzata, *Grande opera sistematica*, che risalgono all’inizio degli anni Venti, Husserl cerca di approfondire le precedenti comprensioni monadologiche della coscienza e della soggettività elaborando tutti gli aspetti che ne derivano – cioè principalmente la piena concretezza e l’individualità della “coscienza assoluta”, nonché la sua relazione con altre coscienze assolute – in modo

⁴ Pubblicate in: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 111-194 [tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di E. Costa, Macerata, Quodlibet 2008].

⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 1-300.

sistematico e completo. Il concetto di monade e l'idea di sistema monadologico che egli propone nelle *Meditazioni cartesiane* si basano sulle riflessioni contenute in questi manoscritti. Tuttavia, nelle *Meditazioni cartesiane* non troviamo molto di più di un riassunto del significato di monade e delle linee molto generali, se non vaghe, di una monadologia fenomenologica. Manca una chiara e solida giustificazione del concetto di monade, così come un'indagine completa e appropriata del suo portato sistematico, sia da un punto di vista fenomenologico che metafisico-ontologico. Lo stesso Husserl ne è ben consapevole, come dimostrano i manoscritti in cui prova a stabilirne meglio la portata.

In questo senso, dobbiamo nuovamente sottolineare che l'idea di interpretare la fenomenologia in modo monadologico nasce dal tentativo di mettere a fuoco e valutare adeguatamente il risultato della riduzione trascendentale-fenomenologica. Questo può essere considerato, infatti, un passo fondamentale verso una riflessione più ampia. Se si esaminano i testi di Husserl, si scopre, infatti, che egli dapprima non *individua* adeguatamente la "coscienza assoluta" che deriva da tale riflessione. Ciò significa che all'inizio non si preoccupa della singolarità della "coscienza pura". Tuttavia, è proprio nel tentativo di affinare meglio tale coscienza che Husserl si rende conto che il flusso assoluto che si raggiunge attraverso la riduzione, per essere adeguatamente compreso nella sua piena concretezza, deve essere riconosciuto come individuato. Attraverso la riduzione non raggiungiamo una sorta di coscienza universale, panica, o ubiquitaria. Ci rendiamo piuttosto conto che ciò che abbiamo ottenuto "in purezza", cioè ciò che ci ritroviamo a osservare è qualcosa di strutturalmente, cioè essenzialmente, individuato e qualcosa che si differenzia da un "esterno", sia esso il "mondo esterno" o gli "altri soggetti". Quest'ultimo aspetto è di fondamentale importanza.

Una delle ragioni per adottare una visione monadologica è, come si vede, suggerita dalla "cosa in sé" che è il risultato della riduzione. Dopo aver realizzato la riduzione, ci si trova in un campo di esperienze. Gran parte - anzi, la maggior parte - di queste esperienze si estende al di là del campo dell'evidenza. Sono in qualche modo intrecciate e connesse con esperienze attuali e più chiare, ma risultano inattuali o inattualizzate e tendenzialmente oscure e confuse. Il compito della fenomenologia, soprattutto nella sua forma genetica, consiste nell'analizzare e chiarire tali interconnessioni e intrecci. Considereremo questo aspetto in un secondo momento. Prima di tutto sottolineiamo ancora una volta e con maggiore precisione perché i risultati della riduzione ci portano a un punto di vista monadologico.

Abbiamo visto che, se adeguatamente compreso, il risultato della riduzione non è una coscienza universale pre-individuale. Si tratta piuttosto

di un flusso individuato di esperienze. Tuttavia, Husserl insiste nel considerare tale flusso come una “coscienza assoluta”. Come è possibile? L’affermazione di Husserl, apparentemente ingiustificabile e più metafisica che fenomenologica, è in realtà legittima e ha senso se consideriamo che la coscienza “pura” derivante dalla riduzione è certamente individuata, quindi limitata, ma la limitazione è qualcosa che appare nel flusso stesso, costituendo così una sorta di caratteristica epistemicamente indipendente della stessa coscienza singolare. Ritengo che questa caratteristica (in qualche modo contraddittoria) della coscienza pura sia ciò che porta Husserl, e forse inevitabilmente ogni riflessione fenomenologica rigorosa, ad abbracciare una mentalità monadologica.

Per comprendere, cioè giustificare, questa affermazione e per meglio valutare il significato di un concetto fenomenologico di monade, vediamo allora di tratteggiarne alcune caratteristiche principali.

La monade di Husserl è un’unità epistemica

Il primo accenno a un sistema monadologico fatto da Husserl è piuttosto rilevante, perché mostra che una comprensione monadologica sembra seguire logicamente da una comprensione puramente fenomenologica dell’esperienza e dai suoi gradi di evidenza. Infatti, il termine monade sembra innanzitutto dare voce al fatto che, riducendo la nostra riflessione a ciò che si dà nell’esperienza, e data la struttura mereologica dell’esperienza stessa, tutto ciò che cade nel campo di questa osservazione riflessiva è, in un qualche senso la cui definizione più precisa sta proprio all’analisi fenomenologica chiarire, una componente dell’esperienza. Sotto questo aspetto, il termine monade può essere considerato appropriato pertanto a sottolineare l’unitarietà del flusso puro di coscienza e, al contempo, sia le relazioni interne tra vissuti e parti di vissuti che tra le loro qualità e gradi epistemici (chiarezza, distinzione, adeguatezza, ecc.). La coscienza pura non è un aggregato, ma, per quanto complessa e sfaccettata, è un’unità “semplice”, cioè un insieme di parti reciprocamente dipendenti. È costituita dalle diverse esperienze vissute e dai loro rispettivi momenti. Tali esperienze vissute sono esse stesse momenti dell’intero campo di coscienza, cioè sono parti dipendenti, o non-indipendenti. Ogni esperienza vissuta è immediatamente o mediamente connessa con le altre esperienze vissute, o fondata su di esse. Nel caso di una relazione mediata, la mediazione stessa fa parte dell’insieme considerato, cioè della monade. Pertanto, credenze si connettono a vissuti di percezione o di comprensione, desideri a eventuali immaginazioni, ricordi a sentimenti e

percezioni passate, ecc., e tutto ciò comporta gradi maggiori o minori di evidenza e certezza rispetto a quanto viene di volta in volta inteso.

Questo è un primo motivo, e forse il principale, per considerare la coscienza pura come una monade. Grazie alla sua capacità di “tenere insieme” da sola tutti i propri vissuti e le loro parti, è qualcosa di indipendente. L’approfondimento di questo aspetto porta poi Husserl a considerare la coscienza pura come una sostanza.

La monade di Husserl è una sostanza epistemica

L’aspetto “sostanziale” della coscienza pura è considerato da Husserl soprattutto in alcuni manoscritti degli anni Venti⁶, dove cerca di capire che cosa possa essere considerato una sostanza da un punto di vista fenomenologico. Anche a questo proposito, però, va sottolineato che l’autonomia che caratterizza la coscienza pura è principalmente – se non esclusivamente – di tipo epistemologico. La nota definizione di coscienza pura data da Husserl in *Idee I* come *quod nulla “re” indiget ad existendum*⁷, che deriva dalla definizione di sostanza di Cartesio⁸, viene meglio riformulata dallo stesso Husserl qualche anno dopo come *quod in se et per se concipitur*, che è una definizione di sostanza offerta da Spinoza⁹. Una volta adottata questa definizione di sostanza, Husserl la applica alla monade. Questa formulazione permette a Husserl di evidenziare meglio che la monade non ha bisogno di nient’altro per “concepire” se stessa. La coscienza pura non ha bisogno dell’esistenza di un mondo esterno a sé per comprendersi, perché per la coscienza pura ciò che è rilevante è l’apparire del mondo nell’esperienza. È quindi un’unità epistemica, ovvero una sostanza epistemica, ovvero una monade.

Per chiarezza, ricordiamo brevemente che la coscienza pura è, per Husserl, costituita da tre tipi principali di elementi, cioè noesi, dati iletici e noemi, più le varie relazioni tra questi elementi. La peculiarità di un’unità

⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1921-1928*, a cura di I. Kern, Den Haag, Nijhoff 1973, pp. 292-299.

⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band I*, a cura di K. Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff 1976, p. 115 [tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 121].

⁸ Cfr. R. Descartes, *I principi della filosofia*, a cura di P. Cristofolini, Torino, Bollati Boringhieri 1992, Parte I, art. 51.

⁹ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza 2009, Parte I, Definizione 3.

forte, o semplice, è che tutti gli elementi sono reciprocamente connessi per mezzo di qualcosa che è compreso nel tutto o dal tutto stesso. Considerando che le sintesi, siano esse attive o passive, che ci permettono di vedere un mondo, si realizzano nel flusso dell'esperienza, non c'è bisogno che quest'ultima si affacci al di là di se stessa per comprendere e, ciò che è principalmente in gioco, per conoscere sia se stessa che il mondo di cui fa esperienza. Ciò significa anche che, se assumiamo il puro flusso di esperienza come risultato della riduzione, ci rimane qualcosa di più di un soggetto inteso come unità psicofisica. Ci si ritrova, bensì, con quest'ultimo e tutti i correlati delle sue esperienze (intenzionali). Questo è uno dei motivi principali per cui il termine "monade" è più adatto di quello di "pura soggettività" per esprimere il campo che otteniamo attraverso la riduzione fenomenologica e nel quale ci muoviamo durante la ricerca fenomenologica. Esplorare e conoscere la monade non coincide con l'esplorazione e la conoscenza del soggetto dell'esperienza, ma piuttosto con l'esplorazione e la conoscenza di tutto ciò che è implicato nell'esperienza – naturalmente, soggetto compreso, ma questo diventa, per così dire, una parte del campo d'indagine fenomenologica, e non il suo luogo, o campo, complessivo di osservazione.

Per tutti questi motivi, la monade deve essere considerata come una sostanza "concettualmente" indipendente. È un insieme che comprende tutte le parti di cui ha bisogno per conoscere e comprendere se stessa, cioè non solo il suo lato soggettivo, ma anche gli oggetti del mondo per quanto, per così dire, ne è dato saperne. L'indipendenza concettuale significa che il soggetto monadico è in grado di conoscere se stesso e di diventare oggetto di se stesso senza bisogno di andare oltre se stesso. In altre parole, per comprendere l'esperienza e conoscere ciò che appare nell'esperienza, non c'è bisogno di supporre qualcosa al di fuori di essa. Per conoscere se stessa, una monade non ha bisogno di postulare una realtà ulteriore, cioè una realtà che non sia in qualche modo sperimentata. Pertanto, la monade è cognitivamente autosufficiente.

Bisogna, a questo proposito, ricordare che la monade di Husserl si estende oltre la sfera dell'intuizione propria, dell'intuizione chiara e distinta e della conoscenza adeguata.

Il campo di evidenza rivelato dalla riduzione è dato in modo chiaro, apodittico e adeguato. Tuttavia mostra elementi, cioè altre esperienze e i rispettivi contenuti, che vanno oltre la chiarezza e l'adeguatezza, pur mantenendo l'apoditticità. Questa idea è notoriamente espressa dal concetto

di *lebendige Gegenwart* di Husserl, il presente vivente¹⁰. Questo è il “momento” in cui ogni evidenza apodittica deve essere trovata e su cui ogni credenza deve essere fondata. Tuttavia, la fondazione delle credenze nel presente vivente non trasforma tali credenze in conoscenze. Ciò che è dato apoditticamente in modo inadeguato o come non propriamente conosciuto non supera tali limitazioni cognitive appearing in un chiaro campo di evidenza. Inoltre, nel presente vivente troviamo legami con esperienze non reali, sia in termini di tempo che di modalità. Ci sono sia ricordi di eventi passati che anticipazioni di eventi futuri, ma anche una coscienza “immediata” e non propriamente rappresentazionale del passato e del futuro, cioè quelle che Husserl chiama ritenzioni e protensioni. Soprattutto queste ultime, insieme a un complesso insieme di esperienze latenti e semiconscie (pulsioni, abitudini, sensazioni di sfondo, ecc.), mostrano che la monade è molto più ampia di ciò che il presente vivente mostra chiaramente e, in qualche modo, adeguatamente.

Il flusso di esperienza riformulato come monade si caratterizza quindi per il suo andare oltre la piena e chiara evidenza, ma anche oltre l'autocoscienza attenta e tematica. Questa sembra essere una caratteristica che la monade di Husserl condivide con quella di Leibniz: la monade comprende le piccole percezioni e si estende fino ai margini del sonno e del completo intorpidimento. In effetti, soprattutto nella cosiddetta “fase genetica”, la fenomenologia di Husserl si propone di indagare anche proprio questi aspetti dell'esperienza. È discutibile se e come ciò sia possibile nel quadro di un'analisi della coscienza. Tuttavia, bisogna almeno riconoscere che esiste una sorta di evidenza “cosciente” di tali esperienze.

In sintesi, l'ambito di una monade, cioè la sua totalità, va oltre la piena evidenza e - come vedremo più avanti - la conoscenza. La monade comporta parti, cioè esperienze, che vanno oltre la chiarezza e la distinzione. La monade è più ampia della sfera dell'evidenza chiara e distinta, e si estende persino su esperienze (e oggetti) che possono a malapena essere considerati coscienti. Vediamo, infatti, che alcune esperienze semioscienti sono collegate a quelle (più) pienamente coscienti e attuali di cui abbiamo un'evidenza adeguata. Di conseguenza, si deve ammettere che queste esperienze semiconscie sono parte integrante della monade. Tutto ciò conduce direttamente alla seguente caratteristica della monade husserliana.

¹⁰ Sul concetto di “presente vivente” in Husserl, si veda l'ancora validissima ed estremamente originale interpretazione di K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Nijhoff 1966.

La monade husserliana è caratterizzata da una chiusura sfumata del campo dell'evidenza

Un'altra caratteristica che, in generale e al di qua dell'impegno monadologico, la fenomenologia di Husserl condivide con la filosofia leibniziana, e che sicuramente gioca un ruolo importante nell'elaborazione di una monadologia fenomenologica da parte di Husserl, riguarda la teoria della conoscenza. Infatti, Husserl condivide l'idea di Leibniz secondo cui la conoscenza è graduale, passa da idee oscure e confuse a idee chiare, distinte e adeguate. Tuttavia, questo gradualismo riguarda principalmente – se non esclusivamente – l'esperienza e la conoscenza della realtà spaziale e, in qualche misura, del lato soggettivo di una monade, mentre nel quadro husserliano non può essere propriamente il caso di altri soggetti, cioè ciò che riguarda il contenuto delle “altre menti”. Inoltre, Leibniz presuppone che la realtà sia di per sé chiara e distinta, mentre ciò non può essere affermato sulla base della sola riflessione fenomenologica, neppure qualora la si declini in chiave monadologica. Affronteremo questo tema più avanti. Consideriamo innanzitutto i casi in cui il gradualismo sembra reggere anche nel quadro husserliano.

La realtà spaziale è data come contenente più di ciò a cui si possa accedere in modo sensoriale

La conoscenza della realtà spaziale si fonda sulla percezione. È la percezione stessa che ci “insegna” che di volta in volta sperimentiamo più di quanto possiamo adeguatamente conoscere. Questo, tuttavia, non significa che la monadologia husserliana ci porti a porre le cose in sé come noumeni. In un certo senso, diventiamo consapevoli della limitatezza della nostra conoscenza riguardo alla totalità del mondo di cui facciamo esperienza. Questo non significa che non conosciamo le cose come sono “realmente”, ma che la piena realtà delle cose spaziali si estende oltre i limiti della nostra intuizione.

Il concetto di “orizzonte” di Husserl (talvolta piuttosto abusato) è adatto a esprimere questa evidenza apodittica. Sebbene non sia necessario ipotizzare un mondo diverso da quello di cui facciamo esperienza, e che ciò che vediamo non sia come appare, bisogna anche riconoscere che il mondo si mostra al di là della sfera dell'intuizione “propria”. Questo aspetto dell'esperienza “esterna” è stato notoriamente indagato da Husserl, soprattutto nelle lezioni e nei manoscritti riguardanti la costituzione dello

spazio e delle cose spaziali¹¹. Non è possibile qui ricordare in dettaglio tali analisi. È sufficiente sottolineare che esse rivelano che la percezione spaziale è caratterizzata dalla coscienza che lo spazio esterno e gli oggetti spaziali sono più di ciò che vediamo propriamente, cioè di cui abbiamo dati iletici corrispondenti, e di ciò che vediamo in modo chiaro e distinto. Ciò significa, da un lato, che di volta in volta abbiamo esperienza di più di quanto possiamo conoscere propriamente – per esempio, non posso sapere come è fatto il lato opposto di un cubo –, e, dall'altro, che non tutto ciò che percepiamo è dato in una forma precisa – per esempio, vedo che c'è qualcosa che si muove al di là delle finestre dell'edificio dall'altra parte della strada, ma non posso riconoscere chiaramente di che cosa si tratta.

Husserl chiarisce ulteriormente l'inadeguatezza che caratterizza l'esperienza spaziale percettiva attraverso la differenziazione tra orizzonte interno ed esterno. Nel caso dell'orizzonte interno, si tratta di una determinazione più completa della forma e delle caratteristiche di un dato oggetto, mentre l'orizzonte esterno riguarda l'ambiente dell'oggetto o l'intorno della parte di spazio che si trova al centro della nostra attenzione percettiva. Da questi due casi si deve distinguere quello che riguarda i lati "non dati" o "dati impropriamente" degli oggetti percepiti. Mentre nei primi due casi citati si deve arricchire, per così dire, un quadro dato, nel secondo si deve svelare una tela non vista. È importante sottolineare questa differenza perché nei primi due casi si poteva, in una certa misura, ottenere un arricchimento senza perdita, mentre nell'ultimo caso, data la struttura tridimensionale dello spazio e la prospettività della percezione spaziale, non si può rivelare la parte mancante senza perdere di vista un aspetto precedentemente disponibile.

Possiamo, dunque, affermare che tutti i casi di percezione e, di conseguenza, di conoscenza delle entità spaziali sono caratterizzati da gradualità. Possiamo iniziare con una percezione e una conoscenza "povere" delle cose spaziali e procedere verso quelle più ricche. Tuttavia, data la struttura stessa della spazialità, si deve escludere una conoscenza istantanea, piena e adeguata delle entità spaziali. Questo è particolarmente evidente nel caso degli oggetti tridimensionali, ma probabilmente potrebbe essere confermato anche per quelli bidimensionali, data la loro (potenziale) infinita determinabilità.

¹¹ Cfr. E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, a cura di U. Claesges, Den Haag, Nijhoff 1973, in particolare pp. 49sgg.

In generale, possiamo affermare che, per quanto riguarda la percezione spaziale, il grado massimo di conoscenza non può corrispondere alla piena determinazione dello spazio, né di alcun oggetto spaziale, anche convenientemente piccolo.

L'autocoscienza è strutturata temporalmente e l'Io può essere dato solo con delle "frange"

Se passiamo al lato soggettivo dell'esperienza, la situazione è ancora più problematica. Sebbene l'evidenza apodittica dell'Io sia epistemicamente centrale, che cosa e come sia l'Io è tutt'altro che chiaro. La costituzione della propria identità personale è ben lungi dall'essere afferrabile apoditticamente. Dipende, infatti, da una quantità incalcolabile di esperienze, che dovrebbero rivelare almeno le proprie tendenze, cioè il proprio carattere, e che si estendono in gran parte al di là della *lebendige Gegenwart*. Ovviamente, la situazione non migliora se si evita di comprendere il sé in termini di identità personale o di caratteristiche essenziali, cioè se si assume che l'Io corrisponda semplicemente alla totalità di un flusso di coscienza *tout-court*. Quindi, è chiaramente impossibile affermare che in un dato momento possiamo avere una conoscenza piena e adeguata del sé. Ci troviamo, in altre parole, di fronte a un'impossibilità epistemica ancora più forte di quella osservata nel caso degli oggetti spaziali tridimensionali. Possiamo semplicemente scoprire che il soggetto "dell'esperienza" si dà come composto da una moltitudine di "code di cometa"¹² che non si estendono semplicemente nel presente e nel passato, ma anche nel presente stesso, verso i meandri dell'inconscio, delle pulsioni e dell'inconsapevolezza. Tutte le analisi temporali di Husserl possono essere considerate come un instancabile tentativo di cogliere appieno questa struttura in tutte le sue dettagliate frange¹³. Qualcosa di simile si può dire delle sue analisi (in qualche modo sporadiche) della vita istintuale.

In sostanza, la monade come campo di evidenza centrato nel presente vivente ci permette di scoprire alcune strutture essenziali della soggettività, ma non consente di conoscere pienamente e adeguatamente se stessi. Al contrario, ci mostra che tale conoscenza è impossibile – almeno se ci atteniamo all'idea di conoscenza come *adaequatio*. La certezza monadica,

¹² Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, a cura di R. Boehm, Den Haag, Nijhoff 1966, pp. 30, 35, 295, 355, 377-378,

¹³ L'espressione è, chiaramente, ripresa da William James.

essendo analizzabile in modo riflessivo, ci permette di vedere anche i suoi limiti strutturali

Potremmo dire che uno dei risultati che abbiamo raggiunto finora è che non c'è certezza al di là dell'attualità. Possiamo solo dire che c'è più di quanto possiamo vedere chiaramente o, per meglio dire, che sperimentiamo e siamo consapevoli di cose che non conosciamo bene – alcune delle quali sono in linea di principio persino inconoscibili.

Si potrebbe obiettare che qui stiamo riducendo la conoscenza alla certezza e alla conoscenza adeguata. In effetti è così. Dopotutto, in un quadro husserliano, sembra difficile evitare una visione della conoscenza come certezza almeno parzialmente adeguata. In altre parole, possiamo sapere che qualcosa è come pensiamo che sia se e solo se ci sono prove che supportano tale pensiero. L'evidenza deve essere intuitiva, almeno in un quadro husserliano. Di conseguenza, deve esistere un'evidenza intuitiva primordiale che sostenga le nostre credenze – siano esse legate a intuizioni inadeguate o addirittura, come vedremo nel caso di altre menti, all'impossibilità stessa di un'intuizione – dell'oggetto postulato.

Certo, potremmo anche osservare che, dato che un modello di conoscenza strettamente corrispondentista si rivela inadeguato per quasi tutte le possibili conoscenze concrete che possiamo ottenere di noi stessi e del mondo, non ha quasi senso assumerlo. In linea di principio, non vediamo adeguatamente nulla nel presente vivente che possa permetterci di costruire un'idea anche minimamente precisa di ciò che siamo. I ricordi sono soggetti a errori e la memoria non ci offre nemmeno una conoscenza chiara dei nostri ultimi secondi. Pur essendo Husserl ben consapevole di tutti questi problemi, egli sostiene in generale una teoria corrispondentista della conoscenza anche in quest'ambito. Il motivo è che attraverso questo modello possiamo sia individuare le strutture di base dell'esperienza, comprese quelle che in qualche modo sostengono la nostra comune e ingenua autocomprensione, sia valutare i limiti delle nostre credenze. Un risultato piuttosto rilevante dell'applicazione di tale modello è, ad esempio, l'evidenza che la nostra autoconoscenza è in qualche modo fortemente limitata e lontana dall'essere basata esclusivamente sull'auto-osservazione.

Inoltre, possiamo notare che è grazie alle analisi riflessive e all'applicazione della misura epistemica corrispondentista che scopriamo effettivamente una differenza strutturale, forse addirittura ontologica, tra noesis, dati hiletici e noema. Nell'analisi empirica, possiamo di volta in volta sbagliare, o addirittura ignorare, la forma reale di ciascuno di questi elementi, ma possiamo essere certi che appartengono a categorie diverse e a diversi domini dell'esperienza. Anche questa è una scoperta notevole, la cui

importanza è assolutamente cruciale per valutare i vari argomenti riguardanti il realismo e l'idealismo e quelli relativi all'intersoggettività e all'oggettività. In questa sede mi limiterò a considerare alcuni aspetti di questi ultimi.

Le monadi husserliane hanno finestre "chiuse"

Se riduciamo il nostro campo d'osservazione a quanto si mostra "direttamente", dobbiamo riconoscere che facciamo esperienza di altri soggetti. Questo sembra dimostrare che, per riconoscere l'esistenza degli altri, non c'è bisogno di respingere la chiusura epistemica e l'indipendenza della monade che abbiamo descritto sopra. Gli altri sono sperimentati nella "sfera primordiale". Certo, gli altri devono manifestarsi come tali, ma questo non significa che per vedere e sperimentare gli altri dobbiamo uscire dal nostro campo di evidenza. La chiusura epistemica della monade non nega l'esistenza di altre monadi, né ci impedisce di fare esperienza di altre monadi. Al contrario, la comprensione epistemica della monade ci permette, e forse ci obbliga, ad adottare una comprensione pluralistica dell'esperienza e della conoscenza. Infatti, dal momento che gli altri soggetti sono esperiti, e dal momento che sono esperiti come esseri viventi (cioè come dotati almeno di alcune sensazioni di base e, in alcuni casi, di emozioni e pensieri), si è costretti a riconoscere che c'è evidenza di qualcosa a cui non si può avere accesso intuitivo. Questo "regno inaccessibile" non può essere negato, a meno che non si neghi la propria esperienza, cioè l'evidenza che costituisce la base della negazione.

Certamente il cosiddetto problema delle "altre menti" è molto più complesso e sfaccettato di quanto sia possibile analizzare in questa sede. Tuttavia, possiamo almeno notare che, data una distinzione tra il problema dell'esistenza di altre menti e quello della conoscenza dei loro contenuti, dobbiamo affermare che il punto di vista monadologico non ci impedisce di riconoscere l'esistenza di altre menti, mentre nega certamente, almeno in parte, la possibilità di conoscere *direttamente* i loro contenuti.

Possiamo fare esperienza dell'esistenza di altri soggetti. Come funzioni questo tipo di esperienza non è rilevante nel presente contesto. È invece importante che l'esperienza di altri soggetti vada di pari passo con la posizione di una vita mentale diversa dalla propria e fondamentalmente inconoscibile. Anche se sposassimo una concezione ryliana della mente, e quindi delle altre menti, ciò non comporterebbe la negazione dell'esistenza delle sensazioni. In un quadro ryliano, le sensazioni non sono osservazioni, ma questo non significa che non esistano. Di conseguenza, anche se accettiamo l'esistenza dell'empatia, e che questa ci mette in contatto almeno

con la vita sensuale-emotiva degli altri, l'empatia stessa non può valere come conoscenza in senso stretto. L'empatia, se esiste, è più un sentimento che un'osservazione. Come ogni sentimento, l'empatia può essere oggettivata, cioè può diventare oggetto di osservazione e quindi, una volta adeguatamente categorizzata, può diventare nota. Tuttavia, l'empatia non supera la distinzione tra soggetti diversi, anzi si fonda su tale distinzione. L'empatia, in effetti, comporta una differenza. Possiamo dire che, anche se sentiamo lo stato d'animo o i sentimenti degli altri, noi stessi non siamo in quello stato d'animo, a meno che non abbiamo una qualche ragione affettiva che ci porta a essere in uno stato d'animo analogo a quello dell'altro. Tuttavia, sentire che qualcuno sta soffrendo non significa che si sta soffrendo. Neppure il contagio affettivo fonde due soggetti in uno¹⁴.

In sintesi, anche nel caso in cui assumiamo che l'empatia permetta una comprensione non osservativa dei sentimenti e delle emozioni di altri soggetti, questi rimangono flussi di esperienza che non fanno parte della monade in cui vengono sperimentati empaticamente. Pertanto, ciò che viene sperimentato empaticamente, poiché l'empatia non offre una "esperienza in prima persona" delle sensazioni altrui, non può valere come verificatore dei dati hyletici altrui. Questo, però, non ci costringe a negare che nella cornice monadica non si possano incontrare gli altri, né che la loro esperienza faccia svanire la chiusura epistemica della monade. Piuttosto conferma che nella monade c'è evidenza di pluralità e che l'esperienza supera la conoscenza.

Possiamo quindi affermare che il tipo di solipsismo epistemico che è in qualche modo implicato da una comprensione monadica dell'esperienza, non comporta un solipsismo ontologico. Al contrario, si impegna a riconoscere l'alterità o l'estraneità nella misura in cui appare nell'esperienza e in qualche modo ci spinge ad accettare di dover superare la conoscenza per riconoscere (o negare) altri soggetti. Se approviamo la riduzione alla sfera primordiale come unico campo di evidenza, questo ci costringe ad accettare che gli altri sono ciò che noi vediamo come altri. Spetta a me riconoscere o meno qualcosa come un altro soggetto. Tuttavia, una volta riconosciuta l'esistenza di un altro soggetto – e questo riconoscimento avviene, per così dire, prima di una qualunque considerazione riflessiva o intellettuale, prima di un giudizio di esistenza –, inevitabilmente pongo una sfera di esperienza a me inaccessibile. Qualsiasi tentativo di superare tale inaccessibilità

¹⁴ L'espressione "contagio affettivo" (*Gefühlsansteckung*) è usata da Max Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* (Seconda edizione, Bonn, Cohen 1923, pp. 25sgg.) e viene da Scheler stesso distinta da un'eventuale situazione di "fusione" tra soggetti, da Scheler chiamata *Einsföhlung* (pp. 12sgg.).

costituirebbe un tradimento della “mia” sfera di evidenza. La riduzione epistemica implica che qualcosa conta come “altra mente” nella misura in cui il suo aspetto rientra nel mio schema di “altra mente”. Anche una sorta di comprensione comportamentista delle altre menti potrebbe, in questo senso, essere sufficiente a superare una sorta di solipsismo ontologico, oltre che esistenziale. Bisogna solo riconoscere che, una volta che qualcosa viene riconosciuto come un’altra mente, si pone un campo di dati iletici altrui. Un campo che però non può essere sperimentato. Ammettere questo non porta necessariamente a un assoluto contrasto con una posizione alla Ryle. In effetti, i dati iletici non sono principalmente una questione di osservazione, né per noi, né per gli altri. Tuttavia, è necessario ammettere una qualche forma di introspezione che permetta a ciascun soggetto di rendersi conto di provare dolore - o piacere, o qualsiasi altro tipo di sensazione, pensiero o emozione. Sappiamo di avere dolore, perché il dolore fa parte della nostra esperienza. Il fatto che il dolore dell’altro sia una parte dell’altro, finché l’altro viene osservato, non può essere verificato, cioè non può essere oggetto di intuizione diretta. Anche se riconosciamo che le sensazioni non sono in primo luogo oggetti di osservazione, non possiamo negare la privatezza che caratterizza almeno una parte della nostra vita “mentale” e la quasi totalità della nostra vita “sensibile”. Questo non ci costringe ad avallare una teoria della mente come *ghost in the machine*, ma semplicemente a riconoscere la differenza tra vivere e osservare, nonché la pluralità dei soggetti dell’esperienza.

La costituzione della trascendenza del mondo si fonda sulla singolarità monadica

Un’altra questione legata al tema dell’intersoggettività consiste nel capire come campi di evidenza separati, cioè monadi diverse, possano condividere lo stesso mondo. Per affrontare tale questione, dobbiamo innanzitutto ricordare la differenza tra contenuti intenzionali e oggetti reali. Sebbene il poema sia una parte del vissuto intenzionale, e anche qualora (contro quanto Husserl espressamente afferma nelle *Ricerche logiche* e nelle *Idee*), lo si considerasse una parte effettiva del vissuto¹⁵, l’oggetto reale non si riduce all’esperienza che se ne fa, ovvero al modo/senso in cui o attraverso il quale di volta in volta “si da”. Questo non significa che il mondo sia diverso da ciò

¹⁵ Questa ipotesi “intepretativa” è stata proposta da G. K. ng, “Das Noema als reelles Moment”, in P. J. Bossert (a cura di), *Phenomenological perspectives*, Den Haag; Nijhoff 1976, pp.151-153.

di cui facciamo esperienza. La distinzione tra il mondo e la nostra esperienza di esso corrisponde semplicemente all'evidenza fenomenologica che percepiamo le cose come "fuori" di noi. Nonostante l'intreccio spesso enfaticizzato tra soggetto e mondo e tra *Leib* e *Körper*, il nostro stesso corpo, così come la nostra vita sia sensibile che intellettuale, corrispondono a un tipo di esperienza diversa da quella del mondo esterno.

Dobbiamo ricordare che la monade husserliana si fonda sulla riduzione all'esperienza pura. La questione ontologica della differenza tra mente e mondo non può essere esaurita, però, solo su queste basi. Esistono vari esperimenti mentali, così come casi clinici, in cui si verificano errori di identificazione o alienazioni di sé. Tuttavia, oltre alla difficoltà di comprenderne in modo chiaro e univoco il significato ontologico, questi esperimenti supportano l'idea che esista, almeno nell'esperienza cosciente, una costante differenziazione tra sé e mondo, sensazioni vissute e proprietà oggettuali, elementi reali-immanenti ed elementi intenzionali dell'esperienza¹⁶.

Se accettiamo queste differenze fenomenologiche come un dato di fatto, dobbiamo allora osservare che la trascendenza del mondo, almeno di quello spaziale, è vissuta in ogni singola monade "solipsisticamente". Per meglio dire, ogni monade realizza la trascendenza del mondo semplicemente sulla base della sua esperienza "primordiale", cioè della sua esperienza puramente intuitiva, senza la mediazione, o qualsiasi tipo di cooperazione, della coscienza di altri soggetti, così come senza processi inferenziali. Io stesso vedo che il mondo, o qualsiasi altra cosa, non è me. Sperimento nella mia sfera primordiale la mia differenza da qualcos'altro. Nella mia sfera di esperienza mi rendo conto che qualcosa è più di quanto io possa vedere, cioè è "fatto di" parti a cui non ho – temporaneamente o permanentemente – accesso diretto.

A seguito di ciò, il fatto che il mondo trascendente possa essere condiviso con altri soggetti è tutt'altro che un vero enigma. Il mondo "c'è". Gli altri sono percepiti come "li". Non c'è motivo di sorprendersi per il fatto che percepiscano lo stesso mondo, ma è piuttosto il contrario a dover lasciare perplessi. La normalità, infatti, non è che siamo perplessi dal fatto che gli altri sperimentino il nostro stesso mondo, quello che noi vediamo, tocchiamo, ecc., ma piuttosto che ci preoccupiamo che gli altri possano vedere ciò che noi

¹⁶ Sul concetto di "reel" nella fenomenologia husserliana, cfr. A. Altobrando, "On Husserl's so-called Reduction to the Real Component (*Reduktion auf den reellen Bestand*)", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 54/4 2023, pp. 323-342.

sentiamo o pensiamo. Il mondo c'è, e c'è anche un'entità che riconosco come altro soggetto, cioè come un essere capace di sensazioni e percezioni, a seguito dell'esperienza del quale è intuitivamente dato che tale soggetto sta percependo il mondo che io percepisco.

Il fatto che il mondo includa colui che lo percepisce tra i suoi elementi non aggiunge di per sé alcun problema particolare. Significa semplicemente che io posso essere un oggetto di osservazione. Tuttavia, come abbiamo già riconosciuto, le sensazioni, le emozioni, ecc. non sono – in prima battuta e direttamente – oggetto di osservazione, non solo per gli altri, ma anche per colui che le “vive”. Non c'è da stupirsi, quindi, se possiamo avere paura che gli altri possano vedere ciò che sentiamo, percepiamo e persino pensiamo. Siccome quello “esterno” è il primo mondo di cui siamo consapevoli, dobbiamo imparare a distinguere ciò che gli altri vedono e ciò che non vedono, ciò che è pubblico e ciò che è privato.

Il mondo oggettivo è in linea di principio costituito in un medium intermonadico e non può essere oggetto di conoscenza vera e propria

Nella sfera primordiale mi rendo conto che qualcosa (chiamiamolo “mondo”) è trascendente, così come che “in” esso ci sono altri soggetti e che essi, essendo capaci di percezione, percepiscono lo stesso mondo che percepisco io. Ma come posso essere sicuro che essi lo percepiscano nello stesso modo in cui lo percepisco io, dato che le nostre esperienze, compresi i nostri rispettivi noemi e dati iletici, sono distinti? Anche in questo caso si tratta di una questione piuttosto complessa, che non possiamo affrontare in modo esauriente e adeguato in questa sede. Ai fini del presente lavoro è sufficiente considerare brevemente il problema solo per quanto riguarda i dati iletici.

Dobbiamo innanzitutto stabilire una differenziazione tra i diversi tipi di dati iletici di cui si può avere esperienza. Grosso modo, possiamo distinguere tra sensazioni oggettuali, da un lato, ed emozioni e sentimenti, dall'altro. Il rosso è una sensazione oggettuale, mentre la nausea è una sensazione “interna” e la rabbia un'emozione. Queste ultime due non possono essere direttamente considerate come “sensazioni oggettuali”, in quanto non dicono direttamente qualcosa sull'oggetto della percezione, ma piuttosto sullo stato d'animo del soggetto che percepisce. In breve, si può dire che ci sono dati iletici che si riferiscono a caratteristiche degli oggetti sperimentati, mentre altri denotano lo “stato d'animo” del soggetto che sperimenta. Abbiamo già visto che non è possibile conoscere lo “stato d'animo” di altri

soggetti, almeno per quanto riguarda le sensazioni e, in una certa misura, le emozioni¹⁷.

Per la presente discussione, si può tralasciare la questione se le sensazioni soggettive possano o meno rivendicare un qualche tipo di universalità. Abbiamo infatti già visto che, essendo confinate nel lato soggettivo dell'esperienza, non possono essere rilevate da nessun altro se non, forse, dal soggetto che le esperisce. In quanto tali, non possono essere direttamente condivise e, quindi, non possono essere oggetto di un accordo basato su un'intuizione condivisa.

Inoltre, dobbiamo osservare che, nel quadro di una monadologia fenomenologica, non è particolarmente rilevante se tutti i soggetti possano avere o meno le stesse sensazioni oggettuali rispetto agli stessi oggetti. Ciò che conta è che in ogni monade deve essere possibile capire se un altro soggetto si sta riferendo o meno allo stesso oggetto. A questo riguardo, si può raggiungere un grado di evidenza abbastanza elevato – non, però, apodittico – solo attraverso l'ostensione, cioè vedendo che anche l'altro soggetto sta indicando (con gli occhi o con una qualche altra parte del suo corpo - ma è ovvio che tutto ciò si complica con l'udito) o trattando l'oggetto che intendo io. Il “che cosa” l'altro vede può essere ragionevolmente affermato solo in questo modo. Tuttavia, “come” l'altro vede l'oggetto in questione non può essere verificato in nessun caso, ma solo compreso sulla base di una qualche forma di espressione e comunicazione. Infatti, se ammettiamo che gli oggetti sono costituiti da sintesi di dati iletici, e se assumiamo che questi siano da collocare sul versante *reell*, cioè immanente, dell'esperienza, ne consegue che non possono essere mostrati direttamente, cioè non possono essere dati a soggetti diversi da quello che sta percependo.

Tutte queste considerazioni ci portano ad ammettere che non esiste la possibilità di verificare se e in che misura vediamo le stesse cose nello stesso modo. Non possiamo, cioè, saggiare la corrispondenza tra pensieri e intuizioni *altrui*. Si ha solo la possibilità, necessariamente limitata, di capire se gli altri vedono, o più in generale intendono, le stesse cose che intendiamo noi. Inoltre, dobbiamo notare che la conoscenza dell'inverificabilità dei punti di vista altrui sul mondo dipende da (almeno) quattro elementi di cui

¹⁷ La questione è più complessa e richiederebbe un confronto dettagliato con l'idea secondo la quale le emozioni ed, eventualmente, anche gli stati d'animo parlino del mondo in quanto tale, e non del soggetto. Qualcosa di simile viene, effettivamente, e da un punto di vista fenomenologico, proposto da Heidegger e Sartre. Tuttavia, credo che neppure questi autori neghino che le proprie emozioni e sensazioni non siano immediatamente pubbliche.

diventiamo consapevoli all'interno delle cornici della nostra sfera primordiale:

- i. il mondo ha aspetti diversi;
- ii. possiamo prendere il posto dell'altro nello spazio, ma avremmo bisogno di possedere letteralmente il suo corpo o di integrarlo nel nostro per essere sicuri di ciò che percepisce;
- iii. sperimentiamo che l'altro può essere esposto a un aspetto diverso da quello che vediamo noi;
- iv. sperimentiamo che l'altro può avere una percezione diversa delle stesse cose che intendiamo noi, poiché comprendiamo ciò che ci comunica non corrisponde con quanto noi crediamo di percepire, o perché vediamo che il suo comportamento non corrisponde a quello che ci aspetteremmo se vedesse le cose come le vediamo noi.

Se escludiamo il tentativo di realizzare ii., ci rimane l'impossibilità fondamentale di costituire intuitivamente un mondo condiviso. La questione di un mondo oggettivamente condiviso è, come suggerisce inequivocabilmente la parola, una questione di oggettivazione, quindi di osservazione. Come tale, sembra andare inevitabilmente oltre, forse addirittura "sublimare", la sfera dei dati iletici. Questo non implica necessariamente che le sensazioni e le emozioni non facciano parte del mondo, ma sicuramente non possono diventare parte di un mondo oggettivamente costituito. Quest'ultimo è una questione di comunicazione e, in una certa misura, di ostensione. Di conseguenza, le sensazioni e le emozioni non possono diventare oggetto di conoscenza nel modo corrispondentista sostenuto finora.

Detto tutto ciò, non dobbiamo giungere alla conclusione secondo la quale non sarebbe possibile comprendere la "vita sensibile" degli altri. Abbiamo già ammesso che l'empatia sia possibile. Sono ammessi anche altri tipi di comprensione, più o meno mediati da qualsiasi tipo di comunicazione, che costituiscono una parte rilevante della nostra esperienza. Proprio nella misura in cui fanno parte di quest'ultima, non ha senso negarli. Ciò che va messo in discussione è la loro interpretazione e il loro valore epistemico. Per questo motivo, la comprensione e la conoscenza devono essere chiaramente distinte. La comprensione va oltre la sfera dell'evidenza. La conoscenza, al contrario, può essere realizzata solo sulla base dell'evidenza.

In sintesi, possiamo dire che l'indipendenza epistemica che abbiamo invocato per la monade, non viene violata dall'incontro con l'alterità e l'estraneità. L'esperienza dell'altro non può determinare la mia conoscenza del mondo né di me stesso. È piuttosto la mia esperienza degli altri, compreso ciò che vedo o presumo che l'altro sperimenti, a essere epistemicamente

rilevante per me sia in privato sia nel campo dello scambio intersoggettivo, della disputa e dell'accordo.

Infine, dobbiamo riconoscere le conseguenze di questa evidenza, cioè che parti dell'esperienza del mondo non possono in linea di principio essere oggetto di conoscenza, perché la domanda sulla costituzione di un mondo comune e oggettivo riguarda "oggetti" che non possono mai essere pienamente verificati da una singola monade. Questo non esclude l'oggettività tout-court. Implica semplicemente che l'oggettività è in qualche modo superiore alla conoscenza (corrispondentista), sia nel senso che si fonda su quest'ultima, sia nel senso che in qualche modo la sublima/trascende. La conoscenza "in prima persona", tuttavia, è essenziale per la possibilità dell'oggettività. È il terreno da cui il discorso oggettivo può partire e a cui deve sempre poter tornare, a meno che non abbandoni il compito di parlare della "realtà" e si accontenti di costruzioni puramente ideali¹⁸.

Come abbiamo abbondantemente ripetuto, la conoscenza consiste fondamentalmente nel riempimento di un'intenzione vuota, cioè la conoscenza avviene per mezzo di una coincidenza tra il contenuto di un pensiero e quello di un'intuizione. Indipendentemente da come concepiamo il pensiero, i contenuti mentali e le intuizioni, è chiaro che la conoscenza come *adaequatio* richiede che sia il contenuto intuitivo che quello del pensiero avvengano nello stesso flusso di coscienza, cioè nella stessa monade. Ipotizziamo che in una monade A si verifichi: i. la visione di un altro soggetto B; ii. la comprensione di B come riferita a un certo oggetto X; e iii. l'esperienza di un oggetto Y. Per essere sicuri che X e Y coincidano, A può mettere in atto diverse strategie. Tuttavia, ciò che è di cruciale importanza è che, se possibile, l'identificazione tra X e Y deve essere effettuata in A. Come ogni identificazione criteriale, tale operazione è ovviamente soggetta a errore. Di conseguenza, la comprensione del fatto che condividiamo o meno la stessa visione dello stesso mondo, non può essere una questione di conoscenza apodittica. Anzi, dobbiamo ribadirlo ancora una volta, non si tratta affatto di una conoscenza *puramente* "corrispondentista".

Infine, e in sintesi, secondo la comprensione della monade di Husserl abbozzata sopra, dobbiamo affermare che l'esperienza delle cose, degli altri soggetti e persino di se stessi implica più di quanto si conosca, e anche più di quanto si potrà mai conoscere. Per quanto riguarda il mondo spaziale, esso

¹⁸ Questo è un punto fortemente "cartesiano" della (possibile) monadologia fenomenologico-husserliana. Anche Cartesio, infatti, rivendica il valore delle sensazioni, quindi anche delle qualità secondarie, per stabilire che c'è un mondo *reale*, spazio-temporalmente individuato, e non solo un mondo ideale.

non implica un mondo o una parte di esso di per sé non individuabile. La limitazione riguarda la percezione che ne si ha di volta in volta. Il fatto che la percezione sia prospettica impedisce una conoscenza veramente apodittica della sua forma totale per ogni singolo soggetto. Esiste, tuttavia, un nucleo di certezza che non può essere scartato nell'esperienza di qualsiasi soggetto, cioè l'esperienza di una parte del mondo, rispetto alla quale sia le proprie credenze non intuitive sia le prospettive dell'altro devono essere in qualche modo compatibili. Altrimenti, dovremmo supporre che uno pensa o crede in un mondo, mentre percepisce un mondo diverso o, rispettivamente, che gli altri percepiscono mondi diversi dal proprio. Va tuttavia osservato che, mentre la prima ipotesi è fenomenologicamente incoerente, data la priorità dell'intuizione che deve essere metodicamente assunta in fenomenologia, il secondo caso non è fenomenologicamente escludibile. Dobbiamo infatti ammettere che la possibilità che un soggetto percepito percepisca un altro mondo, cioè che il mondo del percettore A, che percepisce il soggetto B, sia diverso dal mondo percepito da B, non può essere scartata – almeno non solo attraverso analisi fenomenologiche. In ogni caso, ciò che è certo è che il mondo oggettivo non può essere costituito sulla base di un'intenzionalità intuitiva condivisa. Abbiamo bisogno di un discorso, di una comunicazione, cioè di una qualche forma di linguaggio oggettivante. Quest'ultimo è quello in cui la riflessione monadologica avviene e le questioni ontologiche sembrano dunque, “dall'interno”; condurre oltre la sfera dell'intuizione. Dunque, almeno in parte e secondo quanto si è detto, oltre la fenomenologia – sebbene sulla base di quest'ultima e senza poter mai pienamente negare quest'ultima.

SPATIAL FEELINGS. ATMOSPHEROLOGICAL
QUESTIONS (FROM A NEO-PHENOMENOLOGICAL
POINT OF VIEW)
TONINO GRIFFERO*

Abstract: This work analyzes the concept of atmospheres as key elements that influence human perception and emotional experience. The author proposes a classification of atmospheres into three categories: prototypical (objective feelings), derivative-relational (interaction between the subject and the environment), and spurious (subjective projections). It is argued that atmospheres possess a quasi-objective quality that modulates our emotional responses. The analysis also focuses on the ontological and political implications of atmospheres, contrasting natural and curated environments. The debate involves the views of Gernot Böhme and Hermann Schmitz regarding the manipulation of experiences through artistic atmospheres. Resonance is presented as a key mechanism in atmospheric perception, highlighting the body's role in experiencing atmospheres. COVID-19 is examined as an emergency revealing modern vulnerabilities, shaping atmospheres of insecurity and solidarity. The crisis has altered interactions and perceptions, fostering both isolation and a search for connection, underscoring the need to explore the bodily dimensions of experience and the interplay between atmosphere, affect, and response in extraordinary situations.

Keywords: Atmosphere, Felt-Bodily, Spatial Feelings, Neo-Phenomenology

After four monographs focusing on the theme of atmospheres¹, dozens of essays in journals and collective volumes², translations and editions it is

* Professore di Estetica l'Università di Roma "Tor Vergata".

¹ See Tonino Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010 (Mimesis, Milano-Udine 2017²) (engl. transl. by S. De Sanctis, *Atmospheres. Aesthetics of Emotional Spaces*, Routledge, London-New York 2014); *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 2013 (eng. transl. by S. De Sanctis, *Quasi-Things. The Paradigm of Atmospheres*, Suny, Albany (N.Y.) 2017); *Il pensiero dei sensi. Atmosfere ed estetica patica*, Guerini e Associati, Milano 2016 (enlarged engl. transl. *Places, Affordances, Atmospheres. A Pathic Aesthetics*, Routledge, London-New York 2019); *The Atmospheric "We". Moods and Collective Feelings*, Mimesis International, Milan 2021.

² For example: Tonino Griffero/Giampiero Moretti (eds.), *Atmosphere/Atmospheres. Testing a New Paradigm*, Mimesis International, Milan 2018; Tonino Griffero/Gianni Francesetti

perhaps superfluous to return to very general issues and to reintroduce for the umpteenth time the arguments that substantiate my externalist and neo-phenomenological thesis. According to which feelings are –first and foremost –atmospheres that pervade a certain (lived) space, and “colonize” it with sometimes greater and sometimes lesser intensity; as quasi-things they exert a certain power over the perceiver, resonate in the perceiver’s lived body and are therefore not at all the result of an external projection (empathic or otherwise) of her (supposedly) private and inner affections. More interesting and certainly less repetitive³, however, is to attempt to provide some answers to the questions posed to me by some students at Atlanta University a few months ago (for this I thank them here indirectly). By answering them, of course, I will have the opportunity to further clarify some of the key points of my atmospherology.

1) How did one end up studying atmospheres to this extent? What hooked one into this subject, and what is the most important thing to understand about atmosphere?

An atmospheric feeling is almost omnipresent, even though at times unnoticed and ephemeral. One speaks of atmospheres continuously, describes them and calls them into question every time that some effects seem to be out of proportion with respect to their causes. When one speaks, for example, of a wind blowing in the country or of the mood specifically suggested by a certain weather, says that “trouble is brewing”, etc., one is referring to a natural or social atmospherisation. If one has always known what “there is something in the air” means (tension or relaxation, for example, or an imminent threat, etc.), if Western culture feels for at least a century the increasing need for atmospheric concepts (such as *aura*, *ambiance*, *Stimmung*, etc.), if even marketing understands for at least half a century that “in some cases, the place, more specifically the atmosphere of the place, is more influential than the product itself in the purchase decision”⁴, it is just for about twenty years that the notion of atmosphere has become a philosophical

(eds.), *Psychopathology and Atmospheres. Neither Inside nor Outside*, Cambridge Scholar, Newcastle upon Tyne 2019; Tonino Griffero/Marco Tedeschini (eds.), *Atmospheres and Aesthetics. A Plural Perspective*, Palgrave, Basingstoke 2019.

³ For an extensive bibliography (in progress) on atmospheres see <https://atmosphericspaces.wordpress.com/literature-2/>.

⁴ Philip Kotler, *Atmospherics as a Marketing Tool*, “Journal of Retailing”, 49, 4, p. 48.

theme, precisely since the New Phenomenology, founded by Hermann Schmitz in his *System of Philosophy*⁵, uses atmospheric feeling as a leverage to wipe away that dualism, both Christian-Platonist and Cartesian, that makes it impossible to explain how a interiorized subject is then able to get outside and acquire a reliable knowledge of the external world.

One could welcome this situation as a real atmospheric turn⁶, based on a stance that borders the deleuzian-metaphysical affect theory (affects as ubiquitous and anonymous intensities) as well as the more detailed and applicable affect studies (affects as bodily-relational relationship with the world) but is, however, ontologically much more ambitious than today's widespread cognitive rehabilitation of feeling in functional, narrative and adaptative terms. By stating that “feelings are the most important thing in life, because only they bring power and delicacy, brightness and opacity into the world; the only thing that, generally, makes something important to human beings”⁷, the new phenomenologist paves the way for a philosophical approach to reality based on a radical de-psychologization of emotional life.

But “atmosphere” has boomed only recently in areas of humanities that, bypassing positivist conventions and strictly functional parameters, pay attention to the vague and qualitative “something-more”, are interested more in expressive *qualia* and phenomenal *nuances* of appearing reality (the pathic “how”) than in detailed material reality (the cognitive “what” and, *a fortiori*, the etiological “why”). As a colloquial term, “atmosphere” is largely dependent on the context. Without the usual addition of qualifying adjectives, it works as a neutral title (the atmosphere of London, of a party, of a building, for example) or it refers to an only decorative background (“there is an atmosphere, but...”); sometimes it means *ipso facto* a favorable feeling (“what an atmosphere!”) and even a persuasive effect⁸.

⁵ Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, 10 voll., Bouvier, Bonn 1964-1980. For an introduction see Hermann Schmitz, *New Phenomenology. A Brief Introduction*, Mimesis International, Sesto S. Giovanni (Mi) 2019 and my introduction (ivi, pp. 9-41).

⁶ Tonino Griffero, *Is There Such a Thing as an “Atmospheric Turn”? Instead of an Introduction*, in Tonino Griffero/Marco Tedeschini (eds.), *Atmosphere and Aesthetics*, cit., pp. 11-62. For a synthetic view see Tonino Griffero, *Emotional Atmospheres*, in Thomas Szanto/Hilge Landweer (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, Routledge, London-New York 2020, pp. 262-274.

⁷ Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, cit., III, 2, *Der Gefühlsraum* (1969), p. XII.

⁸ For a useful review of the linguistic uses of the term “atmosphere” see Andreas Rauh, *Die*

The atmosphere, thus, is philosophically interesting not despite but precisely because of its vagueness. One never has to exit from its vagueness, but she must learn to stay in it in the right way, first acquiring a specific atmospheric competence. General speaking, atmosphere means today a feeling distinguished from emotion, affect, mood, and that is not private and internal but objectively diffuse in the space and works as a qualitative-sentimental *prius* of every sensible (and later differentiated) encounter with the world. Regardless of whether it is tense, relaxed, gloomy, etc., an atmosphere “colours” the situation in which the perceiver finds herself and sometimes involves her to the point she is unable to escape with it.

2) *Is it possible to be such a thing as an objective atmosphere? Is the atmosphere always subjective? Can two people observe-sense two very different atmospheres caused by the same external stimulus, or must they be at least somewhat related?*

As a primary object of perception, the atmosphere is responsible of our feeling well or not in a certain environment and, as an “in between” (*Zwischen*) mediating subject (corporeal feeling) and object (environment) and their co-presence, or even holistically being prior to them, it is a quasi-objective being (a power) intersubjectively present in the space. Even if, strictly speaking, it is nothing without a subject feeling it, it is something you can enter into and be caught by a sensuous experience of things and “ecstatic” qualities they radiate⁹.

My atmospherological project is not content to talk about atmospheres in general but proposes a distinction between three different types of atmospheres, through which it is possible to account for the many ways in which atmospheric feelings are encountered (and expressed linguistically) in everyday experience.

besondere Atmosphäre. Ästhetische Feldforschungen, [transcript], Bielefeld 2012; Id., *Concerning Astonishing Atmospheres. Aisthesis, Aura, and Atmospheric Portfolio*, Mimesis International, Milano-Udine 2018.

⁹ See especially Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995; *The Aesthetics of Atmospheres*, Routledge, London-New York 2017. But also, not to be forgotten is the groundbreaking book by Michael Hauskeller, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Akademie Verlag, Berlin 1995.

1) For me a “prototypical atmosphere” is the most objective (neo-phenomenologically said). It is the atmospheric feeling that one encounters involuntarily and pre-reflectively, and whose causes appear unknown and due to a condition so immersive as to be prior to any relationship between the subjective and the objective poles, which are rather the result of this immersive first impression. Furthermore, it can be so independent of one’s state of mind that this first impression changes one’s mood completely (when the previous personal mood is different from this atmosphere), or causes one to react strongly (perhaps, for example, even moving away from the person, place or building one has entered). When the atmosphere encountered instead coincides with the previous state of mind, it is often not even perceived as an atmosphere.

2) A “derivative-relational atmosphere” is one in which the subject is as important in creating the atmosphere as the affective quality immanent to external world. The perceived atmosphere is felt outside oneself again, in the environment in which one moves for example, but the subject, realizing perfectly that it depends completely on the relationship between herself, her mood, and the specific characteristics of the environment (provided that she could sufficiently understand the atmospheric power), is not totally involved or subject to its authority (as in the case of prototypical atmospheres). Atmospheric immersivity is here only partial and the resulting emotional situation is, however, not the most significant example of the already mentioned neo-phenomenological externalization of feelings (which is why it is called not prototypical but derivative).

3) A “spurious atmosphere” is finally one that is not intrinsically occasioned by the current object, space, or quasi-thing, but is the result of an external projection of a wholly subjective state of mind already present in the percipient. In this way, a drab space entered by someone who is with someone she loves may offer a spuriously positive atmosphere, but only because of the person’s feeling for her companion. It is clearly nothing but a subjective projection of an inner affective quality on which no one agrees completely and that does not apply to any drab space, but only on that which precisely justifies this projection for that person. Such an atmosphere is less objective, less intense, and one whose subjective origin is easily understood: it is spurious, not a full-fledged atmosphere, because it does not at all exemplify the spatiality-externality of the atmospheric feelings that neo-phenomenological atmospherology aims to underline.

Importantly, true prototypical atmospheres are not even intentionally producible. I draw a distinction between the type-atmosphere as a quasi-thing –something relatively objective and independent from our feeling it, so that one can notice and describe it without being necessarily involved by it –and token-atmosphere, that is, the way that the type-atmosphere is concretely realised in the feeling one has, possibly even condensing on elements of the situation that are not responsible for it at all (the felt threatening atmosphere of a car one sees even if only because it reminds one of the car one had an accident with, etc.). In cases like this the thing or quasi-thing is simply the occasion of the token-atmosphere as a place of condensation of an independent type-atmospheric feeling.

Derivative-relational atmospheres certainly constitute most of the atmospheric experiences we have. Yet, prototypical atmospheres especially serve as an example of a) the affective externalism (re)discovered by the New Phenomenology approach of which (b) things and situations are only occasions of manifestation.

3) How does the subject interact with atmosphere? Does it only work one way (atmosphere affects the individual) or do people's moods and feelings impact the collective mood?

I have developed a large phenomenology of possible *atmospheric games*, according to a typology I gradually enriched and problematized¹⁰, which can be a breeding ground for more subtle phenomenological analysis that could be useful also in many (applied) fields.

Summing up: an atmosphere can 1. be so dystonic as to overwhelm us; 2. find us in tune with it, to the point of not being recognized and felt; 3. be recognized without being really felt; 4. elicit a mood of resistance that pushes us to change it or to oppose to this (felt as) manipulative atmosphere (think of experiences that are transgressive or at least freely randomized in opposition to what the disciplinary power wants); 5. concretize itself even in “materials” or components that normally express the opposite, thus giving life to a inversed atmospheric feeling (the sadness suggested on sufferers by intolerable beauty, or the restlessness produced by situations so orderly as to arouse the impression of a *mise-en-scène*); or 6. be perceived differently over

¹⁰ For the latest version see Tonino Griffero, *The Atmospheric “We”*, cit., pp. 29-66.

the course of time after the first impression. The first atmospheric impression of a photograph of one's schoolmates of decades ago, for example, may be pleasing, yet turn to melancholy once you, looking more closely at them, realize that some of them have died. Consider now also the interesting interaction between buildings that seem narrow from the outside and in whose interior the architect has instead managed to create an unexpected vastness, even more atmospherically suggestive the more unexpected in contrast with the first (outside) impression¹¹. Here, we can even imagine layered niches of atmospheric feelings. The way a building may support multiple atmospheres or better atmospheric moods can be enhanced by the contrast between the space that one has been in, and the space that one now enters. This applies, of course, also to the atmosphere of a person, a landscape, a city, etc.

4) To what extent is atmosphere determinant of personal feeling? How much room is there for preferences of atmosphere?

According to my approach, quasi-objective feelings diffused in the external (lived) space “may” be filtered in a (relatively) different way by different percipients according to their different felt-bodily (*leiblich*) dispositions. In other terms: their felt body (*Leib*, not *Körper*) may resonate differently, without these resonances ever fully coinciding with the atmospheres arousing them¹².

5) Can one expand on the absence of boundaries inherent in atmospheres? Is this temporal? Spatial? Emotional, etc.?

Atmospheres, by using the power of their “affordances”¹³, attune the affective space in which people (sometimes even literally) enter and segment it through

¹¹ On the relationship between atmospherology and architecture see Gernot Böhme, *Atmospheric Architectures. The Aesthetics of Felt Spaces*, Bloomsbury, London et al. 2017, and Michael Arbib/Tonino Griffero, *Atmosphere(s) for Architects. Between Phenomenology and Cognition*, New Prairie Press, Manhattan (Kansas) 2023.

¹² On the necessary grounding of atmospherology in a phenomenology of the felt- or lived body, see now Tonino Griffero, *Being a Lived Body. From a Neo-Phenomenological Point of View*, Routledge, London-New York 2024.

¹³ Tonino Griffero, *They Are There to Be Perceived: Affordances and Atmospheres*, in Zakaria Djebbara (ed.), *Affordances in Everyday Life: A Multidisciplinary Collection of Essays*, Springer, Cham 2022, pp. 85-95.

boundaries that are not geometrical but emotional. It goes from the conscious choice of one restaurant rather than another, precisely for the atmosphere that hovers there, to the much more nonconscious tendency to prefer walking in one neighborhood rather than another or frequenting these and not those people. Our surroundings are thus segmented cognitively (things, properties, and events) but also affectively (hospitable or refractory spaces, environments that make us feel better or depress us, buildings or places that it is trendy to have visited at least once and others that do not interest us at all) with many behavioral, class, and taste consequences that only a proper atmosphere-based sociology could investigate more precisely.

However, I reject any “constructionist atmospherology,” underlining that the perception of an atmosphere is a direct perception: it is not mediated by patterns, inferential processes, or judgements that are all to some extent “projective.” On this account, direct perceptual realism means for me that perception does not need to postulate either inner processes (representations, inferences, computations, manipulation of representations) or a mediated access to the world.

The boundary question gives me the opportunity to show more broadly what differentiates an atmosphere as a quasi-thing from things in the proper sense. Developing to some extent a neo-phenomenological quasi-thingly ontology¹⁴ it could be said, in summary, that atmospheres, unlike things, a) are not edged, discrete, cohesive, solid, perduring in time, normally inactive, without concealed sides, and for this reason they coincide with their appearance. b) Not having inherent real tendencies, they have no history (they don’t get old), are radically evenemential and not merely a trace of something other. c) Without being the property of something or universally predictable *genera*, they coincide with their own phenomenal and “actual” “character” (not with their subjective-personal resonance, however). d) More immediate, intrusive, and demanding than things, they arouse encorporation and excorporation¹⁵ by virtue of an authority that is sometimes so absolute as to be irreducible to culturally emotional norms and to win any critical distance. e) They have an intermittent life, in the sense that they come and go, without

¹⁴ See Tonino Griffero, *Quasi-Things*, cit., pp. 1-18. The notion of quasi- or half-things (*Halbdinge*) was originally introduced by Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, cit., III. 5, *Die Wahrnehmung* (1978), pp. 116–139.

¹⁵ On this fundamental felt-bodily dynamic see Hermann Schmitz, *Der Leib*, de Gruyter, Berlin et al. 2011.

there being any point in asking what they did in the meantime. f) But along with transient atmospheric qualities there are also more persistent atmospheric qualities: the sublime atmosphere of an alpine landscape, for example, is relatively stable despite changing weather conditions. g) They do not act as the separate causes of the influence but are the influence itself, exactly like the wind, that doesn't exist prior to and beyond its blowing. h) Although they do not properly have a whence or a where, they "occupy" surfaceless lived spaces characterized by blurred boundaries. i) They are relatively (perceptually) amendable, if only on the level of common sense. l) They must have yet some kind of identity, as is well shown by the fact that one can be mistaken in producing them, for example trying to create an atmosphere of euphoria on a dreary day, or rightly imagine the (even counterfactual) conditions under which it could be produced. m) If they never properly exist as purely potential (thinkable) states, this does not mean that an atmosphere, especially the prototypical one, depends in all respects on its subjective perception. n) There are things and situations that stably arouse certain atmospheres, and others that occasionally take charge of them, as happens when a wild atmosphere, for example, ceases to be such, sensorially perceived components being equal, when its origin is ascertained to be artificial. o) They are mostly an "in between" made possible by the (felt-bodily but also social and symbolic) co-presence of subject and object and in rare but important cases transcendently prior to this co-presence.

6) Is there a difference between an atmosphere that naturally occurs, and one that is intentionally curated? In what aspect does this difference reside?

It is a truly central issue, with both ontological and political consequences. The idea that one is able to intentionally generate atmospheres raises the dispute between Gernot Böhme, convinced that many aesthetic workers really generate atmospheres, and Hermann Schmitz, whose anti-intentionalist warning may be summarised as follows. First, by "making" atmospheres our societies manipulate those "actual impressive situations" through which they try to escape from solipsism; by developing a technique of impression (*Eindruckstechnik*) they mime the golden season of the European art and finalistically stabilise atmospheres for propagandistic or advertising superficial purposes (*Plakatsituation*). Moreover, accepting Böhme's idea that atmospheres are the result of "ecstasies" of things would mean accepting

two false assumptions: that situations are radiated primarily by single objects (singularism) and not by a chaotic-multiple significance, and that an atmospheric perception can be explained through the still dualistic sender-receiver model¹⁶.

This ontological contrast also refers to a different assessment of aestheticization of everyday life, stigmatized by Schmitz as a misleading propaganda and welcomed instead by Böhme as the unavoidable reflection of a more general “theatricalization of our life”. Although Schmitz’s criticism should be taken seriously, it may be argued that this conflicts with his own assumption that it would be possible to cultivate atmospheric feelings in a closed space (dwelling and church, garden and Japanese tea house) in a not manipulative way; that his objection wrongly downgrades the rhetorical *coté* of aesthetics to something superficial and anti-educational; that, finally, to assume that the technique of impressions generates only fake atmospheres relies on an external axiology conflicting with his descriptive phenomenological approach¹⁷.

My advice is to use an inflationary distinction among three kinds of atmospheres and consequently of spatiality. As already said, they can be prototypical (objective, external, unintentional, sometimes lacking a precise name and space and related to space of vastness), derivative (objective, external, intentionally produced, and related to directional space), and even quite spurious in their relatedness (subjective, projective, and related even to local space). This makes it possible to accept both Schmitz’s idea of free-floating atmospheric feelings (for me the prototypical ones) and Böhme’s effort to mitigate their overly random nature and to bind them as strongly as possible to objectual poles (for me the derivative atmospheres). If there were only prototypical atmospheres, perhaps partly overlapping with Heidegger’s *Grundstimmungen*, it would be hard to understand how aesthetic works could

¹⁶ Hermann Schmitz, *Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Gernot Böhme*, in Michael Hauskeller et al. (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 176-190. See also Hermann Schmitz, *Atmospheres*, ed. by Tonino Griffero, Mimesis International, Sesto S. Giovanni (Mi) 2023, pp. 123-137.

¹⁷ See Tonino Griffero, *Was kann eine Gefühlsatmosphäre tun? Atmosphären zwischen Immersion und Emersion*, in Barbara Wolf/Christian Julmi (Hg.), *Die Macht der Atmosphären*, Alber, Freiburg-München 2020, pp. 77-96.

successfully produce an atmosphere and why humanities successfully apply this concept.

7) Can one elaborate on the concept of tone and resonance and how it plays into the idea of atmosphere?

This has to do with today's trendy phenomenon of resonance. I could say that atmospheres, as feelings poured out into the lived and peri-corporeal space, can only find their adequate sounding board in the lived or felt body – not in organic sensors, let alone in the mind. Hartmut Rosa, Thomas Fuchs and Bernhard Waldenfels have effectively introduced us to resonance as responsiveness¹⁸. However, my neo-phenomenological approach to the felt body as a sounding board for atmospheric feelings pervading a certain (lived) space means that this resonance involves felt-bodily “isles”¹⁹: some universal and others culturally and historically more variable, some relatively more stable and others endowed with an intermittent existence depending on the momentary affective state. A great example of this is the diaphragmatic zone, activated by emotional grasping: even if it has its own peculiar voluminosity, this specific “isle” turns out to be completely irreducible to organs. The experienced intermodal analogicity of affordances is based precisely on their felt-bodily resonance in the perceiver's felt-bodily isles, which become perfectly discernible within the strictly first-person phenomenal experience. Because of their intermittent and vaguely delimited existence, felt-bodily isles create a real landscape whose topographical components are, in a certain sense, resonance zones that are diversified by both quality and intensity. Generally speaking, resonance can be discrepant and syntonic. While, inhibiting fluid felt-bodily and physical behaviour, a) discrepancy induces an epicritic contraction giving birth to individual felt-bodily isles of which the subject was previously unaware (even leading to hypochondria), on the contrary, by facilitating felt-bodily and physical behaviour, b) syntony gives it a protopathic felt-bodily state of well-being that momentarily prevents some

¹⁸ See Tonino Griffero, *Better to Be in Tune. Between Resonance and Responsivity*, “Studi di estetica”, LI, 4 (2020), 27, pp. 90-115.

¹⁹ I developed this idea of Hermann Schmitz especially in Tonino Griffero, *Quasi-things*, cit., pp. 55-68.

particular isles from emerging and promotes an uncritical fusion with the external reality.

The different resonance effect proves that some atmospheric feelings are resonance-conditioned, i.e. existing fully as token-atmospheres (or moods) only when they are embodied and shared (for example, there can be no real atmosphere of courage without brave people making their collective feeling resound), whereas other atmospheres remain the same even when they are rejected and not shared, thus resonating very weakly (a landscape, for example, may be melancholic in itself and be regarded as such even if the spectator is and continues to be happy).

Atmospheres are quasi-objective and have different degrees of authority²⁰. Let's start with the simplest case of direct authority. It's the case of a cheerful person who, faced with people wrapped in an atmosphere of true and serious sadness, feels the authority of this sadness, respects it (not just for social etiquette) and, while not being infected by it, mitigates her own (evidently more limited) joyful atmosphere. As this case shows, some atmospheric feelings can legitimately claim to colonize the surrounding space more than others. This kind of binding authority usually happens in a discrepant-mimetic form, such as when people become dull and grey like the grey and sultry morning that overwhelms them. The resonance of this prototypical (authoritarian) atmosphere results from a relationship that is so entangling as not to allow the experiencers to take any position towards what grabs them, nor to mobilize the critical reserves provided by their level of personal emancipation. This felt-bodily resonance is rationally uncontrollable and triggers a unilaterally antagonistic incorporation, due to which one of the "partners" of the felt-bodily communication is in a sense "sucked into" the other's prevailing felt-bodily narrowness.²¹

There are also cases, as already mentioned, where this kind of binding authority paradoxically happens in a discrepant-inversed form. For example, a beautiful landscape and a lovely sunny day, precisely "because of" their beauty and relaxing-welcoming irradiation, may even sharpen someone's (previous) sadness. This happens not because one perceives a sad landscape

²⁰ Tonino Griffero, *Who's Afraid of Atmospheres (and of their Authority)?* in Marco Tedeschini (ed.), *Focus – Atmosfere*, "Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience", 4, 1, pp. 193-213.

²¹ I summarised Hermann Schmitz's theory of *Leib* and felt-body dynamics in Tonino Griffero, *Being a Lived Body*, cit., pp. 111-144.

or day, but precisely because one feels that pleasant view and delighting sunshine as something alien to oneself and therefore as deeply irritating. This inverted affective correspondence is a form of mixed resonance, where repulsive narrowness and expansive vastness paradoxically go together and undoubtedly generate discomfort.

The kind of experience to which the name “resonance” or tone applies occurs especially when persons do not expect it, that is, when something unpredictable and unplannable happens to them. This also requires that the experiencers are in a suitable disposition to resonate, to be in tune with the atmospheres they meet.

8) Where does the atmosphere take place (it's a location that we can literally describe) or is the locational language used for its separation more figurative? Does it exist externally in a separate sensory/emotional dimension? How do we sense these atmospheres? Are they through our emotional responses or do we experience them and then produce an emotional response?

That an atmospherization could be generated by language does not reductionistically mean that it is nothing but the result of an illegitimate (metaphoric) use of language if only because the very condition of metaphorization, i.e. the distinction between the proper (literal) and the improper (figurative), here is totally missing²².

The second question brings us to consider the well-known experience of objectively recognizing and “registering” an atmosphere but without personally feeling it or being felt-bodily involved by it. In other words, one must consider the ontological-phenomenological distinction between a quasi-thingly (type) atmosphere and its (only potential) capturing power as a token-atmosphere (or mood). Is the former really a fully non-affective atmosphere,

²² On the controversial issue of the relationship between atmosphere and language (metaphorical and non-metaphorical) cf. Tonino Griffero, *Preservate o decise? Ridotte o eluse? Le situazioni atmosferiche alla prova del linguaggio*, “Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio”, VII, 2, pp. 53-65; Id., Forte verbum generat casum. *Espressione e atmosfera*, in Mauro La Forgia/Maria Ilena Marozza (eds.), *La parola che immagina*, “Atque”, 14, pp. 85-105. A new approach based on “linguistic phenomenology” is provided now by Yukiko Kuwayama, *Ki (気), Fühlen und Empfinden. Eine linguistische Phänomenologie vorprädikativer Erfahrungsformen*, Alber, Freiburg/München, 2023.

as Schmitz suggests, and Moritz Geiger explains by drawing a distinction between an observing attitude (*betrachtende Einstellung*) and an absorbing attitude (*aufnehmende Einstellung*)²³? Or is it, more simply according to me, a low-intensity atmosphere, which for the most diverse reasons is not engaging but also without being purely informative, given that no perception is ever a mere socio-semiotic “reading” of situation data but always a somewhat affective and felt-bodily communication? The low-intensity option has the merit of recognising that the body feeling is never “opaque” but always transparently referred to the world of which it highlights some aspects. Moreover, it obviously proves that even the most neutral-cognitive observation implies at least a minimal affective component, thus embracing Heidegger’s idea of a continuous albeit not always conscious affective situatedness²⁴, where background feelings alone, thanks to their motivational, hedonic and axiologic link to the world, enable any specific relationship with the world, with us and with others.

Let us take Rainer Maria Rilke’s example (*Malte Laurids Brigge*). Malte is in the middle of a festive crowd, whose “faces were full of the light that came from the carnival booths and laughter welled up and poured from their mouths like puss from an open sore [...] People stopped me and laughed, and I felt that I should laugh too but I couldn’t” (transl. W. Needham). I believe that only a low-intensity and incipient empathic share of the others’ joy can explain and justify Malte’s disappointment, thus making him feel a discrepant atmosphere.

For me Schmitz’s dissociation between neutral feeling and felt-bodily involving feeling, also proven by the uncertainty concerning the right gestural-postural conduct (which instead is perfectly instinctive in the case of a real and effective felt-bodily resonance), should at least be nuanced but certainly not eliminated. In fact, if too radical a dichotomy between living a feeling and the feeling as such risks reifying the affective too much, the identity between emotional involvement and atmosphere, claimed by many, risks instead of making inexplicable the distance from feelings (not only as attitude-position posterior to the initial emotional passivity but sometimes

²³ Moritz Geiger, *Zum Problem der Stimmungseinführung*. “Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 6 (1911), pp. 1-42.

²⁴ See especially Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (1929-30), Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1995.

even contemporary to it) which should also be admitted. Narrowing the too drastic gap between the cognitive and the affective, it can be assumed that the distinction between these two dimensions is always only gradual. It follows that every atmospheric perception is merely a possibility (based on the subject's felt- bodily disposition and resonance-capability) within an affective *continuum* that finds its extreme (and very rare) cases in emotional "fusion" and neutral distancing.

9) *How do we distinguish the "transient" or local atmosphere of well-being from the long-term, more ubiquitous one?*

First, it could be said that any distinction among moods, emotions and atmospheres seems unable to convincingly explain the circularity we experience²⁵. If a mood spatially objectifies itself into an atmosphere (and even an emotion, thanks to a more precise point of condensation), that mood, however, could in turn be generated by a previous (somewhat pre-formatted) atmosphere (triggered, perhaps, even by repeated emotions of the "same" type). Similarly, if an atmosphere subjectifies itself into a mood, for example by losing its thematic reference when entering personal involvement, it is likely that one could not perceive that atmosphere without a moody (pre-formatted) background. Well, this focusing-blurring alternation between emotions, moods and atmospheres is for me²⁶ nothing but a specification of the more general intertwining among different affects, underlying Musil's idea that "there was neither an entirely specific nor an entirely nonspecific emotion". In other words, an expression shapes and consolidates a mood into an emotion (without bringing it to an end) and an emotion "may blur out of focus into non-specific form, continuing to colour your way of thinking of (and feeling towards) the world"²⁷, thus continuing to resonate in some non-specific way. Well, in the same way, a mood could become (spatially) more focused and thus turn into an atmosphere, whereas an atmosphere could in

²⁵ For a very recent and reasonable perspective on the relationship between atmosphere and mood, see Jürgen Hasse, *Dichte. Zur Mächtigkeit von Atmosphären und Stimmungen*, Alber Verlag, Baden-Baden 2024, especially pp- 57-63.

²⁶ Cf. Tonino Griffero, *In a Neo-phenomenological Mood. Stimmungen or Atmospheres?*, "Studi di estetica" LI, 4, 27 (2019), pp. 121-151.

²⁷ Robert Musil, *The Man Without Qualities*, vol. III: *Into the Millennium* (1943), Knopf, New York 1995, pp. 1306-1307.

turn blur out of focus and turn into a mood. What is atmospherologically important (especially in the case of prototypical atmospheres) is not to conceive this fluid temporal process of backgrounding and foregrounding as something entirely depending on the subject's affective state.

It is certainly true that moods have increasingly acquired a spatial meaning throughout the twentieth century (from Ludwig Binswanger on). Although moods and atmospheres certainly share a felt-bodily protopathic nature (unlike the more epicritic emotions) –that is, they are felt in a diffuse and not acute way²⁸ –I would suggest to speak more precisely of atmosphere only when a feeling 1) belongs, unlike more floating moods, to a certain (pre-dimensional) space, even to a local space in the case of spurious atmospheres, and 2) has a status so objective-external for the perceiver's first-person perspective as to violently oppose the percipient's previous mood.

10) Can one expand on the idea of atmospheric competence? What does it mean for the atmosphere to be toxic or benign in the context of our unique atmospheric experiences?

Atmospherology demands that anyone has a good “atmospheric competence” (or intelligence): a not less multifaceted notion than the very notion of atmosphere. I consider it as the ability to a) feel atmospheres, b) understand them and possibly c) distance oneself from them, d) generate them. What we call atmospheric “instinct” or “flair” should thus be understood as a skill that can also be improved through exercise: that is, the ability to critically examine the atmospheres one feels. That would enable us to benefit from a “provisional atmospheric morality” (to paraphrase Descartes)²⁹.

In fact, a “good” atmospheric competence should be able, first, 1) to “correctly” feel the prevailing atmosphere to avoid probable social gaffes, which legitimize others to stigmatize those who have not felt adequately, but

²⁸ For a development of neo-phenomenological theory of lived space (Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, cit., 3.2, *Der Gefühlsraum* (1965), see Jürgen Hasse, *Fundsachen der Sinne. Eine phänomenologische Revision alltäglichen Erlebens*, Freiburg-München, Alber, 2005, and Tonino Griffero, *Atmospheres and Lived Space*, “*Studia phaenomenologica*” 14 (2014), pp. 29-51.

²⁹ See Tonino Griffero, *Moralité atmosphérique provisoire. Urbaniser (un peu) la province de Schmitz*, in Didier Tallagrand, Jean-Paul Thibaud, Nicolas Tixier (Dir.), *L'usage des ambiances. Une épreuve sensible des situations*, Paris, Hermann, pp. 301-309, and Id., *Was kann eine Gefühlsatmosphäre tun?*, cit.

also to distinguish between “toxic” and “benign” atmospheres, while being aware of walking on thin ice whenever *aisthesis* and ethics mingle. It must be pointed out that toxic atmospheres, which cannot however be reduced to non-atmospheres, are not only those arousing stress and distress but also the dissuasive-sedative ones. They aim at defusing any social contradiction with the help both of artificial-conformist attunements and the inhibiting effects resulting from the alarmist demand, today become obsessive, to regulate every fragment of everyday experience, not least through the alibi of privacy and political correctness.

A good atmospheric competence also consists of 2) accepting the fact that, due to the lack in our post-traditional societies of a paradigmatic place of atmospheric awareness, that is of a situation that may act as a paradigm of every other atmospheric experience, one should rather learn to have as many and different atmospheres as possible and thus allow the resulting experiences to interact with each other. This could give rise to a wellbeing that, exactly as happens (or should happen) in democracy, depends on a division of powers (affective in this case) that relativizes their impact³⁰.

A good atmospheric competence also should 3) favour and foster those atmospheres where, as happens with a *trompe l'oeil*, an early pathic-immersive step may and should be followed by an emersion phase. An example of atmospheres allowing-affording both immersion and emersion, i.e. that are powerfully and influentially contagious without ever being oppressive and coercive, could be easily found in aesthetic experience, especially in contemporary art: unlike the populist, as such hypnotic-somnambulistic, atmosphere, in fact, the critical-artistic one generates through its provocative and irritating impact cognitive and affective discontinuities that always make a critical distance possible as well as empower whoever deeply experiences them.

Finally, certainly must have a good atmospheric competence 4) the one who has the task of generating emotional situations of this or that type, whether they are free or manipulative atmospheres (which are habitual in the most superficial dimension of the society of the spectacle, in demagogic and

³⁰ I have dealt with the non-obvious relationship between democracy and atmosphericity elsewhere: see Tonino Griffero, *Staged Emotions. Is a Democratic Atmospherization a Contradictio in Adjecto?* in Elisabetta Di Stefano, Carsten Friberg, Max Ryyänen (eds.), *Aesthetic Perspectives on Culture, Politics, and Landscape*, Springer, Cham 2022, pp. 59-69.

authoritarian regimes, etc.), but also taking into account the implicitly ethical requirement not to indulge in coercive or kitsch affects as lacking any element of (self) criticism. Although it is very difficult to design a “self-ironic” real building, for example, architecture must do everything possible to avoid bombastic, self-celebrative and sedative atmospheres – hence the widespread risk of environments that today are so trendy because “immersive”: where it remains unexplained “if” and “where” you immerse yourself, “why” and “to the advantage of who and what”³¹.

11) Can the power of art be explained more in relation to atmosphere? Is the atmosphere created through art necessarily artificial or illusory, or is there a definite reality in it?

There is an indisputable difficulty of identifying the atmospheric in the world of art. Unless of course one is not contented with saying, metaphorically, that the true work of art emanates a “fresh morning air”, or that beauty is the specific atmosphere of works of art (they would all irradiate the same one, then!). Although contemporary art compensates for the fictionalisation and virtualisation of the historic-social world, inviting the spectator to a pathic and physical comprehension of the works of art (that, at times, must be touched, tapped, scratched on the surface), it’s right to regard the atmospheric approach to artwork as reductive. And for several reasons: for instance, because such an approach would fail to appreciate art’s ontological revealing power and often favour a superficial enjoyment (kitsch) instead of the effort from which only authentic feeling can spread out; or because, hermeneutically requiring a feeling homogeneous to that felt during the genetic *iter*, it would entail an undeserved psychologisation of art.

Then how can we justify an atmospheric theory of art? A first attempt could be that of considering atmospheric perception, capable of grasping a “sensuously and affectionally perceptible (and, in this respect, existentially significant) articulation of realized or nonrealized life possibilities³²” a

³¹ For a critical-atmospherologic look at the trendy notion of “immersion” see Tonino Griffero, *Immersion und (Re-) Emersion. Atmosphärologische Denkanstöße*, in Maria Bremer, Markus Heinzelmann (Hg.), *Eintauchen in die Kunst/Diving into Art*, Verlag Für moderne Kunst, Bochum 2023, pp. 61-72.

³² Martin Seel, *Aesthetics of Appearing: Cultural Memory in the Present Series* (2000), Stanford University Press, Palo Alto 2005, p. 92.

“corresponsive” modality that is intermediate with respect to the purely contemplative one and the properly artistic one. Yet the fact that it consists in “a sensual-emotional *awareness* of existential correspondence”³³, circumscribing it to a conscious existential affinity, makes it *de facto* impossible to have a phenomenology that would find in atmospheres unforeseeable chaotic and pre-semantic situations.

Then, a more promising attempt seems to be that of seeing in the atmospheric power of art a qualitative specificity of appearance, non-existent outside of the perception of the work of art and due both to the operative mode and to the chosen themes (extra-thing phenomena, intermittent apparitions that can be placed in museums only for documentary reasons). Thus, the canvases dedicated by Monet to Rouen’s Cathedral – painted in different hours and climatic conditions, from “the perspective of someone who is ravished [by it]”, made to represent not so much the objects as their pre-dualistic “in between”, namely “the shell that embraces all things”³⁴ – are doubtlessly atmospheric. Yet, the identification of atmosphere, in this case the indistinction of subject and object, as only one of the possible themes of art makes it impossible *a limine* to atmospherically explain the whole philosophy of art.

In the frame of this limitation, perhaps there is a more suggestive hypothesis: namely that artistic expressions are atmospheres when they are so self-referential that they induce us to ask what they show (or what their *mise-en-scène* is) rather than what they are, what their “actual fact” is (what the work irradiates) and not their “factual fact” (what the work is made of)³⁵.

A potentially universal idea could be the one – which lies at the basis of George Dickie’s and partly Arthur Danto’s “institutional theory” – that refers the whole “world of art” to a theoretical atmosphere; but here atmosphere would irremediably lose its indispensable phenomenological and aesthesiological traits, and it could insist, at most, for instance, on the role of the museum as an ontological transformer (readymade, aesthetic differentiation, re-auraticity, etc.), or as a generator of atmospheres through the works exposed but also (if not mostly) through a cunning communicative

³³ Ivi, p. 93.

³⁴ Ziad Mahayni, *Atmosphäre als Gegenstand der Kunst. Monets Gemäldegalerie der Kathedrale von Rouen*, in Id. (Hg.), *Neue Ästhetik. Das Atmosphärische und die Kunst*, Fink, München 2002, pp. 63, 62.

³⁵ For this distinction see Gernot Böhme, *Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001.

strategy (polysensorial involvement, dramaturgic structure of the exhibition, care for the thresholds of perceptive saturation, etc.).

Hard to define on a theoretical level, the atmospheric is nevertheless easy to identify in art. For instance, in the bright installations by James Turrell, which are so much an extra-thing that they coincide with their “optical presence, without being physically tangible”³⁶, or in the creative interventions of land art, for example by Richard Long. Or in poetry, especially when one valorises its sentimental-synesthetic halo, which transcends the consciousness of what is implied by meaning. Or in cinema, which – thanks to music, characters, certain archetypal shots or sequences, the physiognomic potentiality of the close-up, etc. – has been influencing for a century each experience of ours (in the most banal case, by making us familiar with places and situations never directly experienced), to the point of assuming an exquisitely psycho-geographical value. And so forth. Provided that art is a perception that has come to thematise itself, we could claim that in it we can apprehend, in a privileged way – obviously with a quality influenced by the rank of the artworks – what an atmospheric perception is and how atmospheres (which are evidently also experienced otherwise) should be treated.

In any case, this is certainly not the place to specify the atmospheric valence of every form of art. We shall therefore be contented with affirming that the artwork it is *moins un monde qu'une atmosphère de monde* (Mikel Dufrenne). It is so only because it selects and intensifies, also through its paratexts (environments, graphic layouts, etc.), atmospheric impressions that are already pre-existent in the extra-artistic environment. Which is to say, to use different terms, that “a seductive atmosphere in a museum seduces us precisely as a seductive atmosphere would do elsewhere, and if it does not seduce us, it is because it is no longer a seductive atmosphere”³⁷.

12) Can one discuss how COVID, as a permanent state of emergency, influenced these theories and writings? Is it enough already considering the interplay between atmospheres and elongated unpredictable circumstances,

³⁶ Eva Schürmann, *So ist es, wie es uns erscheint. Philosophische Betrachtungen ästhetischer Ereignisse*, in Michael Hauskeller (Hg.), *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Die Graue Edition, Kusterdingen 2003, p. 350.

³⁷ Michael Hauskeller, *I Could Go for Something Koons. Neue Ästhetik und kommunikative Kunst*, in Ziad Mahayni (Hg.), *Neue Ästhetik*, cit., p. 180.

or does one have to reconsider and make exceptions to the atmospheric theory because of COVID?

The pandemic atmosphere is really a strange combination of a completely involuntary natural atmosphere (virus transmission), a partly involuntary social atmosphere (relationship between people but also between people and environmental things) and a fully intentional, even “toxic” media atmosphere (emotional manipulation in a positive or negative sense).

The pandemic atmosphere brings out a crucial aspect of the affective condition of the twentieth century, which was already brilliantly diagnosed by Peter Sloterdijk³⁸. For him, the discovery of air as a philosophical, political, and ecological matter as well as its use as a medium for the manipulation and control of the atmosphere (here also in the literal sense) is the most remarkable sign of the artificial modern environments. The awareness that terror might now come from the air would symbolize the typically modern tendency to make the implicit explicit – here the air as a threatened vital immunizing sphere.

In an atmosphere of protracted emergency³⁹ providing an emotional imprinting or an affective logic, the future is unpredictable or even completely lost. One lives the endless time of a present saturated with a sort of restlessness, whose most obvious symptom is phobic flight and social withdrawal. Given that it is hard to voluntarily create contrary atmospheres, the only hope comes from the periphery of this logic, i.e. from the blind spots that, relatively uncontrolled by the predominant affective core, might arouse new and counteracting sub-atmospheric resonances. A protracted emergency atmosphere can show inner sub-feelings of hope that give a different specific tone to the entire emotional state.

As regards the atmosphere of protracted emergency, this can occur in two ways. The first is when a) the predominant atmosphere of non-localizable insecurity coexists with more objective and less pervasive emotions (fear of the concrete effects of the virus, for example) and thus becomes protracted or occasionally something else (a more manageable emotion of fear). The second is when b) the predominant atmosphere of emergency finds remedies

³⁸ See for example Peter Sloterdijk, *Terror from the Air*, Semiotext(e), Los Angeles-Cambridge 2009.

³⁹ That we analysed elsewhere: see Tonino Griffero, *The Atmospheric “We”*, cit., pp. 175-199, but also Dylan Trigg, *COVID-19 and the Anxious Body*, “Puncta” 5 (1), 2022, pp. 106-114.

in sub-atmospheres (or minor atmospheres) that are almost opposite in character. For example, a culture of fear spread by power apparatuses may arouse not only the need for protection and decision-making but also an atmosphere of deep solidarity among the opponents of the regime. In the same way, the predominant atmosphere of pandemic emergency may arouse in large sections of the population a previously unknown solidarity (in the best cases), or the search for a scapegoat (in the worst ones).

The pandemic atmosphere risks turning into a long-lasting and sedimented mood, of which the people's felt-bodily resonance is both the condition and the outcome. It is not sufficiently clear, however, why positive feelings are enhanced by becoming collective while negative ones, like the emergency we-feeling, instead weaken, relativize, and become more manageable, as certainly happens for collective shame, for example, which is notoriously less intense and burning than individual one. Nor is it clear if the increasing positivity to Covid-19 of public figures could come as a "consolation" and induce fatalism or generate further and even greater worries.

The necessary neo-phenomenological concept, as already mentioned, is that of "felt body". Precisely because the pandemic atmosphere is a mood that relates us to the world in a pervasive way, its sharing must be also investigated in the felt-bodily dimension. This obviously applies differently for those who merely "witness" what is happening and for those who instead are directly involved as patients or health professionals.

The felt-bodily communication/interaction aroused by the Covid-19 atmosphere forms solidary (or unipolar) units that neither exclude a hierarchical articulation (between virologists and simple commentators, for example) nor presuppose full awareness of said hierarchy. The impulse given to all those involved by this shared atmospheric focus does not need to be experienced by all at once and in the same way. This felt-bodily co-presence urges people to perceive the world's "affordances" with a tone that makes a range of possible actions possible or impossible. It is not true that because of the pandemic the affordances of other bodies are now missing, and the world is therefore disembodied. The temporary pandemic suspension of the body does not cancel all affordances but only accentuates the negative ones, because other bodies (and even all the objects in which the virus could survive) are perceived with greater intensity, inducing almost intolerable felt-bodily reconfigurations. Our atmospheric-emotional agenda is not so much

missing as severely impoverished and changed in character, except in the rare cases where the lockdown helps one rediscover *ex contrario* the fascination of one's prior extroverted life.

Covid-19 results in a narrowness shown first by our felt-bodily withdrawal from the common-intercorporeal lived space. Dramatically emptied, this space leads to an oxymoronic "collective-shared isolation" whose felt-bodily resonance primarily expresses itself in dodging other people and falling silent, being still or even moving blindly, but also avoiding touch in a compulsive way and continuously sanitizing one's hands: in short giving life to a spatialized choreography of risk management which must now take account of the criminalization (or at least control) of previously normal everyday activities like dressing, shopping, travel, walking or sitting outside. This felt-bodily and even physical resonance, resulting from a tacit (background) perception permeating a certain space, is also continuously strengthened by perceiving other people's fear or anguish (different in quality and intensity) pre-reflectively, which do not need to be objectively-statistically proved or causalistic-indirectly communicated.

The lived or felt space is thus severely defamiliarized. It loses its usual and reassuring affordances and becomes a distressing environment consisting of present-at-hand objects that are no longer the guiding lights of our actions and rather become threatening entities as soon as they are touched by anyone other than us. This applies especially to public objects, to any densely populated urban environment, and even to the simple act of "being outside", as it is impossible to tell when and where you are further away from (or closer to) the virus. The "good old" urban outer reality is certainly still here, with its streets, shops, restaurants, cinemas, and theaters: it's just that they are all closed, we can't enjoy them any longer and, more generally, our usual social and physical flow, our fluid non-verbal and taken-for-granted interaction rituals and pre-reflective urban "directionality" seem more and more uncertain. Our homes, especially when we are told that family members may infect us, are no longer a zone of immunity demarcated against intruders and other calamities. Exactly like open spaces, they also become areas exposed to a plague and claustrophobic situations populated by nightmares, anguish and loneliness, places that stand no chance against an enemy that defies any hopes of control, corrodes internal integrity, and ignores the borders that usually define and defend identity. Even the injunction "stay at home!", which had a protective and de-distressing effect at the beginning of the pandemic, sounds

depressive as the emergency appears to continue indefinitely, and seems overtly paradoxical if home must be regularly sterilized. Not to mention those who for various reasons (domestic abuse, economic difficulties, unemployment, social isolation, etc.) run more risks at home than outdoors.

The normal intracorporeal oscillation between narrowness (centering) and vastness (decentering), which forms the basis of the neo-phenomenological theory of the felt body, is here almost entirely lost. But above all, while prior to the pandemic emergency my body was largely inconspicuous to me since it was absorbed in everyday tasks (and this absent-silent body is the sign of a felt-bodily health as “transcendence” and transitivity)⁴⁰, now it is normal to pay too much attention to the tiniest change in our bodies and worry at the first manifestations of any symptoms. Also, hearing others cough may increase coughing and therefore cause hypochondriac anxiety.

But even in the absence of these epicritic symptoms, somehow connected with strictly organic aspects, the emergency atmosphere, and the resulting social distancing (offensive especially in a community where all know each other), has two effects: on the one hand, it reduces human bodies to homogenized biological entities, and on the other it gives rise to a disturbed protopathic sensitivity. The lack of lifeworldly familiarity caused by this atmosphere implies the end of circadian rhythm synchrony, hypochondria, obsessive-compulsive traumatic stress disorders and addiction of various kinds. A certain (negative) role is also played by face masks, which limit intersubjective understanding and the possibilities of empathizing even with friends and family (not to mention the possibility of ironic facial expressions); masks determine a global renunciation of other people’s faces, smile and more generally their meaningful expressiveness (except maybe the exchange of glances, whose interpretation can however be misleading), thus always making meeting other people a bit spooky.

In short: our lived body has degenerated from a social subject into a mere physical, thinglike body that, as a site of continuous suspicion to be scrutinized and measured, hinders any lifeworldly attitude. The protracted emergency and suspicion atmosphere seems to lead to an objectification-depersonalization of any dimension that previously enjoyed our latent trust

⁴⁰ We have examined this widespread but controversial thesis elsewhere: see Tonino Griffero, *Being a Lived Body*, cit., pp. 80-86.

and that allowed a fluid and guaranteed being-in-the-world (which now instead is always precisely calculated). It is as if our world's tacit background foregrounded (became a figure, gestaltically speaking), thus becoming uncertain and threatening and giving a different tone to our affective life, now synthesized by a depressing sense of "I can't" and by people's isolation.

It's difficult to share the optimistic statement that this emergency has given us the possibility to reimagine our lives, to embrace a politics of compassion, new forms of collective spatiality and new rituals –in short that they have freed us from the old world and the regressive ideal of returning to how things were before.

Moreover, talking of our time as an age of protracted emergency means assuming that it is possible to discriminate historical periods also according to a predominant emotional regime. Group atmospheres and their causing-resulting felt-bodily styles are in fact fundamental components of what we call a historical climate or a basic mood: something that can certainly be better recognized in a third-personal (external) perspective as well as *a posteriori* (by comparison with other styles), but is already sufficiently understood by the interacting members of the group through the expression of others (second-person perspective). This comparatively collective and homogenous felt-bodily style is neither only the cause nor only the effect of an atmosphere but rather, circularly, both the condition of possibility of its perception and the resonance of this perceptual experience.

Anyway, I prefer not to indulge in unrealistic, typically philosophical fantasies, according to which the pandemic would be a favorable opportunity for a reconsidered communism (as a co-immunism) or the starting point of nefarious forms of authoritarian-securitarian control and raise some questions.

How could a protracted emergency atmosphere be managed? Only time tells, of course. It is difficult to understand how Covid-19-driven anxiety, a revenge of the air, as it were, has deeply affected young generations; if it could be downgraded from a basic-existential mood to limited fear and thus compensated for by other feelings; if one was able to avoid reacting to bodily disorientation through a purely mechanical and "masked" physicality, through a securitarian stiffening based on drawing net boundaries and keeping one's distance, or even through obedience to some authoritarian slogan; if one got around the damages caused by the loss of other people's smile and the handshake as the gestures that by definition exclude any threat, etc. In short,

it is very difficult to anticipate the long-term (affective, social, cognitive) effects of an invisible atmosphere like the one we were all “breathing”. Unfortunately, since it is “in the air” – literally - and we all shared it, Covid-19 instilled an affective-atmospheric flattening that we must simply learn to live with.

This lengthy response, relating to the specific atmosphere (as felt-bodily resonance) radiated by the pandemic, is only justified by the fact that it can serve as an example of how a more analytical exploration of a very specific atmosphere must necessarily examine in detail, in the light of the more general neo-phenomenological theory of felt-bodily communication, its equally specific felt-bodily resonance.

Here are some of my answers to the questions of the American students. They undoubtedly allowed me to clarify some essential points of my project (atmospherology as a pathic aesthetics). Which is and remains, however, a project in progress, awaiting new questions and (why not) further objections.

CENTIÈME ANNIVERSAIRE D'HISTOIRE ET
CONSCIENCE DE CLASSE ET CONTRIBUTION DE
GEORG LUKÁCS À LA CRITIQUE DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE ET DE L'EXISTENTIALISME
Omer Moussaly*

Abstract: In this article, we will explore the significant contributions of György Lukács's *History and Class Consciousness*, a collection of essays written between 1919 and 1922. Published in 1923, the work faced criticism from social-democratic reformists and proto-Stalinists in the Soviet Union. That same year, Karl Korsch's *Marxism and Philosophy* also received severe criticism. Despite this, both works gained notable underground circulation. Activists from various parties and non-communist intellectuals recognized these books as expressing themes that concerned humanity in the 20th century, such as alienation, reification, and class consciousness. These themes would later influence the theoretical imagination of what some interpreters, like Maurice Merleau-Ponty, would call Western Marxism. Additionally, we will discuss Lukács's *The Destruction of Reason*, completed in 1952, published in 1962, which is a trenchant criticism of certain strands of philosophy after Marx and their role in the rise of National Socialism. Lukács argued that post-Hegelian philosophy and sociology, from Kierkegaard to Heidegger, contributed to the ideological foundations of fascism. This work further solidified his critique of phenomenology, particularly targeting the methodologies of Husserl and Heidegger, which he believed abstracted human consciousness from its social and historical context. In the last chapter of his work on phenomenology, Lyotard addresses the problem of history, particularly the Marxist critique of Husserl's methodology.

Keywords: Lukács, Marxism, Husserl's Methodology.

Première partie. Éléments biographiques de Lukács

Pour débiter notre article en deux parties, commençons par noter quelques faits à propos de la vie et de l'œuvre de Georg Lukács, un des plus prolifiques philosophes hongrois qui s'est surtout concentré sur la philosophie continentale. Kostas Axelos nous offre, dans sa préface d'*Histoire et*

* Dottorato in Scienze Politiche – Université du Québec Montreal - Canada e Dottorato in Filosofia – Université Laval - Canada.

conscience de classe quelques éléments biographiques : « Lukács est né le 13 avril 1885 à Budapest. Ses parents appartenaient à la petite noblesse juive hongroise. Il eut donc les moyens de s'adonner à de sérieuses études [...] Le jeune Lukács se met à fréquenter les Universités de Berlin et surtout celles du sud-ouest de l'Allemagne ; il y rencontre soit comme professeurs soit comme camarades d'études, se liant avec certains d'entre eux, les philosophes Windelband, Rickert, Lask, Dilthey, Husserl, Jaspers, Heidegger, Korsch, Bloch, les sociologues Max Weber, Simmel, Mannheim, les écrivains Gundolf et Thomas Mann »¹. C'est lors de la Première Guerre mondiale que Lukács se tourne vers la politique, en particulier, vers le marxisme révolutionnaire. Ses vastes capacités théoriques seront consacrées à expliciter la méthodologie du matérialisme historique et à défendre les idées de Marx contre divers courants philosophiques irrationalistes. En fait, l'un des arguments récurrents qui traverseront les œuvres de Lukács, que ce soit *Existentialisme ou marxisme ?* ou encore *La destruction de la raison*, est que la popularisation de courants nihilistes, existentialistes ou irrationalistes sont des tentatives de justifier philosophiquement l'impossibilité du socialisme, de nourrir les courants politiques réactionnaires et d'éloigner les intellectuels du progressisme en général. Limiter autant que possible la capacité du prolétariat à développer une conception du monde originale par rapport à celle de l'intelligentsia bourgeoise est donc une priorité pour la classe capitaliste, comme l'avait compris le révolutionnaire contemporain de Lukács, Antonio Gramsci. Pour ses efforts dédiés à combattre tout ce qui a nourri intellectuellement la réaction en Europe, Lukács fut traîné dans la boue par ses critiques et traité de stalinien par des intellectuels qui prenaient rarement la peine de lire attentivement son œuvre.

La tournure anticommuniste marquée de la pensée philosophique en France, surtout après 1968, a fait en sorte que sa pensée est insuffisamment connue dans les milieux francophones. Étrangement, comme si l'histoire voulait démontrer, a posteriori, la validité de la thèse de Lukács sur le caractère politique de la philosophie, dans son propre pays on a enlevé sa statue, et, plus récemment, fermé les Archives Lukács. Il ne faudrait d'ailleurs pas oublier qu'en 2022, Victor Orban, le premier ministre autoritaire de la Hongrie fut l'un des premiers, à avoir félicité Giorgia Meloni et son parti pour leur victoire politique en Italie. C'est dans ce contexte que nous développerons quelques éléments sur l'une des œuvres les plus significatives

¹ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, éditions de minuit, 1960 (1923), p. 5.

du marxisme au 20^e siècle. Il s'agit aussi de respecter la mémoire historique en soulignant le centième anniversaire de la parution de l'ouvrage *Histoire et conscience de classe* (publié pour la première fois en 1923). Nous aimerions d'ailleurs remercier la *Chaire UNESCO d'études des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique* et en particulier Josiane Boulad-Ayoub, Professeure émérite au département de philosophie à l'UQAM.

Remarques préliminaires sur Histoire et conscience de classe

Le livre *Histoire et conscience de classe* est un assemblage d'essais que Lukács a rédigé entre 1919 et 1922. C'est en 1923 que paraît l'ouvrage complet qui sera critiqué à la fois par les réformistes sociaux-démocrates ainsi que les proto staliniens en Union soviétique. Cette même année (1923), Karl Korsch publiera son ouvrage *Marxisme et philosophie* qui recevra, lui aussi, des critiques sévères. Par la suite, les deux ouvrages connaîtront une circulation souterraine remarquable. Des militants de différents partis et des intellectuels non communistes reconnaîtront dans ces deux livres l'expression de certains thèmes qui préoccupent l'humanité au 20^e siècle tels que l'aliénation, la réification et la question de la conscience de classe. Des thèmes qui nourriront l'imaginaire théorique de ce que certains interprètes, tels que Maurice Merleau-Ponty, nommeront le marxisme occidental. Comme l'affirme Kostas Axelos dans la préface de l'ouvrage, *Histoire et conscience de classe* : « une des pièces maîtresses de la pensée marxiste du XX^e siècle se faisait expulser de l'histoire et de la conscience [...] aussi bien le marxisme-léninisme-stalinisme que la social-démocratie, aussi bien la pensée d'extrême droite que la pensée paisiblement bourgeoise l'enterrèrent dans le silence [...] Il marquera fortement des courants et des mouvements de la recherche philosophique, sociologique, psychologique et psychopathologique »². On peut penser à son influence sur l'œuvre de Lucien Goldmann, notamment dans *Marxisme et sciences humaines* ou encore sur Maurice Merleau-Ponty, par exemple, en explorant *Les aventures de la dialectique*.

Que nous propose donc l'ouvrage dans son avant-propos : Lukács affirme que l'aspect le plus fondamental du marxisme n'est pas nécessairement l'importance accordée à la production et la reproduction de la vie à travers les mécanismes économiques, mais plutôt la méthode dialectique

² *Ibid.*, p. 7.

perfectionnée par Marx, ce dernier étant inspiré par la *Logique* de Hegel. En fait, ce que le réformisme social-démocratique n'a jamais compris c'est que la méthode dialectique est la seule capable d'aider le mouvement ouvrier à dépasser le simple réformisme intégré au capitalisme. Comme plusieurs l'ont affirmé depuis Marx, la méthode dialectique est véritablement « l'algèbre de la révolution ». Lukács débute donc en affirmant la centralité de la méthode dialectique telle qu'illustrée dans les ouvrages théoriques de Rosa Luxemburg. Il admire cette militante communiste, parce que sa réfutation des idées réformistes d'Édouard Bernstein est essentiellement de nature dialectique. Elle fera ressortir l'importance de la méthode de Marx, méthode historique qui fonde son caractère révolutionnaire intransigeant. En effet, au-delà des ouvrages très politiques de Luxemburg, Lukács admirait *L'Accumulation du capital*, l'ouvrage théorique fondamental de cette autrice. Il notait la façon dont Luxemburg s'est directement inspiré de la dialectique de Marx, telle qu'on la retrouve dans *Misère de la philosophie*. Cette méthode consiste à remonter aux origines historiques d'un problème théorique et qui par un va-et-vient entre théorie et histoire, propose des résolutions aux antinomies de la pensée bourgeoise. Dès les premières pages de son ouvrage, Lukács annonce ses couleurs et l'objectif qu'il se fixe : « Notre but est bien plutôt déterminé par la conviction que la doctrine et la méthode de Marx apportent enfin la Méthode correcte pour la connaissance de la société et de l'histoire. Cette méthode est, dans son essence la plus intime, historique [...] Mais cela implique en même temps une prise de position effective et portant sur le contenu des problèmes actuels, puisque, par suite de cette conception de la méthode marxiste, son but le plus éminent est la connaissance du présent »³. Donc le marxisme comme méthode historique qui, plus que toute autre doit aussi se concentrer sur la connaissance du présent et des enjeux pressants.

La méthode dialectique du marxisme vise toujours les deux éléments fondamentaux de l'équation sociale et tente de comprendre un problème comme une totalité historique en mouvement. La solution prônée par cette méthode est toujours radicale et s'attaque à la racine des problèmes et non pas à ses symptômes. Pour Lukács, ce genre de changement total ne peut se produire qu'à partir de la lutte des classes, dans une perspective collective, matérialiste et politique, étroitement attachée à une conscience de classe révolutionnaire [adjudgée] qui dépasse le simple réformisme. Réformisme qui d'ailleurs ne fait que perpétuer la domination de la classe capitaliste à l'échelle globale. Comme nous pouvons le voir à travers cet exemple,

³ *Ibid.*, p. 12.

l'ouvrage de Lukács demeure donc d'une actualité brûlante. Une des thèses de Lukács, développées dans les pages d'*Histoire et conscience de classe*, consiste à montrer comment la méthode dialectique hégélienne, adaptée et transformée par Marx doit être valorisée par les militants marxistes. En fait, selon Lukács, l'abandon de la méthode dialectique ne peut que conduire qu'à la vulgarisation du matérialisme historique qui cesse d'être une arme pour la transformation radicale de la société : « C'est pourquoi toutes les occasions ont été utilisées pour attirer l'attention sur ces connexions méthodologiques [entre Hegel et Marx], pour pouvoir indiquer le plus concrètement possible les points où les catégories de la méthode hégélienne sont devenues décisives pour le matérialisme historique ainsi que ceux où les voies de Hegel et de Marx se séparent nettement, afin de fournir ainsi un matériel et, si possible, une orientation à la nécessaire discussion de cette question »⁴. C'est donc à l'exploration de l'apport de la dialectique hégélienne à ce que Gramsci nommera, pour sa part, *la philosophie de la praxis* que sera consacré l'ouvrage de Lukács.

Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe d'après Lukács

Le premier chapitre d'*Histoire et conscience de classe* est dédié à reconnaître ce que constitue l'orthodoxie en matière méthodologique pour le marxisme révolutionnaire. Cela passe, selon Lukács, par une appréciation de l'application de la méthode dialectique à l'histoire et à l'économie permettant de démystifier la réification qui caractérise tous les aspects de la vie sociale dans le capitalisme. Dans un passage célèbre qui nous fait penser à la fameuse expression socratique, « connais-toi toi-même », Lukács applique cette idée à un sujet collectif, le prolétariat, dans sa lutte pour se connaître soi-même et, ce faisant, renverser le capitalisme. Comme l'explique Lukács : « Seul un tel rapport [dialectique et actif] de la conscience à la réalité rend possible l'unité entre la théorie et la praxis. C'est seulement quand la prise de conscience implique la *démarche décisive* que le processus historique doit effectuer en direction de son terme propre [...] c'est seulement quand la fonction historique de la théorie consiste à rendre possible pratiquement cette démarche ; quand est donnée une situation historique dans laquelle la connaissance exacte de la société devient, pour une classe, la condition immédiate de son auto-affirmation dans la lutte ; quand, pour cette classe, la connaissance de soi signifie en même temps la connaissance correcte de toute

⁴ *Ibid.*, p. 14.

la société ; quand, par suite, pour une telle connaissance, cette classe est à la fois sujet et objet de la connaissance, la théorie se trouvant, de cette façon, en prise *immédiate* et *adéquate* sur le processus de révolution sociale, c'est alors que l'unité de la théorie et de la pratique, condition préalable de la fonction révolutionnaire de la théorie, devient possible. Une telle situation a surgi avec l'apparition du prolétariat dans l'histoire »⁵. Déballons un peu cette longue citation qui contient l'essentiel de la proposition Lukácsienne et qu'il va développer de différentes manières sur quatre cents pages. D'après Lukács le prolétariat en tant que classe est réifié, tendanciellement transformé en une chose, par le processus même d'exploitation capitaliste. Du point de vue capitaliste, le travailleur est perçu et est effectivement employé comme une marchandise (une force de travail « naturellement » à sa disposition). D'ailleurs, Lukács en a long à dire sur pourquoi la pensée bourgeoise tend à naturaliser cet état de fait historique, qui est, selon le marxisme, transitoire. Elle tend à élever cette situation particulière en une loi éternelle de la condition humaine.

Les crises économiques et les révoltes ouvrières récurrentes lui font parfois apercevoir la fragilité du système, mais la répression et l'idéologie dominante viennent vite rassurer la conscience de la classe capitaliste que son univers est inébranlable. Cependant, dans *Histoire et conscience de classe* mais aussi dans *La destruction de la raison*, Lukács note qu'un doute s'est néanmoins installé dans la pensée bourgeoise. Cette dernière doit recourir de plus en plus à des mythes et à des arguments irrationnels pour justifier son pouvoir. Abandonnant l'idéalisme objectif, un de ses plus grands accomplissements intellectuels, mais refusant, ou étant objectivement incapable d'endosser le matérialisme dialectique, la pensée philosophique bourgeoise cherche désespérément une « troisième voie » magique, entre l'idéalisme et le matérialisme, pour la sauver de son impasse historique ou au moins lui permettre de ne pas voir l'abîme dans lequel s'enfonce le capitalisme. Selon Lukács, c'est de son propre aveu que la philosophie bourgeoise du 20^e siècle affirme qu'elle est en crise. Cette crise culmine, du vivant de Lukács, avec la montée de l'idéologie fasciste et du nazisme qui furent les produits nécessaires du capitalisme à son stade impérialiste ainsi que le fruit de la décomposition de la pensée philosophique bourgeoise.

Pour Lukács, dans le monde capitaliste, le prolétaire est tendanciellement réduit à n'être qu'une marchandise (une force de travail) procurable selon les besoins de la classe capitaliste. Ce processus de

⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

réification produit une aliénation dans la classe ouvrière, mais elle engendre aussi une résistance contre ces mêmes processus qui forcent le prolétariat à prendre conscience de sa situation au sein d'un système d'exploitation totalisant. Plus loin dans l'ouvrage, et s'inspirant en partie de la pensée de Max Weber, Lukács parlera d'une « possibilité objective » permettant d'imaginer une sortie réaliste du capitalisme. Le développement immanent du capitalisme engendre cette « possibilité objective » permettant au prolétariat de prendre pleinement conscience de sa réification, de la combattre et, ce faisant, de mettre en branle le processus historique par lequel la dernière société de classes antagoniques dépérira. Évidemment, le court 20^e siècle a montré que le renversement du capitalisme et l'instauration d'un socialisme démocratique à l'échelle planétaire ne sont pas une tâche facile et a produit son lot de monstruosité. Néanmoins, la question méthodologique et historique soulevée par Lukács demeure actuelle, devons-nous accepter, à la Francis Fukuyama dans *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, que l'humanité entière doit accepter la démocratie représentative sous sa forme capitaliste, avec son lot de réification, d'exploitation et d'impérialisme, comme son destin ultime? Ou pouvons-nous supposer que la « possibilité objective » engendrée par le fonctionnement même du capitalisme ouvre toujours un chemin au-delà du capitalisme réellement existant ?

C'est ce que le regretté philosophe André Tosel appelait la formation d'une pensée transmodale. Inversement, on peut voir, tout comme dans l'après-Première Guerre mondiale, la recrudescence de l'utilisation des mythes dans la pensée bourgeoise pour perpétuer sa domination et court-circuiter la critique rationnelle de son système. Récemment, une émission radio expliquait comment le parti de Georgia Meloni a récupéré la mythologie de l'univers du *Seigneur des anneaux* de J.R.R. Tolkien, pour justifier leur vision réactionnaire et hiérarchique du monde. Il s'agit d'un travestissement idéologique dégoûtant, rappelant la triste mémoire des slogans de la terre et du sang, tirés des mythes germaniques, que les forces progressistes du monde entier avaient espéré enterrer de manière permanente sous les décombres du troisième Reich. Marx aimait parfois dire que l'histoire se répète, la première fois comme tragédie, la deuxième fois comme farce. Osons espérer qu'il avait raison, mais pour les classes subalternes qui cherchent à s'émanciper du capitalisme, il semble que la tragédie ne cesse jamais de se répéter. Malgré beaucoup de distractions autour de sujets culturels importants, cette ligne de fracture, entre ceux qui travaillent à engendrer une vision plus rationnelle, socialiste et démocratique du monde et ceux qui travaillent pour son contraire, divise toujours l'humanité, non seulement les différentes classes sociales, mais aussi les intellectuels organiques qui y sont reliés. Lukács a été critiqué

et parfois traité de penseur dogmatique pour avoir affirmé que la lutte contre le socialisme démocratique et le marxisme a constitué le centre idéologique, souvent non avoué, de beaucoup de la philosophie et de la sociologie bourgeoise, et ce, depuis au moins 1848. Mais lorsqu'on relie ses ouvrages théorico-historiques et qu'on observe les débats sociaux actuels, il est difficile de démontrer qu'il avait fondamentalement tort. Derrière beaucoup de ce que les Anglais appellent du « window dressing » se trouve en fait cette ligne de fracture idéologique, qui a pour base la lutte des classes dans le capitalisme moderne, une idée soulignée avec beaucoup de force par Lukács dès les premières pages d'*Histoire et conscience de classe*.

La notion de conscience adjudgée chez Lukács

Avant de conclure cette première partie, il serait important d'aborder la notion de conscience adjudgée qui est développée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. C'est une notion relativement complexe reliée à l'idée qui consiste à comprendre les phénomènes sociaux comme des processus et des tendances portées par des classes sociales plutôt que comme des faits sociaux immuables. En cela Lukács et Gramsci sont proches et tous les deux se disent fidèles à la pensée de Hegel et de Marx. Ce dernier analyse le capital, non pas comme une chose, mais comme un rapport social entre êtres humains. Comme l'explique si bien Lukács : « En établissant le rapport à la totalité concrète, d'où sortent les déterminations dialectiques, on dépasse la simple description et on parvient à la catégorie de la possibilité objective. En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes auraient eus, dans une situation vitale déterminée, s'ils avaient été capables de saisir parfaitement cette situation [...] Or, la réaction rationnelle adéquate qui doit, de cette façon, être adjudgée à une situation typique déterminée dans le processus de production, c'est la conscience de classe. Cette conscience n'est donc ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un par un, pensent, ressentent, etc. Et cependant l'action historiquement décisive de la classe comme totalité est déterminée, en dernière analyse, par cette conscience et non par la pensée, etc., de l'individu ; cette action ne peut être connue qu'à partir de cette conscience »⁶. Dans une note de bas de page associée à ce passage, Lukács s'excuse de ne pas avoir assez de place pour expliquer les liens qui existent entre sa conception de la conscience adjudgée et le concept

⁶ *Ibid.*, p. 61-62.

de « masque économique caractériel » de Marx ou des « types-idéaux » de Max Weber.

En ce qui concerne Marx on peut se rappeler l'avertissement de ce dernier lorsqu'il affirme qu'il faut « éviter tout malentendu à propos de sa démarche ». Marx affirme que son analyse ne vise pas des individus, mais cherche plutôt à comprendre le comportement, si nous pouvons nous permettre d'utiliser cette expression, idéal typique d'un capitaliste dans le cadre du mode de production capitaliste : « Je ne peins pas en rose, loin s'en faut, le personnage du capitaliste et du propriétaire foncier. Mais ces personnes n'interviennent ici que comme personnification de catégories économiques, comme porteurs de rapports de classe et d'intérêts déterminés »⁷. L'idée de Lukács consiste à mesurer la distance entre la conscience adjudgée, potentiellement révolutionnaire de la classe ouvrière « en tant que porteurs de rapports de classe et d'intérêts déterminés » à sa conscience phénoménale, et à comprendre les tendances qui font que cette dernière se rapproche de la première permettant ainsi à la « possibilité objective » de se concrétiser.

Conclusion de la première partie

Pour terminer il serait important de traiter de deux intellectuels du 20^e siècle qui, chacun à sa manière, a subi l'influence directe de Lukács, en particulier *d'Histoire et conscience de classe*. Le premier est Lucien Goldmann. Il tente d'ailleurs d'appliquer concrètement la suggestion de Lukács à propos de « la conscience possible », à ce qu'il présente comme une nouvelle sociologie compréhensive des groupes sociaux : « À chaque instant, en effet, tout groupe social a sur les différentes questions qui se posent à lui et sur les réalités qu'il rencontre une certaine conscience *de fait, réelle*, dont la structure et le contenu s'expliquent par un nombre considérable de facteurs de toute nature, lesquels ont tous à un degré divers contribué à sa constitution. Il serait cependant difficile de les mettre sur le même plan étant donné que certains d'entre eux sont passagers, d'autres plus ou moins stables, et que seuls quelques-uns se trouvent liés à *la nature même du groupe*, de sorte que si les premiers et les seconds peuvent se modifier ou disparaître sans entraîner nécessairement la disparition du groupe lui-même, les derniers par contre sont essentiellement liés à son existence [...] C'est dire que lorsque nous essayons d'étudier les

⁷ Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Quatrième édition allemande, LIVRE PREMIER, Le procès de production du capital, Paris, PUF, 1993, (1867), p. 6.

faits de conscience collective, et plus exactement le degré d'adéquation à la réalité de la conscience des différents groupes qui constituent une société, il faut commencer par la distinction primordiale entre la conscience *réelle*, avec son contenu riche et multiple, et la conscience *possible*, le maximum d'adéquation auquel *pourrait* parvenir le groupe sans pour cela changer sa nature »⁸. Cette méthode sociologique pour comprendre la conscience des groupes doit donc beaucoup aux idées de Lukács développées dans *Histoire et conscience de classe* et peut encore nous servir comme chercheurs. Le second penseur influencé par les thèses de Lukács est Maurice Merleau-Ponty, qui, s'il exagère quelque peu la dette de Lukács envers Weber, note néanmoins l'originalité de celui qu'il qualifie d'un des pères fondateurs du marxisme occidental centré sur la notion de praxis : « C'est au contraire ici, pour Lukács, qu'apparaît l'essentiel et le plus nouveau du marxisme [...] La conscience de classe n'est pas, dans le prolétariat, état d'âme ou connaissance, et elle n'est cependant pas une conception du théoricien, parce qu'elle est une praxis, c'est-à-dire moins qu'un sujet, et plus qu'un objet, une existence polarisée, une possibilité qui apparaît dans la situation du prolétaire, à la jointure des choses et de sa vie »⁹. Nous terminons la première partie de notre article dédié à l'œuvre de Lukács avec cette belle citation de Merleau-Ponty en espérant que nos propos susciteront des débats autour de la pensée de Lukács.

Seconde partie. La contribution de Georg Lukács à la critique de la phénoménologie et de l'existentialisme. Introduction : quelques points essentiels

Cette seconde partie traitera de beaucoup de matériel en peu d'espace. Vous me pardonnerez si nous empruntons quelques raccourcis afin de présenter l'ensemble des idées. Nous aimerions d'abord remercier "Università del Salento" ainsi que la *Chaire UNESCO d'études des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique*. Cette partie sera divisée en trois sections. La première, plus générale, portera sur les commentaires de Jean-François Lyotard dans son livre intitulé *La phénoménologie*. Il s'agit d'une des meilleures introductions à cette approche philosophique. Dans les derniers chapitres, il consacre quelques pages

⁸ Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 110-111.

⁹ Maurice-Merleau Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, 1955, p. 52-53.

éclairantes sur la critique marxiste de la phénoménologie, en particulier celle de Lukács. La deuxième section portera sur les commentaires critiques concernant la phénoménologie que l'on peut retrouver dans l'ouvrage de Lukács, *Existentialisme ou marxisme?* publié pour la première fois en 1947. La troisième section sera consacrée au développement de la critique Lukácsienne de l'existentialisme dans son ouvrage *La destruction de la raison*. Nous n'affirmons pas que toutes les critiques de Lukács sont parfaitement valables. Il a parfois été un ennemi implacable de courants étrangers ou hostiles au marxisme. Cependant, nous croyons qu'un public érudit qui voudrait entrer dans un dialogue sur les limites de la phénoménologie et de l'existentialisme devrait connaître le point de vue d'un de ses adversaires afin de pouvoir y répondre constructivement.

Première section : les éléments fondamentaux

C'est dans le dernier chapitre de son ouvrage portant sur la phénoménologie que Lyotard s'attaque au problème de l'histoire et en particulier à la critique marxiste de la méthodologie de Husserl. En passant par Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty et Aron, Lyotard affirme que la phénoménologie : « ne propose donc pas une philosophie de l'histoire [...] Elle propose une reprise réflexive des données de la science historique, une analyse intentionnelle de la culture et la reconstruction du *Lebenswelt* historique concret grâce auquel le sens de cette culture et de cette période transparait »¹⁰ Lyotard souligne que cette démarche est possible parce que la phénoménologie reconnaît l'historicité de l'historien : « Elle s'apparaît comme un moment dans le devenir de la culture, et ne voit pas sa *vérité* contredite par son historicité, puisqu'elle fait de cette historicité même une porte ouverte sur sa vérité »¹¹. Il termine cette section en affirmant que le camp marxiste refuse de reconnaître dans la méthode phénoménologique un allié pour la compréhension historique de la réalité. Partant d'autres principes méthodologiques, dont une épistémologie ouvertement matérialiste, les auteurs marxistes critiqueront le courant phénoménologique et surtout sa prolongation existentialiste.

Comme l'explique Lyotard, il ne peut y avoir pour le marxisme une troisième voie entre l'idéalisme et le matérialisme. La phénoménologie qui s'évertue à « aller aux choses elles-mêmes » mystifie, selon le marxisme,

¹⁰ Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1969, p. 109.

¹¹ *Ibid.*, p. 110.

certains rapports pratiques que les êtres humains nouent entre eux. Lyotard souligne : « que le monde auquel la méditation husserlienne sur la vérité parvient finalement ne doit pas être confondu avec le monde « matériel », il se définit plutôt [...] à partir de la conscience, ou du moins du sujet constituant »¹². Dans cette perspective, on affirme que la matière, le monde naturel avant la réduction phénoménologique sont dénués de sens en eux-mêmes. D'après la phénoménologie : « Le sens renvoie exclusivement à une subjectivité constituante »¹³. La plupart des penseurs marxistes de Lénine, Gramsci, Thao jusqu'à Lukács préfèrent parler d'un rapport dialectique entre les humains et le monde. Ils affirment la primauté de l'existence d'un monde objectif, connaissable, existant en dehors et indépendamment de la conscience humaine. Ce qui les différencie entre eux c'est la façon particulière de décrire ce rapport dialectique entre le sujet humain et les objets extérieurs à la conscience. Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cet article, discuter des contradictions internes que Tran Duc Thao a relevées dans la méthode phénoménologique. Mais nous recommandons chaleureusement la lecture de son ouvrage *De Husserl à Marx. Phénoménologie et matérialisme dialectique*.

Comme l'affirme Lyotard, Lukács se concentre sur l'aspect idéologique des positions philosophiques de Husserl, qui seraient influencées indirectement par sa conception du monde ainsi que par sa position sociale : « le matérialisme demeure à ses yeux [à Husserl] inacceptable, subjectivement parce qu'il se situe dans la lignée cartésienne, et objectivement en raison de l'idéologie de sa classe »¹⁴. Nous risquons maintenant d'entendre quelques soupirs frustrés devant une explication aussi sociocentrique de la vision philosophique profonde de Husserl. Mais avant de refuser cette thèse de Lukács, voyons d'un peu plus près ce qu'en dit Lyotard. D'après lui, Lukács situe la pensée phénoménologique à la frontière entre l'hégémonie de l'approche positiviste dans les sciences et le début d'une crise de la philosophie et de l'épistémologie bourgeoise autour de la Première Guerre mondiale : « Mais quand les garanties accordées par ce système [libéral] [...] commencent d'être menacées par les conséquences mêmes du système, on peut voir apparaître les symptômes de la crise [...] Son a-historisme, son intuitionnisme, son intention de radicalité, son phénoménisme, autant de facteurs idéologiques destinés à masquer le sens

¹² *Ibid.*, p. 111.

¹³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴ *Ibid.*, p. 113.

véritable de la crise [...] La « troisième voie » ni idéaliste ni matérialiste [...] est le reflet de cette situation équivoque. La « philosophie de l'ambiguïté » traduit à sa manière une ambiguïté de la philosophie dans cette étape de l'histoire bourgeoise, et c'est pourquoi les intellectuels lui accordent un sens de vérité, en tant qu'ils vivent cette ambiguïté et en tant que cette philosophie [...] remplit bien sa fonction idéologique »¹⁵. En d'autres termes, pour Lukács, durant cette crise, il fallait trancher pour la démocratie socialiste et le matérialisme militant ou alors adopter une posture soi-disant « ambiguë », une « troisième voie ». L'adoption de la « troisième voie » permettait aux idéologies pessimistes et irrationalistes de prendre du terrain en s'emparant de la phénoménologie comme méthode pour donner des fondements épistémologiques crédibles à l'existentialisme de Heidegger par exemple. Voyons de plus près les arguments que Lukács développe à cet égard dans sa critique de l'existentialisme dans son livre de 1947 intitulé *Existentialisme ou marxisme?*

Deuxième section : existentialisme ou marxisme? un choix décisif

Nous sommes heureux de pouvoir présenter les critiques de la phénoménologie, mais surtout de l'existentialisme que l'on peut trouver dans *Existentialisme ou marxisme?* C'est d'ailleurs un des premiers ouvrages de Lukács traduit et largement diffusé en français. Il faut souligner que la critique de l'existentialisme par Lukács doit être comprise comme un élément d'une plus vaste relecture du courant de pensée irrationaliste en Allemagne. Ce courant s'éloignait toujours plus du chemin dialectique tracé par Hegel ensuite développé par Marx et Lénine. Lukács affirme qu'à partir de 1848, un autre chemin philosophique se trace. Il s'agit d'une vision plus pessimiste, mythologisant et irrationaliste, qui va du dernier Schelling à Nietzsche en passant par Schopenhauer. Ce chemin culmine avec Heidegger et la montée de la pensée réactionnaire en Allemagne. Même s'il reconnaît les hautes qualités intellectuelles et morales de Husserl, Lukács cherche à démontrer comment, historiquement, la méthode phénoménologique a pu se prêter à une instrumentalisation par des tendances philosophiques irrationalistes qui continuent à nourrir le climat intellectuel réactionnaire dans le monde aujourd'hui. Voici donc les grandes lignes de la tendance qu'identifie Lukács de cette période de crise intellectuelle de la bourgeoisie : « tendance à l'objectivisme, et naissance d'une pseudo-objectivité; lutte contre le

¹⁵ *Ibid.*, p. 113-114.

formalisme dans la théorie de la connaissance – ce qui va de pair avec l’apologie de l’intuition dont on fera l’instrument d’une philosophie nouvelle»¹⁶. Nous verrons dans la troisième partie comment la phénoménologie, mais surtout l’existentialisme, possède en effet certaines des caractéristiques identifiées par Lukács.

Ce que Lukács reproche à la phénoménologie est de préserver des éléments de la théorie de la connaissance de l’idéalisme subjectif tout en essayant de les faire passer, grâce à un nouveau vocabulaire théorique, pour un objectivisme rationnellement démontrable. Lukács insiste que ce n’est pas tant l’intention subjective initiale de Husserl qui compte le plus, mais plutôt les conséquences de sa méthodologie au niveau social lorsque son approche sera reprise par des penseurs existentialistes réactionnaires et appliqués à des enjeux sociaux. Comme il l’explique, c’est l’apport de la méthode à ces courants qu’il importe d’investiguer : « Nous [Lukács] répétons que ce problème ne relève pas de la philosophie en tant que science spécialisée, mais de l’examen de l’attitude de la philosophie en tant que comportement humain abstrait, en face des grandes questions de l’humanité [...] la phénoménologie moderne est l’une de ces nombreuses méthodes philosophiques qui se proposent de dépasser aussi bien l’idéalisme que le matérialisme [...] en faisant de l’intuition la source de toute connaissance véritable [...] la *Wesensschau* de Husserl ne représente qu’une étape de cette évolution »¹⁷. C’est à titre d’attitude mentale, en tant que comportement, ouvrant la porte au subjectivisme que la phénoménologie sera récupérée par des penseurs comme Scheler et Heidegger. Pour Lukács la fameuse « troisième voie » philosophique est comme la pierre philosophale, elle n’existe tout simplement pas, et ce, même si les existentialistes nous assurent du contraire. C’est donc la crise du positivisme et du néokantisme, mais aussi la crise sociale et intellectuelle de la bourgeoisie, engendrée par l’impérialisme, qui pousseront les philosophes vers cette « troisième voie » mythique, subjectiviste et tendanciellement réactionnaire.

Lukács n’est pas un étranger à ce milieu culturel et philosophique. Il connaissait lui-même directement des penseurs associés à la phénoménologie et a eu des interactions directes avec eux. Nous nous permettons donc de partager avec vous quelques-unes des anecdotes et conclusions que Lukács a tirées de ces échanges avec d’éminents disciples de Husserl : « Scheler était venu me voir pendant la Première Guerre mondiale [...] Scheler disait

¹⁶ Georg Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, Éditions Nagel, 1961, p. 42.

¹⁷ *Ibid.*, p. 71-72.

qu'étant une méthode universelle, la phénoménologie peut tout prendre pour objet intentionnel. Ainsi par exemple – dit-il – on peut parfaitement procéder à l'examen phénoménologique du diable en mettant auparavant entre parenthèses le problème de son existence. Bien sûr, dis-je. Ensuite, quand l'analyse phénoménologique du diable est terminée, il ne vous reste qu'à supprimer la parenthèse et voilà le diable qui surgit devant nous... Scheler rit, haussa les épaules et ne répondit rien »¹⁸. On peut trouver injuste l'histoire racontée par Lukács, mais il poursuit son diagnostic en posant des questions plus sérieuses quant à la capacité de la phénoménologie à parler objectivement du réel. Comment se fait-il, s'interroge Lukács, que différents philosophes, partant tous à peu près de la même méthode intuitive, aboutissent à des descriptions de la structure de la réalité qui divergent autant : « L'intuition de Dilthey découvre, par exemple, la « couleur » du processus historique, celle de Bergson identifie la réalité à la continuité [...] celle de Husserl, en revanche, aboutit à juxtaposer de manière rigide et pour ainsi dire spatiale les catégories logiques de l'existant »¹⁹. Il y a quelque chose d'inquiétant avec ce genre de résultats qui se prétendent tous « objectifs » et qui partent tous aussi d'un point de vue méthodologique intuitif. Éventuellement reprise comme fondement de l'ontologie existentialiste, la phénoménologie va, selon Lukács, dévier tendanciellement vers des conclusions irrationalistes qui s'éloignent de plus en plus du monde matériel et de la praxis humaine, notamment du travail, mais aussi de la science comme intermédiaires concrets entre l'être humain et le monde matériel qui l'entoure. D'après Lukács, la plupart des existentialistes ignorent les conditions sociales et économiques qui affectent l'humanité de manière directe en les déclarant secondaires « quant à l'essence de la réalité humaine ». Mener une vie soi-disant « authentique » devient plus important que de connaître les conditions sociales qui font en sorte que certaines personnes sont astreintes à une vie de travail exploité et d'autres non. L'exploitation, le fétichisme et la réification typique du capitalisme à l'ère impérialiste sont subtilement transformés de manière idéaliste et subjectiviste en conditions éternelles de la vie humaine, de l'individu « jeté dans le monde ». À cet effet, nous vous invitons à lire pour vous-même l'exemple de Wilhelm Szilezi, disciple de Husserl et de Heidegger, présenté par Lukács, qui illustre bien cette idée.

D'ailleurs, Lukács prend plaisir à montrer que les existentialistes, partant de pourtant de la même base phénoménologique, s'attaquent souvent

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

les uns les autres pour être tombé dans le solipsisme ou pire. Ils ressemblent, selon lui, à certains disciples de Ernst Mach à l'époque de Lénine : « les existentialistes actuels se reprochent [...] des tendances idéalistes. Ainsi par exemple, selon Sartre, Husserl – pour lequel il a d'ailleurs la plus grande estime n'aurait pas dépassé le kantisme »²⁰. Mais le plus grand danger associé à l'existentialisme réside ailleurs. Selon Lukács le vrai danger c'est la création de mythes, typique de l'existentialisme, qui viendrait renforcer les tendances individualistes et réactionnaires des intellectuels qui s'abreuvent à la fontaine de la phénoménologie telle qu'interprétée par Heidegger : « L'orientation et la mission de la phénoménologie devaient cependant subir une transformation importante [...] aux origines de l'existentialisme proprement dit qu'est la philosophie de Heidegger [...] l'homme se trouve en face du rien, du Néant [...] Cette situation découle, selon l'existentialisme, de l'essence de la réalité humaine. En fait, elle correspond à un état de la conscience individuelle fétichisée »²¹. Le mythe du « Néant » est en fait, d'après Lukács, qu'un reflet dans la conscience des intellectuels bourgeois de l'entre-deux-guerres, reflet médiatisé des contradictions insolubles de l'impérialisme dans une perspective capitaliste. Lukács affirme que dans les moments où l'impérialisme se déploie plus agressivement ce genre de perspective se répand dans l'intelligentsia bourgeoise. Les mythes existentialistes agissent comme un soi-disant « vaccin » élitiste qui prémunit les intellectuels contre les virus du socialisme et de la démocratie prolétarienne.

Étant devenus conscients politiquement après la chute du mur de Berlin, et surtout après la première guerre du Golfe en 1991, nous nous sommes rendu compte de l'ampleur de ce genre de phénomène idéologique au début de nos études universitaires. C'est autour de 2001, après les événements du 11 septembre, que nous avons noté une nouvelle popularisation de la pensée de Heidegger et de l'existentialisme dans les cercles universitaires, tant chez les étudiants que chez les professeurs. Évidemment, l'expérience personnelle est largement insignifiante dans ce que nous racontons, voire anecdotique. Nous sommes évidemment conscients qu'on discutait de l'existentialisme et de Heidegger bien avant notre arrivée à l'université. Ce que nous avons remarqué de significatif c'est, nous semble-t-il, la montée d'une tendance idéologique irrationaliste dans les cercles intellectuels de notre patrie. Nous croisons souvent de jeunes intellectuels cherchant à se démarquer par leur radicalisme philosophique, rejetant, sans

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ *Ibid.*, p. 86.

vouloir en discuter sérieusement, le marxisme ou toute autre forme de socialisme (incluant l'anarchisme social ou sa variante communiste). Quand on en venait à discuter de politique, ils nous regardaient de haut quand nous avions l'audace d'affirmer humblement que nous ne comprenions pas comment *l'Être-vers-la-mort (ou pour-la-mort)* pourrait nous aider à combattre l'exploitation économique, la montée de la droite politique, la guerre ou l'impérialisme capitaliste sous l'hégémonie états-unienne. On nous regardait aussi généralement avec pitié, comme on regarde un enfant qui est trop ignorant pour comprendre la véritable philosophie profonde. Nous persistons à croire que ces personnes confondent souvent obscurité et profondeur.

Vingt ans plus tard, après beaucoup de lectures et plusieurs discussions avec ce type d'intellectuels, d'ailleurs en croissance alarmante dans les milieux soi-disant cultivés du Québec et du Canada, nous en sommes venus à la conclusion que Lukács avait probablement raison dans son diagnostic sociocentrique du problème de l'irrationalisme, tel qu'il le développera dans *La Destruction de la raison*. La crise de l'impérialisme états-unien de la fin du 20^e siècle et du début du 21^e avait de nouveau produit un nouveau pseudo remède contre l'alternative socialiste et démocratique au capitalisme.

Troisième section : la destruction de la raison

Il nous reste un peu de temps pour terminer en offrant quelques réflexions sur *La destruction de la raison*. Pour le monde francophone, il existe maintenant une édition récente du dernier volet du livre intitulé *De l'après-Nietzsche à Heidegger et Hitler*. Dans cet ouvrage, Lukács tient sa promesse d'offrir une généalogie de la montée de la pensée irrationaliste en Allemagne au vingtième siècle. Comme nous l'avons déjà affirmé, Lukács s'en prend plutôt à certaines tendances développées sur la base de l'épistémologie phénoménologique qui ont nourri ce courant. Au centre de sa critique se situe le courant vitaliste de la philosophie ainsi que l'importance accordée au « vécu » plutôt qu'à l'analyse discursive rationnelle et dialectique du réel : « l'essence de la philosophie vitaliste consiste à métamorphoser l'agnosticisme en une mystique et l'idéalisme subjectif dans la pseudo-objectivité du mythe. Cet « objectivisme » mythique sur un arrière-plan de la théorie de la connaissance agnosticiste et subjectiviste répond exactement aux besoins de conception du

monde de la réaction impérialiste »²². Dans ce contexte social, l'intuition servira d'outil épistémologique central de la réaction. Nous n'avons pas l'occasion ici d'entrer en détail, mais Dilthey, selon Lukács, va jouer un rôle central dans ce cheminement idéologique néfaste, même si cela n'était pas nécessairement son intention : « Le fondement gnoséologique de la philosophie vitaliste chez Dilthey part du principe que l'expérience vécue du monde est le fondement ultime de la connaissance »²³. Cette perspective exercera une influence directe sur la pensée Husserl qui cherchera pourtant à garantir l'objectivité de la démarche phénoménologique. La nouvelle objectivité reposera néanmoins jusqu'à un certain point sur ce que Lukács nomme le nouvel « organe » de la connaissance des courants irrationalistes, l'intuition. D'ailleurs, Lukács lui-même ne nie pas que l'intuition puisse jouer un rôle psychologique dans le travail scientifique, mais il ne faut pas exagérer sa portée ni fonder entièrement la science sur elle.

La connexion Dilthey-Husserl n'est pas anodine, selon Lukács. En fait Dilthey a tôt fait de célébrer la naissance de la phénoménologie comme une contribution majeure aux sciences de l'esprit. Mais Lukács note aussi le début de la déviation irrationaliste par les disciples de Husserl les plus en vue : « Husserl lui-même se borne tout d'abord à la description de problèmes de pure logique formelle. Mais ses disciples les plus influents (Scheler, Heidegger) dépassent, sous l'influence de Dilthey, cette sphère de problèmes et s'efforcent comme ce dernier d'édifier sur ces fondements une méthode philosophique universelle »²⁴. C'est à partir de ce moment que le train intellectuel commence à dérailler. Pour Lukács cette création d'une nouvelle vision du monde sur la base de la phénoménologie a surtout eu pour effet d'éloigner l'intelligentsia allemande du marxisme et du socialisme démocratique. Cela est aussi visible dans les travaux de Simmel qui poursuit certains aspects de la pensée vitaliste. Ce dernier emploie une autre stratégie que la négation pure et simple du matérialisme historique. Simmel cherche plutôt à « corriger » et à « compléter » la doctrine de Marx et d'Engels avec des apports irrationalistes tirés de l'œuvre de Nietzsche. Le relativisme de certaines de ses prises de position théoriques est évident pour Lukács. Simmel a aidé à nourrir ce que Lukács nomme l'athéisme religieux au cœur des mythes typiques de la pensée existentialiste.

²² Georg Lukács, *La destruction de la raison, 3^e partie, de l'après Nietzsche à Heidegger et Hitler*, Paris, éditions Delga, 2017, p. 50.

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

Nous nous sommes ici éloignés un peu de Husserl et de la phénoménologie, mais nous y revenons. Nous voulions illustrer comment la critique de Lukács s'adresse à plusieurs courants et penseurs dont l'existentialisme n'est qu'un cas particulier. Par exemple, Lukács note comment la pensée de Scheler est infléchie par le relativisme de Dilthey : « Scheler partage avec Dilthey la conviction, qu'il s'efforce d'élaborer et de fonder grâce aux méthodes intellectuelles de la phénoménologie husserlienne, que les catégories de normes [...] peuvent être obtenues et développées organiquement à partir de l'objectivité des objets philosophiques saisie intuitivement grâce à l' « intuition d'essence »²⁵. Lukács affirme que Husserl lui-même, même s'il le nie, partage quelque chose comme un relativisme « quelque peu dissimulé ». Son rejet du matérialisme et l'existence objective du monde naturel comme « question métaphysique » et sa volonté de « mettre entre parenthèses » le problème de l'existence de la réalité du monde extérieur ouvrent la porte à une interprétation irrationaliste, qu'il l'ait voulu ou non. Lukács va même jusqu'à affirmer que la tendance à la pseudo-objectivité est perceptible dès les origines de la phénoménologie. Cette approche a négligé de poser et de répondre à des questions très sérieuses afin de se protéger contre de potentielles déviations irrationalistes. Comme l'affirme Lukács : « Ce n'est que lorsque les phénoménologues quittent le domaine de la logique pour faire de phénomènes de la vie sociale l'objet de l' « intuition d'essence » que la question de l'objectivité réelle se pose [...] il eût alors été nécessaire qu'elle demandât [...] quand et dans quelles conditions les « parenthèses » entre lesquelles ont été mises les « essences » qui font de la contemplation phénoménologique, peuvent être supprimées »²⁶. En fait, sans les mentionner ici directement, nous avons l'impression que Lukács est fortement inspiré dans sa critique de la phénoménologie par plusieurs des énoncés que l'on retrouve dans les *Thèses sur Feuerbach* de Karl Marx. À partir d'une approche par trop subjectiviste, contemplative et idéaliste, et malgré la prétention du contraire, la phénoménologie aurait passé de l'analyse de la conscience vers une nouvelle science de l'être sans vraiment pouvoir démontrer objectivement sa démarche rationnellement.

À partir de ce contexte, les existentialistes ont pu insérer un contenu réactionnaire et mythique dans la pensée phénoménologique, sans qu'on puisse vraiment leur interdire de le faire par principe. Lukács s'attaque notamment au relativisme et au subjectivisme de Scheler ainsi qu'à sa volonté

²⁵ *Ibid.*, p. 110.

²⁶ *Ibid.*, p. 114.

d'appliquer la phénoménologie au monde social : « C'est pourquoi l'ontologie phénoménologique ne se pose pas la question de savoir s'il serait légitime « d'ouvrir les parenthèses ». Car elle ne les a posées que pour mettre au même niveau la vérité et la fiction [...] pour produire l'atmosphère nébuleuse d'une pseudo-objectivité. Cette méthode [...] n'est rien d'autre que la déclaration de l'idéalisme subjectif : mes représentations déterminent l'essence de la réalité »²⁷. Finalement, tout ceci ne serait pas très grave selon Lukács, si cette façon d'interpréter le monde était restée confinée aux colloques philosophiques. Ce qui l'inquiéta c'est lorsque des mouvements sociaux et des idéologues s'emparèrent de telles idées pour tenter de transformer le monde. Si Scheler avait déjà commencé à délégitimer la connaissance objective du monde et à mythologiser la philosophie, Heidegger a poussé cette tendance à son paroxysme. Il va nourrir un pessimisme et un abstentionnisme, sauf lorsqu'il se laissera malheureusement tenter, une fois, par la politique. Lukács décrit les conséquences de l'influence néfaste, notamment du livre *Être et temps*, sur toute une génération d'intellectuels qui se sont détournés du socialisme en préférant la vision du monde pessimiste de l'existentialisme de Heidegger : « Chez les intellectuels, cette atmosphère intellectuelle du néant et du désespoir, dont la vérité subjective est le point de départ de Heidegger, qu'il conceptualise, qu'il transfigure philosophiquement et qu'il canonise comme « authentique », crée un terrain favorable à l'influence de l'agitation hitlérienne [...] Cette attitude à l'égard de la vie (à l'égard de la vie sociale de son temps) dicte en totalité la méthode de Heidegger »²⁸. En conclusion, on peut dire qu'en se faisant le champion de la capacité émancipatrice de la raison par une praxis révolutionnaire, Lukács a défendu une alternative intellectuelle pour ceux et celles qui croient en un avenir socialiste et démocratique pour l'humanité.

²⁷ *Ibid.*, p. 116.

²⁸ *Ibid.*, p. 137.

FENOMENOLOGIA E APPRENDIMENTO: NOTE PER LA COSTRUZIONE DI UN LESSICO FENOMENOLOGICO AD ORIENTAMENTO PEDAGOGICO

Demetrio Ria

Abstract: In this essay, through the analysis of several phenomenological lexicons (living consciousness, reduction, epoché, intentionality...), a careful investigation is proposed within the field of education in order to explore those educational practices that go beyond mere phenomena and examine the intentions, the reasons behind actions. A study of the “living experience” in a phenomenological sense is presented. In order to outline a phenomenology of learning whose aim is not to generalize from the particularity of a given experience, but to reveal its essential character.

Keywords: Analysis, Living Consciousness, Reduction, Epoché, Intentionality.

Introduzione

Se definiamo inizialmente la fenomenologia come *phenomenonlogos* (scienza dei fenomeni), allora è importante, come ha fatto Heidegger, scartare alcuni significati generali che non si applicano a questo termine. Potremmo scartare il “fenomeno” nel senso di un fatto naturale come un terremoto o un vulcano che sono eventi impressionanti in sé, ma la fenomenologia non studia “fenomeni” di questo tipo. La fenomenologia è più interessata alle “cose che appaiono” nella vita di tutti i giorni, cose che un insegnante potrebbe notare in classe, per esempio, o semplici cambiamenti che si notano accadere intorno a sé nella società. Queste “cose” potrebbero non essere affatto “cose fisiche”. Potrebbero essere idee, tendenze o movimenti sociali e tuttavia reali; comunque hanno un impatto concreto sulla vita delle persone.

Il punto chiave, quindi, è che lo studio della fenomenologia coincide con lo studio della conoscenza “vivente”. E, se la fenomenologia si occupa dell’apprendimento, allora significa che la “cosa” di cui si occupa è l’apprendimento “vivo”. Va da sé che il nemico dell’apprendimento “vivente” non è l’ignoranza, cioè il non sapere certe cose, ma la mancanza, ovvero l’indifferenza. La fenomenologia dell’apprendimento si concentra sull’apprendimento che è vicino all’uomo, vicino perché è vivo, transitorio e

trasformativo. La fenomenologia dell'apprendimento, così come interpretata nelle pagine che seguono, studia l'apprendimento che è abbastanza vicino da trasformare la vita umana.

Alla fenomenologia viene talvolta data una definizione stenografica come “studio delle apparenze”. Tuttavia, dobbiamo stare attenti anche a questa definizione. Né Husserl né Heidegger identificheranno i “fenomeni” con le “apparenze”. Entrambi i filosofi utilizzano, per chiarire la loro intenzione, l'esempio di un medico che cerca di trovare la causa sottostante di un disturbo o di una malattia per come si presenta a un paziente. Heidegger dice che i sintomi (ciò che appare) annunciano un disturbo, ma il disturbo non appare come un “fenomeno” finché non viene riconosciuto. Qualcosa si è presentato, ma non so cosa sia fino a quando non ne conosco la sua fenomenologia. L'esperienza medica identifica e nota l'aspetto vivo della malattia quando si presenta a lei, mentre l'inesperienza di tali cose mi porta a sperimentare l'“apparenza”, ma non il “fenomeno”. Ciò dimostra quanto sia importante l'esperienza per l'interpretazione del fenomeno e quanto io sia un interprete povero delle apparenze, anche se queste mi riguardano intimamente. Anche in altri contesti l'esperienza dal vivo gioca un ruolo chiave. Un insegnante potrebbe avere sufficiente esperienza del suo gruppo di classe per gestire un alunno testardo e può distinguere tra le “apparenze” – che altri potrebbero erroneamente interpretare come “ostinazione” o “pigritia” o “mancanza di capacità” – e il fenomeno come l'esigenza di avere maggiori stimoli. L'insegnante esperto applica il suo giudizio all'“apparenza” e ne apprezza il significato, mentre un'insegnante meno esperto potrebbe fare scelte e azioni sbagliate confondendo il valore dell'apparenza con il valore del fenomeno.

C'è anche da aggiungere che l'esperienza professionale si fonde con l'esperienza generale per consentire ai fenomeni di apparire come conoscenza vivente. Questo di solito significa che un insegnante, così come un medico, che ha fatto altre esperienze di testardaggine degli studenti altrove, sviluppa la capacità di vedere similitudini e differenze nel caso in questione. Inoltre, l'esperienza generale della vita aumenta la capacità di una persona di valutare accuratamente il fenomeno. Il medico, l'insegnante, la persona esperta, tutti usano la loro esperienza più ampia per interpretare le “apparenze”. Husserl potrebbe dire che un fenomenologo riunisce tutte queste capacità in un'unità formando una comprensione intuitiva del fenomeno in questione. Questa intuizione non è conoscenza, ma deriva dal modo in cui una persona esperta giudica le situazioni reali dal vivo. I “fenomeni” appaiono solo in un incontro vivente. Heidegger dirà addirittura che questo incontro vivente è l'essere

stesso del fenomeno. Un fenomeno è un oggetto che appare in un incontro vivente, non una teoria¹.

La conoscenza teorica, naturalmente, può essere utilizzata per aiutare ad affinare la propria esperienza e può illuminare qualsiasi incontro. Il medico può consultare un manuale per informarsi su ciò che gli appare davanti. Il linguaggio scientifico (puramente fattuale) può aiutare a dare un resoconto della malattia e sostenere il processo prognostico. Allo stesso modo, l'insegnante può consultare manuali sullo sviluppo psicologico dei giovani per aiutarsi nella comprensione del fenomeno incontrato dal vivo. Tuttavia, questi pezzi di ricerca richiedono di essere assorbiti e resi vivi se vogliamo che diventino operativi. I sintomi non mostrano necessariamente l'aspetto di una malattia a meno che il lettore del sintomo non abbia abbastanza esperienza per notare e nominare la malattia con opportune giustificazioni. Un fenomeno è sempre una cosa vivente, non un'immagine.

Quando si tenta di studiare i fenomeni, l'aspetto dipende dal modo in cui l'oggetto o la caratteristica in questione viene notata, osservata e sperimentata. Nei nostri esempi, la malattia non appare come un fenomeno fino a quando non viene notata, e non appare accuratamente fino a quando non viene notata da qualcuno con esperienza. Prima di ciò, ci sono apparenze (sintomi), ma nessuna chiara visione di ciò che significano o di cosa si può fare al riguardo. Allo stesso modo, la difficoltà di apprendimento non appare fino a quando non viene notata e nominata. Abbiamo l'impressione che sia necessaria una certa competenza per lo studio fenomenologico perché è solo l'esperienza "educata" che può vedere e descrivere i fenomeni. A parte l'impatto del "mondo" (di quello del medico sul medico e di quello dell'insegnante sull'insegnante) sulla capacità di stabilire l'apparenza di "fenomeni", si devono notare differenze di qualità tra uno specifico osservatore e un altro. Un insegnante acutamente osservatore può vedere cose che ad un insegnante meno attento non si manifestano. Sappiamo come dato di realtà che alcune persone imparano dalla loro esperienza più velocemente e con maggiore efficienza di altre e ciò accresce la qualità della loro osservazione. Questi osservatori non creano le condizioni di cui sono testimoni, ma la loro esperienza ha informato l'incontro sufficientemente da consentire loro di riconoscere il fenomeno quando appare.

¹ Vedi Fiachra Long, "Hirst, Carr and Husserl: The Problem of Pure Theory", in *Theorien! Horizonte für Die Lehrerinnen Und Lehrerbildung*, Martin Harant, Philipp Thomas e Uwe Küchler, Schrifreihe (eds) Tübingen: Tübingen University Press, 2020), 49–63.

Heidegger aggiunge una ulteriore nota alla complessità della relazione tra apparenze e fenomeni. Sottolinea un'altra ragione per la quale i "fenomeni" non sono sempre evidenti nelle "apparenze". Anzi, egli afferma, "i fenomeni non sono mai apparenze, sebbene d'altra parte ogni apparenza dipenda dai fenomeni", e ciò che fa "l'annuncio [...] si mostra, in modo tale che, come emanazione di ciò che annuncia, mantiene questa stessa cosa costantemente velata in sé stessa"². Il mio mal di testa mi appare chiaramente, ma il suo significato rimane nascosto e quindi il "fenomeno" rimane celato.

Il punto chiave è che la fenomenologia descrive le apparenze viventi, non i processi teorici. Fu proprio questa caratteristica che attirò Merleau-Ponty verso la fenomenologia. Il filosofo francese, dopo aver ascoltato Husserl a Parigi nel 1929, fu colpito dai ragionamenti del tedesco soprattutto perché, come precisa Costa, notava che

La fenomenologia si presenta quindi come un punto di riferimento decisivo per ogni pratica filosofica che intenda salvaguardare lo spazio della soggettività come fonte di quella che, nel lessico fenomenologico, viene spesso chiamata la «donazione di senso»³.

Sappiamo che Husserl attribuiva grande importanza al fatto che siamo attratti da ciò che notiamo, e questo attrarre qualcosa è l'esperienza di un movimento in noi, un movimento di indagine che si consolida – date le giuste condizioni – nell'interesse. Siamo interessati a ciò che attrae la nostra attenzione. Fin dai primi momenti della nostra capacità di acquisire una certa coordinazione occhio/mano, nei nostri giochi d'infanzia, prestiamo attenzione alle cose, raggiungiamo gli oggetti che ci circondano, e se possiamo ci aggrappiamo ad essi oppure a immagini attraenti o idee eccitanti, fissandole e meravigliandoci. Questo processo collega la crescita dell'esperienza del bambino al processo di apprendimento. Impariamo quando sondiamo ciò che appare, cerchiamo ciò che si nasconde, interroghiamo i fenomeni.

Ora, il punto di partenza è comprendere cos'è la "conoscenza vivente" o, meglio, come posso conoscere i processi che si mettono in atto quando siamo ingaggiati in una attività conoscitiva?

² Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano.

³ Husserl, E., (1958). *La filosofia come scienza rigorosa*. Introduzione e cura di F. Costa, Paravia, p. 9.

Conoscenza vivente

Per cercare di chiarire il senso con cui si desidera usare questo costrutto consideriamo una situazione scolastica del tipo: un insegnante – che per le tante ragioni della sua vita ha perso entusiasmo nella professione e nella sua disciplina – adempie al servizio presentando una serie di fatti (conoscenze) in modo asettico. I fatti presentati, come le parole usate, fluttuano sopra le teste degli studenti, apparentemente senza alcun punto di aggancio. Come dice Heidegger:

Ogni concetto fenomenologico e ogni principio, originariamente scoperti, per il fatto di essere comunicati sotto forma di enunciati sono esposti alla possibilità della degenerazione. Incominciano col diffondersi in una comprensione svuotata, perdono il contatto col loro terreno originario e finiscono per divenire tesi nebulose. La possibilità della sclerotizzazione e dell'inefficacia di ciò che originariamente era «efficace» ha luogo anche all'interno del lavoro concreto della fenomenologia stessa. E la difficoltà di un'indagine del genere sta proprio nel renderla critica verso sé stessa in un senso positivo⁴.

La tesi “nebulosa”, “fluttuante” o “distaccata” potrebbe anche apparire su Google, ma è diventata una “cosa” senza vita. Perché una tesi possa diventare realmente un fenomeno e darsi come tale, deve far parte di un'esperienza vivente. Non è sufficiente che una scienza abbia un'“essenza” in senso teorico, un'essenza chimica per i chimici, un'essenza medica per i medici, una essenza didattica per gli insegnanti, ecc. Queste “essenze” devono essere fondate sul fatto che sono vive e capaci di animare gli altri. L'insegnante di scienze entusiasta ha lo stesso valore dell'insegnante di letteratura entusiasta perché è l'entusiasmo di cui gli studenti hanno bisogno, soprattutto perché per interessarsi tutti hanno bisogno di ingaggiare la loro personale esperienza. Tuttavia, questa conoscenza non dovrebbe essere viva solo nell'insegnante, ma in una relazione didattica, l'esperienza degli insegnanti deve permettere agli allievi di leggere la propria vita in un modo che è rilevante per loro.

Le descrizioni utilizzate per “catturare” i fenomeni sono di secondaria importanza e di solito seguono la notazione del fenomeno. La descrizione può essere di interesse per terzi che non possono vedere il fenomeno in questione. Potrebbe essere un modo per aggrapparsi a ciò che altrimenti potrebbe scomparire, perché il fenomeno è intuitivamente afferrato, ma non completamente spiegato. Non raggiungiamo il fenomeno con la deduzione

⁴ Ivi, 61 SZ 36.

logica dalle descrizioni; al contrario generiamo descrizioni logiche dal fenomeno. Una volta che il fenomeno è notato, può essere nominato da un numero qualsiasi di atti linguistici. Essendo descritto in molti modi, il fenomeno viene tolto dal nascondiglio e portato alla luce del riconoscimento. Tuttavia, essendo portato nel linguaggio, essendo articolato in questi modi, anche i modi abili di filosofi e scienziati, essi causano le sue complicazioni. Il paziente non vede ciò che vede il medico, né il genitore vede ciò che vede l'insegnante. Le parole da sole non consentono necessariamente l'incontro diretto con un fenomeno vivente. A volte ci può risultare un felice incontro di intuizioni.

Ricordo che una insegnante di scuola secondaria di secondo grado, durante un incontro di formazione, menzionò come un'adolescente a cui insegnava fosse diventata scontrosa e introversa nel giro di pochi mesi. Ha sollevato la questione in una riunione genitori-insegnanti. Nella riunione emersero giudizi come: "Oh, siamo così contenti che tu l'abbia detto"; "Ce ne siamo accorti". Mentre la conversazione continuava, sulla base di questa apparenza reciprocamente concordata del fenomeno del cambiamento di comportamento della studentessa, mettendo insieme pezzi della storia, osservazioni, eventi e "apparenze" che non sembravano atterrare da nessuna parte o su nulla, è emerso che la ragazza era finita sotto l'influenza di qualcuno che spacciava droghe nella scuola e aveva iniziato a "irrigidirsi". Dopo aver cercato di gestire il problema in atto, i suoi genitori la ritirarono dalla scuola e in seguito le cose si sono sistemate. Il fenomeno, in questo caso, era stato identificato, anche se non c'era un nome per esso. Il punto è che non tutti coloro che ascoltano parole o leggono descrizioni incontrano il fenomeno. In questo caso, diverse persone hanno incontrato il fenomeno e alla fine hanno concordato le descrizioni per abbinarlo. Questo esempio rivela qualcosa di più sulle competenze necessarie per identificare i fenomeni. Non è solo la competenza professionale dell'insegnante che conta. I genitori erano altamente qualificati in altri campi, ma conoscevano bene la figlia ed era la loro competenza di genitori che contava alla fine, per vedere e accettare il fenomeno, per esaminare e mettere insieme le descrizioni presentate, per capirne il loro significato e agire di conseguenza.

Le parole permettono a un fenomeno di apparire anche in senso qualificato. Il medico vede i sintomi "come" lievi, o aggressivi, o tipici mentre l'insegnante vede il problema "come" banale, degno di essere monitorato o serio. L'esperienza è la chiave per poter giudicare queste qualifiche del fenomeno in questione. In termini di importanza, tuttavia, è una visione primaria che ha scoperto il fenomeno. Per questo motivo, Heidegger

attribuisce più importanza alla percezione (estesi) che al linguaggio (logos) nell'arte della fenomenologia⁵, ma ciò non significa che Heidegger ponga l'accento primario sull'"interpretazione" rispetto alla "descrizione" come talvolta si afferma, poiché sia la "descrizione" che l'"interpretazione" sono reciprocamente coinvolte nello stesso insieme di azioni.

L'importanza del metodo

Partendo da queste considerazioni, è chiaro che i fenomeni possono rimanere nascosti ed effettivamente inosservati nonostante le apparenze. Dunque, è necessario un metodo particolare per evitare di perdersi nelle apparenze. Tenendo presente l'esempio dell'insegnante e usando la metafora di "superficie e profondità", potremmo sostenere che un fenomeno annuncia la comparsa di un "problema" anche se siamo bloccati solo nelle apparenze superficiali e non siamo in grado di dire con certezza quale ne sia la causa. Come primo passo occorre mettere tra parentesi le apparenze che sono spiegate convenzionalmente. Husserl chiamò questo processo la "riduzione fenomenologica". Ciò significa che dobbiamo resistere all'abitudine o alla comodità di accettare i significati convenzionali delle apparenze⁶ per poter comprendere meglio ciò che sta accadendo e ciò significa che occorre ritornare alle cose. L'atteggiamento naturale o il giudizio immediato devono essere "messi tra parentesi" e la presunta auto-trasparenza delle apparenze sospesa nel giudizio. Pertanto, la fenomenologia inizia problematizzando i "fenomeni" o "ciò che appare".

Cosa significa quindi problematizzare ciò che appare? Per Heidegger, ad esempio, significa fare appello all'esperienza che attraverso un processo ermeneutico interpreta i fenomeni e li significa⁷. Ma come intendere questo processo? Sartre, ad esempio, facendo intervenire la differenza tra descrizione e interpretazione ci ha complicato notevolmente le cose. Egli sostiene che descrivere è nell'atto di osservare, ovvero si tratta di riportare fatti e dettagli della realtà senza giudizi o valutazioni. È un processo oggettivo che si limita

⁵ Ivi, 57 SZ 33

⁶ Nel nostro esempio l'"irrigidimento del comportamento" convenzionalmente viene associato ad un problema di apprendimento, come pure se lo studente si agita quando gli viene assegnato un problema di matematica significa che ha una difficoltà di apprendimento. Queste possono essere delle interpretazioni convenzionali che non permettono di comprendere veramente e in fondo il fenomeno.

⁷ Heidegger 1976, cit.. 62 SZ 37.

a ciò che è visibile e tangibile. D'altra parte, interpretare implica un'analisi soggettiva di quegli stessi fatti. L'interpretazione cerca di dare significato a ciò che è stato descritto, esplorando le implicazioni esistenziali e le scelte personali⁸.

Tuttavia, anche quando si riconosce la difficoltà nell'identificazione, non è vero che essa sia dovuta all'interpretazione dei fenomeni piuttosto che alla loro osservazione o descrizione. Questa duplice struttura non è corretta: un fenomeno include già l'interpretazione. Il problema non è quello di dare un buon resoconto teorico, ma di dare una descrizione accurata del problema, una rappresentazione fedele di come si è presentato. Per fare ciò, l'interpretazione deve andare di pari passo con l'osservazione.

Riprendendo ancora una volta il nostro esempio della studentessa improvvisamente svegliata, i genitori dell'adolescente sono preoccupati di sapere perché la loro figlia è diventata improvvisamente così scontrosa e poco collaborativa. Ciò che appare all'insegnante è il fatto che la studentessa guarda fuori dalla finestra. Questa apparenza non può essere interpretata convenzionalmente come disinteresse verso la materia, o verso l'insegnante. Un insegnante che conosce il proprio studente ed è consapevole che qualcosa lo preoccupa probabilmente pescherà altrove per trovare il vero significato fenomenologico di quel comportamento. Se puntualizziamo maggiormente il "fenomeno" come definito da Heidegger, ovvero "ciò che si mostra da sé stesso", allora l'apparire attraverso il suo annuncio superficiale può anche includere: "sentirsi fuori di sé", "guardare fuori dalla finestra", "voler essere soli durante l'intervallo", "non essere in grado di concentrarsi sui problemi assegnati", ecc. La teoria potrebbe anche dirci che questa è una situazione normale che si verifica nell'adolescenza e la psicologia potrebbe darci delle linee guida per interpretare il fenomeno. Tuttavia, i genitori non si sono lasciati distrarre dalla teoria nel cercare di aiutare la propria figlia.

Occorre, infatti, ricordare che qualsiasi interpretazione che imponga una visione su situazioni che derivano puramente dalla teoria può non essere sufficiente per dare conto dell'esperienza vivente. Lo studio fenomenologico non cerca qualche causa per "spiegare" l'esperienza, ma cerca di rimanere con quell'esperienza, di descriverla come un'esperienza di vita. Studiare un fenomeno così come appare, significa considerarlo in tutta la sua complessità vitale. Le scienze, ognuna per la sua parte, offrono linee guida, modelli,

⁸ Sartre, J. P. (1971). *La trascendenza dell'ego: idee per una descrizione fenomenologica*. Berisio.

protocolli per l'interpretazione delle apparenze. Ma cosa succede se non sappiamo a quale scienza rivolgerci, a quale esperto chiedere aiuto per interpretare una apparenza a cui siamo sottoposti? Molte situazioni educative sono complesse e nessuna singola scienza, nessun esperto può fornire da solo le risposte necessarie. Per questa ragione Husserl ci spinge a considerare che l'essenza della conoscenza vivente getta le fondamenta dell'essenza delle scienze, e non viceversa.

Lo studio dell'“esperienza vivente” in senso fenomenologico è in qualche modo diverso da quello studiato dalle scienze sociali. Concordo con l'analisi critica di Van Manen, il quale ritiene molte delle scienze sociali come prodotti di studi diffrattivi. Le scienze sociali “si concentrano non sui significati, ma sulle relazioni statistiche tra variabili, sulla predominanza dell'opinione sociale, o sulla frequenza di certi comportamenti”⁹. Se assumiamo come possibile questa ipotesi, allora l'intero mondo della persona osservata diventa rilevante per dare agli oggetti il loro significato in senso fenomenologico. Studiare l'apprendimento nel mondo del bambino dal punto di vista fenomenologico significa studiare la cosa vivente, non gli elementi derivanti dalla diffrazione della cosa vivente. Può essere interessante che lo studente che odia la matematica statisticamente provenga da una famiglia di basso livello formativo, o da una famiglia in povertà economica, ma l'aspetto ancor più rilevante è il mondo vivente di quello specifico soggetto che è l'essenza o l'oggetto dello studio fenomenologico. D'altra parte, Malte Brinkmann sostiene che è vero che l'esperienza umana può benissimo includere un importante ingrediente ricettivo, ma non è altrettanto scontato che la ricettività umana sia passiva. Sul piano empirico la ricettività non è influenzata soltanto dal mondo esterno¹⁰. Prima di sentire un commento come incoraggiante o il battito di mani entusiasta alla nostra performance, prima che queste esperienze possano effettivamente verificarsi, abbiamo imparato ad essere ricettivi in modo molto attivo a certe caratteristiche della nostra situazione. Gli studenti a scuola sviluppano la loro prospettiva su determinati eventi in funzione dei significati che hanno già ricevuto e assorbito. Sono già attivamente pronti a comprendere determinati fenomeni quando appaiono. Qualunque cosa apprezzino, l'arte, lo sport, la religione, l'erudizione, affina la loro sensibilità per osservare certi fenomeni piuttosto che altri.

⁹ Van Manen, M. (2016). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Routledge, p. 11.

¹⁰ Brinkmann, M. (2018). Phänomenologische Pädagogik. *Zeitschrift für didaktik der philosophie und ethik*, 40(3), 19-27.

Concentrando ora l'attenzione sui processi di comprensione umana ci si ritrova a confrontarsi con la questione che Husserl dovette affrontare nei primi anni del XX secolo. Ovvero, siamo incuneati tra due possibili modi di caratterizzare la comprensione umana. All'inizio del Novecento, Husserl era immerso in un plafond culturale che contrapponeva la visione neokantiana, sostenitrice della via delle regole a priori (puramente formali) come base per la comprensione umana (idealismo); e dall'altra la visione orientata ad un neoaristotelismo per la quale la comprensione umana è guidata da strutture nascoste nella realtà (realismo)¹¹. L'interesse iniziale di Husserl risiedeva proprio all'interno di questo intenso e ricco dibattito, prova ne sono i suoi primi lavori, ed in particolare egli era interessato alla connessione tra logica e matematica. Dopo il 1901, la sua attenzione si spostò in parte verso la ricerca delle regole di base della comprensione umana nell'esperienza vissuta (*Erlebnis*). Considerava l'esperienza vissuta come un incontro intuitivo e diretto con la realtà, un momento di coscienza, la condizione di essere svegli,

¹¹ Nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva sostenuto che la varietà diventa comprensibile in senso fenomenologico solo se porta il segno di certe categorie a priori della comprensione. Se comprendiamo qualcosa come una totalità, per esempio, è perché la "totalità" opera come una categoria a priori della comprensione e la colora nel modo in cui la comprendiamo. Nella lotta tra idealismo e realismo nel XIX secolo cominciò a farsi strada una terza visione: l'hegelismo. Hegel propose una forma dialettica della logica per spiegare il cambiamento e il flusso. Egli riteneva che la nostra conoscenza non fosse statica, ma sempre in divenire. L'esperienza è fondamentale per ciò che sappiamo e possiamo imparare, così come la storia. Le scienze hanno bisogno di una logica che sia storica, una sorta di cronaca del cambiamento, ed essa si incorpora nell'esperienza. È così che funziona secondo Hegel lo "spirito" umano. Molti filosofi rifiutarono la nuova logica di Hegel perché sembrava implicare che tutte le scienze sarebbero diventate relative rispetto al tempo che passa, ovvero storiche e suscettibili di obsolescenza in netta antitesi con l'a priori del tempo, ovvero la universalità delle leggi scientifiche e la loro eternità. Tuttavia, la visione sperimentale portò a nuove ed eccitanti scoperte. Ad esempio, Darwin trovò applicazioni nelle scienze biologiche. L'idea dell'esperienza nelle scienze divenne accettabile come principio generale e normativo in tutte le scienze nel diciannovesimo secolo. Una certa resistenza neokantiana sorse per riportare la scienza al suo profilo stabile e verso la fine del diciannovesimo secolo, sorsero acute tensioni tra hegelismo e neokantismo che si estesero attraverso le tradizioni filosofiche. Questo dibattito ha chiaramente influenzato i fondamenti della fenomenologia, in particolare sulla natura della logica e della psicologia. Hegel suggeriva che una filosofia della coscienza non affronta qualcosa in modo fisso o statico, ma piuttosto "spiritualmente", in un modo che è in continua evoluzione. Una tensione simile sorse anche all'interno della matematica. La matematica, fino ad allora, era considerata un modello per la scienza. Hegel forse scioccò molti intellettuali sostenendo che la matematica aveva fatto il suo tempo e che per questo, a causa dell'evoluzione dell'apprendimento, era pronto a respingere la matematica dal panorama umano dell'apprendimento.

vigili nel qui e ora. Lo psicologismo, d'altra parte, propone che la logica di una particolare operazione psicologica (come l'apprendimento) derivi da processi empirici e quindi che le sue leggi e norme possono essere scoperte solo studiando il mondo con il metodo sperimentale a posteriori. Ovviamente, coloro che presumono una logica stabile sullo sfondo di qualsiasi scienza (un campo trascendentale o a priori) collocano i fondamenti della psicologia nella "teoria" logica piuttosto che nell'esperimento e danno valore alla contemplazione rispetto all'azione. Quindi la questione che si pone ora è: cosa ci aiuta a capire meglio la psiche? I processi storici catalogati in esperimenti di laboratorio o le leggi a priori?

Husserl, come matematico, voleva mantenere il fondamento a priori della logica in tutte le scienze, anche nella psicologia, ma la sua intuizione chiave nelle *Ricerche logiche* suggeriva che la filosofia sotto forma di fenomenologia era già stata compromessa da preoccupazioni a posteriori ed era attratto dall'idea che la chiarezza logica potesse derivare dallo studio delle operazioni viventi. Frege criticò questa mossa nella sua recensione alla prima edizione del testo di Husserl. Così Husserl esitò, non avrebbe mai voluto accettare che la logica potesse essere una forma distillata di descrizione psicologica. Riteneva che si dovesse insistere sulla possibilità di un fondamento teorico per le scienze e tuttavia il problema che tutti affrontavano all'epoca era come valutare la priorità relativa dell'esperimento sulla teoria.

La norma sperimentale è stata stabilita nel ventesimo secolo per tutte le scienze ed è mostrata chiaramente nel falsificazionismo/congetturalismo popperiano¹². Popper suggerisce che è sempre possibile scartare le teorie scientifiche individuando la loro fragilità. La scienza, procedendo per tentativi ed errori, riesce a stringere la connessione tra teoria e pratica, ma non purificherà mai completamente le sue origini o resisterà a essere sostituita da una teoria completamente diversa. Se questo può accadere nella fisica con la teoria quantistica, che dire della psiche? Lo psicologismo era semplicemente la descrizione sperimentale dei processi di pensiero¹³. Equivalenza a un attacco alla logica come scienza a priori tanto quanto alla psicologia come scienza teorica. Ciò che troviamo alle origini della fenomenologia è che

¹² Popper, K. R., (2002). *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evolutivista*, trad. it. A cura di A. Rossi. Armando editore.

¹³ Per un'eccellente discussione di questa domanda si veda Martin Kusch, "Psychologism", in *Psychologism*, Stanford Encyclopaedia of Philosophy (Stanford, CA: Centre for the Study of Language and Information, 2020). Articolo consultato il 11/05/2020: <https://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>

l'ambivalenza di Husserl sulla linea empirica si riflette nella filosofia in generale. L'amore di Husserl per la matematica lo motivò a sviluppare una versione della fenomenologia che avrebbe risolto questa tensione a favore dei fondamenti formali¹⁴. Tuttavia, il suo pensiero si è evoluto inesorabilmente verso considerazioni più aperte al ritenere la fragilità del mondo della vita come base per tutta la conoscenza. Nello stesso momento Heidegger stava sviluppando le sue riflessioni sull'essere-nel-mondo del *Dasein* (metà degli anni 1920). Per Husserl, l'intuizione fenomenologica era al di fuori del regno dei fatti scientifici perché i fatti sono stabiliti da regole scientifiche. Husserl voleva dimostrare che il momento della coscienza diretta e immediata stabiliva il terreno fondamentale di tutte le scienze. Questo momento intuitivo non era solo sensoriale, ma anche intellettuale. Ci impegniamo con la realtà oggettiva attraverso la totalità della nostra comprensione nel momento dell'intuizione.

Implicazioni per l'insegnamento

Poiché il problema della comprensione culturale costituisce lo sfondo (l'essenza) della comprensione individuale, alla luce di ciò che abbiamo pocanzi potuto rilevare, anche quest'ultima subisce l'effetto del tempo. L'obsolescenza si aggrappa ai concetti, ai sistemi e alle pratiche. La vulnerabilità del tempo della comprensione, per estensione, si trasferisce sui programmi scolastici. L'esperienza dell'obsolescenza, che viene alla luce a causa dei modelli di cambiamento della storia e il lancio di novità, genera la paura del cambiamento. La paura asseconda la normale tendenza a non cambiare, a non affrontare la sfida del nuovo. Su questo, ad esempio, Hegel afferma:

La prima reazione istintiva da parte della conoscenza, quando viene offerto qualcosa che non era familiare, è di solito quella di resistere. Cerca con questo mezzo di salvare la libertà e l'intuizione nativa, di assicurare la propria autorità intrinseca – contro l'autorità aliena – perché questo è il modo in cui appare qualsiasi cosa catturata per la prima volta. Questo atteggiamento viene adottato anche per eliminare

¹⁴ Si veda quanto lavoro intellettuale in questa direzione ha profuso Husserl nelle sue opere più famose *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia come scienza rigorosa) (1907) e *Ideen I* (Idee) (1913)

la parvenza di una sorta di vergogna che risiederebbe nel fatto che qualcosa ha dovuto imparare”¹⁵.

Quindi, prendendo spunto da Hegel, potremmo dire che anche l'apprendimento, come modalità di coscienza, si evolve costantemente e deve seguire un modello di cambiamento che rifletta il modo in cui un discente si sviluppa o addirittura il modo in cui si evolve un processo naturale come la salute corporea. Come processo dinamico, l'apprendimento riconosce la propria evoluzione nel modo in cui progredisce o regredisce e non è mai semplicemente un evento statico. I bambini spesso percepiscono se stanno imparando anche se non riescono a spiegare perché è così. Allo stesso modo, la comprensione, come facoltà dinamica della mente, è costantemente sfidata a rinnovare o sostituire la conoscenza stantia con una nuova conoscenza. La conoscenza stantia (ciò che Dewey nel 1930 chiamava la conoscenza esistente nei libri e nella testa degli anziani)¹⁶ può altrettanto facilmente attirare ulteriore polvere, non riprendendo mai più vita nella mente delle nuove generazioni. Molte tecnologie sono ormai obsolete e la base di competenze che una volta richiedevano è diventata meno rilevante; quindi, è facile concordare con Hegel sul fatto che le vecchie conoscenze possono essere facilmente dimenticate, le vecchie abilità allo stesso modo perse, tutto a causa del fatto che ogni nuova generazione deve rinnovare e aggiornare le conoscenze esistenti secondo i propri modi di comprensione culturale.

Questo è vero anche in senso fenomenologico. La conoscenza non può essere contenuta in documenti, libri, banche dati, perché per essere tale deve, in un certo senso, essere viva e caratterizzare l'esperienza delle persone. Qualcuno, poi, deve attivarla ed è l'azione che trasforma le parole inerti in conoscenza. La conoscenza morta (quella esterna all'individuo) deve essere messa tra parentesi affinché quella vivente possa essere riscoperta. Questo è il compito dell'educatore. Di conseguenza, possiamo scorgere una linea netta e distinta che collega l'aspirazione educativa (ovvero il desiderio di portare la conoscenza viva agli studenti) e l'idea di fenomenologia (ovvero il bisogno di prestare attenzione ai momenti di intuizione o coscienza come conoscenza vivente). Ciò si esprime, per Husserl, mostrando come la conoscenza essenziale può essere pensata come un movimento da qui a là, da sé al mondo, da *intentio* a *intentum*, un movimento che può avvenire solo quando si è vivi.

¹⁵ Hegel (1955), 116.

¹⁶ Dewey, J. (2014). *Esperienza e educazione*. Raffaello Cortina Editore.

Si nota, nondimeno, una curiosa simmetria nel modo in cui funziona la fenomenologia e nel modo in cui funziona l'apprendimento. La fenomenologia studia il pensiero che esprime l'esperienza vivente, mentre gli studenti hanno sempre a che fare con la propria esperienza di vita, entrambi riguardano una forma pratica di pensiero. Tale forma del pensiero non è stantia o "stregata dal linguaggio", sebbene, in entrambi i casi, il linguaggio è grandemente utilizzato. Inoltre, se la fenomenologia è interessata all'idea di significato, non può accontentarsi di semplici formalismi o astrazioni (come viene richiesto ad esempio dai teoremi matematici), ma deve studiare come gli individui coscienti formano un interesse che ravviva tale scienza e illumina le loro situazioni.

In un certo senso, la qualità vivente dell'apprendimento dello studente lo rende terreno ricco per l'approccio di tipo fenomenologico. Più i professionisti dell'insegnamento si avvicinano a quella qualità, più strettamente possono impegnarsi nella comprensione della vita degli studenti e nello studio della relazione insegnamento-apprendimento. Seguendo Husserl¹⁷, infatti, è possibile comprendere la fenomenologia come una disciplina normativa, che studia i processi di pensiero reali nella pratica, piuttosto che forme puramente ideali di pensiero. Le idee da studiare non sono pre-dette o a priori, ma derivano da un contatto concreto con il mondo delle cose e sono spesso extra-linguistiche. Possono verificarsi senza un'adeguata espressione in parole o concetti.

L'esperienza di vita ci pone proprio nel mezzo delle cose prima di avere la possibilità di esaminare ciò che sta accadendo. I fenomeni si presentano a noi prima che possiamo "osservarli" cognitivamente. Poiché i fenomeni sono così "vicini" a noi, spesso abbiamo difficoltà a intendere cosa ci sta accadendo¹⁸. Allo stesso modo, una posizione di apprendimento, se intesa fenomenologicamente, non presenta il profilo della distanza, ma riflette il modo in cui siamo nel mezzo delle cose, anche se questo incontro non è stato pensato o anche particolarmente ben compreso.

¹⁷ Husserl, E. (1988). *Ricerche logiche*. Il Saggiatore., 82.

¹⁸ Si pensi ad esempio a coloro che subiscono degli shock post traumatici, occorre molto tempo per venire a patti con ciò che è accaduto. È come se ciò che è "apparso" non potesse essere preso tutto in una volta e dovesse essere assimilato, adattato nel tempo, posto artificialmente a distanza prima che il suo significato esistenziale possa essere colto. Anche una sorpresa positiva, come il successo in una domanda di lavoro, richiede un aggiustamento perché ha un impatto sulla totalità del nostro essere. Non possiamo "crederci". Siamo nel mezzo, di fronte a un fenomeno che non ha ancora un vero nome.

Il punto è che l'apprendimento riguarda tanto un modo di essere nel mezzo delle cose (ontologia), quanto un modo di conoscere ciò che sta accadendo (epistemologia). Gli oggetti che incontriamo non sono cose gettate via da noi per essere tenute lontane (*ob-jacio*), ma si relazionano strettamente con noi, a volte un po' troppo da vicino. Gli oggetti della fenomenologia, cioè i fenomeni, ci "appaiono" sempre in questo senso più denso e più vicino. Dato che questo è il tipo di pensiero che la fenomenologia vuole studiare, incontra due notevoli difficoltà se cerca di presentarsi come scienza. Il primo è che il metodo scientifico presenta i suoi fatti con un alto grado di imparzialità, ripetibilità, mancanza di pregiudizi, obiettività. La fenomenologia non è interessata al fatto che un'apparenza sia delirante o meno, ma a ciò che significa. Frege sosteneva che, mentre un fatto immaginario come "una montagna d'oro" potrebbe avere senso nella nostra immaginazione, tale idea non ha alcun valore di riferimento per noi perché non può essere incontrata in una situazione reale. Poiché l'idea non può essere incontrata, è bloccata nel regno eterno dell'immaginario (tempo esterno). Al contrario, l'"interpretazione" che è rilevante per la fenomenologia è già parte della nostra relazione con il mondo. Rimane prossimo al nostro incontro vivente con le cose del mondo e si manifesta nei nostri stati d'animo. Questi stati d'animo sono essenzialmente temporali.

Alfred Schutz ha messo in guardia sui pericoli di affidarsi al linguaggio per descrivere ciò che sperimentiamo perché questo può portare allo stantio. Il linguaggio può essere ridotto a un deposito di "etichette" o "tipi" senza alcuna particolare appropriatezza¹⁹. Schutz ritiene che possiamo operare secondo concetti tipici e azioni tipiche, coprendo ciò che vediamo in una patina di tipizzazione, che ci impedisce di vedere ciò che sta effettivamente accadendo intorno a noi. Di conseguenza, ci impegniamo in una sorta di discorso cliché che non sposta mai in avanti il nostro pensiero in alcun modo, ma ci riporta a una "tipologia" che ci è familiare e pretende di presentare ciò che già sappiamo. Tale cerchio è tipico della conoscenza "stantia". Di conseguenza, stregati dal linguaggio, alla fine del processo non siamo più vicini ad osservare i fatti del caso di quanto non lo fossimo all'inizio. Il fenomenologo vuole evitare le deviazioni suggerite da queste manovre linguistiche. Anche Simms mostra attenzione a queste problematiche, sostenendo che "attraverso il linguaggio giochiamo a un gioco

¹⁹ Come citato in Hitchcock, G., & Hughes, D. (2002). *Research and the teacher: A qualitative introduction to school-based research*. Routledge., 177.

di frattura del mondo in punti di vista e prospettive” e che giocare a questo gioco ci porta “a gettarci al di fuori del mondo dell’esperienza in relazione al quale poi siamo disorientati e non soddisfatti”²⁰.

Patricia Alexander afferma che l’apprendimento “profondo” è relativo proprio a quei livelli che si riferiscono agli atteggiamenti precedenti, mentre l’apprendimento superficiale si riferisce semplicemente alle tecniche di memorizzazione, ripetizione e metodi simili²¹. Uno studio relativo al movimento oculare degli studenti che si sono interessati a leggere su un particolare argomento ha scoperto che un elevato interesse per l’argomento potrebbe prevedere la rilettura di frasi e prove di un’elaborazione cognitiva più profonda²². Dove la psicologia studia i comportamenti di adattamento alle situazioni, eventualmente generalizzando ad alcune leggi su questa base, la fenomenologia è interessata all’orientamento fondamentale del pensatore e del mondo. La questione pertanto non è cosa guardi (domanda psicologica) o come vedi (una domanda medica), ma quanto lo trovi significativo nel contesto della tua vita? La risposta a questa domanda è molto particolare per l’individuo e tuttavia non è “soggettiva”. Il medico esamina il fenomeno con la vista. Vede quello che è in grado di vedere, ma io sono quello con il mal di testa. Mentre sono interessato alla causa del dolore, sono più interessato al sollievo dal dolore. Il fatto appare sia al medico che a me con significati diversi, ma è lo stesso “oggetto” di indagine. Il fenomenologo vede l’oggetto come un oggetto nel mondo del paziente. Il mal di testa appare certamente nel mio mondo in un senso diverso da come appare nel mondo del medico perché entrambi abbiamo una diversa relazione di vita con esso. Allo stesso modo, l’insegnante può essere interessato al problema di matematica di per sé (senso

²⁰ Attraverso il linguaggio giochiamo a un gioco di frattura del mondo in punti di vista e prospettive, un gioco necessario se vogliamo rispondere al nostro appetito per la precisione, ma comunque un gioco pericoloso perché lascia entrare il potere dalla porta di servizio e ci rende preda di tutta una serie di affermazioni e illusioni contraffatte sulla nostra onniscienza. L’onniscienza illusoria che supponiamo sia emanata da noi stessi. Optare per questa strategia significa porci al di fuori del mondo dell’esperienza in relazione al quale siamo poi disorientati e non soddisfatti. (Simms, E. M. (2008). *The child in the world: Embodiment, time, and language in early childhood*. Wayne State University Press).

²¹ Murphy, P. K., & Alexander, P. A. (2005). *Understanding how students learn: A guide for instructional leaders*. Corwin Press.

²² Catrysse, L., Gijbels, D., Donche, V., De Maeyer, S., Lesterhuis, M., & Van den Bossche, P. (2018). *How are learning strategies reflected in the eyes? Combining results from self-reports and eye-tracking*. *British Journal of Educational Psychology*, 88(1), 118-137.

teorico), ma l'insegnante fenomenologo è interessato a come il problema di matematica appare nel mondo dello studente.

Gli educatori trovano utile sapere perché questo allievo è entusiasta della matematica ma disinteressato allo sport o viceversa. Perché questo bambino ama fare progetti mentre un altro si agita e perde facilmente interesse? Il ricercatore non solo studia le presentazioni che appaiono, ma esamina le condizioni che sono alla base dell'aspetto delle cose e le rendono significative. Ora, mentre gli stati d'animo superficiali spesso riflettono solo il carattere transitorio dell'esperienza, il problema è stabilire quali modelli transitori riflettono la relazione della persona con il mondo. La fenomenologia dell'apprendimento si chiede come l'apprendimento operi come un movimento che anima le strutture di significato della nostra esperienza. Presuppone una visione del mondo già incorporata e "vicina" alle nostre azioni come esseri umani. Potremmo dire che una fenomenologia dell'apprendimento punta a un mondo preoperatorio che è così "vicino" allo studente e che rimane muto sullo sfondo. Il compito, per usare le parole di Van Manen, è quello di esaminare "l'esperienza ancora muta, che deve essere portata alla pura espressione del proprio senso".

Conclusione

Potremmo dire in sintesi che la fenomenologia dell'apprendimento studia incontri viventi che sono freschi, sensibili al tempo e ad una profondità che rivela l'attuale orientamento di qualcuno nel mondo. Lo scopo di una fenomenologia dell'apprendimento non è quello di generalizzare dalla particolarità di una data esperienza, ma di rivelarne il carattere essenziale. Molto spesso la fenomenologia inizia con l'osservazione di un presunto atteggiamento verso qualcosa, come lo stress di un allievo alla prospettiva di affrontare un compito. Quando questo atteggiamento sorge e si manifesta il ricercatore può notarlo e nominarlo; quindi, può lavorare per valutare l'effetto dell'atteggiamento e caratterizzarne la natura. Il focus è molto particolare. Van Manen suggerisce che il valore della fenomenologia è quello di identificare un atteggiamento naturale originale nei confronti di un oggetto incontrato al fine di metterlo seriamente in discussione e rifondarlo. Ora, dato che la fenomenologia è interessata allo studio di una forma di pensiero che è praticamente impegnata allora sono incline ad accettare la spiegazione di Van Manen per il quale "la scienza umana fenomenologica è lo studio di significati

vissuti o esistenziali; cerca di descrivere e interpretare questi significati con un certo grado di profondità e ricchezza»²³.

Vale anche la pena riconoscere che, in un contesto educativo, la ricerca fenomenologica può anche studiare la matrice di coinvolgimento del discente (ermeneutica) insieme agli strumenti di comunicazione necessari per portare in superficie questi elementi (semiotica). Se dovessimo concentrarci su uno o più studenti in particolare, potremmo inizialmente studiare come imparano un particolare argomento, come lo studio di questo argomento si inserisce nel loro mondo. L'attenzione, tuttavia, deve essere posta sull'approvazione dell'esperienza temporale per evitare che questo scivolamento passi inosservato e vada alla deriva con il flusso del tempo stesso.

²³ Van Manen, M. (2016). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Routledge, London.

PROSPETTIVE APPLICATIVE

SULLE TRACCE DI PIERO BERTOLINI PER UN LESSICO DI PEDAGOGIA FENOMENOLOGICA Salvatore Colazzo*

Abstract: The article honors Piero Bertolini's contributions to phenomenological pedagogy, highlighting his efforts to bridge phenomenology and education. Bertolini's approach emphasizes intentionality, relationality, and context in the educational process. By rejecting rigid orthodoxy, his pedagogy promotes a co-constructed, subjective exploration of meaning and knowledge. The educator's role involves fostering authentic encounters, recognizing the embodied experience, and cultivating responsibility and care. The focus on lived experience underscores the transformation of both educators and learners within an evolving, context-sensitive educational space.

Keywords: Phenomenological Pedagogy, Intentionality, Piero Bertolini, Educational Relationality, Context in Education

La ricerca soggettivamente motivata

Nel mio intervento voglio rendere omaggio a Piero Bertolini (1931-2006), uno studioso che spese l'intera sua vita intellettuale nel tentativo di coniugare fenomenologia e pedagogia. Cresciuto alla scuola di Enzo Paci, familiarizzò anche col pensiero di Antonio Banfi. Per loro sollecitazione, studiò i testi di Husserl, prima di avventurarsi a darne una lettura in chiave pedagogica. Interessato a definire la specificità della pedagogia, fu sempre aperto al confronto con le altre scienze sociali. Aveva vivo il senso politico dell'agire pedagogico, che – a suo giudizio – concorre a costruire la società attraverso l'educazione dei suoi membri, comunque soggetti alle influenze, nel bene e nel male delle relazioni che vivono e che, ove investite da un'intenzionalità educativa possono essere costruttive di una *comunità educante*. Prima di insegnare all'università, diresse l'Istituto minorile "Cesare Beccaria" di Milano, un'esperienza ch'egli giudicava altamente formativa per la sua sensibilità di studioso, della quale avrebbe parlato nel testo *Per una pedagogia del ragazzo difficile* (1965)¹. Nel 1958 era uscito con un testo,

* Professore di Pedagogia Sperimentale - Universit

¹ P. Bertolini, *Per una pedagogia del ragazzo difficile*, Malipiero, Bologna 1965.

Fenomenologia e pedagogia, in cui enunciava i presupposti fondamentali della sua prospettiva teorica². Introdusse in Italia la locuzione “pedagogia fenomenologica”, col testo *L’esistere pedagogico*³. Attorno a lui, a partire da quella pubblicazione, si aggregò, un gruppo di studio e ricerca, col quale approfondì i temi della pedagogia interpretata da una prospettiva fenomenologica. Risultato di questo lavoro collettivo fu la collana *Enciclopedia*, per Nuova Italia, e successivamente la rivista *Encyclopaideia*, che oggi, a distanza di un quarto di secolo dalla sua fondazione, è ancora attiva. Nel 2006 uscì per l’editore Erickson, a sua cura, il fondamentale *Per un lessico di pedagogia fenomenologica*, l’ultimo libro prima della morte⁴.

Proprio a questo testo voglio fare riferimento evidenziandone, pur nella molteplicità degli interventi di cui consta, il filo conduttore, per come egli lo ha ricostruito nella mirabile *Introduzione*, che ci dà le coordinate fondamentali con cui Bertolini e il suo gruppo hanno saputo declinare originalmente la pedagogia in chiave fenomenologica. Con un’avvertenza: pur mettendo assieme un coeso gruppo di studio e di ricerca, Bertolini non ha mai preteso alcuna forma di “ortodossia”, nel senso che ha sempre ritenuto che circoscrivere in maniera ferrea il perimetro del pensiero, in modo da cercare la massima omogeneità e riconoscibilità fosse contrario alla lezione della fenomenologia, che vuole il conoscere, la ricerca come strettamente correlati con il vissuto del soggetto, con i suoi bisogni: chi studia e ricerca lo fa per rispondere alle proprie specifiche esigenze di senso. Nel redigere il testo – precisa – il gruppo non ha seguito «alcuno schema preconstituito», ovvero «una logica per così dire lineare»⁵. Che, laddove fosse successo, avrebbe invalidato «alcuni fondamentali principi o tendenze affermati proprio dalla pedagogia fenomenologica»⁶, e cioè il ruolo nella ricerca scientifica della soggettività. Il gruppo di ricerca radunato attorno a lui si è sempre autoconcepito come un fascio di relazioni significative, caratterizzato dalla fiducia reciproca e dall’onestà intellettuale⁷.

² Cfr. P. Bertolini, *Fenomenologia e pedagogia*, Malipiero, Bologna 1958.

³ P. Bertolini, *L’esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, La Nuova Italia, Firenze 1988.

⁴ P. Bertolini, *Per un lessico di pedagogia fenomenologica*, Erickson, Trento 2006, p. 8. D’ora innanzi citato come LP.

⁵ LP, p. 8.

⁶ LP, p. 8.

⁷ Cfr. ad esempio, fra gli altri, i contributi di G. Boselli, *Piero Bertolini: tracce*, “Educazione

Una soggettività, quella a cui fa riferimento Bertolini, pensata non già come assoluta, ma come relazionalità, dunque sempre determinata storicamente e materialmente, ma non al punto da cancellare i tratti che fanno essere ogni individuo unico e irripetibile, con un proprio preciso stigma, una sorta di nucleo identitario, aggregatore di tutte le esperienze e le vicissitudini della vita.

La responsabilità dell'educatore

La parola-chiave di una pedagogia orientata dalla fenomenologia è necessariamente *intenzionalità*, la quale – insiste Bertolini – definisce il carattere insuperabilmente relazionale della coscienza verso la realtà materiale e verso gli altri. L'intenzionalità pedagogica ha nell'aggettivo il senso di una specifica forma di relazionalità, quella educatore-educando: si tratta di un rapporto tra soggetti, inevitabilmente asimmetrico, in cui si realizza uno scambio produttivo, che impegna chi ha maggiore potere nella relazione a un rispetto dell'altrui soggettività, rendendosi utile alla sua crescita, in modo da consentire il fiorire delle potenzialità e l'espressione della singolarità della persona.

La pedagogia, rispetto ad altre discipline, ha un *quid* che la caratterizza: ha un'intrinseca vocazione prassica, aspira a farsi *teoria in azione*. Sin dai tempi del "Beccaria", Bertolini avvertiva l'esigenza di un'intenzionalità pedagogica non semplicemente come principio da enunciare teoricamente, ma come impegno da realizzare concretamente: da qui la sua operatività, sia nel fondare un gruppo di studio e ricerca, sia nel realizzare una Scuola di Politica a Zola Predosa, sia nell'avviare una rivista, "Infanzia"⁸ (la cui pubblicazione iniziata nel 1973 continua ancora oggi), attraverso cui mettere in dialogo il mondo dell'università con quello della scuola militante.

Dalla definizione di intenzionalità derivano i costrutti di *progetto* e di *agire educativo*. Progetto per Bertolini evidentemente non è l'attuazione di un piano razionalmente ineccepibile da far calare dall'alto sulla testa dei destinatari, chiamati a renderlo realtà, è piuttosto la traccia per guidare l'azione, da ridefinire via via che l'operatività offre i suoi feedback: si può intuire la rotta, ma sono le concrete circostanze spazio-temporali in cui

& Scuola", 2006, disponibile all'indirizzo internet: https://www.edscuola.it/archivio/comprendivi/piero_bertolini_tracce.htm e V. Iori, *Lo studioso che ha dato vita e respiro alla pedagogia fenomenologica in Italia: Piero Bertolini*, "Encyclopaideia" n. 45, 2016, pp. 18-29.

⁸ Cfr. <https://www.rivistainfanzia.it/>

avviene la navigazione che guidano le decisioni del nocchiero. L'agire educativo, dunque, è partecipe del progetto, nel senso che lo orienta, entrando in dialogo con esso, nutrendolo della ricchezza di cui solo la realtà concretamente vissuta è capace. Si comprende allora come egli dovesse intendere il rapporto pedagogia-didattica. La pedagogia, che è la dimensione teorica attraverso cui si organizzano le pratiche – che sono sempre anche teoria⁹ –, ha una natura necessariamente dinamica, non prescrittiva, ma semplicemente regolativa dell'azione, essendo dall'azione regolata. Gli stessi contenuti disciplinari che la didattica si incarica di trasmettere non possono essere fatti valere come una conoscenza da inculcare agli allievi quale verità incontrovertibile, vanno in qualche modo negoziati con i bisogni, gli interessi, ma anche le preconoscenze degli allievi, in modo che possano entrare realmente dentro il processo di crescita del soggetto. Si tratta insomma di realizzare un reale incontro fra istanze soggettive e apprendimento nei termini della esigenza proprio di ogni essere umano di «dare senso a ciò che gli sta di fronte e di darsi senso»¹⁰.

Il sapere pedagogico, come ogni altro sapere¹¹, «non deve arroccarsi su posizioni vissute come certe, definitive, valide sempre e comunque»¹². Se il sapere pedagogico non è e non può essere esatto, ne consegue che l'agire educativo è sempre aperto al rischio del fallimento. Certo, abbiamo bisogno di punti fermi, ha senso costruire *ontologie regionali*, ma è indispensabile che «questi punti fermi non siano assunti come dei principii assoluti e quindi validi in sé e per sé, ma come direzioni di senso sempre aperte, in quanto da verificare continuamente nella storicità degli eventi»¹³.

Fondamentale è che noi si possa prendere le giuste distanze da quel sapere che a noi si propone come *naturale*, ossia come «mondo che si dà al di fuori di ogni intervento delle soggettività e che pertanto va assunto come un mondo in cui si trovano le cose»¹⁴. Il nostro sapere deve coniugarsi con un atto ironico, l'*epoché*. L'*epoché* è saper cogliere – dopo aver sospeso il

⁹ Decostruire le pratiche, grazie al pensiero riflessivo, mette in luce l'implicita teoria in esse contenute. Farlo aiuta a immaginarne di nuove.

¹⁰ LP, p. 10.

¹¹ Sebbene, va ammesso, Bertolini marca molto fortemente la differenza, che oggi l'epistemologia – mi sembra – tende ad attenuare, tra il sapere pedagogico e quello delle scienze *hard*, che – egli dice – sono catturate nel «pregiudizio del fatto», laddove si tratta sì di conoscere i fenomeni ma anche «di *comprendere* (e non di calcolare) gli enigmi del mondo e della vita» (LP, p. 28).

¹² LP, p. 28.

¹³ LP, p. 29.

¹⁴ LP, p. 12.

giudizio sulla presunta oggettività delle cose – in quell’oggettività l’atto di costruzione della verità come intersoggettività. Il che indica che ogni sapere è l’equilibrio fra un’istanza di rigore e scientificità e la consapevolezza della non definitività di qualsivoglia conclusione di verità a cui l’uomo possa pervenire.

Si può dunque dire che la relazione educativa, da un punto di vista fenomenologico, è essenzialmente *progetto*, nel senso che esprime «la capacità del soggetto (individuo o gruppo che sia) di proiettarsi in un futuro» per il quale «risulta determinante la capacità di scelta, e inevitabilmente l’accettazione del rischio»¹⁵. Niente di più lontano dall’idea del progetto come «piano di lavoro, ordinato e particolareggiato, per eseguire qualcosa o per raggiungere una meta prestabilita, dunque da porre di fronte a un soggetto, al quale chiedere di adoperarsi per conquistarlo (da cui la deriva, frequentemente presente soprattutto in didattica, rappresentata da una identificazione con la prospettiva del curriculum o della programmazione)»¹⁶.

Da ciò deriva che la relazione educativa è «sforzo continuo, situazionato e consapevole di co-costruzione di significato da parte di chi educa e di chi viene educato, entrambi esistenzialmente impegnati e implicati»¹⁷ in quell’evento che chiamiamo atto educativo, momento di un processo di riconoscimento reciproco, in una tendenziale orizzontalità del rapporto, che perciò non tollera alcuna declinazione autoritaria. La relazione educativa non sarà mai direttiva, «non può affermare ma soltanto suggerire, non concludere ma impostare, non tingersi di tinte forti, ma scegliere intenzionalmente di sostare nella sfumatura»¹⁸.

L’importanza del contesto

La relazione è “sforzo situazionato”, si diceva. E perciò, aggiungiamo, essa è attenta al *contesto*. Il contesto per la pedagogia fenomenologica è da intendersi come attivo elemento di un processo di «co-costruzione tra azione e contesto, tra figura e sfondo, tra organismo e ambiente, tra i quali quindi non ci sarebbe precedenza epistemologica e/o genetica, ma una sorta di determinazione reciproca»¹⁹.

¹⁵ LP, p. 13.

¹⁶ LP, p. 13.

¹⁷ LP, p. 10.

¹⁸ LP, p. 20.

¹⁹ LP, p. 14.

Dire contesto è dire *tempo* e *spazio*. L'educazione è «strettamente “dipendente” dalle due dimensioni spaziale e temporale»²⁰. La pedagogia fenomenologica aggiunge *vissuto* ai termini spazio e tempo. Quindi conta il come il soggetto avverte lo spazio e il tempo.

Lo spazio, per un verso «si configura come spazio della relazione (che richiama il rapporto diretto tra l'educatore e l'educando»²¹, per altro verso come spazio organizzato «secondo significative intenzionalità pedagogiche»²², sulla base dell'idea che «lo spazio influenza l'evento educativo»²³. D'altro canto, «la qualità dell'evento educativo influenza la percezione (il vissuto) dello spazio da parte dell'educando»²⁴.

Se è vera l'impostazione della pedagogia fenomenologica, «gli spazi pubblici (in primo luogo le città)» vanno «pensati e realizzati anche in funzione educativa»²⁵. E qui torniamo alla nozione a cui precedentemente si faceva segno di *comunità educante*.

Quanto al tempo, va constatato che «il tempo dell'educare è sempre costituito dal passato (come memoria), dal presente (come momento della realizzazione dell'esperienza), dal futuro (come progetto)»²⁶. Ma è soprattutto il futuro che interessa a chi educa. Futuro come «apertura alla possibilità (di continue modificazioni), nonché all'impegno e alla scelta e dunque per effetto dell'irreversibilità, al rischio»²⁷. Futuro però rispettoso delle «caratteristiche presenti nell'educando, ben sapendo che esso è sempre emotivamente connotato nel bene e nel male (in termini, cioè, di felicità o di angoscia o attesa)»²⁸.

La fenomenologia sa bene che il soggetto che vive la circostanza del suo situazionamento storico e geografico non è un soggetto disincarnato. Il mondo in cui è incardinato si traduce in vissuto di un *corpo*: ogni soggetto esiste in quanto corpo, vera e propria interfaccia tra sé e il mondo: è attraverso il corpo che ci si relaziona all'altro da sé e ci si pro-getta «non secondo prospettive astratte, e perciò puramente formali, ma secondo quelle modalità concrete che sono date dalle potenzialità della propria esistenza incarnata»²⁹.

²⁰ LP, p. 22.

²¹ LP, pp. 22-23.

²² LP, p. 23.

²³ LP, p. 23.

²⁴ LP, p. 23.

²⁵ LP, p. 23.

²⁶ LP, p. 23.

²⁷ LP, p. 23.

²⁸ LP, p. 23.

²⁹ LP, p. 15.

Da qui la necessità – che è particolarmente avvertita dalla pedagogia – di allargare le possibilità del soggetto anche attraverso un’educazione del corpo, riconoscendo altresì nell’attuale gerarchizzazione dei saperi scolastici una supremazia, da sovvertire, assegnata a quelli che privilegiano «la rappresentazione mediata del linguaggio verbale»³⁰.

Attualmente il curricolo scolastico si fonda su un modello organizzativo che fa fatica ad essere cambiato, in realtà bisognerebbe avere la disponibilità a rivedere gli equilibri tra le discipline, a partire dalla concretezza del soggetto conoscente, e quindi interrogarsi su quali saperi parlano a lui, dicono di lui, qui, oggi.

A questo punto converrà introdurre sulla scena fenomenologica due impegnativi concetti, quelli di *verità* e di *interpretazione*. Verità è l’autenticità della relazione all’oggetto ritenuto vero, quindi è sempre un atto col quale un soggetto avverte qualcosa che si impone a lui come vero, qualcosa che chiede d’essere riconosciuto come vero, a cui il soggetto non si sottrae. Interpretazione è l’attività ermeneutica che viene messa in atto dal soggetto che incontra l’*alterità*. Di fronte all’«*apparir-ci* del mondo», alla sua «epifania»³¹, mettiamo in atto strategie di decifrazione, nella consapevolezza che quell’alterità non potrà mai essere interamente consumata (assimilata), essendo il processo conoscitivo dipendente da fattori quali il contesto, il tempo, le preconcoscenze e la sensibilità dell’interprete. Dal punto di vista educativo, il processo interpretativo nella relazione educativa si esprime come entropatia, cioè come capacità di «mettersi nei panni dell’altro», interpretando «quali siano il suo stato e le sue condizioni di carattere affettivo e mentale»³², ossia il suo vissuto. Il termine che certamente identifica immediatamente la pedagogia fenomenologica è il termine vissuto. Nella relazione educativa conta la capacità che l’educatore ha di rappresentarsi i vissuti degli allievi, ossia «l’esperienza così come questi sono capaci di viverla e di esprimerla»³³. Il lavoro dell’educatore parte dai vissuti e incide sui vissuti, in modo da consentire il maturare progressivo di una visione del mondo più articolata e complessa di quella di partenza.

Il valore dell’alterità

³⁰ LP, p. 16.

³¹ LP, p. 11.

³² LP, p. 12.

³³ LP, p. 14.

Intenzionalità, interpretazione e relazione sono in stretta connessione grazie alla nozione di *alterità*. Secondo la prospettiva derivata dal relazionismo di Enzo Paci, la relazione rappresenta «un evento originario, una realtà antepredicativa»³⁴, cioè fondata nell'essere umano: siamo essenzialmente sociali, siamo pienamente noi stessi solo quando siamo in un sistema di relazioni intersoggettive. Ciò non significa che il nostro io sia integralmente determinato dalla società, c'è un *quid* irriducibile, un nucleo di resistenza al potere conformizzante, che è possibilità di rigenerazione della realtà. Ne deriva che l'educazione è processo che mette in conto il *limite* e che utilizza come risorsa l'*alterità*. Mette in conto il limite, poiché l'altro, essendo un soggetto è libertà, imprevedibilità, consenso alla relazione, ma anche possibilità di sua sospensione, adesione a quella che noi diciamo verità o misconoscimento alla ricerca d'un'altra verità. Senso del limite è senso del trascendente, ossia apertura alla possibilità che ciò che dall'atto educativo deriva, trasformandosi in esperienza del discente soggettivamente vissuta, può dar luogo a esiti impreveduti e non a priori determinabili. La pedagogia fenomenologica vuol tenere in debito conto «l'imprevedibilità del fatto che nella stessa relazione educativa la presenza attiva dell'educando ne costituisce un elemento vincolante e perciò quanto mai significativa»³⁵.

Nella relazione che è aperta all'avvertimento dell'*alterità*, il conoscere è il processo attraverso cui si esprime la costruzione per sé di una cultura che riconduce all'umano l'*alterità* dell'oggetto, sì da farla diventare *mondo*. Perciò essa non è mai qualcosa di statico e definitivo, ma è apertura «alle soggettività che ne sono instancabili protagoniste, nonché al fluire degli eventi»³⁶. Proprio per questo il sapere «deve penetrare sull'essenziale, non delle cose bensì degli atti di significazione»³⁷, il che vuol dire: attenzione al soggetto impegnato a «rappresentarsi originalmente il mondo»³⁸. Originalmente significa capacità di sorprendersi e accogliere l'atto del conoscere «come qualcosa di imprevedibile, di mutevole, di vivo, di fecondo, di generativo di sapere ulteriore»³⁹. La relazione educativa dovrebbe consentire di entrare in contatto col carattere «*in fieri* e infinito del pensiero»⁴⁰.

³⁴ LP, p. 16.

³⁵ LP, p. 16.

³⁶ LP, p. 17.

³⁷ LP, p. 17.

³⁸ LP, p. 17.

³⁹ LP, p. 17.

⁴⁰ LP, p. 17.

Non c'è scienza infatti che non debba misurarsi con la *possibilità* del rovesciamento delle sue certezze. Possibilità è *molteplicità* dell'esperienza umana, che fa essere in diversi modi il mondo, gli altri, gli eventi. La possibilità, per un verso, è vincolata dal mondo oggettivo e, per altro verso, esprime la capacità di trascendere il vincolo. «Ciò ha una evidente rilevanza nell'ambito dell'esperienza educativa, la cui fondamentale caratteristica sta nella tensione al cambiamento e quindi all'individuazione e all'attuazione di alternative che sono "altro" rispetto al dato esistente (rispetto alle modalità di essere nel presente dell'educando, ma anche dello stesso educatore)»⁴¹. In altri termini, «l'agire educativo esprime il poter essere in modo diverso da come si era precedentemente all'incontro educativo»⁴².

Educare alla responsabilità esistenziale e al prendersi cura

La relazione educativa è *trasformativa* ed emancipante nel senso che si propone come esperienza di libertà: ciò che io divento è il risultato della mia *scelta*, di me impegnato a dar senso alla mia vita, di me che prospetto a me un (mio) futuro. Di me che scelgo nella relazione stabilita con l'altro, ossia attraverso un lavoro di negoziazione di significati che è co-costruzione di un «mondo-per-noi»⁴³.

Sapendo che qualsiasi soggettività è il risultato di un processo (spesso implicito) di co-costruzione di un *mondo-per noi*, nessuno può tirarsi fuori dalla realtà: si è tutti *co-responsabili* del mondo oggettivo (cioè intersoggettivo). Ciò educativamente implica che è proprio dell'agire educativo portare all'avvertimento del *noi* come forma di realizzazione del soggetto.

Potremmo chiamare ciò *educazione alla responsabilità esistenziale*, che si traduce nel contribuire a formare una «soggettività non alienata in quanto consapevole della propria co-responsabilità»⁴⁴. Tale soggettività reputa che non sia «in alcun modo legittimo appaltare ad altri la responsabilità di ciò che è accaduto e che accade, in quanto il senso di tutto ciò dipende da ciascuno e da tutti»⁴⁵.

⁴¹ LP, pp. 19-20.

⁴² LP, p. 20.

⁴³ LP, p. 21.

⁴⁴ LP, p. 26.

⁴⁵ LP, p. 26.

Perciò il soggetto va educato a «prendersi cura delle cose e di tutti gli esseri viventi con cui entra in rapporto e in relazione»⁴⁶, avvertendo il senso del limite che lo rende non padrone del creato, ma suo custode: questo è – diceva Bateson – in fondo il senso del sacro, che è l'avvertimento profondo che niente è assoluto e tutto è relato ad ogni cosa, nella complessità che rende vicino ciò che è lontano⁴⁷.

⁴⁶ LP, p. 27.

⁴⁷ G. Bateson, C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989.

UN SAVOIR À CONTRE-COURANT : L'INTERDISCIPLINARITÉ EN ACTION DANS LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Ida Giugnatico*

Abstract: Interdisciplinarity has emerged as a critical response to the rigid boundaries of disciplinary specialization, reflecting a need for cross-disciplinary thinking to address complex, shared issues. Since the 1970s, scholars like Bachelard, Popper, and Morin have argued for integrating diverse knowledge domains, countering the hyper-specialization that dominates the 20th and 21st centuries. This focus on isolated expertise often limits broader perspectives, leading to an "expert's right" that restricts access to complex issues requiring collaborative insight. Yves Couturier highlights two key aspects of interdisciplinarity: (i) its role as a critique against imperialistic knowledge representations and (ii) its practical basis in action, crucial for policies and services centered on individual well-being rather than isolated silos. Interdisciplinarity resembles interculturality, challenging researchers to reflect on their fields and approach other disciplinary perspectives with openness. This relational knowledge is essential for tackling hybrid issues—such as climate change, pandemics, and migration—that require integrated approaches. The article examines the nature of interdisciplinarity and proposes ways to enhance methodological pluralism, advocating for the inclusion of knowledge formed outside traditional Western frameworks.

Keywords: Interdisciplinarity, Epistemology, Complexity, Human Sciences, Social Sciences

Les raisons de l'interdisciplinarité dans les sciences humaines et sociales et dans les sciences de l'action

L'interdisciplinarité est un phénomène de la production culturelle et de l'organisation des savoirs dont l'origine est située dans le XX^e siècle, quand avec les réflexions des pères de l'interdisciplinarité comme Gaston Bachelard (1940) se définissait la nécessité d'une pensée transversale, une pensée essentielle pour répondre aux questionnements hybrides exigeant le dialogue entre les disciplines et la mise en commun de tous les outils pour résoudre un

* Chercheure all'Université du Québec à Montréal - Canada.

problème¹. L'interdisciplinarité est reconnue comme l'expression d'une pensée consciente de la nécessaire collaboration des savoirs face aux problèmes humains et destinée à contrer les travers de la surspécialisation disciplinaire. Violaine Lemay, professeure à l'Université de Montréal et pionnière de l'interdisciplinarité au Canada, la définit comme une pensée qui permet de « rapprocher des savoirs d'ordinaire séparés par une cloison traditionnelle »².

L'interdisciplinarité dans les sciences humaines et sociales est alors un phénomène récent, à ne pas confondre avec une approche purement intellectuelle qui empilait les unes sur les autres des vérités indiscutables³. L'interdisciplinarité à laquelle nous faisons référence ne représente pas une addition d'expertises disciplinaires différentes, qui fonctionneraient comme une chaîne de montage où chaque discipline ajoute sa contribution isolément (première fausse conception). Elle n'est pas non plus réductible à une discipline dont l'origine découle de l'union passée de deux autres (deuxième fausse conception). Elle suppose toujours le *nouvel* effort pour rapprocher ce qui est encore séparé : bref, pour reprendre les études en matière de Lemay : « elle ne désigne pas ce qui est déjà uni »⁴. Enfin, l'interdisciplinarité invoquée ici ne réfère pas à une connaissance qui souhaite *transcender* les disciplines pour les abolir (troisième fausse conception) : au contraire, « l'interdisciplinarité soutient le fait disciplinaire, elle en a même besoin pour exister »⁵.

La majorité des auteurs qui analysent l'interdisciplinarité et ses variantes mettent en lumière le fait qu'elle s'impose dans l'étude des objets complexes, comme l'environnement, l'éthique, certains problèmes de santé. Dans le champ des sciences humaines et sociales, rares sont les objets de recherche non complexes. Les chercheurs sont confrontés à différents univers normatifs qu'ils doivent concilier dans le milieu de la pratique et à des problèmes de nature hybride qui peuvent difficilement être abordés par le modèle de la scientificité propre aux sciences naturelles et physiques. Cependant, il ne s'agit pas de la raison majeure, ou en tout cas pas la seule,

¹ Bachelard, G. (1983). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : Presses Universitaires de France.

² Lemay, V. (2017). « Critique de la raison disciplinaire : une révolution tranquille ? ». *TrajEthos*, 6 (1), 11-28, p. 23.

³ Claverie, B. (2010). « Pluri-, inter-, transdisciplinarité : ou le réel décomposé en réseaux de savoir ». *Projectics/Proyética/Projectique*, 4.

⁴ Lemay, V. (2017). « Critique de la raison disciplinaire : une révolution tranquille ? ». *TrajEthos*, 6 (1), 11-28, p. 14.

⁵ Ivi, p. 15.

pour laquelle les sciences humaines et sociales, et encore plus, les sciences de l'action sont si proches de l'interdisciplinarité. Quand nous référons aux sciences de l'action, aux sciences « appliquées », nous référons à des disciplines comme le travail social, l'anthropologie, la criminologie, la démographie, la psychoéducation, la psychologie, la science politique, les sciences économiques, et la sociologie. Allons voir, plus en profondeur, pourquoi cette interdisciplinarité est si importante dans ces sciences.

Une interdisciplinarité glissante pour les « scientifiques classiques » et pour les « trop disciplinés »

Classiquement, une science est une relation entre un sujet et un objet qui existerait par elle-même et qu'elle chercherait à expliquer ou à comprendre à travers son vocabulaire, ses concepts, ses lois, ses théories. Actuellement, nous avons tendance à penser de plus en plus qu'un objet pour se dire « scientifique » doit se penser en fonction d'un certain paradigme scientifique, entendu comme l'ensemble cohérent des éléments auxquels le scientifique se réfère utilement pour expliquer ou comprendre quelque chose. Par conséquent, un objet scientifique n'est défini qu'en fonction du paradigme, ou des « lunettes épistémologiques », à travers lesquelles nous voulons l'étudier. Son étude est étroitement liée à la posture épistémologique assumée et doit être évaluée en fonction de son « utilité » pour comprendre la situation. Relativement récentes, les sciences de l'action sont dépourvues d'une théorie de la connaissance qui puisse les servir car elles n'ont pas participé à la « disciplinarisation » des savoirs, mais elles l'ont subie⁶.

Les chercheurs visant à produire de la connaissance qui sert l'action ne peuvent pas définir leur domaine de recherche de manière incontestable. Toutes les théories, tous les modèles conçus jusqu'à présent ne sont pas applicables aux situations divergentes créées dans la pratique, mais uniquement à des situations structurées avant de passer à l'action. Il n'existe pas de cadre théorique complet et stable composé de théories conçues à la lumière des problèmes complexes et hybrides qui surviennent au cours de l'action. D'autre part, les praticiens font constamment preuve d'une pensée

⁶ Darbellay, F. (2011). « Vers une théorie de l'interdisciplinarité ? Entre unité et diversité ». *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 7 (1), 65–87. <https://doi.org/10.7202/1007082ar>

ingénieuse⁷ pour résoudre des problèmes et ils tentent d'améliorer leurs outils et leurs techniques au fur et à mesure⁸.

L'interdisciplinarité implique nécessairement un travail qui doit débiter par une réflexion sur les parentés et les alliances entre champs du savoir et sur le type de pensée que les chercheurs dans les sciences de l'action mobilisent face aux problèmes complexes nécessitant une résolution qui ne peut pas se retrouver à l'intérieur des limites d'une seule discipline. Dans les sciences de l'action, les chercheurs appliquent des emprunts interdisciplinaires continus pour comprendre et résoudre la complexité des problèmes en cause. Leurs recherches sont aussi « appliquées » (c.-à-d. visant à agir) que « théoriques » (visant à comprendre) et en font des ingénieurs-chercheurs. Il s'agit des mouvances qui restent toutefois à contrecourance de l'organisation de la connaissance, qui jusqu'à présent a été conditionnée par les principes de réduction et de disjonction, qui trouvent leur origine dans Descartes et Aristote⁹. Ceci a fait en sorte qu'en recherche on parle beaucoup d'« analyser » des objets et qu'avec le terme « analyse », nous nous référons à un processus dans lequel l'objet est disséqué dans ses parties constituantes. Ce phénomène se reflète dans le développement de disciplines qui nécessitent un degré de spécialisation toujours plus grand. Bien que ce processus ait connu un succès immense, il a également entraîné des lacunes considérables, parce qu'il a nié au savoir qui sert les problèmes humains complexes sa légitimité scientifique.

La deuxième révolution épistémologique du XXe siècle et, en particulier, l'étude de la complexité ont légué à l'interdisciplinarité un héritage important. L'interdisciplinarité se bâtit sur deux relations centrales. Celles-ci constituent un héritage de la deuxième révolution épistémologique du XXe siècle et représentent un changement dans la configuration de la science : la relation entre sujet et objet et la relation entre théorie/savoir et action. L'étude de la complexité a, en fait, remplacé la recherche d'un point de vue descriptif « réel » et unique par une pluralité d'approches et de perspectives articulées et intégrées, non réductibles les unes aux autres. Ces descriptions sont accomplies par un sujet qui vous apporte toute son individualité historique, culturelle et instrumentale. L'image de tout objet

⁷ Le Moigne, J.-L. (2002). « Légitimer les connaissances interdisciplinaires dans nos cultures, nos enseignements et nos pratiques ». *Ingénierie de l'interdisciplinarité. Un nouvel esprit scientifique* (p. 28-36), Paris : L'Harmattan.

⁸ Kasavin, I.T. (2008). "L'idée d'interdisciplinarité dans l'épistémologie contemporaine". *Diogène*, 223, 38-57.

⁹ Morin E. (2001). *La méthode 5, Humanité de l'humanité*. Paris : Le Seuil.

d'expérience apparaît donc comme une construction à partir de laquelle il n'est pas possible d'exclure l'observateur. Cette conception constructiviste et l'on peut dire, phénoménologique, implique une modification en profondeur du rapport entre sujet et objet.

Dans la conception constructiviste qui se dessine à la suite de la deuxième révolution épistémologique, la science n'est, en fait, plus considérée comme une découverte progressive du secret du monde, mais plutôt comme une découverte progressive et parallèle du soi : dans une épistémologie inhérente à l'interdisciplinarité, le lien entre sujet et objet est de type coévolutionnaire. Ceci veut dire que la recherche ne vise pas à accumuler des connaissances, mais constitue une tentative de donner un sens au monde et à l'Autre dans le monde. L'épistémologie interdisciplinaire part de l'hypothèse que la réalité est trop complexe pour porter des descriptions simples et que la recherche n'est pas tant une recherche de données objectives mais une recherche de *sens*. La recherche interdisciplinaire est une recherche *in vivo* plutôt qu'*in vitro* : l'interdisciplinarité fait face à un problème concret, donc situé dans une situation réelle, et se fait et se refait dans un contexte toujours historiquement et socialement déterminé. L'interdisciplinarité répond, comme le dit Glaserfeld, à un modèle de la connaissance comme « clé ». La métaphore de la clé décrit un savoir qui doit servir à résoudre un problème spécifique situé dans la réalité : l'homme vit, en fait, dans son environnement comme le cambrioleur face à une serrure qu'il doit ouvrir pour atteindre le butin qu'il espère emporter »¹⁰.

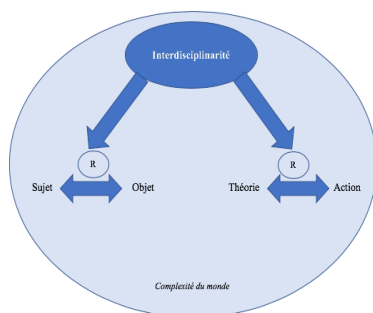


Figure 1. Deux relations dialectiques sous-tendant la construction d'une épistémologie critique pour la recherche interdisciplinaire à des fins d'action

¹⁰ Von Glaserfeld, E. (2004). « Introduction à un constructivisme radical ». *L'invention de la « réalité » : comment savons-nous ce que nous croyons savoir ?*, Paris : Seuil, 19-43.

L'interdisciplinarité : un savoir-clé nourri de réalité

Nous sommes donc en face d'un savoir en action où le rapport au contexte est essentiel, parce que ce dernier est la source et le point de départ du processus de la connaissance. L'interdisciplinarité, fait appel à ce savoir-clé, au but de comprendre critiqueusement et résoudre les problèmes réels¹¹. Il est facile de revoir, dans ces deux relations sous-tendant l'épistémologie interdisciplinaire, la relation entre sujet et objet et la relation entre théorie/savoir et action, l'héritage de l'École de Francfort, un groupe de penseurs allemands du XXe siècle dont le programme de recherche est appelé « théorie critique »¹². Parmi les principaux auteurs de l'École de Francfort on peut mentionner Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, mais aussi Friedrich Pollock et Erich Fromm. Double est l'axe principal le long duquel se développe le programme de recherche de l'École de Francfort : d'une part, la détermination d'une *pratique théorique*, enracinée dans le marxisme pris dans sa dimension spéciale — la critique de l'économie politique — et, d'autre part, l'élaboration d'une *pensée de la praxis* « visant à de nouvelles formes sociales »¹³.

Ces deux objectifs sont intimement liés sur le plan pratique, non seulement parce que la *pratique théorique* est déterminée toujours sur la base de la critique du réel tel qu'il est, mais aussi parce que l'élaboration d'une *pensée de la praxis* « vise à de nouvelles formes sociales »¹⁴, et elle est finalisée à une transformation qualitative de l'existence. Il faut également se souvenir du terrain fertile de ce double axe épistémologique de l'École de Francfort qui est la complexité tragique du XXe siècle : la Première Guerre mondiale, le siècle de totalitarismes (et donc le fascisme, le nazisme et le communisme soviétique), le déclin du marxisme émancipateur et subversif, l'accélération industrielle de la planète et sa gestion administrée par une bureaucratie anonyme et impersonnelle. Ces événements ne sont pas des

¹¹ Develay, M. (2009). « La science et le problème. La disciplinarité simplifie l'enseignement de la Science, mais c'est la transdisciplinarité qui permet d'enseigner la résolution des problèmes ». *Revue internationale de psychosociologie*, 15 (37), 53-68.

¹² Giugnatco, I. (2017). « Penser l'interdisciplinarité critique ». *TrajEthos. A Transdisciplinary Research Journal*, 6 (1), 59-70. https://trajethos.ca/files/3715/1585/2135/GIUGNATICO_TrajEthos61.pdf

¹³ Horkheimer, M. (2009). *Théorie critique : essais*. Paris: Payot, pp. 89-95.

¹⁴ Ivi, p. 56.

aspects historiques accidentels et externes, mais, au contraire, des éléments internes qui constituent la clé pour comprendre la modernité et pour restructurer la boîte à outils d'une pensée tendue au changement. Nous sommes donc en face d'un savoir en action où le rapport au contexte est essentiel, parce que ce dernier est la source et le point de départ du processus de la connaissance. L'interdisciplinarité fait face à un problème concret, donc situé dans une situation réelle, et se fait et se refait dans ce contexte, toujours historiquement et socialement déterminé.

Selon le professeur Yves Couturier de l'Université de Sherbrooke, l'interdisciplinarité est caractérisée par la présence de deux pôles : un pôle épistémologique qui garantit l'ouverture aux autres savoirs, l'échange continu et la critique constructive ; et un pôle praxéologique qui se manifeste dans le but de la résolution des problèmes concrets. Il n'est pas possible de penser l'« interdisciplinarité » sans s'interroger critiquement sur la connaissance (épistémologie) et sans comprendre ce qu'on critique. Le pôle épistémologique nous garantit l'ouverture aux autres savoirs, l'échange continu et la critique constructive. Mais, en même temps, l'interdisciplinarité a également besoin du pôle praxéologique parce qu'on fait de l'interdisciplinarité avec le but de résoudre des problèmes concrets. Cet ancrage du côté de l'efficacité permet la création d'un « espace commun » où les praticiens de l'interdisciplinarité non seulement partagent leurs connaissances, mais surtout, apprennent la coopération interdisciplinaire, ingrédient qui peut être appris seulement au moment de sa mise en œuvre.

Chez beaucoup d'auteurs, l'interdisciplinarité est forme particulière d'interculturalité. De cette nature, elle tire ses conséquences caractéristiques, ses grandes difficultés pratiques et ses grandeurs. De cette dernière dimension s'expliquent ses principaux attraits : la rencontre de l'Autre culture disciplinaire et le voyage en terre de savoir étrangère stimule la créativité, les leçons de relativité et la connaissance de soi, donc la réflexivité. De cette situation s'expliquent aussi ses grandes difficultés de mise en œuvre, inhérentes au vivre ensemble : si ce dernier était facile et spontanément harmonieux, l'histoire géopolitique du monde ne serait pas ce qu'elle est... Sous cet angle, il devient compréhensible que l'interdisciplinarité soit la voie qu'empruntent aujourd'hui des inventions de génie, mais aussi l'apprentissage des collaborations solidaires nécessaires à la résolution de problèmes qui menacent communément l'humanité et devant lesquels les savoirs doivent s'unir en urgence : crises environnementales, migrations, terrorisme, etc.

Le pôle épistémologique et le pôle praxéologique sont dans une relation ouverte entre eux et se conditionnent l'un l'autre. Ainsi, la critique épistémologique influence l'intervention, et l'ancrage à la réalité pratique influence l'épistémologie. L'interaction entre ces deux pôles complémentaires rend l'interdisciplinarité une forme de savoir « vivante » et ingénieuse, dans la mesure où elle combine la théorie et la pratique au point de les transformer dialectiquement, en vertu de la finalité de faire face à une problématique commune pour laquelle nous devons mettre tous les outils à disposition. Ainsi, l'interdisciplinarité a un fort potentiel émancipateur car transforme la réalité sociale qui entoure en surmontant la résistance des frontières disciplinaires qui empêchent souvent l'évolution et le progrès des connaissances. L'interdisciplinarité est « ingenium », une intelligence directe à la compréhension des phénomènes finalisée à la construction d'une solution¹⁵, un savoir utile qui répond au but pour lequel a été créée la pensée, l'action. Il s'agit d'une pensée qui correspond à un acte de *création*, car chaque fois que nous faisons de l'interdisciplinarité, nous produisons quelque chose d'unique en utilisant de façon originale les différentes connaissances disciplinaires comme outils pour atteindre notre but. Chaque processus de création est aussi un processus de transformation très similaire à une révolution. Voilà pourquoi l'interdisciplinarité est historiquement à contrecourant : créer, veut dire perturber l'ordre établi pour faire de la place au nouveau. Le résultat est, en effet, la production d'un type de connaissance qu'on peut définir « alternative ». « Alternative » parce que brise les limites établies des disciplines construites autour de valeurs indiscutables et produit elle-même ses valeurs pendant le processus, valeurs qui sont adaptatives au contexte.

Briser les limites établies de disciplines, toutefois, n'équivaut pas à l'abolition des cloisons disciplinaires : l'interdisciplinarité n'est pas destructive. Au contraire, elle est mouvement continu et échange entre les savoirs. Faire l'interdisciplinarité veut dire repenser la présence de différentes disciplines comme une cohabitation de divers savoirs afin de résoudre une problématique commune, problème d'une complexité telle qu'une discipline seule ne parviendrait pas à un résultat satisfaisant. L'interdisciplinarité est synonyme de démocratie des savoirs, elle veut réaliser le dialogue entre les savoirs. Les frontières entre les disciplines deviennent nécessairement

¹⁵ Le Moigne, J.-L. (2002). « Légitimer les connaissances interdisciplinaires dans nos cultures, nos enseignements et nos pratiques ». *Ingénierie de l'interdisciplinarité. Un nouvel esprit scientifique* (p. 28-36), Paris : L'Harmattan.

poreuses mais elles existent toujours et sont respectées car témoignent de l'histoire différente de chaque discipline. Et, en disant ceci, nous sommes conscients de la difficulté de pratiquer l'interdisciplinarité. Il s'agit d'une opération conflictuelle parce que chaque culture construit son projet en allant vers une direction différente des autres et aussi parce que chaque culture a sa méthode¹⁶.

L'interdisciplinarité nous demande de renoncer à notre prétention d'être custode d'un savoir absolu et de faire preuve d'humilité. Elle nous invite à nous interroger sur notre responsabilité en tant que producteurs de connaissances. Parce que nous sommes dans un monde où la course à la production des données semble être le critère de mesure de l'efficacité de notre travail. Pratiquer l'interdisciplinarité requiert alors un sens de responsabilité, tant pédagogique que politique et social, qui nous demande de réfléchir aux connaissances que nous sommes en train de produire et à leur destination. La pensée interdisciplinaire se présente alors, d'une part, comme une réaction de rupture à la surspécialisation, et, d'autre part, comme le résultat naturel de l'évolution de la science traditionnelle et la conséquence de ses propositions. Elle est, en même temps, une forme de connaissance *dans, pour et par* l'action, mais aussi une forme d'autoréflexivité qui permet aux savoirs de réfléchir sur eux-mêmes, de remettre en question leurs certitudes, externes et internes¹⁷.

Comme nous l'avons vu, l'interdisciplinarité ne consiste pas à aborder un problème du point de vue de différentes disciplines ni même à utiliser des méthodes d'une discipline à l'autre : c'est une nouvelle façon de penser et de *produire de la connaissance* qui est purement émancipatrice. De même, elle nous invite à réfléchir sur notre rôle de chercheur dans le processus de recherche. À ce propos, l'interdisciplinarité dans la recherche appliquée implique toujours la présence d'une *langue pratique* commune aux acteurs, ce qui souligne la fonction translative de l'interdisciplinarité qui permet aux chercheurs-praticiens le passage d'un champ de savoir à un autre. Cette fonction translative permet l'émergence d'une variété polysémique des actions (diversité sémantique), ainsi que d'une variété polyphonique des actions (capacité de moduler l'intensité du discours aux conditions de

¹⁶ Laflamme, S. (2011). « Recherche interdisciplinaire et réflexion sur l'interdisciplinarité ». *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 7 (1).

¹⁷ Morin, E. (1999). *La Tête bien faite : Repenser la réforme, réformer la pensée*. Paris : Seuil.

l'interlocution) rendues possibles grâce à la coopération en tant que condition essentielle pour travailler ensemble et nécessité éthique¹⁸.

Quelques pistes pour une majeure intégration de l'interdisciplinarité en recherche appliquée

En conclusion, nous voudrions mettre en lumière quelques pistes pour une majeure intégration de l'interdisciplinarité en recherche appliquée :

1) Que la recherche soit guidée par la quête de la solution à un problème hybride plutôt que par une discipline de référence. Cela n'implique pas un rejet des connaissances disciplinaires, mais le développement d'une *connaissance pertinente* en rapport avec l'objectif et qui confie au chercheur une partie active dans le monde ;

2) Une attention particulière à la *construction de la connaissance* à travers l'individuation de la dimension méta-paradigmatique de la connaissance. Contrairement à la connaissance disciplinaire, qui ne remet généralement pas en cause ses propres hypothèses paradigmatiques, la recherche interdisciplinaire est attentive aux paradigmes à travers lesquels différentes disciplines construisent la connaissance ;

3) La compréhension de l'*organisation de la connaissance*, de l'histoire de la réduction et de la disjonction (ce que Morin appelle la « pensée simple ») et de l'importance de la contextualisation et de la connexion (la « pensée complexe »¹⁹) ;

4) L'*intégration du chercheur* dans le processus de recherche : plutôt que d'essayer de supprimer la composante subjective du chercheur (et les préférences qui l'accompagnent), les efforts sont dirigés vers la reconnaissance et la transparence des prémisses du chercheur et du processus par lequel il construit la connaissance.

Toute recherche interdisciplinaire part de la reconnaissance des besoins de l'humain, des groupes sociaux, de la collectivité afin de guider la construction d'un savoir qui ne viole pas les besoins de l'être humain²⁰. L'épistémologie interdisciplinaire change radicalement non seulement la manière de construire les connaissances, mais aussi toute l'approche par laquelle les sujets d'étude et leurs connaissances expérientielles sont intégrés

¹⁸ Lessard, C. (1946). *Modèles d'universités et conceptions de la qualité : pour une université plurielle et capable d'en témoigner*. Québec : Conseil supérieur de l'éducation.

¹⁹ Morin, E., Le Moigne, J.-L. (1999). *L'intelligence de la complexité*. Paris ; Montréal : L'Harmattan.

²⁰ Morin, E. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Seuil.

dans la recherche, élément essentiel en recherche interdisciplinaire. À ce propos, il faut dire que l'intégration des sujets d'étude et de leur savoir expérimentiel dans le processus de recherche ressemble à une activité complexe en raison de la multiplicité et l'hétérogénéité des acteurs ; la contemporanéité et indépendance des processus et les conditions contextuelles spécifiques ; le caractère unique du problème à traiter.

L'intégration des sujets d'étude et de leur savoir expérimentiel dans le processus de recherche doit nécessairement passer à travers une politique de *conciliation* qui se traduit dans une réorganisation des contextes d'intervention loin de l'organisation du savoir entre « disciplines vedettes » et « disciplines de moindre prestige » critiquée par penseurs comme Donald Schön. L'intégration des sujets d'étude se fonde sur la valeur de la pratique en tant que source de *sens* de l'expérience humaine. Elle vise la composition des connaissances expérimentielles des différents acteurs afin de créer un nouvel entrelacement entre les sphères existentielles indispensables pour atteindre la *plénitude anthropologique*. Enfin, l'intégration des sujets d'étude est possible si la centralité de la finalité « quantitative » du processus gnoséologique se réduit pour faire place à une nouvelle forme d'organisation du processus qui permette aux acteurs d'intégrer des activités capables de les faire échanger et de mieux harmoniser leurs différentes connaissances expérimentielles²¹.

L'épistémologie interdisciplinaire demande au chercheur une approche compréhensive, ce qui signifie que même s'il manque peut-être de connaissances approfondies dans une discipline donnée, il doit tout de même posséder une compréhension globale de plusieurs disciplines pour pouvoir donner forme au problème. Cela ne doit pas être confondu avec une connaissance exhaustive de toutes les disciplines, ce qui n'est ni possible ni nécessaire. La recherche interdisciplinaire est conduite par la recherche-même (*inquiry-driven*) plutôt que par une discipline de référence (*discipline-driven*). En d'autres termes, la solution au problème émerge des connaissances acquises, mêlées à l'expérience personnelle du chercheur. Ce dernier va déterminer de façon unique quel type de connaissances est pertinent, après avoir *navigué* entre les disciplines à la recherche de cette connaissance.

²¹ Lessard, C. (2014). « Disciplinarité et interdisciplinarité dans un champ professionnel : des rapports complexes mais qui ne sont pas à somme nulle », *L'interdisciplinarité racontée. Chercher hors frontières, vivre l'interdisciplinarité*, Berne/New York : Peter Lang, 69-87.

L'ANNÉE DERNIÈRE À MARIENBAD ENTRE
EXPÉRIMENTATIONS NOVATRICES ET RELATIVISME
ONTOLOGIQUE : ANTIROMAN,
MÉTAFICTIONNALISATION, TROMPE-L'ŒIL
ET MISE EN ABYME
Marcella Leopizzi*

Abstract: This article analyzes the anti-novelistic and metafictional characteristics of “L’Année dernière à Marienbad,” focusing on techniques like trompe-l’œil and mise en abyme. The narrative explores themes of existential void, identity loss, and emotional alienation. It discusses the deconstruction of traditional storytelling and the fluidity between reality and imagination, emphasizing labyrinthine structures, ontological relativism, and the absence of definite causality in narrative and time. The study highlights the film’s open-ended nature, allowing for multiple interpretations.

Keywords: Metafiction, Labyrinthine Narrative, Trompe-l’œil, Existential Void, Ontological Relativism-

*Actuellement l'homme mène
une guerre contre la nature,
s'il gagne, il est perdu.*
Hubert Reeves

Avant-propos

La cible de cet article est de faire ressortir les caractéristiques antiromanesques et métafictionnelles et d’étudier les techniques narratives et représentatives du trompe-l’œil et de la mise en abyme. Cette recherche vise à démontrer que cette œuvre subsume le schéma paradigmatique du vide

* Professoressa di Letteratura Francese – Università del Salento.

existentiel (perte identitaire, absence de communication, aliénation émotive) et incarne, de par la variété des couches narratives, le relativisme ontologique.

Déconstruction et renouvellement de l'écriture fictionnelle

Film en noir et blanc résultant de la collaboration¹ entre Alain Robbe-Grillet (auteur et scénariste) et Alain Resnais (réalisateur), *L'Année dernière à Marienbad* (1961) est une œuvre expérimentale écrite afin d'être projetée : elle appartient en effet au genre du ciné-roman². Né de la volonté de rapprocher autant que possible le roman du cinéma et de renouveler les procédés narratifs et cinématographiques, cet ouvrage propose une nouvelle conception de la description et de l'image fondée sur un système de représentations indéfinies et inaccomplies. Il relève d'une écriture fictionnelle inédite dépourvue des coordonnées traditionnelles eu égard à l'espace, au temps, aux personnages, à l'histoire et à la narration.

Surfaces parallèles du cadre spatio-temporel

L'action se déroule dans un immense édifice baroque (un hôtel) très luxueux et lugubre, aux décors stylisés. Les endroits constituant les lieux de l'histoire sont : le couloir, les escaliers monumentaux, le salon, la salle de théâtre, la terrasse où se trouve la statue aux deux personnages, les allées du jardin, la chambre. Juste après le générique, l'action coïncide avec la fin d'une représentation théâtrale : la caméra filme l'affiche de la pièce intitulée

¹ À propos de cette collaboration, Robbe-Grillet affirme : « Il est important d'insister là-dessus, car une entente si complète est probablement assez rare. Mais c'est elle, précisément, qui nous a décidés à travailler ensemble, ou plutôt à travailler à une œuvre commune, car, d'une façon paradoxale, et grâce à cette identité parfaite de nos conceptions, nous avons toujours travaillé séparément. Au départ, l'initiative de nous réunir appartient aux producteurs du film. Un jour de la fin de l'hiver 59-60, Pierre Courau et Raymond Froment vinrent me trouver pour me demander si je voulais rencontrer Resnais, et ensuite, éventuellement, écrire pour lui. J'acceptais aussitôt l'entrevue ». Alain Robbe-Grillet, *L'année dernière à Marienbad*, ciné-roman illustré de 48 photographies extraites du film réalisé par Alain Resnais, Paris, Les Éditions de Minuit, 1961, p. 9.

² Voir à ce propos : Fabien Demangeot, *L'hybridation des genres et des formes dans l'œuvre d'Alain Robbe-Grillet*, in J. M. Garane (sous la direction de), *Hybrid genres = L'hybridité des genres*, Brill Rodopi, Boston 2018, pp. 169-185. Lucie Roy, *Entre picturalité et filmicité. L'exemple du film « L'Année dernière à Marienbad »*, in L. Guillemette et L. Hébert (sous la direction de), *Intertextualité, interdiscursivité et intermédialité*, Presses de l'Université Laval, Québec 2009, pp. 317-331.

Rosmer. Puis, on entend des bribes de conversations qui évoquent : les années '28 et '29, un été où l'eau du bassin avait gelé, et un homme appelé Frank. Cependant, tout au long de l'œuvre, les coordonnées chronotopiques restent indéterminées. D'ailleurs, si le titre fournit clairement, en peu de mots, les coordonnées spatiales (à Marienbad) et temporelles (l'année dernière), en revanche, l'ouvrage se développe sous forme de fragments éparés très énigmatiques dépourvus de repères spatio-temporels³.

L'œuvre se déroule dans un espace et un temps purement mentaux. Au début de l'intrigue, en effet, X dit à A : « la première fois que je vous ai vue, c'était dans les jardins de Frederiksbad... »⁴, mais elle nie et assure qu'elle n'y est jamais allée ; et X de répliquer : « eh bien, c'était ailleurs peut-être, à Karlstadt, à Marienbad, ou à Baden-Salsa ou même ici, dans ce salon »⁵. L'expérience narrative ne s'appuie pas sur le temps extérieur, abstrait et objectif (celui du chronos), mais sur une durée intérieure subjective (telle celle décrite par Henri Bergson). Loin de suivre une *ligne* droite et de se développer le long de l'axe chronologique horizontal, la succession des événements s'étend sur une *surface* qui rassemble des univers parallèles constitués d'imagination et/ou de souvenirs : ce qui entraîne une confusion entre les événements qui ont eu lieu et ceux qui n'ont jamais existé. Il en ressort que, dès l'incipit, les repères chronotopiques qui renvoient à une contingence ésophorique n'ont aucun fondement : ce qui compte c'est exclusivement la situation endophorique et plus précisément la réalité interne à la parole.

Perte identitaire : stratifications narratives et actantielles

Les personnages principaux sont trois : A (une jeune femme brune), X et M (deux hommes) ; leur nom est donc réduit à des lettres. À côté de ces personnages, il y en a trois autres qui sont simplement évoqués et qui ne sont jamais sur scène : il s'agit de Frank, Anderson et Paterson. On assiste ainsi, d'un côté, à des personnages qui n'ont pas un véritable nom et, de l'autre côté, à des personnages qui ne sont que des noms abstraits.

Dénués d'identité, les personnages principaux n'ont aucune profondeur psychologique : leur visage est glacial, leur regard inexpressif, leur posture rigide et leur gestualité guindée⁶. Ils manquent de chaleur

³ Cf. Sarah Leperchey, *Alain Resnais : une lecture topologique*, L'Harmattan, Paris 2000.

⁴ Alain Robbe-Grillet, *L'année dernière*, p. 57.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶ Cf. Neila Manai, *Poétique du regard chez Alain Robbe-Grillet*, L'Harmattan, Paris 2014.

humaine et ne déclenchent aucune empathie ni émotion ; de ce fait, ils font de ce palais une sorte de musée de cire. Souvent raides comme des statues, toujours aux regards vides et aux attitudes figées, ils prononcent lentement des phrases sibyllines d'un air dubitatif avec une diction proche de l'incantation. Et, tout comme des automates, ils réitèrent les mêmes gestes routiniers. Leur dynamisme actionnel se limite à quelques situations telles celles d'assister à une représentation théâtrale, de se préparer pour un concert, de danser pendant un bal, de converser dans le salon ou dans le couloir ; et, de plus, les personnages masculins pratiquent le tir au pistolet et les jeux des cartes, des dominos et des allumettes⁷.

A, X et M sont dépourvus d'un vécu personnel hormis celui qu'ils créent par leurs propres voix, autrement dit, par leur propre "version narrative" qui semble être fondée sur leur propre imagination plutôt que sur la "réalité". Ils sont apparemment associés dans un triangle, mais il se peut aussi qu'ils n'aient aucun lien et aucun passé en commun. X avance qu'il y a un an (un an auparavant par rapport au temps de la narration) il a rencontré A (à Marienbad). Ils se sont aimés, elle a accepté de fuir avec lui ; mais au dernier moment, elle lui a demandé un délai. Ce délai est écoulé et maintenant X vient la chercher. Mais, face à ces affirmations insistantes de la part de X qui "rappelle" des faits, des dates, des conversations et qui présente une photographie à l'appui de ses dires, A est amnésique ou simulatrice. A ne reconnaît pas X ou bien feint de ne pas le reconnaître. Il se pourrait aussi que X mente ; ou bien qu'il se trompe : peut-être a-t-il eu une aventure avec une autre femme et non pas avec A ; il se peut aussi qu'il ait des troubles mentaux et qu'il imagine une réalité inexistante.

Par conséquent, d'un côté X offre à A un passé et un avenir, de l'autre, A refuse cette possibilité et ne semble aspirer qu'au *repos* des passions, d'autant plus que M rappelle à A : « Il faut vous reposer. N'oubliez pas que nous sommes là pour ça »⁸. C'est pourquoi, tout au long de l'œuvre, le lecteur/spectateur n'arrive pas à comprendre si A est maîtresse d'elle-même ou bien si elle est sous l'influence agissante de M. Les cris dans la chambre, au bar et devant la balustrade semblent d'ailleurs révéler sa fragilité émotive et mentale, au point que l'ouvrage pourrait renvoyer à une clinique psychiatrique avec des malades mentaux qui ont besoin de *repos* (cf. « c'était un lieu de *repos* »⁹).

⁷ Il s'agit du jeu de Marienbad rendu célèbre par le film.

⁸ Alain Robbe-Grillet, *L'année dernière*, pp. 143-144.

⁹ *Ibid.*, p. 99.

Ainsi, de par ces diverses variantes possibles de l'histoire, cette œuvre enclenche une prolifération de récits possibles et, par conséquent, de nombreuses constructions actantielles. Les différentes versions de l'intrigue donnent origine aux paradigmes thématiques suivants :

1) l'effort de la part d'un homme de réveiller le passé d'une femme (par endroits à l'aspect hypnotique) qui ne se souvient plus de lui. Il se pourrait que leur rencontre l'année précédente eût été dramatique et l'eût rendue amnésique et que, le hasard les ayant de nouveau mis en présence, elle ne se souvînt de rien ;

2) la tentative de la part d'un homme de faire admettre à une femme (qui fait semblant de ne pas se souvenir de lui) qu'ils se connaissent et qu'ils se sont aimés ;

3) le mensonge d'un homme qui pour séduire une femme invente de l'avoir déjà rencontrée. X a-t-il vraiment connu A l'année précédente à Marienbad ou bien essaie-t-il de séduire une femme qu'il sent psychologiquement perturbée ? (cf. le renvoi au *repos*) ; d'ailleurs, il se pourrait que la pièce théâtrale (du début de l'ouvrage, où la voix du comédien est la même que celle de X, et dont l'intrigue narrative reproduit en abyme celui du film) eût causé chez X le désir de mettre en pratique l'aventure représentée dans la pièce ;

4) l'imagination d'un homme qui rêve de séduire une femme inaccessible ;

5) la projection des désordres mentaux d'un homme a) qui croit connaître une femme qui, de fait, lui est inconnue, ou bien b) qui confond deux femmes différentes.

Ces diverses couches narratives engendrent les schémas actantiels suivants (dont la numérotation renvoie à celle fournie au-dessus à propos des variantes possibles de l'histoire) :

1) = X adjuvant de A ; M opposant de A et de X.

2) 3) 5) = X opposant de A ; M opposant de X et adjuvant de A.

4) = A destinataire de X ; M opposant de X.

Or, de par cette complexe variété d'hypothèses possibles, il s'ensuit que la fabula et la narration sont inaccomplies et que les personnages créent leur réalité par le biais de leur propre parole, ce qui implique que les images du film pourraient renvoyer tout simplement à des scènes imaginées et non pas "réellement" vécues par les personnages.

Disjonctions causal-(chrono)logique entre descriptions et images

Septième art, le cinéma (abréviation de cinématographe - terme dérivé du grec κίνημα / *kīnēma* « mouvement » et γραφή / *graphē* « écriture ») s'appuie sur

l'image et, dès l'invention du cinéma sonore, aussi sur une bande son. Dans *L'Année dernière à Marienbad*, la bande sonore (bruitage et parole) qui accompagne l'image est caractérisée par : la voix off, les phrases dialoguées, les bruits appartenant au décor et le fond de partition musicale.

Tout au long de l'œuvre, la liaison entre la bande sonore et l'image ne suit pas un raccord logique mais semble tracer un flux incontrôlé presque labyrinthique. Ainsi, loin d'être coordonnées, si ce n'est d'être l'une au service de l'autre, la bande sonore et l'image ne sont presque jamais reliées et agencées. Il arrive souvent que les mots précèdent l'image et semblent la faire naître en donnant l'impression du *déjà vu*¹⁰; à l'inverse, certaines images forment des séquences visuelles que des paroles échangées par la suite semblent confirmer *a posteriori*.

En outre, cet ouvrage présente des changements de décor brusques et inexplicables, révélés par les diverses tenues vestimentaires des deux protagonistes principaux (pour X : simple costume ou élégant smoking, et pour A : cape noire ou longue robe blanche ou longue robe noire ou robe de ville blanche ou déshabillé blanc à plumes). Les modifications des décors sont imprévues et incompréhensibles, car le montage (opération fondamentale dans la construction d'un film qui est par définition l'art de la combinaison et de l'agencement d'images et de sons) ne suit pas un raccord logique et bascule entre rapidité et lenteur. Cette œuvre alterne en effet des moments lents, où la voix *off* décrit le décor, et des moments rapides riches en scènes (vécues et/ou imaginées par les personnages) qui se superposent de manière discontinue sans un raccord chrono-logique. Par conséquent, cette typologie de montage produit un effet de disjonction entre un plan et le suivant : un geste commencé dans un plan n'est pas poursuivi dans le suivant. En effet, lorsqu'un personnage regarde quelque chose ou quelqu'un situé hors champ, le plan successif ne montre pas l'objet de ce regard (ce qui assurerait la cohérence logique des enchaînements des plans), mais transmet des plans externes au champ de vision du personnage. De surcroît, pour annuler complètement le fil logique, les personnages sont souvent coupés si ce n'est arrêtés dans leurs mouvements et dans leurs discours (qui paraissent sans début et sans fin) ; de même, ils sont montrés au travers d'images récurrentes détachées entre elles ainsi que par le biais de nombreux gros plans immobiles sur leurs visages. De la sorte, mosaïque de faits indéterminés (inventés ou remémorés), le montage

¹⁰ Cf. Robert Benayoun, *Alain Resnais, arpenteur de l'imaginaire*, Ramsay, Paris 2008 ; Diane Arnaud, *Imaginaires du déjà-vu : Resnais, Rivette, Lynch et les autres*, Hermann, Paris 2016.

de cet ouvrage contient, tout comme une expérience onirique, des ellipses, des juxtapositions en parallèle, des sauts en arrière (flash-back) et en avant (flash-forward) sans aucune connexion de causalité possible ni envisageable.

Tout au long de l'ouvrage, sur un fond de musique instrumentale de grandes orgues, la caméra procède de manière autonome (puisqu'elle s'arrête souvent sur des images décalées par rapport aux séquences dialoguées) : elle traverse des endroits vides et déserts pendant que l'on entend des flux de conversations qui sont prononcés ailleurs. De ce fait, le langage verbal et iconique se superposent et souvent se contredisent : au point que l'image tantôt construit et tantôt déconstruit le récit et vice-versa. Par conséquent, à cause de cette dissociation entre la parole et l'image, il y a des corps sans voix et des voix sans corps (ce qui fait songer au cinéma de Jean-Luc Godard). De même, la voix *off* suit un parcours autonome détaché des cadrages et des plans de la caméra. C'est pourquoi, tout en ayant l'air d'être guidée (en raison de la présence de la voix *off*), la structure narrative de cet ouvrage est labyrinthique, voire inextricable, car elle ne procure aucune indication/explication¹¹. Le lecteur/spectateur est ainsi souvent face à des impasses logiques qui l'obligent à revenir en arrière, à relire/revoir/reparcourir plusieurs fois les mêmes passages dans la tentative d'explorer une autre direction, laquelle toutefois aboutit à une nouvelle impossibilité.

Le "dérèglement" du montage subsume le "désordre" émotif des personnages. Les labyrinthes des images (cf. les longs couloirs, le jardin aux allées symétriques entourées d'arbustes alignés parfaitement) et les labyrinthes de la narration symbolisent les labyrinthes mentaux.

Perspectives de lectures, perspectives de recherches : labyrinthes, trompe l'œil, mise en abyme

L'image labyrinthique du jardin apparaît tout d'abord, pendant le générique, dans un tableau accroché au mur dans l'un des couloirs. L'image représente un jardin dont l'alignement des arbustes et la symétrie globale font penser à un labyrinthe. Par la suite, un personnage anonyme regarde une reproduction du jardin accrochée au mur dans l'un des salons ; la caméra se déplace dans les différentes pièces et puis revient à ce tableau pendant que les voix des deux protagonistes prononcent des phrases qui tracent une situation

¹¹ Cf. <http://www.labyrinthiques.fr/2008/10/22/lannee-derniere-a-marienbad-resnais-et-robbe-grillet>; http://www.lemonde.fr/cinema/article/2005/07/07/les-labyrinthes-de-marienbad_670494_3476.html

labyrinthique renvoyant à la mort : « cet espoir est maintenant sans objet. Cette crainte est passée, de perdre un tel lien, une telle prison, un tel mensonge. Toute cette histoire est maintenant, déjà passée. Elle s'achève [...] dans un passé de marbre [...] »¹². Enfin, dans l'épilogue de l'œuvre aussi, le jardin occupe une place fondamentale dans son acception labyrinthique renvoyant à la minéralisation, autrement dit à la mort :

Le parc de cet hôtel était une sorte de jardin à la française, sans arbres, sans fleurs, sans végétation aucune... Le gravier, la pierre, le marbre, la ligne droite y marquaient des espaces rigides, des surfaces sans mystère. Il semblait, au premier abord, impossible de s'y perdre... au premier abord... le long des allées rectilignes, entre les statues aux gestes figés et les dalles de granit où vous étiez maintenant déjà en train de vous perdre, pour toujours, dans la nuit tranquille, seule avec moi.¹³

Du début de l'œuvre, les représentations labyrinthiques du jardin et des couloirs sont très récurrentes et reflètent les caractéristiques inextricables du flux de la pensée des personnages, voire l'errance de leur esprit et le chaos de leur argumentation prolixe et dépourvue d'une mémoire fiable. Leur parole est lacunaire et s'appuie sur des connexions cohésives arbitraires reproduisant l'égaré mental si ce n'est émotif. Les repères logiques semblent emprisonnés dans le labyrinthe de l'imaginaire, de l'oubli, du désir et de la peur. Par voie de conséquence, les discours sont ambigus et l'ordre des événements racontés est indéterminé. Le procédé narratif développe ainsi une trame qui va de l'avant et revient en arrière tout comme dans une expérience onirique qui, en tant que telle, est délivrée de toute contrainte (chrono)logique et demeure à tout jamais inaccomplie telle une énigme non résolue¹⁴.

¹² Alain Robbe-Grillet, *L'année dernière*, pp. 29-31.

¹³ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴ Voir à ce propos : Jean-Claude Vareille, *Alain Robbe-Grillet, une pratique de l'ambivalence*, ANRT, Lille 1983 ; François Migeot (sous la direction de), *Ambiguïté et glissements progressifs du sens chez Alain Robbe-Grillet. Actes de la Rencontre internationale autour d'Alain Robbe-Grillet*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Besançon 2004. Lise Frenkel, *Inconscient de l'amour, ou Amour de l'inconscient. De « L'Année dernière à Marienbad » à « C'est Gradiva qui vous appelle » de Robbe-Grillet*, in G. Seybert (sous la direction de), *Das Liebeskonzil / Le concile d'amour*, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2004, pp. 275-294. Vincenzo Bolizzi, *Répétition, absence, allusion, ambiguïté. « L'Année dernière à Marienbad » entre Resnais et Robbe-Grillet*, in P. Schnyder et F. Toudoire-Surlapierre (sous la direction de), *Ne pas dire. Pour une étude du non-dit dans la littérature et la culture européenne*, Classiques Garnier, Paris 2013, pp. 487-504.

Aussi, sans boucler la boucle, cet ouvrage se déroule dans un inaccomplissement infini qui égare le lecteur/spectateur sans lui fournir aucune connexion explicite. Les mots et les images se répètent et se contredisent, comme s'ils découlaient d'une impossibilité si ce n'est d'une incapacité, d'établir exactement la réalité des choses. Tel un ruban möbiusien¹⁵, cette œuvre se mord la queue du point de vue des images (filées les unes dans les autres), des sons (aux séquences sérielles) et du texte (inaccompli)¹⁶. De la sorte, elle affiche une recherche obstinée qui s'efforce d'atteindre l'amour, le *repos*, le souvenir, etc. mais qui reste vague et indéfinie.

Cet inachèvement est dû au fait que le décor apparaît souvent en trompe l'œil à cause du rétrécissement ou de la dilatation du champ visuel. La description visuelle est riche en images qui "trompent l'œil", car de prime abord elles montrent un décor qui, par la suite, est démenti. Au début du film, par exemple, loin d'être (comme elles le sembleraient à première vue) des diagrammes du film, les scènes du spectacle théâtral constituent une-pièce-dans-le-film. De même, dans le salon, le tableau reproduisant le jardin "trompe l'œil" non seulement en raison du fait qu'il donne la perception d'une dilatation de l'environnement mais aussi parce que, suite à une sorte de mouvement d'*intro-duction* de la caméra, il devient le cadre de l'action : de la sorte, la scène du film est projetée à l'intérieur d'une image qui de prime abord n'était qu'un objet du décor¹⁷.

Labyrinthique et "trompeuse", cette œuvre se caractérise aussi par la technique narrative et représentative de la mise en abyme. Riche en miroirs et peintures reproduisant en abyme l'espace où se déroule l'action, elle présente le procédé rhétorique de la répétition. Outre la sonnerie du prologue qui se répète à la fin de l'œuvre pour sonner les douze coups de minuit, tout au long de l'ouvrage, le *quoi* du spectacle théâtral joué au début du film s'entrelace avec le drame sentimental des trois personnages : ce qui implique que la pièce est une mise en abyme de l'ouvrage. Qui plus est, maintes fois montrée sous de multiples angles, la statue représentant un couple subsume le rapport ambigu et mystérieux du couple X / A et le caractère aléatoire de leur rôle dans l'histoire.

¹⁵ En topologie le ruban du mathématicien August Ferdinand Möbius.
<http://www.labyrinthiques.fr/2008/10/22/annee-derniere-a-marienbad-resnais-et-robbe-grillet>

¹⁶ <http://www.telerama.fr/cinema/films/1-annee-derniere-a-marienbad,4378,critique.php>

¹⁷ Alain Robbe-Grillet, *L'année dernière*, pp. 74-76.

Symbole de la complexité et du caractère indéfinissable qui accompagne les rapports humains, cette statue se prête à une prolifération de récits (de même que *L'Année dernière à Marienbad*) qui enclenchent la spécificité inachevée-inachevable et la portée connotative de toute création artistique. Au sujet de cette statue, les trois personnages proposent trois diverses interprétations :

- Version de X :

Je vous ai raconté que l'homme voulait empêcher la jeune femme de s'avancer plus loin : il avait aperçu quelque chose – un danger sûrement – et il arrêtait d'un geste sa compagne. Vous m'avez répondu que c'était elle, plutôt, qui semblait avoir vu quelque chose – mais une chose, au contraire, merveilleuse – devant eux, qu'elle désigne de sa main tendue. Mais ça n'était pas incompatible : l'homme et la femme ont quitté leur pays, avançant depuis des jours, droit devant eux. Ils viennent d'arriver en haut d'une falaise abrupte. Il retient sa compagne pour qu'elle ne s'approche pas du bord, tandis qu'elle lui montre la mer, à leurs pieds, jusqu'à l'horizon. Ensuite, vous m'avez demandé le nom des personnages. J'ai répondu que ça n'avait pas d'importance. – Vous n'étiez pas de cet avis, et vous vous êtes mise à leur donner des noms, un peu au hasard je crois.... Pyrrhus et Andromaque, Hélène et Agamemnon... Alors j'ai dit que c'était vous et moi, aussi bien... (Un silence) ou n'importe qui¹⁸.

- Version de A, dialogue ente X et A :

X : Ne leur donnez pas de nom... Ils pourraient avoir eu tant d'autres aventures...

A : (montrant un chien qui figure aux côtés des personnages, dans le groupe de pierre) : Vous oubliez le chien. Pourquoi ont-ils un chien avec eux ?

X : Le chien n'est pas avec eux. Il passait là par hasard.

A : Mais on voit bien qu'il se serre contre sa maîtresse.

X : Ce n'est pas sa maîtresse. Il se serre contre elle parce que le socle est trop étroit. Regardez-les là-bas (Il désigne une autre statue, située hors du champ), ce sont les mêmes, et ils n'ont plus le chien avec eux. Ils se font face, maintenant. Elle étend une main vers les lèvres de son ami. Mais, de plus près, vous verrez qu'elle regarde ailleurs¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

- Version de M :

Pardonnez-moi, cher Monsieur. Je crois que je peux vous renseigner d'une façon plus précise : cette statue représente Charles III et son épouse, mais elle ne date pas de cette époque naturellement. La scène est celle du serment devant la Diète, au moment du procès en trahison. Les costumes antiques sont de convention pure²⁰.

Ces divergences enclenchent en abyme le même schéma oppositif développé par ces trois personnages au sein de la fabula de *L'Année dernière à Marienbad*. Cette statue favorise en effet le développement du discours entre X, A et M : elle crée un débat entre X et A, et ce débat est brusquement interrompu par M. De plus, les diverses opinions à propos des personnages constituant la statue rappellent les paradigmes sémantiques (couple, triangle, amour, danger) des diverses couches narratives proposées par les trois personnages tout au long de l'ouvrage.

Les versions de X et de A sont ancrées notamment sur la valeur endophrorique de la parole alors que la version de M s'appuie surtout sur la dimension historique ; mais, de fait, toutes les trois relèvent de perspectives subjectives. Elles atteignent la sphère du *suggérer* proposée par Stéphane Mallarmé et, de la sorte, elles enchaînent la multiplicité des propriétés trans-référentielles de l'Art.

Ontologie de la présence absente

Dépourvue de personnages-vecteurs et de récits structurés de manière causale, cette œuvre constitue une nouvelle typologie d'écriture (cf. nouveau roman, école du regard, école des objets²¹) qui met en scène des êtres en proie à l'errance si ce n'est au doute et à la crainte. Leurs actes ne déterminent plus le centre unificateur du récit, parce qu'il s'agit de personnages sans intériorité qui vivent, au sein d'un univers déshumanisé, un malaise existentiel. Ils sont passifs et, à cause de leur crise identitaire, ils ne savent pas *agir*. Ils *subissent* sans *interagir*. Ils sont des spectateurs qui enregistrent plus qu'ils ne

²⁰ *Ibid.*, p. 76.

²¹ Voir à ce propos : Peeters Benoît, *Robbe-Grillet. L'aventure du Nouveau Roman*, Flammarion, Paris 2022. Daria Kharlamova, *Les Échos du formalisme russe dans le nouveau roman*, Classiques Garnier, Paris 2024.

réagissent. Incapables de gouverner leur pensée, leur parole et leur action, ces personnages semblent presque des “objets” mis parmi tant d’autres choses²².

A, X et M sont des êtres “absents”, voire “prisonniers” dans un monde clos. Cet ouvrage se veut ainsi une réflexion sur la solitude ontologique. Il souligne la complexité de la communication et la difficulté d’interagir. L’être humain est souvent enfermé dans un monde absurde : entouré de ceux qui essaient de le persuader, de le tromper, de le juger, l’Homme vit de rêves, de souvenirs, de nostalgies, d’oublis, d’angoisses, d’obsessions, d’hypothèses... Dans cette optique, l’inquiétude du regard et du mouvement de l’homme qui marche dans le couloir (image très récurrente au fil de l’histoire) incarne l’emblème de la quête : cette marche renvoie au parcours de l’Homme qui (se) cherche et qui a perdu toute certitude.

Expression cinématographique envisageable dans une optique phénoménologico-existentialiste²³, *L’Année dernière à Marienbad* se caractérise par l’observation de l’extériorité, voire par la description clinique du comportement, de la parole et de l’image pour reproduire les méandres complexes de l’esprit.

Romancier et cinéaste de la fragmentation et des expérimentations, élu à l’Académie française au 32^e fauteuil le 25 mars 2004 sans être reçu²⁴, par cet ouvrage, Robbe-Grillet renouvelle le “langage” cinématographique et focalise sur la dimension métafictionnelle. Via la parole, X essaie de créer un passé et un avenir : il s’efforce de conférer vigueur à sa parole comme s’il voulait lui attribuer une force perlocutoire, voire comme s’il suffisait de parler avec conviction pour que le vécu mental existe. L’effort de X (de faire *exister* ce qui n’est que *virtuel*) évoque le travail de tout écrivain vis-à-vis de son œuvre : la création fictionnelle en effet n’existe que dans et par la parole.

Lion d’or à Venise, *L’Année dernière à Marienbad* offre l’une des plus captivantes expressions d’interaction entre le roman et le cinéma. Film laboratoire dont la bobine définitive logique/chronologique semble ne pas “encore” avoir pris forme, *L’Année dernière à Marienbad* présente un montage qui fait songer à un *dessein* cinématographique simplement ébauché, autrement dit à un ouvrage à l’état embryonnaire. Dépourvu du tissu narratif

²² Pour des approfondissements à propos de la *littérature de l’objet*, voir : Roland Barthes, *Essais Critiques*, Seuil, Paris 1964.

²³ Cf. Jean-Claude Larrat, *Le roman nouveau est arrivé ; Robbe-Grillet et ses plaidoyers dans* Pour un nouveau roman, ‘Questions de style’, n. 8, <http://www.unicaen.fr/puc/revues/thl/questionsdestyle/>

²⁴ Il n’a jamais prononcé son discours de réception et il n’a jamais siégé à l’Académie française, car, il s’est opposé à la tradition de porter l’habit vert.

traditionnel (qui veut un début, un déroulement et une fin dans des conditions sociales et dramatiques presque complètement définies), via un récit décousu, cet ouvrage touche à un travail *de* création, si ce n'est *sur* la création saisie dans sa mise en œuvre.

Cette œuvre permet donc au lecteur/spectateur de prendre une part active dans la “construction” du *quoi* et du *comment*. Robbe-Grillet invite à entrer dans l'ouvrage *in fieri* et à se laisser gagner par l'aventure de l'écriture avec toutes ses ambiguïtés et ses “incohérences”. L'absence d'une conclusion se veut une invitation à imaginer un dénouement possible. La fin s'ouvre sur l'amour, sur la vie libre, sur la mort, sur un autre début, sur un éternel recommencement (cf. la sonnerie de l'horloge), etc. Tout lecteur/spectateur peut, à chaque fois qu'il lit/regarde, imaginer et créer ; autrement dit, vivre le *poiên* et s'inscrire dans le processus de création.

VIE DELLA RICERCA

L'IMAGE OU LE RÉEL SANS PROFONDEUR.
CONSIDÉRATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES SUR LA
SUPERFICIALITÉ DE L'IMAGINATION (HUSSERL,
SARTRE, HENRY)*
Benjamin Busquet**

Abstract: The role of imagination seems an act of consciousness that neutralizes the existence of things it encounters. Unlike perception, it creates free experiences. It shows things without positioning them in the space or engaging the spatiotemporal position of our body. This paper aims to demonstrate how the neutralization of existence regarding things in imagination, due to the suspension of reality, creates a different form of depth. Not only the perceived form, but also the experienced one. Through the phenomenology of imagination, we can reach a reconsideration of the phenomenological dualism discussing the monism proposal. There is in fact a link between the two, that is, the superficiality of the image and the absoluteness of subjective life.

Keywords: Husserl, Sartre, Henry, Phenomenology of Imagination, Image

Se faire “aveugle voyant”, voilà l’exercice phénoménologique prescrit par Husserl dans une fameuse lettre adressée au poète et dramaturge Hofmannsthal, écrite en 1907 et faisant suite à leur rencontre à Göttingen lors de l’hiver 1906¹. Dans cette lettre étonnante, ponctuée d’images empruntées à l’univers poétique de l’artiste autrichien, Husserl soutient que le rôle de l’artiste est analogue à celui du phénoménologue. Là où le phénoménologue s’attache à suspendre sa participation spontanée et naïve au monde pour en dégager le sens phénoménal, l’artiste s’en retire pour s’en approprier le phénomène en rassemblant une abondance de formes et de matériaux. Qu’il s’agisse de la méditation phénoménologique ou de la production artistique,

* Cet article reprend le propos d’une communication présentée à l’occasion du colloque international “Critical Perspectives of Phenomenology: Wahrnehmung, Imagination, Fiktion – Perception, imagination, fiction” organisé par l’université Côte d’Azur et la Bergische Universität Wuppertal à l’université Charles de Prague le 11 Novembre 2023.

** Doctorant au CRHI – Université de Nice.

¹ Edmund Husserl, “Une lettre de Husserl à Hofmannsthal”, trad. E. Escoubas, *La part de l’œil*, 1991, n°7, p. 15. Pour un examen attentif et rigoureux de cette lettre : Délia Popa, “La langue des choses muettes. Edmund Husserl et Hugo von Hofmannsthal”, *Klesis*, 2011, n°20, pp. 4-23.

chacune exige, à sa manière, une mise hors circuit de toute prise de position existentielle pour retrouver l'“énigme” d'un réel enraciné dans les vécus subjectifs. Husserl, à travers cette lettre, insiste alors sur le rôle méthodologique de l'imagination. À la différence de la perception, qui délivre au travers d'impressions immédiates et originaires une réalité sous le mode de la croyance, l'imagination fait preuve d'un formidable travail de neutralisation de l'existence des choses qu'elle délivre. Tantôt puissance de variation reconduisant aux essences, tantôt puissance de suspension du monde analogue à l'*epochè*, l'imagination se révèle être un acte de la conscience aussi précieux que libérateur : par sa puissance de déréalisation vis-à-vis des faits, elle dispense une distance critique vis-à-vis de la perception. C'est ainsi que Husserl exhorte aussi bien l'artiste que le philosophe à s'exercer à cette activité d'“aveugle voyant”.

Si cette expression semble à première vue paradoxale, elle s'éclaire soudainement si on la rapproche de l'activité imaginante. À bien des égards en effet, l'image – interne ou externe – ne délivre une vision qu'à la seule condition qu'elle nous rende aveugles vis-à-vis de la perception ordinaire. Imaginer, revient à voir les choses *sans* leur factualité mais aussi *sans* leur position dans l'espace, *sans* la perspective spatio-temporelle de notre corps, *sans* le sens d'exploration praxique compris dans les choses visibles, *sans* l'horizon d'indétermination qui fait la signature du réel perçu... Si l'image se donne si souvent comme une présence grevée d'absence ou comme une irréalité, c'est sûrement en raison de son irréductible absence de profondeur.

Nous aimerions montrer, à travers cet article, que la neutralisation de la position d'existence caractéristique de l'imagination tient à sa suspension de toute profondeur. Si l'imagination parvient à neutraliser notre croyance dans la réalité d'une chose, c'est précisément en ce qu'elle délivre les choses sans l'horizontalité du réel. Ce qui caractérise l'image, c'est qu'elle donne à voir les choses dans une absolue adéquation, sans nulle possibilité de perfectionnement perceptif, sans aucune limite perspectiviste. Pour le dire, à la suite de Barthes concernant la photographie, l'image est, comme la mort, une chose *plate* je contemple sans jamais pouvoir l'approfondir². En témoigne la conscience d'image : n'en déplaise à l'illusion de profondeur que produisent la photographie ou certains tableaux, les choses m'y sont données

² Roland Barthes, *La chambre claire*, Gallimard, Paris, 1980, p. 145 : « Avec la Photographie, nous entrons dans la Mort plate. Un jour, à la sortie d'un cours, quelqu'un m'a dit avec dédain : “Vous parlez platement de la Mort.” – Comme si l'horreur de la Mort n'était pas précisément sa platitude ! L'horreur, c'est ceci : rien à dire de la mort de qui j'aime le plus, rien à dire de sa photo, que je contemple sans jamais pouvoir l'approfondir, la transformer ».

de manière bi-dimensionnelle, sans aucune possibilité pour moi d'en faire le tour, de m'en rapprocher, ou d'en changer les perspectives. En témoigne le fameux exemple du portrait de Charles VIII étudié dans la conclusion de *L'Imaginaire*³ de Sartre : rien n'approfondit ma saisie de l'image figurée dans le tableau. Que j'éclaire celui-ci, m'en éloigne ou m'en rapproche, je ne fais jamais que varier ma perception sur la spatialité réelle de l'objet physique, et, jamais, je ne change réellement de point de vue. De près ou de loin, aujourd'hui ou demain, l'image reste toujours la même dans une immobilité indépassable.

Face à un tel constat, nous voudrions poser une question : si l'image neutralise la croyance au réel en ôtant à la perception sa dimension de profondeur, de quoi peut-on rapprocher l'image phénoménologiquement ? Faut-il la rapprocher de l'idéalité – comme ce qui est au-delà de tout point de vue – ou faut-il plutôt la comparer à l'unidimensionnalité d'un affect, d'un sentiment ? Autrement dit, l'imagination relèverait-elle d'une dimension phénoménologique plus originaire, plus simple que la perception ? Plus encore, et selon un problème phénoménologique contemporain⁴, poser que l'imagination cultive une dimension spécifique requiert d'approfondir le dualisme phénoménologique porté par l'image. À rebours d'un monisme perceptif qui subsumerait toute apparition sous l'unique dimension perceptive, nous aimerions montrer qu'il est possible de soutenir un pluralisme phénoménologique qui garantirait la singularité eidétique de chaque mode d'apparaître (perceptif, imaginaire, affectif) en insistant sur leur *dimension* phénoménologique particulière.

Nous distinguerons, tout d'abord, perception et imagination à partir de leur degré de profondeur pour insister sur le profond dualisme phénoménologique induit par l'image. Puis, nous étudierions, à travers les philosophies de Sartre et de Henry, comment la superficialité bi-

³ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 232-233.

⁴ Afin de resituer ce débat dans ses coordonnées : Grégori Jean, *Les puissances de l'apparaître. Etude sur M. Henry, R. Barbaras et la phénoménologie contemporaine*, Association internationale de phénoménologie, Dixmont/Wuppertal, 2021; Grégori Jean "Les trois niveaux architectoniques du monisme et du dualisme phénoménologiques", *Annales de phénoménologie*, 2021/2022, pp. 141-160; Charles Bobant, "Le problème métaphysique du monisme", *Donner lieu: conférences et débats sur la cosmologie phénoménologiques de Renaud Barbaras*, dir. C. Riquier et C. Bobant, Éditions des Compagnons d'humanité, Paris, 2022; Alexander Schnell, "La question du monisme et du dualisme en phénoménologie", 2022, <https://aschnell.eu/wp-content/uploads/sites/7/2022/09/La-question-du-monisme-et-du-dualisme-en-phenomenologie.pdf>.

dimensionnelle de l'image permet de poser un dualisme entre la conscience et le monde, soulignant la nécessité de distinguer plusieurs types d'apparaître respectivement délimités selon leur coefficient de profondeur.

Comme il est d'usage de les distinguer en phénoménologie, perception (*Wahrnehmung*) et imagination (*Phantasie*) s'opposent par leur mode de présence et leur mode de croyance. D'une part, le mode de présence de l'objet qu'elles délivrent diffère. C'est ce dont atteste de manière exemplaire le §17 des *Leçons de 1905* : la perception est un acte qui place quelque chose sous les yeux comme lui-même *en personne*, au contraire de la représentation et de l'imagination qui médiatisent ou *présentifient* un objet⁵. Qu'il s'agisse du souvenir (*Erinnerung*), de l'image interne ou de la conscience d'image (*Bildbewusstsein*), aucune ne donne son objet *en chair et en os* (*leibhaftig*) ; elles ne font, au contraire, que rejouer une présence actuellement absente. D'autre part, c'est en raison de leur mode de croyance que perception et imagination se distinguent : là où la perception mais aussi certaines représentations délivrent une impression réelle, le propre de l'imagination tient à la neutralisation de celle-ci. C'est là que l'imagination se distingue de la représentation qu'est le souvenir par exemple : si la représentation, ou présentification (*Vergegenwärtigung*), se produit dans un écart rivé au présent d'une impression actuelle, l'imagination, elle, neutralise toute réalité de l'impression pour libérer de l'irréel. En témoigne l'exemple de la salle de théâtre du §27 des *Leçons de 1905* : se souvenir d'un spectacle au théâtre revient à convoquer, actuellement et en image, une impression perçue retenue dans le flux de la conscience⁶. Je reproduis donc une *quasi-impression* dans le souvenir. Au contraire, imaginer un spectacle fictif au théâtre revient à s'arracher du flux temporel, à le neutraliser pour viser un objet à proprement parler *irréel* ou *fictif*.

Présentée ainsi, la différence entre perception et imagination tient en une distinction nette de deux types d'acte phénoménologique spécifiques. Par conséquent Husserl semble dessiner un dualisme phénoménologique entre deux types d'apparaître : l'un dégageant du réel donné en chair et en os, l'autre déployant de l'irréel arraché à la spatialité et la temporalité perceptive. C'est ce que souligne entre autres Sartre dans *L'Imagination* : Husserl, bien qu'allusif à ce sujet dans les *Recherches logiques* et les *Ideen*, tâche de distinguer, péniblement, l'imagination de la perception à partir d'une

⁵ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris, 1964, pp. 57-59.

⁶ Ivi, pp. 76-78.

modalité intentionnelle ; l'une dégageant en quelque sorte un *plein d'être*, l'autre en présentant un « être néantisé »⁷.

Nous assisterions alors bel et bien à la mise en place d'un dualisme phénoménologique entre l'imagination et la perception : bien que parallèles, leurs phénoménalités divergent selon cette double modalité de présence et de croyance. Or, il nous semble qu'une troisième modalité nous permet, plus radicalement encore, d'insister sur cette distinction, en discriminant leur niveau de profondeur.

Si l'on devait qualifier minimalement l'apparaître perceptif, on pourrait aisément se rapporter au célèbre §44 des *Ideen I*. Husserl y soutient que la perception, à la différence du vécu immanent, se caractérise par l'essentielle transcendance des étants qu'elle délivre. Cette transcendance répond à une « nécessité d'essence »⁸ : la perception ne peut faire apparaître une chose qu'à la condition qu'elle la manifeste *inadéquatement*. Plus précisément encore, une chose perçue n'apparaît jamais que sous une certaine perspective donnée, sous la particularité de « certains modes d'apparaître »⁹ qui à la fois dégagent un noyau et annonce un horizon, relativement indéterminé, de co-données. La perception délivre les choses partiellement, et notre regard actuel ne saisit jamais qu'insuffisamment la chose, dont l'unité réelle se retrouve virtualisée. Ainsi, l'intuition perceptive dévoile les choses par esquisses (*Abschattungen*) et remplit partiellement la signification des objets qui apparaissent. La perception se caractérise alors par une double contrainte, spatiale et temporelle : je ne peux jamais saisir en même temps et au même endroit l'intégralité d'une chose, je me dois d'en faire le tour, d'en varier les perspectives, de m'en éloigner, de m'en approcher. En raison du caractère présomptif des synthèses qu'elle met en jeu, la perception inscrit alors un sens hautement temporel dans les objets qu'elle constitue. Loin d'être donnée actuellement et intégralement, chaque chose perçue cultive une unité présomptive, un *style* à travers la multiplicité de ses aspects sensibles. En témoigne le fameux exemple du *cube* étudié par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* : malgré le caractère lacunaire de son apparition, limitée à seulement certaines de ses faces, le cube m'est donné intégralement comme le même à travers une synthèse d'identification. Loin d'être un obstacle à son identité ou à son unité, le perspectivisme perceptif intègre la définition du

⁷ Jean-Paul Sartre, *L'Imagination*, PUF, Paris, 2007, pp. 150-151.

⁸ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, pp. 140-141.

⁹ *Ibidem*.

cube comme « unité synthétique d'une multiplicité de modes de présentation correspondants »¹⁰.

Condition éidétique de la perception¹¹, cet inachèvement n'indique, ainsi, aucune imperfection de la part de la conscience mais, en raison de la temporalité ouverte de ses synthèses, l'infinie richesse du monde visible. C'est qu'en réalité l'inadéquation perceptive inscrit dans la chose un sens actif d'exploration de la part du sujet transcendantal. Percevoir revient en cela toujours à *approfondir* le visible, à traverser à l'infini l'horizon qui le structure. La profondeur phénoménologique désigne, en cela, la signature de l'apparaître perceptif : la tridimensionnalité spatio-temporelle règle un débordement de l'infini perceptible sur le perçu fini. Composante essentielle de la profondeur, la structure d'horizon prépare alors une dramatique phénoménale en organisant dans le temps et l'espace l'inactualité du perçu. Aussi bien interne (je ne vois que certaines faces du cube) qu'externe à l'objet (le cube m'est donné thématiquement à partir d'un fond non thématique duquel il se détache comme au *premier plan*), l'horizontalité, en différant l'actualité totale de la perception, règle enfin l'exploration caractéristique du sensible.

Face à cette profondeur perceptive, l'imagination quant à elle marque tout de suite sa différence puisqu'elle semble essentiellement la court-circuiter. Que l'imagination soit conscience d'image (interne ou physique) ou *fantaisie*, elle ne semble guère soumise à la spatio-temporalité perceptive.

L'image en effet ne semble pas se prêter, de manière aussi évidente, à l'horizontalité qui règle l'exploration du perçu. Pour reprendre un exemple d'Alain cité par Sartre¹², songer au panthéon revient à saisir de celui-ci une image totalement actuelle qui n'appelle aucun approfondissement ni perfectionnement ; raison pour laquelle d'ailleurs il m'est impossible d'en énumérer le nombre précis de colonnes. De même pour l'image au sens d'*Abbild* : le tableau que je perçois m'apparaît dans une actualité non

¹⁰ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, Paris, 1966, p. 34.

¹¹ Comme l'indique d'ailleurs Husserl au travers d'une fameuse remarque, Dieu lui-même, s'il existait, ne pourrait s'affranchir de cette éidétique perceptive et de sa clause d'inachèvement. Voir Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. 506 : « Il s'avère ainsi que tout ce qui a le caractère d'une chose spatiale ne peut être perçu non seulement des hommes, mais même de Dieu – en tant que représentant idéal de la connaissance absolue – qu'au moyen d'apparences où elle est donnée et doit être donnée sous une "perspective" variable, selon des modes multiples quoique déterminés, et présentée ainsi selon une "orientation" variable ».

¹² Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, op. cit., pp. 116-117.

perceptive. Malgré la scénographie figurative d'une image (premier plan, second plan, horizon), il m'est impossible de varier mes prises de vue. La spatialité de l'image n'est pas la spatialité réelle de son support : si je peux tourner autour du cadre, je ne saurais faire de même concernant ce qui se révèle en lui. L'image est ainsi animée par ce que Husserl et Fink ont appelé un *regard traversant*¹³ (*Hineinschauen*) ou une *fenestrité*¹⁴ (*Fensterhätigkeit*).

Par sa duplicité, à la fois objet du monde et objet irréel, celle-ci nous introduit à une rupture dans l'horizon de sens entre la spatialité réelle tridimensionnelle et la spatialité irréelle bi-dimensionnelle.

Il en va également de l'horizontalité temporelle. L'image ne se déploie pas selon un *avant* ou un *après* et ne fait que marquer un écart absolu avec le flux temporel constitutif des objets. Pour reprendre cette fois-ci un exemple développé au §40 d'*Expérience et jugement*¹⁵, quand je songe à un triangle rouge, m'en fais une image actuellement, et que je répète cet acte plus tard, je ne vise pas le *même* triangle. Les objets imaginaires, à la différence des objets perceptifs, ont ainsi une tendance à se dérober au flux immanent de la conscience et s'apparentent à autant de ruptures ou d'hapax vis-à-vis de celui-ci. Temporellement, chaque acte imaginant est fermé sur lui-même. Ce qui revient à dire que si la perception est toujours reconduite à l'unité du flux vivant du vécu subjectif, chaque image relève, quant à elle, d'une *forme du temps imaginaire qui lui appartient en propre*.

Ainsi, qu'il s'agisse de l'espace ou du temps, l'imagination semble grevée par ce manque essentiel de profondeur. À l'inverse d'un monde perçu qui m'absorbe et me conduit à m'enfoncer en lui, l'image témoigne de son caractère *hors-monde* en raison de son absolue actualité. Témoignant d'un résidu de dualisme phénoménologique, cette différence de profondeur entre l'imagination et la perception est encore soutenue par le premier Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* :

La merveille du monde réel, c'est qu'en lui le sens ne fait qu'un avec l'existence et que nous le voyons s'installer en elle pour de bon. Dans l'imaginaire, à peine ai-je conçu l'intention de voir que déjà je crois

¹³ Edmund Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. J-F. Pastureau et R. Kassis, Millon, Grenoble, 2002, p. 73.

¹⁴ Eugen Fink, *De la phénoménologie, "Re-présentation et image"*, trad. D. Franck, Éditions de Minuit, Paris, 1974, pp. 92-93. A ce sujet : László Tengelyi, "La "fenêtre sur l'absolu" selon Fink", *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, dir. N. Depraz, M. Richir, Rodopi, Amsterdam, 1997.

¹⁵ Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, trad. D. Souche, PUF, Paris, 1970, pp. 200-202.

avoir vu. L'imaginaire est sans profondeur, il ne répond pas à nos efforts pour varier nos points de vue, il ne se prête pas à notre observation. Nous ne sommes jamais en prise sur lui¹⁶.

Cette différence *dimensionnelle* entre l'imagination et la perception, Husserl pourtant ne la maintient pas jusqu'au bout. Comme l'observe dès 1936 le jeune Sartre¹⁷, Husserl ne résiste pas à la tentation de rabattre la dynamique de l'imagination sur celle de la perception. Plus encore, il reconduit la spécificité de l'image dans une théorie moniste de l'apparaître, ayant pour primat l'apparaître perceptif. Husserl soutient ainsi que l'image – qu'elle soit mentale ou physique – rejoue une forme de remplissement intuitif d'une signification, remplissement analogue à celui de la perception ou du souvenir.

D'après Sartre encore, Husserl confond trop aisément la matérialité de l'imagination sur l'hylétique perceptive, inféodée au régime du remplissement intuitif et de la constitution du *plein* d'être¹⁸. Tantôt présentée comme outil de remplissement conceptuel – comme lorsque j'imagine un oiseau pour en concrétiser le concept¹⁹ –, tantôt pensée comme une modification possible des impressions sensibles, Husserl ne peut s'empêcher de penser l'imagination à partir du modèle perceptif, l'image n'étant alors jamais pensée que sur le modèle du *quasi-perçu*, du *quasi-maintenant*, de la *quasi-vision*. En témoigne d'ailleurs la volonté husserlienne de décrire le rêve comme un *oubli de soi*²⁰ donnant l'illusion d'un apparaître perceptif ou bien encore la thématization d'une proto-horizontalité de l'image mentale. Ainsi

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 374.

¹⁷ Voir à ce sujet : Vincent de Coorebyter, "De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'Imagination* et *L'Imaginaire*", *Methodos*, 12|2012.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, PUF, Paris, 2007, pp. 151-152 : « Husserl explique en effet que l'image a pour fonction de "remplir" les savoirs vides, tout juste comme font les choses de la perception. Par exemple si je pense à une alouette, je peux y penser à vide, c'est-à-dire produire seulement une intention signifiante fixée sur le mot "alouette" Mais pour remplir cette conscience vide et la transformer en conscience intuitive, il est indifférent que je forme une image d'alouette ou que je regarde une alouette de chair et d'os. Ce remplissement de la signification par l'image semble indiquer que l'image possède une matière impressionnelle concrète et qu'elle est elle-même un plein, comme la perception ». Voir également plus loin, au sujet de la différence entre imagination et souvenir, *ivi*, p. 152 : « Il semblerait donc que Husserl, tout en jetant les bases d'un renouvellement radical de la question, soit resté prisonnier de l'ancienne conception, au moins en ce qui concerne la hylé de l'image qui resterait chez lui l'impression sensible renaissante ».

¹⁹ Nous reprenons cet exemple à l'étude de Vincent De Coorebyter, *op. cit.*

²⁰ Edmund Husserl, *Philosophie première*, tome 2, trad. A. L. Kelkel, PUF, Paris, 1990, p. 163.

Husserl décrit-il de manière baroque, au §44 du deuxième tome de *Philosophie première*, une bataille fictive entre centaures et dragons. Dans la description de cette fiction, Husserl présente le songe comme animé par une structure minimale de profondeur. Pour imaginer une telle scène, il faut que je rejoue les structures spatio-temporelles qui règlent la perception. Ainsi dois-je envisager une différence dynamique entre plusieurs plans, entre un objet thématique et son horizon non thématique susceptible d'être, malgré tout, ressaisi :

Parmi les arbres imaginaires, les uns sont au premier plan, les autres à l'arrière-plan, les uns à ma droite, les autres à ma gauche. L'un des centaures arrive au galop, un dragon d'en haut fond sur lui et ainsi de suite. Tous ces mots : droite, gauche, devant, derrière, d'en haut, etc., sont manifestement des expressions circonstancielles ayant une relation essentielle au moi qui contemple et perçoit, qui porte en soi le point zéro de l'espace orienté et de toutes ses dimensions d'orientation – de l'espace orienté où le fragment considéré du monde ne peut apparaître que dans une certaine orientation²¹.

Face à cette tentation moniste qui revient à retrouver dans l'imaginaire l'horizontalité du visible, nous aimerions présenter deux pensées dualistes qui ont insisté à leur manière sur la bi-dimensionnalité de l'image ainsi que sur sa singularité phénoménologique. Ces deux philosophies de l'imagination, bien que radicalement différentes, témoignent unanimement d'un lien entre la superficialité de l'image et l'absoluité de la vie subjective.

Tout l'effort de Sartre, dans *l'Imagination* et *l'Imaginaire* pourrait se résumer à l'exigence de tenir jusqu'au bout un dualisme phénoménologique porté par l'intentionnalité imaginante. Ce dualisme délimitant respectivement deux types d'intentionnalité – imaginante et perceptive – et deux types modalités ontologiques – Néant et Être –, Sartre le présente également en termes de profondeur. Ce qui caractérise, en effet, la "grande famille de l'image", c'est sa parfaite superficialité. Dans l'imagination, l'intention est absolument adéquate à ce qu'elle vise, ce qui revient à dire qu'à la différence de l'inachèvement perceptif, l'imagination ne souscrit à aucun remplissement puisqu'elle délivre absolument la chose. Riche en actualité intentionnelle, l'imagination est aussi pauvre puisqu'elle ne conduit à aucune enquête, ni à aucun approfondissement:

²¹ *Ibidem*.

L'objet en image est donc contemporain de la conscience que je prends de lui et il est exactement déterminé par cette conscience : il ne comprend en lui rien de plus que ce dont j'ai conscience ; mais, inversement, tout ce qui constitue ma conscience trouve son corrélatif dans l'objet. [...]. Le monde des images est un monde où il n'arrive rien. Je puis bien, à mon gré, faire évoluer en image tel ou tel objet, faire tourner un cube, faire croître une plante, courir un cheval, il ne se produira jamais le plus petit décalage entre l'objet et la conscience. Pas une seconde de surprise : l'objet qui se meut n'est pas vivant, il ne précède jamais l'intention²².

Suspendant l'indétermination perceptive, l'imagination se révèle dans une dimension phénoménologique irréaliste car, en un sens, totalement actuelle.

L'irréalité de l'imagination tient alors à la simplicité des intentions qu'elle délivre : absolument adéquates à leurs objets, les intuitions de l'imagination ne dispensent plus l'infini des possibles perceptifs. Plus encore, on pourrait même singulariser la néantisation propre à l'imagination à partir de cette absoluité : en soustrayant à la perception sa dimension de profondeur, l'imaginaire se détourne du plein d'être et de la viscosité caractéristique du monde. C'est que dans la perception ordinaire, les choses apparaissent encore dans une inactualité garantissant leur subsistance ontologique à travers le changement. Si ces variations restent dépendantes des visées du sujet, elles témoignent encore d'un débordement de l'être sur le néant de la conscience. Autrement dit, la croyance en la réalité de la chose perçue est encore arrimée à l'infini de la structure d'horizon. Comme l'écrit Sartre :

Dans le monde de la perception, aucune "chose" ne peut apparaître sans qu'elle entretienne avec les autres choses une infinité de rapports. Mieux, c'est cette infinité de rapports – en même temps que l'infini des rapports que ses éléments soutiennent entre eux – c'est cette infinité de rapports qui constitue l'essence même d'une chose. De quelque chose de débordant dans le monde des "choses" : il y a, à chaque instant, toujours infiniment plus que nous ne pouvons voir ; pour épuiser les richesses de ma perception actuelle, il faudrait un temps infini²³.

Si la profondeur infinie de la perception prépare alors un engluement possible de la conscience, l'originalité de l'image va précisément tenir dans la soustraction de la tridimensionnalité perceptive et de son « coefficient de

²² Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 23.

²³ Ivi, p. 20.

profondeur »²⁴. Abolissant la logique du remplissement mais aussi toute structure d'horizon, l'image dispense un absolu qui neutralise la croyance en la réalité. Cet objet superficiel qui se tient à une distance fixe de moi-même me livre une chose qui ne saurait plus avoir le débordement signalant la présence des choses réelles.

Dès lors, force est de constater qu'en isolant l'imaginaire de la tridimensionnalité perceptive, Sartre fait deux choses. D'une part, il reconduit le dualisme conscience pour-soi/chose en-soi dans le dualisme imagination/perception. L'imagination, en soustrayant la profondeur de l'être perceptif, nous introduit à l'activité néantisante de la conscience. D'autre part, et plus important encore, l'image et son imaginaire révèlent à la conscience sa propre dynamique. Opérant de manière analogue à la réduction phénoménologique, l'imaginaire nous rappelle que la conscience est libre et peut, comme elle le souhaite, soustraire à la réalité sa dimension la plus essentielle : sa profondeur. L'image nous rappelle en cela que la conscience ne saurait se soumettre au *diktat* de l'être et peut toujours ramener la profondeur des choses à la superficialité du néant.

Cette puissance de révélation ou de dévoilement de l'activité de la conscience à elle-même permise par l'image, Sartre la développe, notamment, dans un texte consacré à Giacometti, publié en 1948 et intitulé "la recherche de l'absolu"²⁵. Sartre y insiste sur la puissance imaginaire des sculptures de Giacometti. Contrairement à la statuaire classique jouant de la tridimensionnalité perceptive, l'artiste suisse aurait en effet réussi l'exploit d'abolir la spatialité réelle de la statue afin d'en libérer une autre, irréelle et imaginaire. Le sculpteur aurait ainsi usé d'une série de techniques visant à empêcher toute variation du regard mais aussi tout perfectionnement intuitif. Longilignes, fibreuses et émaciées, les silhouettes de Giacometti apparaissent en deux dimensions et font échouer la logique perceptive du remplissement.

Qu'on soit à distance ou le nez collé à elle, la statue ne change jamais d'apparence, n'apparaît jamais sous un "meilleur" angle. Sans profondeur, la matière tridimensionnelle se manifeste irréductiblement en deux dimensions, jouant seulement de la longueur et de la largeur. Ainsi purifiée, la statue ne présente plus qu'un vécu décorrélé de toute variation, une impression libérée de toute relativité, une sensation sans profondeur:

²⁴ Ivi, p. 164.

²⁵ Jean-Paul Sartre, *Situations III*, "La recherche de l'absolu", Gallimard, Paris, 1949, pp. 289-306.

Ainsi Giacometti a résolu à sa façon le problème de l'unité du multiple : il a tout bonnement supprimé la multiplicité. C'est le plâtre ou le bronze qui sont divisibles : mais cette femme qui marche a l'indivisibilité d'une idée, d'un sentiment ; elle n'a pas de parties parce qu'elle se livre toute à la fois²⁶.

Présentant une image à distance invariable, Giacometti a donc réussi à produire un absolu qui dispose d'une fonction révélatrice. Arrachant dans l'espace perçu un objet qui supprime cet espace, la statue révèle à la conscience sa dimension d'acte. À la différence de la conscience de quelque chose, thétique et positionnelle, la statue délivre une image qui reconduit à sa genèse d'acte. Insérant du néant dans l'être, de la surface dans la profondeur du visible, la statue suspend l'engluement du sujet dans le monde pour lui signaler sa spécificité et sa différence ontologique :

En percevant cette femme de plâtre, c'est mon regard refroidi que je rencontre sur elle. De là ce plaisant malaise où me jette sa vue : je me sens contraint, et je ne sais par quoi ni par qui, jusqu'à ce que je découvre que je suis contraint de voir et contraint par moi²⁷.

Mieux encore, en présentant des silhouettes humaines échappant à l'apparition en profondeur des objets, Giacometti montre l'irréductibilité de la condition subjective à celle des choses. Tout comme l'être du phénomène se distingue du phénomène d'être, tout comme l'en soi ne se manifeste pas de la même manière que le pour-soi, l'homme n'apparaît pas à la manière des choses :

Chacune d'elles nous découvre l'homme tel qu'on le voit, tel qu'il est pour d'autres hommes, tel qu'il surgit dans un milieu interhumain, non pas, comme je l'ai dit plus haut pour simplifier, à dix pas, à vingt pas, mais à distance d'homme ; chacune nous livre cette vérité que l'homme n'est pas d'abord pour être vu par après, mais qu'il est l'être dont l'essence est d'exister pour autrui.²⁸

Jouant analogiquement la même fonction que l'*époque*, l'image est ainsi garante d'un dualisme phénoménologique conservant au pour-soi son régime ontologique spécifique. Sans profondeur, totalement traversé par de l'acte,

²⁶ Ivi, p 301.

²⁷ Ivi, p 302.

²⁸ *Ibidem*.

l'image révèle la spécificité de la condition existentielle mais aussi l'activité néantisante du sujet.

À ce stade, l'imagination se déploie bel et bien comme une suspension de la profondeur. Absolue, l'image est aussi pauvre : sa platitude ou sa planéité, si elle traverse la liberté humaine, ne rejoue l'infini d'être de la perception. Mais ne pourrait-on pas au contraire, songer à trouver dans l'imaginaire une profondeur autre que celle opérant dans la perception ? Au regard de la fonction révélatrice de l'image, ne pourrait-on pas dire qu'elle révèle justement la profondeur des actes constitutifs du monde perçu ? En cela, son irréalité serait probablement à relativiser : bien qu'en apparence irréaliste, l'image révélerait de manière plus profonde la réalité de toute genèse constitutive. La profondeur renverrait non plus à l'irréalité de la structure d'horizon mais à la verticalité d'une vie subjective, à l'activité en profondeur d'actes constitutifs, à une vie souterraine sous le monde objectif. De ce point de vue, l'imagination renverserait le modèle que nous venons d'observer jusqu'alors. La surface de l'image, en révélant la profondeur secrète de la vie, dénoncerait alors l'irréalité et la superficialité du monde perçu lui-même.

C'est une telle idée que l'on trouve, à notre sens, dans la phénoménologie henryenne de l'image. Dénonçant le *monisme ontologique* depuis l'*Essence de la manifestation*, la philosophie henryenne s'institue comme la critique du réductionnisme réduisant l'Être à un seul type de phénoménalité ; celle, qui pose que l'Être ne se manifeste qu'extérieurement à celui qui le reçoit, qu'à distance de la vie immanente qui l'éprouve.

Soucieux, au contraire, de reconnaître et de garantir un dualisme phénoménologique, Henry soutient qu'il existe deux modes d'apparaître radicalement distincts : l'un subjectif et immanent, qui révèle l'être affectivement, l'autre objectif et transcendant, qui manifeste l'étant extérieurement et perceptivement. Or, comme le souligne souvent Henry, absorbé par le spectacle perceptif, le sujet a tendance à oublier la vie affective, sa phénoménalité propre et originelle. Réduire la réalité à ce qu'elle manifeste perceptivement, revient non seulement à se rendre insensible à une phénoménalité sourde et corporelle mais aussi à s'abandonner à la superficialité d'une production – à un "précipité", au sens chimique du terme – et à oublier la véritable profondeur de la vie affective et pulsionnelle qui soutient secrètement le visible. La vie affective que décrit Henry puise alors dans une profondeur rompant avec toute horizontalité ou tout sens de la distance. Renvoyant à l'obscurité d'une vie se mouvant pathétiquement en elle-même, la profondeur ne désigne plus que l'absolue passivité du corps.

Cette profondeur même de la subjectivité, Henry la présente dans *Philosophie et phénoménologie du corps* comme une profondeur réflexive

qui s'éprouve dans le fait de *se sentir sentir* ou de *faire apparaître l'apparaître*. Commentant le sens biranien de la réflexion, Henry en vient même à opposer la profondeur de la vie subjective à la superficialité de l'apparaître transcendant :

Ce qu'exprime Maine de Biran sous le mot de "réflexion", c'est la profondeur même de la subjectivité, sa vie "intime", par opposition à l'être transcendant en général, qui est sans dimension intérieure et que Biran désigne souvent par le terme "d'image" qui fait penser à l'image spinoziste, muette et comme peinte sur un tableau.²⁹

Puisant dans l'auto-affection, la profondeur de la vie n'est plus un écart mais une absolue présence à soi. Le seul écart qu'elle manifeste en son fond, la seule distance qu'elle inclut, est celle qu'elle entretient avec le monde extérieur qu'elle produit et, en même temps, qu'elle repousse. Ce dualisme phénoménologique étant posé en termes de superficialité et de profondeur, c'est en termes de *fonctionnement* ou d'*indication* que Henry va présenter sa théorie de l'image : elle révèle la superficialité de la perception et la profondeur de l'affectivité. À deux occasions au moins, Henry soutient une telle idée.

Pourfendant, dans la *Généalogie de la psychanalyse* tout d'abord, les théories qui envisagent l'inconscient comme un réservoir de perceptions inaperçues – selon une tradition leibnizienne – ou de significations latentes, Henry insiste au contraire sur la phénoménalité obscure et nocturne de l'affectivité qui le caractérise. Critiquant le modèle psychanalytique freudien qui envisage encore dans le rêve et la névrose l'expression symbolique d'une représentation latente, Henry insiste quant à lui sur la matérialité affective de l'image onirique. Ce qui génère l'image dans le rêve, ce n'est pas une perception traumatique ou une signification inexprimée, mais seulement la qualité d'une force pulsionnelle invisible qui, selon l'affect positif ou négatif qui la travaille, se décharge dans telle ou telle représentation. La genèse de l'image n'est donc pas plus perceptive que symbolique, mais essentiellement pathétique. C'est dire à quel point on ne saurait *interpréter* un rêve ou *lire* une image, comme l'écrit Henry :

La vie imaginaire ne contenant encore par elle-même aucune signification comme celle du mot [...] – celle-ci la signification du mot,

²⁹ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 2011, p. 19.

la signification créée par cet acte de la pensée pure en tant que *Sinngebung* est donc absente de l'imaginaire comme tel³⁰.

C'est dire aussi que l'on ne saurait davantage regarder l'image à la manière des choses extérieures. Tout comme la logique du rêve est de présenter une figure condensée et déplacée, l'essentiel de l'image ne réside pas dans ce qu'elle représente. En raison de la force affective invisible qui l'a fait naître, l'image n'est en réalité que la figuration d'un affect souterrain s'étant déréalisé dans une forme. Reprenant à Nietzsche la distinction entre la réalité pulsionnelle dionysiaque et sa figuration apollinienne, Henry reconnaît ainsi que l'imagination, qu'elle soit aussi bien *conscience d'image* ou *fantaisie*, n'est jamais que l'effet d'un affect subjectif.

La pensée la plus difficile, c'est celle de la phénoménalité de cette image en tant que produite par la vie et reposant initialement dans son pathos. En écartant cette image de soi et ainsi en la produisant proprement, la vie accomplit l'ek-stasis dont la lumière, en tant que lumière de l'extériorité et identique à elle, est la phénoménalité même de cette Imago et sa substantialité phénoménologique pure. Mais comme cette Imago est produite et ainsi ne repose jamais sur soi ni sur sa phénoménalité propre, mais seulement sur ce qui ne cesse de la produire – sur "l'état dionysiaque" – le devenir-visible du monde est le devenir-invisible de son anti-essence, laquelle le fonde et s'assure de lui à tout instant³¹.

Tout comme Nietzsche reconnaît que le beau et le laid ne sont qu'autant d'expressions d'un agencement pulsionnel, Henry soutient que l'image révèle moins un contenu qui lui serait propre que la *substantialité* de notre affectivité. L'image présente comme superficielle ce qui apparaît en elle pour révéler la profondeur de l'apparaître affectif de celui qui l'observe. Comme l'écrit encore Henry, l'image se déploie comme un *indice*³² de la qualité pulsionnelle, de la force qui sommeille dans l'immanence du sujet. Il faut alors noter le tour de force henryen : l'imagination, en laissant toujours ouverte la possibilité d'une reconduction à sa matérialité affective, est moins irréaliste que la perception. Plus exactement encore, à la différence de la perception, l'imagination, en tant qu'elle révèle le caractère secondaire et irréel de l'apparaître transcendant, est plus réelle que le vécu perceptif.

³⁰ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, 2011, p. 356.

³¹ Ivi, pp. 328-329.

³² Ivi, pp. 360, 365.

C'est encore ce que dit Henry de la conscience d'image (*Bildbewusstsein*) et de l'attitude esthétique dans *Voir l'invisible, sur Kandinsky*. Insistant sur l'abolition de l'espace tridimensionnel au profit d'un "plan originel" sans profondeur chez Kandinsky, Henry y voit un projet de révélation de la vie affective. Traversant l'histoire de l'art pour voir finalement dans l'abstraction la plus pure expression de la logique artistique, Henry insiste tout d'abord sur la bi-dimensionnalité essentielle de l'image que Kandinsky, à la suite d'une avant-garde, aurait retrouvée. Contre le paradigme perspectiviste albertien, reproduisant dans l'espace imaginaire « le monde réel de la perception ordinaire avec son espace à trois dimensions »³³, la peinture contemporaine reconduirait à une "planéité" originelle caractéristique de toute image:

La peinture classique qui prétend confier à la perspective, c'est-à-dire à l'espace, le soin de distribuer les éléments nous oblige en réalité à revenir à leurs propriétés comme au principe véritable encore que caché de toute organisation picturale. Lorsque l'espace du tableau se trouve ramené de façon équivoque d'abord (Vuillard, Bonnard, Matisse), explicitement ensuite (Kandinsky, Klee) à un espace à deux dimensions, c'est au P.O <Plan Originel> lui-même, qui est par définition une surface plane que nous sommes reconduits. La spatialité de cet espace élémentaire n'est-elle pas définie par la catégorie de la juxtaposition qui nous permet de placer les unes à côté des autres formes et couleurs et ainsi de construire l'œuvre?³⁴

Or cette planéité ne se réduit en aucun cas à la bi-dimensionnalité de la surface réelle et extérieure du tableau. Au contraire, l'image abstraite est délivrée des paramètres objectifs de l'espace extérieur (homogénéité, isométrie). La planéité originelle du tableau dévoile néanmoins des reliefs, des aspérités : certains cercles sont plus lumineux et dynamiques que d'autres, certaines lignes dictent des "potentialités motrices qui envahissent le Plan" et « déterminent en lui des régions spécifiques »³⁵. La couleur et la forme des images dispensent ainsi une émotion que ne fournit pas la perception ordinaire de telles formes dans l'espace extérieur. C'est que les images de Kandinsky vibrent d'une force qui ne peut pas relever de la spatialité réelle du tableau lui-même : « Comment en vérité une portion d'étendue pourrait-elle bien

³³ Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, PUF, Paris, 2014, p. 117.

³⁴ Ivi, pp. 118-119.

³⁵ Ivi, p. 120.

s'unir à une autre si elle se tenait entièrement hors d'elle dans une extériorité radicale, à peine pensable et qui s'effondrerait dans le néant ? »³⁶.

La planéité de l'image abstraite dispense une charge pathétique dont ne dispose aucun milieu continu. En cela, la surface des tableaux de Kandinsky cultive la « duplicité phénoménologique »³⁷ de l'image : jouant de la planéité bi-dimensionnelle de l'extériorité, celle-ci révèle au spectateur une puissance affective et pathétique caractéristique de l'immanence invisible de la vie subjective. Ainsi, là où dans l'apparaître perceptif les formes et les couleurs semblent encore appartenir en propre à des étants distincts du sujet qui les contemple, dans la conscience esthétique se découvre la loi phénoménologique selon laquelle « une telle impression <de couleur> n'est autre que la sensation de la couleur et ainsi la couleur elle-même, son être-senti-par-soi, sa seule réalité et sa seule vérité concevable »³⁸.

Présentant une surface sans profondeur délivrant néanmoins une force dynamique et une profondeur affective, les œuvres de Kandinsky sont l'occasion d'une révélation phénoménologique pour le sujet qui les observe : leur planéité révèle au sujet sa profondeur pathétique. C'est qu'à l'instar de l'*epochè*, l'imagination selon Henry cultive, d'une part, une force suspensive et critique vis-à-vis de la croyance naïve en la réalité du monde extérieur – car « *Imaginer* <revient à> *poser autre chose que ce qui est, qui est là devant nous – autre chose que le monde* »³⁹ – et, d'autre part, une puissance de reconduction à la puissance transcendantale et immanente de la subjectivité qui n'a pas attendu qu'on la découvre pour commencer à agir.

L'imagination appartient à la vie, elle s'y développe tout entière et ne la quitte pas. Elle ne produit pas devant elle un monde, des images lumineuses, des phénomènes qui brillent – encore moins des images qui seraient la reproduction de ces phénomènes, des copies destinées à les remplacer. L'imagination est immanente : comme la vie elle s'éprouve elle-même dans une immédiation qui ne se rompt jamais, qui ne se sépare jamais de soi, qui est un pathos, la plénitude d'une expérience qui surabonde et à laquelle rien ne manque⁴⁰.

Véritable « historial de la subjectivité »⁴¹ en tant qu'elle coïncide de part en part avec la vie, l'imagination dispose, plus encore, d'un pouvoir onto-

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 121.

³⁸ Ivi, p. 126.

³⁹ Ivi, p. 185.

⁴⁰ Ivi, p. 186.

⁴¹ Ivi, p. 215.

génétique. C'est ici, peut-être, la plus grande originalité de la théorie henryenne de l'imagination. À la différence de la constitution phénoménologique traditionnelle qui s'apparente encore au seul remplissement intuitif d'une signification, la constitution qui œuvre dans l'imagination s'identifie à une force *productive*. Puisque la réalité de l'image s'identifie à un affect, il faut, contre une tradition moderne, soutenir que l'image dispose bel et bien d'une force créatrice:

L'imagination est bien créatrice et elle l'est même en un sens radical qui lui confère une positivité inaperçue par la pensée classique. L'imagination créatrice de l'art ne nous donne pas à contempler des leurres, par exemple la profondeur d'une troisième dimension là où il n'y a qu'une surface plane. Elle a cessé d'être la définition fameuse de Kant, la faculté de se représenter une chose en son absence. Elle est devenue le pouvoir magique de la rendre réelle. [...] nous l'avons dit : elle lui donne l'être dans la vie, comme une modalité de celle-ci⁴².

Nous n'avons donc pas besoin de croire à la réalité "extérieure" d'un récit pour qu'il nous émeuve ou encore à l'illusion de profondeur d'une image pour qu'elle agisse sur nous. On serait même tenté de soutenir que c'est précisément en ce qu'elle interrompt notre croyance moniste en la seule réalité du monde extérieur que l'image révèle la puissance productrice de l'affectivité.

Conclusion

En ôtant à la perception son horizontalité, l'image semble donc bel et bien nous introduire dans une autre dimension phénoménologique. Véritable interface entre l'unidimensionnalité de l'affect et la tridimensionnalité de la perception, la bi-dimensionnalité de l'image nous fait découvrir deux sens de la profondeur. Si la perception dégage une profondeur entendue comme écart ou inadéquation entre l'intuition et la signification de la chose, l'image révèle également le sujet à lui-même dans une profondeur constituante qui cette fois-ci s'éprouve comme absolue identité entre l'apparaître et l'apparaissant.

Ainsi, pour reprendre une expression husserlienne de la *Krisis*, l'image a un rôle analogue à la réduction transcendantale en nous rappelant que nous autres sujets ne sommes pas « des animaux *plats* qui <n'avons>

⁴² Ivi, p. 186.

aucun pressentiment de la profondeur »⁴³. Par sa duplicité phénoménologique, la planéité de l'image nous propose en réalité de circuler et de choisir entre deux sens de la profondeur, celle du monde perçu ou celle de la vie éprouvée.

⁴³ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §32, Gallimard, 1976, p. 135. Nous soulignons.

AND THE EERIE? UN'INDAGINE FENOMENOLOGICA SULL'INQUIETANTE DI MARK FISHER

Francesco Ciuffoli*

Abstract: This article provides a theoretical examination of the “weird” and “eerie” as distinct ontological and phenomenological experiences, emphasizing their divergence from Freud’s “unheimlich” (the uncanny). Drawing on Mark Fisher’s insights, the “weird” is explored as an intrusive, dissonant presence that unsettles the familiar, while the “eerie” is analyzed as the unsettling perception of an absence where presence is expected or a presence where absence should be. The paper challenges Fisher’s psychoanalytic reading, proposing instead a phenomenological interpretation that positions the “eerie” as an atmospheric, spatial event exceeding mere subjective experience.

Keywords: Weird, Eerie, Uncanny, Phenomenology, Atmosphere

Unheimlich, weird e eerie. Un'introduzione

Quando si parla di weird e di eerie quasi sempre ci si riferisce alla percezione di sensazioni e vincoli situazionali strani¹, freakish² e/o misteriosi³. Nel loro insieme, potremmo dire che tutte le varie definizioni date a questi due termini possono essere considerate valide quanto, d'altra parte, in-valide nella loro incapacità di descrivere cosa realmente siano questi fenomeni che noi indichiamo con i termini di “weird” e di “eerie”, nonché come questi agiscano, influenzando l'esperienza stessa dell'individuo che li percepisce. Inadeguate a chiarirne la *ratio essendi*, le varie attribuzioni legate alla fenomenologia weird e eerie, come avremo modo di vedere, sono ben lontane

* Dott. in Scienze Politiche – Università del Salento.

¹ «Strange: causing a feeling of curiosity or wonder; alienated; being outside of one's experience; unfamiliar», WordReference.com, ultimo accesso 16 Aprile 2024, <https://www.wordreference.com/definition/strange>.

² «Freakish: queer; odd; unusual; grotesque», WordReference.com, ultimo accesso 16 Aprile 2024, <https://www.wordreference.com/definition/freakish>.

³ «Mysterious: full of, characterized by, or involving mystery; implying or suggesting a mystery; of obscure nature, meaning, origin, etc.; puzzling; inexplicable», WordReference.com, ultimo accesso 16 Aprile 2024, <https://www.wordreference.com/definition/mysterious>.

dall'essere state chiarite, rimanendo in tal modo indebitamente avvolte nel loro mistero. Azzardando, potremmo persino affermare che, oggi, non ci si può più affidare a questa in-certa e inadeguata ragion sufficiente per delineare determinati fenomeni, in quanto, come nota lo stesso Fisher, lo strano (weird) e l'inquietante (eerie) ormai abitano il nostro mondo, al di là di ogni nostra possibile congettura⁴. Non casualmente, da questo punto prende infatti avvio la riflessione che porterà l'autore inglese nel 2016 alla pubblicazione del suo ultimo libro in vita: *The Weird and the Eerie*⁵.

Per rintracciare una certa genealogia di questi due termini, nota Fisher, la prima definizione a cui innanzitutto si può fare affidamento è quella del perturbante (*unheimlich*) freudiano. Riprendendo gli studi compiuti da Jentsch (1906)⁶, Freud infatti è uno dei primi autori moderni a analizzare tutti quei fenomeni e casi dello "strano" e del "inquietante" vivere comune. E all'interno di questo primo studio che, secondo l'autore austriaco, tutte le varie "esperienze dell'"estraneo" verranno incorporate all'interno della macrocategoria di *unheimlich*, del "perturbante", inteso qui nella sua accezione di antitesi al sentimento di *heimlich*⁷, del "familiare". Nella sua analisi, Freud arriverà poi, in ultima analisi, a riformulare questa stessa tesi affermando verso la fine del suo saggio che, quando parliamo di "perturbante", il riferimento da cui traiamo realmente le significatività di questa particolare esperienza risiede più che altro nei «residui di [una certa] attività psichica animistica [primitivamente familiare]»⁸ e che spinge il perturbante a manifestarsi come tale in noi, quasi a dire che il "perturbamento" risieda in una certa disforia di un "archetipico" heimlich. In

⁴ Di interessante rilievo è il commento di Gianluca Didino in postfazione all'edizione italiana di *The Weird and the Eerie* (2018, p. 176), dove l'autore afferma come oggi «l'epoca ipermoderna è anche, significativamente, un'epoca in cui il Reale ha preso il sopravvento sul Simbolico [...] e dunque un'epoca in cui eventi un tempo vaticinati o temuti capitano per davvero» e in questo senso lo strano e l'inquietante sono alcuni dei sentimenti più diffusi. Ulteriori interessanti riflessioni sul tema del Reale, dello strano e dell'inquietante troveranno sviluppo nel saggio *Essere senza casa* (2020) pubblicato due anni dopo.

⁵ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie*, Reapeter Books, Londra 2016.

⁶ Ernst Jentsch, *Zur Psychologie des Unheimlichen*, in «Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift», 8.22, 25 Agosto 1906, pp. 195-98; 8.23, 1 Settembre 1906, pp. 203-05.

⁷ Il termine deriva da *heim* e viene inteso da Freud per indicare, da un lato, l'idea di casa, abitazione, luogo del confortevole e della tranquillità, dall'altro, l'idea di patria intesa come natività e sentimento.

⁸ Sigmund Freud, *Il perturbante*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri 1991, p.293.

questo senso, è facile comprendere come l'elemento discriminante – agente – nel sentimento del perturbante non sarebbe quindi «niente di nuovo o di estraneo [al soggetto], bensì un qualcosa di familiare alla [sua] vita psichica fin da tempi antichissimi, che le è diventato estraneo soltanto per via del processo di rimozione»⁹.

E proprio partendo da questa prima disamina che Fisher, nel tentativo di sfuggire a ogni tipo di generalizzazione, sostiene come il sentimento di *unheimlich* freudiano sia incapace, per definizione, di “assorbire” al suo interno, come appare nel testo del filosofo austriaco, tutti quegli altri termini, fenomeni, che afferiscono invece a un campo semantico di significati diverso – sia nell'uso quanto nella definizione – come quello del sentimento *weird* o *eerie*¹⁰. Di conseguenza, se «l'*unheimlich* di Freud riguarda lo strano all'interno del familiare, lo stranamente familiare, il familiare come strano – il modo in cui il mondo domestico non coincide con se stesso»¹¹, le origini onto-genealogiche del sentimento del *weird* e dell'*eerie*, oltre che nel significato, devono essere ricercate all'interno di tutt'altre categorie dell'esperienza –*turbante*, in particolar modo, all'interno di quelle esperienze che, certamente, muovono anch'esse verso l'interno dell'individuo come nel caso del perturbante, traendo però la loro origine da una prospettiva del tutto estranea e aliena all'individuo, da una certa e invisibile “forza agente”¹², anzitutto esterna, perché necessariamente concernente le cose e lo spazio, il campo, e non l'individuo *in primis*, il suo familiare come elaborazione psichica a posteriori.

E concependo questa prima distinzione essenziale, su cui ci soffermeremo, che possiamo ora – preliminarmente – notare come il discorso sul *weird* e l'*eerie*, distinguendosi quasi del tutto dai discorsi sui “sentimenti-legati” (che fanno quasi esclusivamente riferimento al soggetto), rappresenti, in questo senso, uno dei primissimi discorsi sui sentimenti ancorati alle cose dello spazio e alla loro disposizione “atmosferica” – con tutto il potenziale per definire dei veri e propri “cluster atmosferici”, classi di sentimento, sia qualitativamente quanto quantitativamente valide – e che come vedremo,

⁹ Ivi, p.294.

¹⁰ In *Il perturbante*, Freud utilizza lungo il corso del saggio in maniera indifferente e intercambiabile i vari termini.

¹¹ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, Minimum Fax 2018, p.9.

¹² Cfr. Pierre Bourdieu (1983), *Sistema, habitus, campo. Sociologia generale vol. 2*, Mimesis, Milano 2021.

oggi, hanno assunto un ruolo fondamentale per la comprensione della realtà che ci circonda.

Weird non vuol dire eerie. Una distinzione.

Tornando al discorso intorno a questi due particolari sentimenti analizzati da Fisher, per comprenderne “realmente” il potenziale nella ricerca (sia filosofica quanto sociologica), dobbiamo anzitutto evidenziare come questi, weird e eerie, effettivamente siano sentimenti che tanto si assomigliano ma che, ancor di più, si differenziano sul piano esperienziale. Il weird infatti, secondo l’autore inglese, afferisce principalmente a «ciò che è fuori posto, ciò che non torna [...] qualcosa che normalmente si trova al di fuori di esso [del familiare], e che [quindi] non si riconcilia con il “casalingo”»¹³. La presenza di questo tipo di fenomeni è molto evidente, per esempio, a livello multimediale, in particolar modo all’interno dell’avanguardia surrealista quando, all’interno di un’opera sia filmica che letteraria, ci troviamo davanti alla combinazione di due o più elementi che non appartengono allo stesso luogo, cioè al contesto in cui vengono inseriti e che, nello spettatore, generano quella particolare sensazione di estraniamento e confusione¹⁴. Ciò che quindi

¹³ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l’inquietante nel mondo contemporaneo*, p.10.

¹⁴ Si pensi per esempio all’effetto prodotto nello spettatore in *L’angelo sterminatore* (Buñuel, 1962). All’interno del film, sempre presenti e totalmente fuori contesto vi sono delle vere e proprie “apparizioni animalesche” che generano nello spettatore un effetto shock e al contempo weird, dato che il film è ambientato nel “normalissimo” salotto di una villa. Su questo punto però, bisogna fare un appunto. Sfuggito anche alle analisi di Fisher, l’elemento utile perché si verifichi un accadimento weird, oltre alla presenza di qualcosa di fuori posto per lo spettatore, è lo stato di accettazione condiviso da tutti i personaggi all’interno della pellicola (o del dato accadimento), cioè di quella rottura di realtà. Per comprenderci meglio, ciò che quindi fa davvero “strano”, allo spettatore e a noi, è quindi non solamente l’esistenza di qualcosa fuori posto ma anche la “apparente” capacità di accettazione da parte dei personaggi e degli individui coinvolti all’interno della rottura del *patto di sospensione dell’incredulità*, ancorato a sé stesso fino a quel determinato punto. Volendo avanzare un ulteriore esempio, ci si può riferire alla celebre e più recente serie tv di Mark Frost e David Lynch, *I segreti di Twin Peaks* (1990), dove la presenza maligna e crudele di Bob, abitante di un oscuro e non troppo definito piano dell’universo chiamato la Loggia Nera, infesta il corpo di uno o più personaggi a rotazione. Tralasciando l’incapacità dei personaggi “investigatori” di comprendere, o meglio intuire, quando e come Bob si insinui all’interno del corpo di alcuni personaggi “vittime” della serie, quasi tutti accettano in un modo o nell’altro la sua esistenza, ricomprendendo anche la sua presenza all’interno del proprio

rende particolare il weird è il «senso di non-correttezza»¹⁵, cioè l'inusuale sensazione generata da un oggetto posto in una posizione in cui non dovrebbe essere o, addirittura, l'irruzione in questo mondo di un qualcosa, di un'entità weird, proveniente dall'esterno, da qualcosa di non-identificato, di non familiare, e che, per questo, risulta, nel suo esperire, come qualcosa di nuovo, di assurdo, di strano, di alieno alla realtà assodata dagli individui come l'irruzione di un intruso all'interno delle normali circostanze, di un non-invitato a quell'orizzonte di eventi – pregiudizio¹⁶ – che i soggetti involontariamente, in quel dato momento, si sono involontariamente o, meglio, passivamente posti all'interno di quel dato intreccio spazio-temporale – vincolo situazionale¹⁷.

D'altra parte, similmente al weird, anche l'eerie riguarda una certa dimensione esterna, estranea, ma in un senso strettamente concreto, estremamente reale. L'eerie non casualmente, a differenza del weird, lo incontriamo più frequentemente all'interno di spazi poco abitati e raramente domesticamente circoscritti, dove la presenza di piani rappresentazionali, simbolici e socio-relazionali di tipo familiare sono decisamente meno influenti nell'esperire di questo particolare sentimento. Scendendo nel caso specifico, afferma Fisher, il capitale, per esempio, in particolar modo all'interno della dimensione urbana e della vita quotidiana, «è ad ogni livello un'entità eerie: [poiché] comparso dal nulla, esercita cionondimeno maggiore influenza di qualsiasi entità che sulla carta dovrebbe essere concreta»¹⁸. Da questo punto di vista, possiamo inoltre notare come l'autore inglese già nei suoi precedenti lavori¹⁹ definiva il suo *realismo capitalista* al pari di un'aura, di un vincolo situazionale, di «un'atmosfera che pervade e condiziona non solo la produzione culturale ma anche il modo in cui vengono regolati il

mondo. Questo chiaramente non accade allo spettatore che, in determinate scene, rimane impressionato e stranito da questa più o meno “reale” presenza di Bob che invade e imperversa il mondo dei protagonisti di *Twin Peaks*.

¹⁵ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, p. 17.

¹⁶ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano, 2000.

¹⁷ Cfr. Tonino Griffiero, *Vincoli situazionali*, in «Sensibilia», 2, Mimesis, Milano 2009, pp. 199-227; Gernot Böhme, *L'atmosfera come concetto fondamentale di una nuova estetica*, «Rivista di estetica», 33, 2006, pp. 5-24.

¹⁸ Ivi, p.11.

¹⁹ Mark Fisher, *Realismo capitalista*, NERO Editions, 2018 (2009).

lavoro e l'educazione, e che agisce come un specie di barriera [o contro-forza, re-agente] invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione»²⁰.

Focalizzando ora l'attenzione su questo breve punto, si può comprendere come questo elemento effettivamente demarchi nettamente già un confine tra l'esperienza di tipo "weird" e quella di tipo "eerie", a cui potremmo aggiungere come, al di là del comune senso di non-correttezza, la distinzione si fonda su un certo grado di impegno o disimpegno dai legami ordinari, cioè dal vicinissimo o distante rapporto che questi due sentimenti assumono rispetto al nostro quotidiano vivere²¹. E da tale rapporto, oltre a stabilire con esattezza davanti a che tipo di esperienza ci troviamo, si potrebbe persino comprendere il "grado" di influenza, turbamento, che questi assumono in quel dato spazio, in quel dato momento.

Scendendo ancora di più nella caratterizzazione di questi due sentimenti, possiamo notare che, se il weird, con il suo "strano" manifestarsi in oggetti-entità insolite e fuori posto rispetto alla "normalità", genera quasi sempre un effetto shock, l'eerie d'altro canto, permeando il reale e il quotidiano, riguarda piuttosto un "sottile" «distacco dalle urgenze del quotidiano»²², rimanendone in qualche modo però sempre ancorato, legato e connesso parassitariamente a questo stesso. L'autore inglese, a questo proposito, pone rilievo sul concetto per cui «la prospettiva dell'eerie ci può dare [maggiormente] accesso alle forze che governano la realtà ordinaria ma che sono normalmente nascoste [...] È questa liberazione dall'ordinario,

²⁰ Ivi, p.50.

²¹ Quando ci riferiamo al "quotidiano vivere" qui stiamo intendendo tutte quelle pratiche, abitudini e momenti che caratterizzano la vita quotidiana dell'uomo moderno. È in tutti questi luoghi astratti e concreti che possiamo infatti rintracciare una struttura, o meglio una fenomenologia, capace di esercitare un certo dominio attraverso il carattere simbolico che gli individui, individualmente quanto collettivamente, decidono di attribuirgli. Questo dominio ovviamente è dipeso dal "come" viene percepito e si fa percepire un determinato spazio o, meglio, luogo come spazio di relazione tra soggetti e oggetti. In questo senso, è l'inquietante del *realismo capitalista*, del capitale stesso che agisce sullo spazio, a condizionare da un lato la percezione degli individui e, dall'altro, a venirne condizionato dalla 'scrittura' come produzione spazializzata di significanti, nonché come prodotto storico dello spazio stesso. Essenziale, in tal senso, il lavoro di Henri Lefebvre (1962-1992), nonché i lavori svolti dal CERFI (*Centre d'étude et de recherche sur les Formations Institutionnelles*, 1967-1987). Un particolare rimando si fa al dialogo: Félix Guattari, François Fourquet, Michel Foucault, *La città è una forza produttiva o di anti-produzione?*, in Michel Foucault, *Eterotopia*, Mimesis, 2010, pp. 31-34; nonché a: Gilles Deleuze, *Proscritto sulle società di controllo*, in Gilles Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, 2000, pp. 240-241.

²² Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, p.13.

questa fuga dai confini di ciò che normalmente consideriamo realtà che spiega almeno in parte il fascino speciale dell'eerie [la sua capacità attrattiva, la sua gravità]»²³.

Che cos'è allora l'eerie? Verso una definizione.

Esposta la distinzione secondo cui l'eerie innanzitutto non può essere incorporato all'interno del campo semantico del "perturbante" (*unheimlich*); compreso come questo sentimento, grazie alla sua particolarissima e sottile presenza nel nostro mondo, non può essere neanche qualcosa di così strettamente legato al sentimento del weird; possiamo adesso addentrarci in quello che potremmo definire lo scopo di questa indagine: Che cos'è l'eerie? Come si caratterizza questo particolare fenomeno? Come si manifesta? Come possiamo intenderlo ontologicamente? Un primo interessante elemento da notare è che l'eerie, più di ogni altra emozione legata allo spazio, non necessita di particolari mediazioni culturali ed è «senza dubbio legato a un certo tipo di paesaggi e di spazi fisici»²⁴. Se infatti il weird, come abbiamo visto, si concentra principalmente sull'esperire di una presenza, di un qualcosa di definito, ciò che c'è di più simile all'esperire di un oggetto sempre intenzionato, (s)oggettivizzato, oltre che fuori posto, l'eerie, per sua costituzione, essendo maggiormente legato al paesaggio²⁵, si pone al di là degli individui e delle (s)oggettività presenti, similmente a ciò che si fa in

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p.71.

²⁵ A questo proposito, sembra utile specificare che, quando parliamo di paesaggio, ci possiamo riferire certamente a un insieme variegato di accezioni di questo termine, ma, al tempo stesso, ci sembra anche importante specificare come l'inquietante sia in grado di manifestarsi maggiormente in quegli spazi vicini al "Non-Lieux" di Marc Augé (1992), al "Tiers-paysage" di Gilles Clément (2004), nonché in determinati spazi della dimensione prettamente urbana (come ad esempio l'urban-scape di *Parc de la Villette* a Parigi, afferente alla corrente architettonica del *Landscape Urbanism*). Questo fenomeno può essere facilmente compreso se si fa caso a come in determinati spazi l'assenza, o anche la sola riduzione, di stimoli, immagini e richiami ci porti ad "assentarci", per così dire, dal mondo delle cose concrete, dando modo così allo spazio e alle sue atmosfere di rapirci e, in determinati casi, all'inquietante di insinuarsi, anche con sembianze molto particolari come è il caso dell'*eerie calm* (calma inquietante). Cfr. Wolfgang Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*, Reclam, Stuttgart, 1996. Qui si vuole fare inoltre riferimento a una delle meno conosciute e più importanti analisi della spazialità contemporanea in chiave architettonica: Anthony Vidler (1992), *Il perturbante dell'architettura. Saggi sul disagio nell'età contemporanea*, Einaudi, 2006.

cinematografia attraverso la tecnica del “campo lungo”²⁶. Ciò che nell’erie interviene è quindi l’inganno²⁷ di un certo tipo di “accordo spaziale”, quello che comunemente si viene a instaurare tra l’individuo-osservatore e

²⁶ Il riferimento non è casuale, bensì causale. In cinematografia, il “campo di ripresa” viene comunemente utilizzato per ridare l’intero, uno sguardo, quanto più possibile, globale del paesaggio presente in una determinata scena. L’uso di questa tecnica mettendo in risalto lo spazio circostante, l’atmosfera più che l’immagine, limita necessariamente quasi del tutto le singole figure o i singoli oggetti presenti sulla scena, esaltandone in questo modo i possibili connotati atmosferici, nonché quelli erie. Per comprendere meglio, un esempio esaustivo di questo è riscontrabile nel film “Dune: Part Two” quando, il regista Denis Villeneuve, decide di introdurci per la prima volta una ripresa in esterni del pianeta natale degli Harkonnen, gli antagonisti del film. Nello specifico lo spettatore si trova fin da subito spiazzato dalla scelta stilistica del “bianco e nero” che per l’intera durata dei due film non era mai stato utilizzato. L’inquietudine e lo straniamento che si prova durante tutto il corso dell’intera sequenza è poi ancora più comprensibile se consideriamo l’introduzione di personaggi e elementi nuovi, alieni perché estraniati, nonché il fatto che l’intero film concentri molto la sua estetica sull’uso di colori vividi e caldi, dati questi per lo più dall’elemento desertico e solare quasi sempre presenti in entrambe le pellicole. A proposito di questa scena, Villeneuve stesso, in un’intervista dirà che «for Giedi Prime, the home world of Harkonnen, there’s less information in the book and it’s a world that is disconnected from nature. It’s a plastic world. So, I thought that it could be interesting if the light, the sunlight could give us some insight on their psyche. What if instead of revealing colors, the sunlight was killing them and creating a very eerie black and white world, that will give us information about how these people perceive reality, about their political system, about how that primitive brutalist culture and it was in the screenplay». Rif. Jami Philbrick, www.moviefone.com, 29 Febbraio 2024, ultimo accesso 19 Aprile 2024, <https://www.moviefone.com/news/dune-part-two-exclusive-interview-denis-villeneuve/>. Per approfondire, in maniera quasi del tutto inversa agiscono i “piani” di ripresa che, concentrando la loro attenzione su singoli elementi, siano queste figure o oggetti intenzionati, generano nello spettatore quegli effetti weird già analizzati. Non a caso, il regista che più di tutti fa dei piani di ripresa uno strumento utile a generare shock e weird, come abbiamo già detto, è David Lynch che, non a caso, viene indicato anche da Fisher come uno degli autori afferenti al genere, soprattutto per opere come *Mulholland Drive* e *Inland Empire*. A queste opere, poi, potremmo includere anche la terza stagione della famosa serie tv *Twin Peaks* dove, più che in ogni altra opera del piccolo e grande schermo, si possono ben distinguere e differenziare sia “eventi” weird che “eventi” erie.

²⁷ Inteso come un falso errore di valutazione, un glitch di colui che percepisce, un virus della percezione che si infiltra dalla backdoor della normale esperienzialità del paesaggio circostante. Per analogia potremmo pensarlo così: come un involontario *break statement* del nostro esperire “atmosferico”. Citando direttamente: «*break* may only occur syntactically nested in a *for* or *while* loop, but not nested in a function or class definition within that loop. It terminates the nearest enclosing loop, skipping the optional else clause if the loop has one. If a *for* loop is terminated by *break*, the loop control target keeps its current value. When *break* passes control out of a *try* statement with a *finally* clause, that finally clause is executed before really leaving the loop». Rif. <https://docs.python.org/>, ultimo accesso 25 aprile 2024, https://docs.python.org/3/reference/simple_stmts.html#break.

l'ambiente-osservato, nonché quello che, alternativamente, potremmo definire “accordo atmosferico” tra “individuo-passivo-recettivo” e “ambiente-(re)agente”²⁸.

Contrariamente quindi a quanto accade all'interno della fenomenologia weird, dove vi è quasi un eccesso di presenza e riferimenti all'interno di una dimensione limitata, l'eerie non potrà che essere descritto come quel fenomeno dove occorre necessariamente «un fallimento di assenza o un fallimento di presenza»²⁹, cioè quella sensazione secondo la quale «c'è qualcosa dove non dovrebbe esserci niente [e non qualcosa fuori posto], o quando non c'è niente dove invece dovrebbe esserci qualcosa»³⁰. Queste due modalità, attraverso cui l'eerie sarebbe in grado di mostrarsi, possono essere sintetizzate in due esempi, rispettivamente: eerie cry (grido inquietante) come “fallimento di assenza”, e le pietre di Stonehenge come “fallimento di presenza”. Afferma Fisher:

Il verso di un uccello è eerie se produce la sensazione che nel verso (o dietro di esso) vi sia qualcosa di più che un semplice riflesso o meccanismo biologico animale – che ci sia all'opera un qualche tipo di intento, una forma d'intento che di solito non associamo a un uccello. [...] L'animale è forse posseduto – e in tal caso, da quale genere di entità?³¹

In fondo, lo abbiamo compreso, l'eerie riguarda l'ignoto, l'in-conoscibile, l'in-configurabile, una X in-prevedibile, in-rappresentabile a priori, perché come ci suggerisce il critico inglese, una volta raggiunta la conoscenza attraverso la ricomprensione di questo fenomeno come possibilità e/o come elemento non-più-tanto-sovrannaturale, il fenomeno dell'eerie con tutto il suo rapimento emotivo scompare, poiché depotenziato di tutte quelle sue particolari e oscure significatività. Ciò però non significa che ogni “aura”, o meglio atmosfera, di ignoto e misterioso può essere considerata eerie. Proseguendo l'analisi con il secondo esempio (il fallimento di presenza) notiamo infatti come

²⁸ Sul ruolo dell'agentività (agency) ne parleremo approfonditamente più avanti.

²⁹ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, p.72.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

Davanti al cerchio di Stonehenge, o alle statue giganti dell'Isola di Pasqua, ci troviamo davanti un diverso insieme di domande. Il problema qui non è perché la gente che ha creato quelle strutture è scomparsa [...] ma la natura di ciò che è scomparso. [...] Di fronte all'Isola di Pasqua o a Stonehenge, è difficile non iniziare a formulare congetture sull'aspetto che avranno i resti della nostra cultura quando i sistemi semiotici di cui sono attualmente parte saranno spariti. Siamo costretti a immaginare il nostro stesso mondo come un insieme di tracce eerie.³²

Se però non ci sono tracce che possano ricostruire un certo tipo di spiegazione-di-senso immediata o a posteriori, ciò che rimane è allora solo l'in-intellegibilità dell'esperienza, la manifestazione di questa in-scrutabilità del Reale³³ stesso che si manifesta e io avverto essere, lì – in quel particolare – come qualcosa di vivo, concreto e esistente? L'enigma di fondo dietro ogni manifestazione, accadimento, o vero e proprio “evento eerie”, lo abbiamo detto, riguarda, alla fine, prima di tutto un problema di agentività (agency). Come interpretare ontologicamente però questo aspetto? Potrebbe quest'ultimo riguardare piuttosto il nostro stesso punto di vista che sta osservando erroneamente questi particolari fenomeni come direbbe Fisher? Per rispondere a questo e fare il punto del discorso sull'inquietante, dobbiamo fare, però, prima un passo indietro e osservare come appunto Fisher, venendo da una certa scuola anglosassone, tenti di risolvere questo punto, rimanendone però in un certo modo incagliato.

Fisher alla ricerca di un colpevole.

Fisher infatti, andando a considerare l'esistenza di un solo piano della realtà, quella psicologica degli individui, compie qui un errore fondamentale e che ne compromette le analisi, portandolo così, verso la fine del suo lavoro, a non dare mai una risposta del tutto certa sul sentimento dell'inquietante (diversamente da quanto accade nei confronti del weird). L'autore inglese, come abbiamo potuto notare all'interno del suo schema interpretativo, benché tenti, sì, di allontanare, nel discorso sull'inquietante, l'idea di una soggettività concretamente presente, nonché certi concetti troppo freudiani o afferenti

³² *Ibidem.*

³³ Sia in questo che in altri casi, Fisher come Didino, già citato in precedenza, sembrano fare riferimento all'eccezione di Reale fornita da Lacan. Cfr. Jacques Lacan (1953), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, vol. II, a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino, 2002.

all'ambito psicologico, finisce inesorabilmente per ricadere all'interno di un altro modello logico-introiezionistico, quello lacaniano. La quasi maniacale ricerca di un colpevole, di un fantomatico e fantasmatico "soggetto" agente, al pari quasi di una smithiana mano invisibile³⁴, porta l'autore inglese a minimizzare il ruolo o, quantomeno, a ignorare per lo più del tempo lo spazio fisico-architettonico³⁵, la sua a-soggettiva capacità di produrre "atmosfera" e in un certo senso "agentività" (attraverso cui gli individui fanno esperienza dell'esperienza inquietante). Emblematico il passaggio:

Dato che l'eerie ruota in maniera cruciale intorno al problema di agentività, esso riguarda le forze che governano le nostre esistenze e il mondo. [...] A un altro livello, non è forse vero che Freud già molti anni fa ha dimostrato che le forze che governano la nostra psiche possono essere concepite come dei fallimenti di presenza – l'inconscio stesso non è forse pensabile in questo modo? – e dei fallimenti di assenza (le varie pulsioni o compulsioni che intervengono dove invece dovrebbe operare il nostro libero arbitrio)?³⁶

Da questo punto però l'autore inglese sembra voler derivare un discorso che si sviluppa e si esaurisce esclusivamente all'interno della dimensione individuale "astratta" e non "ideale" di colui che questa sensazione innanzitutto la percepisce. Se tale visione possiamo ritenerla in effetti, almeno parzialmente, plausibile quando facciamo riferimento ai fenomeni weird, questa stessa, risulta ontologicamente invalida nel momento in cui ci rivolgiamo agli accadimenti di tipo eerie. Weird e eerie, come abbiamo già avuto modo di vedere, viaggiano su due rette molto parallele senza però mai toccarsi realmente a causa di quelle differenze "sostanziali" che li separano (oggetto/ spazi, intenzione/passività, ecc.). Queste differenze a cui ci stiamo riferendo possono, se vogliamo, essere riassunte innanzitutto nella questione dell'agentività di uno spazio che, come afferma Fisher, nell'eerie del fallimento di assenza si presenta come dubbio su «l'esistenza stessa di

³⁴ La vicinanza di questo concetto alle intuizioni di Fisher sulla società contemporanea è riscontrabile già nei suoi testi precedenti come lo stesso *Capitalist Realism: Is There No Alternatives?* (2009).

³⁵ In questo caso non ci riferiamo necessariamente a uno spazio progettato a livello architettonico, ma a quella architettura anche naturale di un paesaggio venutosi a formare naturalmente (valli, colline, alture, discese, ecc.).

³⁶ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, p.75.

un'agentività»³⁷ mentre nell'eerie del fallimento di presenza riguarda l'eventualità che possano esistere o meno «entità o oggetti che [nella teoria] dovrebbero essere privi di agentività riflessiva»³⁸ ma che, nei fatti, dimostrano proprio il contrario. L'autore inglese qui lo vediamo bene, invece di concentrare le sue riflessioni sulla possibilità di uno «spazio» che in «questa [sua] agency smaterializza il mondo e ovviamente innesca un crescente senso di irrealtà in chi la sperimenta, mostrando con forza la salienza affettiva di un'ontologia che si basa anche su entità non strettamente materiali»³⁹, preferisce ipotizzare un «eerie [che] è operato dall'inconscio stesso»⁴⁰.

Trovando così risposta nella sfera psichica dei soggetti, non sorprende come Fisher arrivi persino ad affermare la costante presenza di un inconscio di tipo laciano⁴¹, affidando a quest'ultimo un ruolo di primo piano: quello del grimaldello; dello strumento, universale, capace di leggere e interpretare a priori questi particolari fenomeni. Secondo la teoria dello psicanalista francese (1964), infatti, l'inconscio, strutturato come un linguaggio, è innanzitutto discorso dell'Altro, cioè quel discorso in cui

Se il soggetto è quello che io vi insegno, cioè il soggetto determinato dal linguaggio e dalla parola, questo significa che il soggetto, in inizio, comincia nel luogo dell'Altro in quanto lì sorge il primo significante. [...] Il soggetto nasce in quanto nel campo dell'Altro sorge il significante [...] Il significante, producendosi nel campo dell'Altro, fa sorgere il soggetto come sua significazione.⁴²

La problematica secondo noi, insita però in questo tipo di discorso sull'inquietante, così presente in Fisher, risiede proprio in quel «luogo dell'Altro»⁴³, in quel considerare la costituzione del soggetto e della sua esperienza a partire esclusivamente da questo inconscio di tipo comunque personale e che costituisce per il soggetto l'unica dimensione con cui egli sarà sempre portato a confrontarsi. Se però, come possiamo adesso comprendere, il weird può essere incluso all'interno di questo discorso che «comincia nel

³⁷ Ivi, p.74.

³⁸ Ivi, p.76.

³⁹ Tonino Griffero, *The Atmospheric "We". Moods and Collective Feelings*, Mimesis international, 2021, p.36.

⁴⁰ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, p.84.

⁴¹ Cfr. Jacques Lacan (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, 2003.

⁴² Ivi, p. 193-204.

⁴³ Ivi, p.193.

luogo dell'Altro, in quanto lì sorge il primo significante»⁴⁴, contrariamente, l'erie si realizza innanzitutto nella sua dipendenza significativa rispetto a un *luogo che è (e si manifesta) Altro*, virtuale, in-differenza rispetto a qualcosa, ciò che è insito in primis nelle cose stesse dello spazio e in nessuna di esse in-particolare⁴⁵ (ma non esclusivamente nel soggetto, nel suo Altro). Rimanendo in ogni caso coerenti alle varie intuizioni e disposizioni fornite da Fisher, possiamo ora affermare che la questione sull'inquietante può (e deve) essere chiarita non tanto a partire da una Realtà basata esclusivamente sui linguaggi e l'inconscio – discorso che può comunque essere valido in quel “a posteriori” dell'esperienza –, bensì da una realtà, vera e concreta; una realtà che guarda a-soggettivamente alle significatività prodotte dallo spazio; una realtà dove, in primis, si realizza l'accadimento inquietante (erie) in sé, anche al di fuori di colui che percepisce; una realtà fondata da una «soggettività-per-me [...] tale che la parola “me” va intesa non tanto come pronomi quanto come un avverbio (come “qui” e “ora”) che non nomina un oggetto ma, caratterizza un *milieu*, esattamente come anche con la parola “qui” non ci si riferisce a un oggetto (“il qui”) ma a ciò che è qui, nel *milieu* della massima vicinanza»⁴⁶.

L'Eerie come atmosfera “particolare”? Un chiarimento.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ Non esiste in questo senso un dentro e un fuori, quanto piuttosto un muoversi, un'attualizzazione di quel sentimento già necessariamente presente. Per intenderci, le rovine di una città esistono già come “fallimento”, fisicamente quanto “idealmente” (non astrattamente). Le rovine sono lì, presenti, al di là di noi e del nostro inconscio. In questo senso, per comprendere realmente cosa avviene nell'esperire eerie bisogna considerare come questo “particolare” vincolo situazionale, che vedremo essere un sentimento nel sentire spazializzato, ignora il normale rapporto cartesiano da un punto A un punto B., nonché la sua oggettivazione e linearizzazione. L'erie è un-qui in-distintamente diffuso sia nel suo accadere, momento dell'attualizzazione, che nel suo in-accaduto, momento del fallimento come in-attualizzarsi della forma, quando della sua differenza (ciò che non c'è dove dovrebbe, ciò che c'è dove non dovrebbe esserci niente). Citando inoltre Deleuze potremmo dire che: «mentre il reale si realizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, non assomiglia alla virtualità che incarna» e infatti l'Eerie ugualmente non corrisponde esattamente all'Eeriness, cioè a quel «abisso indifferenziato» da cui l'erie trae la sua prima origine e anche la sua manifestazione ultima. Rif. Gilles Deleuze, *Bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, 2001 (1966), pp. 87-96; Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Mulino, 1971 (1968), p. 53.

⁴⁶ Hermann Schmitz, *Wozu Neue Phänomenologie?*, in Michael Großheim (hg.), *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*, Akademie Verlag, Berlin, p. 15; trad. it. a cura di Tonino Griffero, in *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, 2017, p. 7.

Lo abbiamo detto più volte, l'eerie è un fenomeno, un'atmosfera, un vincolo situazione, ma cosa stiamo intendendo quando ci riferiamo a questi termini? La corrente che più di recente si è occupata di questi temi e da cui inevitabilmente trarremo anche le nostre considerazioni finali sull'eerie è sicuramente la *Neue Phänomenologie* di Hermann Schmitz⁴⁷. Se infatti, attraverso la lente neo-fenomenologica, possiamo affermare che un fenomeno è «per qualcuno in un certo momento uno stato di cose di cui colui che si pone la questione [senza poterne] seriamente negare che si tratti di un fatto»⁴⁸ e, dall'altra parte, un'atmosfera possa quindi essere intesa come quel «prius qualitativo-sentimentale, spazialmente effuso, del nostro incontro sensibile col mondo»⁴⁹, di conseguenza, l'accadimento inquietante (eerie) sembra subito trovare la sua giusta collocazione. Se l'Eerie infatti quando si presenta a noi, si presenta in tutto per tutto come «questo di-più, che eccede la fattualità reale e che tuttavia sentiamo con e in essa»⁵⁰, resistendo anche «a un atteggiamento “rappresentazionale”»⁵¹, l'eerie, in senso atmosferico, può essere inteso come qualcosa che in-occorre necessariamente all'interno di un “ideale” (non astratto) “spazio occupato”, all'interno cioè di uno “spazio accordato” (*gestimmter Raum*) a uno stato d'animo, qualcosa, in definitiva; «di più chiaramente sperato dall'io, [quel] qualcosa che sta piuttosto dalla parte delle cose o [...] delle semi-cose [...la cui] componente soggettiva [...viene] sempre codeterminat[a]»⁵².

Riferita [infatti] alle cose singole che occupano i luoghi spaziali, l'atmosfera è volta a volta ciò che esse non sono, ossia l'altro lato della loro forma; quindi anche ciò che pure sparirebbe se esse sparissero. Il

⁴⁷ Avviata da Hermann Schmitz con *System der Philosophie* (1964-1980) e *Neue Phänomenologie* (1980), quest'ultimo, testo cui prende il nome questa corrente, La Nuova Fenomenologia rappresenta uno dei più importanti e concreti tentativi di riconsiderazione della filosofia “tradizionale”. Cfr. Hermann Schmitz, *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, Christian Marinotti Edizioni, 2011 (2009), pp. 5-23; Hermann Schmitz, *Die Neue Phänomenologie ein gespräch mit Hermann Schmitz* (Andreas Brenner), in «Information Philosophie», n. 5, Dicembre 2009, pp. 20-29.

⁴⁸ Hermann Schmitz, *Nuova Fenomenologia*, p. 32.

⁴⁹ Tonino Griffèro (2010), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, p. 7.

⁵⁰ Hubertus Tellenbach, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1968, p.47; trad. it. a cura di Tonino Griffèro, in *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, p.7.

⁵¹ Elio Franzini, *L'atmosfera simbolica del mondo della vita*, in *Rivista di estetica*, a cura di Griffèro-Somaini, n.33, 2006, p.72.

⁵² Gernot Böhme, *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, p.82.

che spiega l'impalpabilità dell'elemento atmosferico insieme alla sua dipendenza da ciò che si dà come occupazione dello spazio. L'atmosfera è in un certo senso un effetto di eccedenza della differenza tra i luoghi⁵³.

Se però nelle “normali” atmosfere ciò che si verifica è «una ‘risonanza’ dello spazio vissuto»⁵⁴, una “differenza”, nel senso per cui «l'atmosfera di una cosa si estende appunto fin dove la presenza di questa comporta una differenza»⁵⁵, all'interno dell'accadimento eerie avviene qualcosa di diverso. Ciò che con l'accadere-eerie fa emergere, non è che un vero e proprio “evento intra-atmosferico”, o meglio un “accadimento” nell'atmosfera, l'irrompere di un prius qualitativo-sentimentale particolare, carico di alterità significative all'interno di ciò che è già spazialmente effuso. Potremmo persino dire che l'accadimento eerie, come *Ereignis* (Evento)⁵⁶ inquietante, è un incontro “inaspettato” nel nostro “atmosfera” incontro sensibile col mondo, un accadimento-nel-fenomeno, al pari di ciò che avviene con l'irrompere di un lampo (fallimento) e di un tuono (eerie) all'interno di un denso un banco di nuvole, cioè di «situazioni caotico-molteplici dotate di una loro significatività interna»⁵⁷.

Un ulteriore elemento discriminante è poi riscontrabile nel suo stesso *movimento*, l'eerie infatti, muovendosi a partire dall'Eeriness (Essere inquietante), inteso qui come Indifferenza alla Deleuze, – «l'abisso indifferenziato, il nero niente, l'animale indeterminato in cui tutto è dissolto; e insieme il bianco niente, la superficie ridivenuta calma in cui fluttuano determinazioni slegate, come membra sparse, teste decollate, braccia prive di spalla, occhi senza fronte»⁵⁸ –, non riesce mai a “determinarsi” e

⁵³ Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997 (1995), cit., pp. 181-182; trad. it. a cura di Tonino Griffero, in nota a *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, p. 10.

⁵⁴ Tonino Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, p. 7.

⁵⁵ Michael Hauskeller, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, p. 33; trad. it. a cura di Tonino Griffero, in nota a *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, p. 10.

⁵⁶ Qui, benché di interessante rilievo sarebbe porre l'accento sul concetto di Evento (*Ereignis*) heideggeriano in relazione all'Eerie di Fisher, ci limiteremo a suggerire alcune aperture di indagine a partire da quell'Evento che «non è il mero spalancarsi e aprirsi sbadigliando (*χάος* contrapposto a *φύσις*), bensì l'armonioso disporre gli essenziali spostamenti appunto di ciò che si è aperto nella radura e vi lascia venire a stare quel negarsi». Rif. Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi 2007, p.372.

⁵⁷ Tonino Griffero (2010), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, p.14.

⁵⁸ Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p.53.

“attualizzare” al di là della sola esperienzialità, del suo “aroma”; al di là quindi del suo stesso “esperire eerie” di cui uno o più individui sono investiti in quella particolare circostanza che chiamiamo “fallimento” (di presenza o assenza). Se l’eerie infatti, come afferma Fisher, «riguarda l’ignoto: quando la conoscenza è raggiunta, l’eerie [stesso] scompare»⁵⁹ e se in fondo «la differenza è lo stato in cui si può parlare della determinazione»⁶⁰, l’inquietante di Fisher non può che essere il “tuono” del suo stesso fallimento, l’indeterminato dell’Eeriness che si fa “atto-in-potenza”, cioè l’attualizzarsi di un qualcosa che rimane ed è fedelmente ancorato al suo grado di indeterminazione esperienziale; di un “fallimento” della cosalità ma non della significatività; una in-cosa dell’in-determinato che si fa sentire, percepire, in tutto suo *Essere* inquietante, nella sua natura inaspettata; di un qualcosa quindi che inevitabilmente in-tra-versa anche le semi-cose e le atmosfere già spazialmente presenti, insinuandosi con un in-differenza esperienziale, fugace e in-distinta (ma non per questo inesistente o non esperibile). Se volessimo intenderla secondo un’ottica del tutto deleuziana, l’eerie, al suo massimo grado di espressione, è un «oggetto virtuale [che] è un oggetto parziale, non solo perché manca di una parte rimasta nel reale [il fallimento concreto di qualcosa], ma in sé per sé, in quanto si sfalda [...] non rispetta la propria identità [altrimenti svanirebbe, si perderebbe di nuovo nell’Indifferenza]»⁶¹. E, in questa sua natura, l’inquietante ci si presenta ed è tale per noi: «puro passato, puro frammento, e frammento di sé»⁶²; tuono, perché già eco/riverbero di un fulmine che è già passato, perso; quel qualcosa che c’è dove non dovrebbe esserci niente o di quel niente dove dovrebbe esserci qualcosa.

Io non dico l’Indifferenza è Eerie, dico anche l’Indifferenza è Eerie. Una conclusione.

Al pari dei famosi versi di Roberto Roversi⁶³, ciò che qui si sta affermando non è quindi una tesi contraria a quanto brillantemente è stato intuito da Mark

⁵⁹ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l’inquietante nel mondo contemporaneo*, p.72.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p.165.

⁶² *Ivi*, p.168.

⁶³ «A che punto è la città? / La città è lì in piedi che ascolta. / Io non dico il privato è politico. / Dico anche il privato è politico». Rif. Roberto Roversi (1993), *Il Libro Paradiso. Undici poesie degli anni '70-'80*, 22., in *Tre poesie e alcune prose*, a cura di Marco Giovenale, Luca Sossella Editore 2008, p. 283.

Fisher, quanto piuttosto l'integrazione di alcuni concetti ontologici che possano permettere di chiarire ulteriormente il discorso sull'inquietante nel mondo contemporaneo. Su quest'ultimo punto possiamo infatti concludere dicendo che, in ogni caso, la condizione utile e concreta per l'irrompere da parte dell'eerie nel Reale della nostra esperienza risiede proprio in quel concreto, quasi materiale, "fallimento di presenza o di assenza", cioè in quel "lampo" che distinguiamo dal cielo nero e che, essendo l'unica "cosa" da noi concretamente distinguibile, è la riprova della reale esistenza di questo particolare fenomeno nel mondo del contemporaneo al pari di quel «'realismo' [capitalista] asfittico, che nega qualsiasi slancio utopico e che impedisce di immaginare un futuro diverso dal presente»⁶⁴, cioè quel volto eerie che si imprime ed è impresso nella patina materiale del capitale contemporaneo⁶⁵. Consapevoli di ciò, un'altra possibile chiave di lettura efficace di questo particolare fenomeno è sicuramente quella fornitaci da Heidegger e il discorso *nella radura*. Ovviamente, anche in quest'ultimo caso si dovrebbe parlare di una radura inquietante, una in cui ribollono nebbie, nuove e ulteriori.

⁶⁴ Gianluca Didino, *Postfazione*, in *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, p. 157.

⁶⁵ Mark Fisher, *The Weird and the Eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, p. 91.

PROGETTARE PER COMPETENZE: I LESSICI DEL SILLABO Daniela De Leo*

Abstract: This essay outlines the main stages of an educational proposal within certification programs aimed at designing a philosophy syllabus. The proposal focused specifically on developing terminology, including both instructional language and content-specific terms. To ensure a rigorous approach, key pedagogical concepts were identified and analyzed, establishing a framework for critically and thoughtfully situating philosophical curriculum planning. Among the thematic vocabularies selected, those related to the issue of dwelling (*Wohnungsfrage*) were prioritized.

Keywords: Bauen, Wohnen, Befindlichkeit, Emotions, Syllabus

Introduzione

La presente proposta formativa rivolta ai corsisti di percorsi abilitanti per la Classe di Concorso A/019 riguarda l'insegnamento della Didattica della Filosofia¹, incardinato nel settore scientifico disciplinare (SSD) di Filosofia Teoretica (M/Fil-01).

In premessa è di particolare interesse focalizzare l'attenzione del contesto disciplinare in cui tale insegnamento si iscrive al fine di comprendere a fondo la specificità del progettare percorsi formativi in questo ambito. La domanda che sorge spontanea è: perché, tra tutti i settori disciplinari dell'area 11 (Scienze filosofiche), il Ministero ha scelto di

* Professoressa di Filosofia Teoretica – Università del Salento.

¹ Cfr. A. Caputo, *La sfida didattica di Johannes Rohbeck: è possibile sviluppare le competenze filosofiche a partire dalle conoscenze filosofiche?*, «Logoi.ph – Journal of Philosophy», I, 3, 2015, pp. 259-263. «Provate a “studiare”, “pensare” e poi sperimentare e applicare questo metodo, collegando storia della filosofia e sviluppo critico. Create degli schemi in cui per ogni autore (o corrente) spiegato e studiato in classe, ci sia una matrice che affianchi conoscenze specifiche e competenze specifiche. E aiutateci a sviluppare l’“intuizione di” applicandola anche alla filosofia antica, medievale, moderna (e non solo contemporanea). Quale “metodo specifico” per la filosofia presocratica, per Platone, per Aristotele, per Tommaso, Agostino, Cartesio, Kant, Hegel, Nietzsche, ecc.? Quale potenziale didattico (quale competenza filosofica particolare) è sviluppabile per ogni autore della storia della filosofia?» (ivi, p. 263).

attribuire a M/Fil-01, ovvero alla Filosofia Teoretica, questo compito? Per rispondere adeguatamente, occorre innanzitutto chiarire i contenuti specifici del settore disciplinare M/Fil-01.

Il termine filosofia teoretica ha radici nel pensiero greco e rimanda a un tipo di sapere (*sophia*) strettamente connesso al vedere (*theorein*), un atto intellettuale volto alla contemplazione delle idee. In generale, è possibile affermare senza rischio di smentita che una mente educata filosoficamente acquisisce la capacità di cogliere le strutture invarianti che sottendono l'esperienza quotidiana, la quale è mutevole. Questo processo di riconoscimento delle forme costituisce la base per una definizione logica e universale, fondata sul consenso intersoggettivo razionale, che è il nucleo stesso del sapere scientifico (*episteme*).

Questa facoltà di discernere le forme, intesa come un atto eminentemente visivo, rappresenta la capacità di cogliere intuitivamente le idee (εἶδος, eidos, dal radicale *vid-* da cui trae origine il latino *video*). In tale prospettiva, il pensiero filosofico si configura come un atto di visione intuitiva dell'essenza delle realtà, da cui discende la possibilità di esprimere tale visione in una forma logica e armoniosa, conforme alla razionalità.

La Filosofia Teoretica si distingue, dunque, per la sua vocazione a sviluppare l'intuizione visiva dell'intelletto e della ragione logica, includendo in sé la filosofia stessa nella sua massima universalità. È questa caratteristica a fornire una prima spiegazione sul perché il settore M/Fil-01 sia stato scelto per includere l'insegnamento della Didattica della Filosofia: la Filosofia Teoretica custodisce il senso profondo del filosofare, che consiste nell'intuire e argomentare in modo logico, obiettivo fondamentale nell'insegnamento della filosofia stessa.

Da questa prospettiva, si potrebbe considerare la Filosofia Teoretica come rappresentazione dell'intero processo filosofico. Tuttavia, se si cambia angolazione, essa appare come una parte tra le altre discipline elencate nell'allegato A del DM 2000 del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica, suggerendo così una sua parzialità all'interno del più ampio contesto filosofico. Quindi, la domanda diviene: la Filosofia Teoretica è un intero o una parte di esso? Questo apparente paradosso può essere risolto seguendo la riflessione di Carlo Sini:

La Filosofia Teoretica può in un certo senso essere definita la parte più generale della filosofia. È difficile dare una descrizione esatta dei principali problemi della stessa, poiché qualunque descrizione di questo tipo già presuppone l'adesione e la formulazione di una ben precisa impostazione teoretica, come del resto qualsiasi tentativo di definire la

filosofia e i suoi specifici settori. Certo è che l'altissimo livello di generalità della Filosofia Teoretica ha delle ricadute su tutte le altre "aree" della filosofia, perché è proprio il pensiero teoretico che si occupa specificamente della definizione degli ambiti in cui tali "aree" si trovano ad operare, e dei metodi che esse devono adottare per risolvere i propri problemi particolari².

Possiamo dunque giungere a una prima conclusione: la Filosofia Teoretica non è altro che la filosofia stessa, considerata nel suo concetto più universale e nella sua concreta manifestazione storica, poiché essa si volge alla comprensione della propria essenza e del suo sviluppo nel tempo. A partire da questa premessa, ha avuto inizio il percorso formativo, il quale ha condotto a una riflessione approfondita. Tale riflessione ha preso corpo attraverso il confronto tra ordinanze ministeriali e testi filosofici, soffermandosi, in primo luogo, sui termini specifici della Didattica della filosofia (quali competenze, progettazione e syllabo) e, in secondo luogo, sui lessici fenomenologici concernenti la spazialità dell'abitare.

I lessici della didattica: Competenza

Il lavoro di analisi sul termine competenza si presenta aggrovigliato, sia perché appena si tenta di fornire una definizione, esso schiude una costellazione di significati, e anche per il fatto che in questo ultimo decennio si sta assistendo ad una ascesa dell'uso delle competenze nella didattica e quindi la declinazione applicativa risulta eccessivamente vincolata a *Indicazioni e Orientamenti* ministeriali.

La discussione delle competenze in didattica della filosofia è una questione ancora aperta. Se si accede all'*Inter Active Terminology for Europe*, banca dati terminologica interistituzionale dell'Unione Europea³, si possono

² C. Sini, *Filosofia Teoretica*, Editoriale Jaca Book, Milano 1992, p.18.

³ Banca dati realizzata con l'obiettivo di offrire una banca dati interattiva unica per la consultazione, creazione e gestione dei dati terminologici, prima gestiti in modo separato dai diversi servizi di traduzione degli organismi europei. *IATE* offre un facile accesso pubblico e gratuito a fonti di accertata affidabilità e assicura la coerenza e l'attendibilità della terminologia.

trovare ben 500 definizioni diverse di competenze. Tra queste: “camaleonte concettuale”⁴, “fenomeno ibrido”⁵, “nozione di confine”⁶.

Dopo attenta analisi, i corsisti hanno scelto, come rappresentative del termine competenza, queste tre definizioni in quanto indicative della continua evoluzione dello stesso. Per fornirci di una bussola e non perderci nei meandri delle varie interpretazioni critico-teoriche delle competenze, si è proposta una definizione interessante estrapolata dalle *Indicazioni nazionali (per i Licei)* del 2010, ripresa dalla *Raccomandazione* del Parlamento europeo e del Consiglio del 23 aprile 2008 sulla costituzione del *Quadro europeo delle qualifiche per l'apprendimento permanente*, la competenza è la “comprovata capacità di utilizzare conoscenze, abilità e capacità personali, sociali e/o metodologiche, in situazioni di lavoro o di studio e nello sviluppo professionale e personale”.

Tale direzione per definire le competenze parte da un progetto *Definition and Selection of Competencies* (DeSeCo) avviato per l'*Organizzazione per il Commercio e lo Sviluppo Economico* (OCSE) nel 1997. Questo documento risulta decisivo per definire le competenze a livello comunitario, nello specifico fornisce una struttura concettuale di riferimento solida su cui poter condurre indagini a carattere internazionale, al fine di accertare il livello degli apprendimenti acquisiti e il possesso di diverse competenze chiave. La riflessione sulle competenze orientata in tale progetto inquadra la competenza come la capacità di rispondere a specifiche esigenze e contribuisce alla vita realizzata e al buon funzionamento della società, implicando la mobilitazione di conoscenze, abilità cognitive e pratiche, come pure di componenti sociali e comportamentali quali attitudini, emozioni, valori e motivazioni.

Da questa prospettiva la definizione e la selezione delle competenze chiave dipendono da ciò a cui la società attribuisce valore. Dal titolo originario del rapporto *Key Competencies for a Successful Life and a Well-Functioning Society* diventa esplicativo il contesto fondativo di questi valori: l'ambito prettamente economico. La finalità sottesa, come si evince dall'indicazione presente nel titolo, è quella di individuare alcune competenze chiave per raggiungere una “vita di successo” o un “benessere”, mete troppo

⁴ G. Le Boterf, *Construire les compétences*, Éditions d'Organisation, Paris 2000.

⁵ G. Ceppolaro (a cura di), *Competenze e formazione: organizzazione, lavoro, apprendimento*, Guerini Associati, Milano 2000.

⁶ F. Cambi, *Saperi e competenze*, Laterza, Roma-Bari 2004.

equivocche e non di facile determinazione e comunque declinate all'efficientismo.

con tre espressioni che andrebbero analizzate con attenzione: le competenze chiave; una vita *successful* (buona? felice? di successo? realizzata?) e una società ben-funzionante. Il *for* che collega le competenze alla loro finalità è abbastanza evidente. Ma non sfugga il processo inverso; infatti, è proprio a partire dal fine (e quindi dall'idea di una vita individuale e sociale realizzata) che il progetto va a selezionare le competenze chiave. Un circolo che da subito, a occhi scaltri, appare vizioso⁷.

Nella versione italiana questo testo, arricchito di saggi, diventa nel 2006 un libro *Agire le competenze chiave. Scenari e strategie per il benessere consapevole* e diviene uno strumento di lavoro per *policy-maker*, imprenditori, responsabili scolastici, formatori, consulenti e chiunque operi nel campo delle risorse umane, ma porta anche in luce i nodi problematici che si erano già iniziati a sollevare in Europa nei decenni precedenti nel tentativo di individuare gli elementi fondamentali della società della competenza.

Nel percorso formativo intrapreso, ci siamo trovati a dover retrocedere ben oltre il 1997 per rintracciare i testi in cui il termine "competenza" veniva impiegato. In questa indagine, che si è rivelata un vero e proprio scavo archeologico delle fonti, abbiamo individuato le radici argomentative risalenti a periodi precedenti. In tale contesto, abbiamo portato in discussione, tra gli altri, il *Libro bianco* di Cresson del 1995, redatto su richiesta della Commissione Europea in preparazione dell'Anno Europeo per l'Apprendimento Permanente. In questo documento, si delineano le prime indicazioni per la costruzione della cosiddetta "società della conoscenza":

- 1) incoraggiare l'acquisizione di nuove conoscenze: a. il riconoscimento delle competenze; b. la mobilità; c. i programmi informatici educativi multimediali;
- 2) avvicinare la scuola all'impresa;
- 3) lottare contro l'esclusione;
- 4) promuovere la conoscenza di tre lingue comunitarie;

⁷ A. Caputo, *Ripensare le competenze filosofiche a scuola. Problemi e prospettive*, Carocci, Roma 2020, p. 35.

5) porre su un piano di parità gli investimenti materiali e quelli immateriali e quelli nella formazione.

Si denota un uso interscambiabile tra conoscenze e competenze, ma aldilà di una terminologia non ancora precisa, abbiamo rinvenuto, in questo groviglio, elementi interessanti per risolvere l'annosa questione della definizione di competenza. Importante il concetto di inclusione, innalzare il livello di alfabetizzazione a vari stati, aprire la scuola alla vita, o investire sulla formazione tanto quanto si investe sugli elementi materiali, sono tutti punti ampiamente condivisibili.

Quindi *in nuce* nella riflessione europea degli anni Novanta erano contenuti elementi che potevano declinare orizzonti di senso interessanti per definire le competenze. Ma abbiamo notato che nel momento in cui nel 1997 interviene l'OCSE la selezione di queste competenze, che dovevano servire per agevolare lo sviluppo dei singoli Paesi a livello europeo, imbecca una strada complessa. Vengono dall'OCSE individuate tre macroaree delle competenze:

- a. interagire in gruppi sociali eterogenei;
- b. agire autonomamente;
- c. usare gli strumenti in modo interattivo.

Queste macroaree declinano una serie di competenze, ad ampio spettro, interessanti per la formazione permanente: la società delle competenze deve mettere in grado di agire autonomamente, sapersi relazionare con gli altri e interagire con gli strumenti a disposizione. Sono competenze "per la vita", ma sono competenze a "maglie troppo larghe". La selezione delle competenze, così come delineata dal progetto *DeSeCo*, sembra oscillare tra polarità concettuali che appaiono univoche ma profondamente dicotomiche. Le competenze, infatti, possono essere interpretate come:

- universali oppure contestualizzate;
- strumenti oppure fini.

Ci si è chiesto, dunque: le competenze hanno un valore uniforme e universale, applicabile in modo omogeneo a tutti – anche in un'ottica utopica – oppure il loro valore è strettamente connesso ai contesti specifici in cui vengono esercitate e alle ideologie dei sistemi di riferimento? E, sul piano pratico, le competenze devono essere considerate come meri strumenti

finalizzati a migliorare il profilo dello studente al termine del percorso formativo, o piuttosto come obiettivi da conseguire, definiti secondo schemi rigidi? Una delle affermazioni tratte dal progetto *DeSeCo*, che meglio esemplifica la complessità e il carattere tortuoso di questo percorso di selezione delle competenze, è riportata di seguito.

Le recenti ricerche consolidano la prospettiva secondo cui non solo il capitale umano gioca un ruolo critico nella *performance* economica, ma anche gli investimenti nel capitale umano apportano importanti benefici sociali e individuali quali: miglior salute, miglior benessere, migliori genitori e un aumento dell'impegno sociale e politico.

In questa frase già la locuzione “capitale umano” sottende la visione economicistica ed è chiara anche la inversione tra mezzi e fini, il “capitale umano” diventa un mezzo e non un fine verso cui la *performance* economica dovrebbe essere orientata, non si decreta di potenziare gli investimenti economici per migliorare “l'umano”, ma è il “capitale umano” che migliora l'economia. Anche la chiusa della frase implode in uno *slogan* pubblicitario.

Per comprendere, ancora con più contezza, il ginepraio in cui ci troviamo, abbiamo orientato i corsisti a riflettere sul programma di riforme economiche, la cosiddetta *Strategia di Lisbona* (2000).

Quello che nel *Libro bianco* di Cresson era auspicato e che le varie indagini internazionali stavano iniziando a organizzare diventa un obiettivo utopico del Consiglio europeo “diventare l'economia della conoscenza più competitiva e più dinamica del mondo, capace di una crescita economica sostenibile accompagnata da un miglioramento quantitativo e qualitativo dell'occupazione e da una maggiore coesione sociale”.

Anche da questo testo emerge chiaramente la matrice economicistica e lo scenario iperbolico di un miglioramento di tipo utopico. A partire da tale data, inoltre, abbiamo osservato come le tessere del mosaico che compongono la definizione delle competenze si siano progressivamente intrecciate e rimescolate. Questo ci ha permesso, nel nostro percorso formativo, di guidare i corsisti verso una riflessione più profonda e analitica sul lessico della competenza, stimolandoli a scandagliare le diverse sfumature concettuali che, nel tempo, hanno influenzato e plasmato la comprensione di questo termine.

Procedendo nell'analisi si è notato che l'Europa consegna, nella *Raccomandazione* del 18 dicembre 2006, un elenco di otto competenze chiave per l'apprendimento permanente:

- 1) comunicazione nella madrelingua;

- 2) comunicazione nelle lingue straniere;
- 3) competenza matematica e competenza di base in scienza e tecnologia;
- 4) competenza digitale;
- 5) imparare a imparare;
- 6) competenze sociali e civiche;
- 7) spirito di iniziativa e imprenditorialità;
- 8) consapevolezza ed espressione culturale.

Le competenze, successivamente inglobate nella *Raccomandazione* del 2008, costituiscono un testo che è stato recepito nelle nostre *Indicazioni Nazionali*. L'Italia, dunque, accoglie questo quadro europeo di riferimento sulle competenze chiave per l'apprendimento permanente. Tali competenze, rispetto a quelle delineate nel progetto *DeSeCo*, non solo aumentano numericamente, ma vengono rese più articolate e complesse. Tuttavia, proprio per complicare ulteriormente la comprensione e la selezione di queste competenze, abbiamo rilevato che con il *Decreto Ministeriale* del 22 agosto 2007, n. 139, che regola l'obbligo di istruzione, l'Italia, pur avendo ricevuto le competenze chiave raccomandate dal Parlamento Europeo nel 2006, sceglie di modificarle. Sarebbe stato auspicabile recepire tali competenze e adattarle al contesto nazionale, così da uniformare i titoli di studio e facilitare il riconoscimento delle certificazioni formative, favorendo lo scambio di studenti tra i Paesi. Al contrario, si opta per una direzione divergente, che sembra complicare ulteriormente l'armonizzazione europea in ambito educativo.

In questo percorso formativo, ci è quindi parso evidente quanto tali scelte abbiano contribuito a rendere più difficile la costruzione di un lessico condiviso e coerente sulla questione delle competenze. A chiosa di tale analisi, si sono individuate, nel *Regolamento* del 2007, altre competenze trasversali che non sono quelle europee:

- 1) imparare ad imparare;
- 2) progettare;
- 3) comunicare;
- 4) collaborare e partecipare;
- 5) agire in modo autonomo e responsabile;
- 6) risolvere i problemi;
- 7) individuare collegamenti e relazioni;
- 8) acquisire ed interpretare l'informazione.

Abbiamo provato a questo punto, con i corsisti, a mettere in relazione le competenze individuate dall'Italia con quelle europee, ma non siamo riusciti a trovare alcuna sovrapposizione coincidente, ci siamo trovati di fronte a un testo in cui, solo con voli pindarici, potevamo ipotizzare delle comparazioni. Un'altra annotazione che si è sollevata da questo tentativo di comparazione: se da un lato l'Europa annovera otto competenze come "competenze chiave" nel nostro *Regolamento* le competenze a cui si fa riferimento sono competenze chiave di "cittadinanza". Ma questo tipo di aggettivazione cosa vuol dire? Che le competenze individuate contribuiscono a formare in maniera adeguata il cittadino del futuro? E quindi sono competenze trasversali? O che invece stiamo parlando di competenze disciplinari, visto che da qualche tempo è stata inserita tra le altre discipline scolastiche anche una materia che si occupa di *Educazione alla Cittadinanza*? Forse sarebbe stato meglio non aggiungere alcuna aggettivazione e lasciare soltanto la nomenclatura "competenze chiave"!

Inoltre, a rendere ancora più complesso e illeggibile il contesto delle competenze, nel *DM 2007* vengono aggiunte altre competenze, quelle per la cittadinanza, e inseriti gli Assi culturali. Cioè nel *Decreto* si indicano da un lato le competenze trasversali e dall'altro competenze che sono inserite nell'asse culturale dei linguaggi, nell'asse scientifico-tecnologico, nell'asse matematico, nell'asse storico. Si moltiplicano e si differenziano, così, eccessivamente le competenze.

In una programmazione didattica questo *surplus* mette in difficoltà il docente che non ha più alcuna direzione di senso nel selezionare le competenze. La strada si fa sempre più in salita e nel 2010, prima della pubblicazione delle *Indicazioni*, viene divulgato *Il profilo culturale, educativo e professionale dello studente dei Licei* (DPR del marzo 2010), in cui non si ritrova più la suddivisione in Assi culturali, ma viene aggiunta la divisione in Aree (Linguistica e comunicativa, Storico-umanistica, Scientifica-matematica e tecnologica, Logica-argomentativa, Metodologica). Non è un mero cambio terminologico da Assi ad Aree, ma è sostanziale, in quanto non c'è alcuna corrispondenza tra i contenuti riportati nei primi Assi culturali e quelli nelle Aree disciplinari. E in aggiunta per ogni Area si inscrivono altre competenze che non sono esclusivamente disciplinari, ma trasversali.

Questo comporta che un docente, nel momento in cui progetta, deve tener conto non solo delle competenze della disciplina, ma anche di quelle trasversali e trovandosi davanti a questa proliferazione di competenze deve scegliere la strada da seguire: fare il burocrate e riempire schede, incasellare caselle, ma senza alcuna utilità per la sua *mission* formativa, oppure dedicarsi

alla sua professione educativa e ignorare completamente le direttive ministeriali e europee?

Forse c'è una terza strada da imboccare: quella delle competenze tratteggiata negli anni Novanta, che si è andata insabbiando con le dinamiche economicistiche e burocratiche. Questa via suggerisce di entrare nella logica delle competenze e concettualizzarne la natura come:

- a. competenze d'essere, per recuperare la centralità dello studente, perché non solo "sappia" ma "sia", *agere sequitur esse*;
- b. competenze qualitative, per raggiungere una istruzione migliore, e non meramente efficientista;
- c. competenze di conoscenze, per salvaguardare il sapere e non subordinarlo al fare.

Per entrare in questa logica siamo giunti a concludere che occorre partire dalle competenze disciplinari, non arrovellarsi nella disamina dei regolamenti e delle indicazioni, né tanto meno rimanere assorbiti dalla burocratizzazione. Considerare cioè le competenze non sommate a conoscenze, ma interrelate con esse, ecco perché per rintracciare il valore fondativo della competenza occorre iniziare dalle conoscenze disciplinari. Aspetto questo che anche le *Indicazioni Nazionali* del 2010 ampiamente consigliano. Ovviamente partire dalle competenze disciplinari non significherà eliminare ogni riferimento alle competenze trasversali, ma mettendo in primo piano le competenze disciplinari e lavorando *in e tramite* esse si potranno declinare quelle trasversali.

Ad esempio, se si intende rendere lo studente competente nella logica occorre lavorare all'interno dei testi filosofici per acquisire le conoscenze della logica, non proporre allo studente dei testi giornalistici o di altro genere contenenti delle fallacie logiche. Conoscere la logica tramite il pensiero dei filosofi, vuol significare lavorare, ad esempio sui testi di Aristotele, Bacone, Nicole e Arnauld di Port-Royal, Frege, Russell, Wittgenstein... Lo studente attraverso le conoscenze acquisite dalla lettura e dallo studio dei testi di questi filosofi leggerà, analizzerà e differenzierà i modelli logici, acquisendo l'uso dei metodi di indagine.

Il cammino progettuale che abbiamo tracciato indica la direzione che va dall'individuare competenze disciplinari, partendo dai contenuti, all'articolarle come competenze trasversali e non viceversa.

La filosofia ha indubbiamente competenze disciplinari che si mettono a servizio poi anche delle competenze trasversali. E questo è un suo punto di forza. Ma non possiamo selezionare le competenze disciplinari a partire da quelle che ci sembrano utili a livello trasversale. Questo rischia di essere uno *hysteron proteron* o comunque un circolo vizioso. Non possiamo dire che: *siccome in tutte le discipline sono importanti la logica e l'argomentazione, allora valorizziamo queste competenze della filosofia*. Il circolo virtuoso dovrebbe essere: *vediamo quali competenze specifiche ha e attiva la filosofia; e quindi poi consideriamo il loro molteplice e variegato contributo alle altre discipline e alle competenze trasversali*. Non è ciò che è utile che può dirci il proprio della filosofia. È il proprio della filosofia che ci mostrerà la sua utilità⁸.

Purtroppo, abbiamo constatato, che questo circolo vizioso sussiste nei decreti ministeriali e quindi nelle applicazioni di programmazione didattica. Un altro tassello in questa riflessione sulle competenze, è stato aggiunto dallo studio degli *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia* del 2017, in cui vengono indicate le competenze filosofiche:

1. logiche (saper motivare un ragionamento);
2. dialogiche (saper interagire con terzi);
3. ermeneutiche (saper interpretare segni e testi);
4. espositive;
5. argomentative;
6. classificative;
7. documentali;
8. storiche;
9. storiografiche;
10. didascaliche;
11. saper condurre un'attività di ricerca filologica;
12. comprendere scenari complessi;
13. saper identificare problemi e argomenti pertinenti;
14. saper riconoscere e sfruttare elementi critici come risorsa per la soluzione dei problemi.

⁸ A. Caputo, *Ripensare le competenze filosofiche a scuola. Problemi e prospettive*, cit., p. 127.

Ma dieci su quattordici di suddette competenze sono generiche e non specifiche della disciplina filosofica: in ogni disciplina è necessario esporre, argomentare, classificare, documentare, comprendere scenari complessi, identificare problemi pertinenti; in aggiunta, in alcune, saper storicizzare, fare ricerca filologica e interculturale.

Solo quattro di quelle indicate nell'elenco, riportato negli *Orientamenti*, risultano essere competenze prettamente caratterizzanti la disciplina filosofica: quelle logiche, dialogiche, ermeneutiche e saper riconoscere e sfruttare elementi critici. Cioè sono competenze che trovano il fondamento d'essere negli stessi testi filosofici e attraverso questi possono essere sviluppate.

Dunque, per una progettazione di Unità di apprendimento (UDA) in filosofia le competenze da individuare non devono essere generiche come ad esempio:

- a. saper leggere un testo filosofico;
- b. saper comprendere il significato e la distinzione degli ambiti filosofici;
- c. analizzare le teorie studiate cogliendo nessi e differenze;
- d. acquisire una capacità critica e valutativa rispetto a quanto studiato;
- e. conoscere e utilizzare il lessico e le categorie della tradizione filosofica;
- f. osservare le dinamiche storiche attraverso cui si sono formati i sistemi filosofici.

È vero che per sviluppare tali competenze si possono scegliere testi di filosofi come ad esempio quelli di Husserl o correnti di pensiero come le filosofie dell'esistenza. Ma si potrebbero scegliere anche autori o correnti dell'ambito letterario o storico e le competenze rimarrebbero invariate.

Per trasformare questo circolo vizioso in un circolo virtuoso, potremmo considerare di partire proprio dai contenuti intrinseci alla filosofia, ossia dalla struttura stessa dei testi filosofici, individuando in essi le competenze che tali conoscenze veicolano e che permettono di sviluppare. In questo modo, potremmo identificare quei modi di essere, di agire e di "saper fare" che lo studio della filosofia attiva, competenze che difficilmente emergerebbero in assenza di tale disciplina.

Le competenze logiche, dialogiche, ermeneutiche, insieme alla capacità di riconoscere e sfruttare gli elementi critici come risorse,

costituiscono alcune delle competenze propriamente filosofiche. Queste competenze sono essenziali per formare una mente capace di riflessione profonda, di analisi rigorosa e di confronto critico. A esse possiamo certamente aggiungerne altre, ma è fondamentale che il punto di partenza resti saldamente ancorato ai contenuti stessi della filosofia.

Nel nostro percorso formativo, rivolto ai futuri insegnanti della classe di concorso A019, abbiamo quindi approfondito una riflessione sulle competenze disciplinari specifiche. Una volta completata tale analisi, ci siamo successivamente concentrati sul concetto di progettazione, esaminando come strutturare un percorso didattico che sappia valorizzare queste competenze filosofiche all'interno dei curricula liceali. Questo passaggio ha permesso di comprendere come sia possibile, attraverso una progettazione mirata, promuovere negli studenti una formazione che non si limiti all'acquisizione di nozioni, ma che sviluppi un pensiero critico e autonomo, strettamente legato all'essenza della filosofia stessa.

I lessici della didattica: Progettazione

Erroneamente, nonostante che nei programmi ministeriali si scriva "progettazione", si legge/si dice puntualmente "programmazione", cioè nei Corsi di formazione per i docenti e anche all'interno dei Consigli di Classe o di Dipartimento, o nella calendarizzazione degli incontri settimanali si sente i docenti ripetere, o si legge nelle loro relazioni, il termine programmazione didattica. Ma questi due termini non sono sinonimi, esiste una rilevante distinzione tra essi.

Tradizionalmente, la programmazione didattica è stata concepita come un processo rigidamente strutturato, basato su una sequenza di obiettivi chiari e definiti in anticipo. Questo approccio, noto come "programmazione per obiettivi", si concentra su:

- obiettivi specifici e misurabili: gli insegnanti stabiliscono cosa gli studenti dovranno imparare (conoscenze, abilità, competenze) e organizzano le attività didattiche per raggiungere questi obiettivi;
- sequenza predefinita: il percorso didattico viene stabilito a monte e si prevede che gli studenti lo seguano passo dopo passo;

- valutazione standardizzata: gli studenti vengono valutati sulla base di indicatori prestabiliti, che misurano il raggiungimento degli obiettivi previsti.

Tuttavia, questa programmazione rigida può risultare limitante, poiché vincola insegnanti e studenti a un percorso prefissato che lascia poco spazio alla creatività, alla personalizzazione e all'adattamento dei percorsi di apprendimento.

È interessante aver notato, durante il percorso formativo, che il concetto di programmazione è stato ufficialmente introdotto nella scuola italiana con il DPR 416 del 1974 e la legge 517 del 1977, e sebbene non venisse spiegato dettagliatamente cosa si intendesse per programmazione educativa, essa doveva, comunque, favorire il diritto allo studio e promuovere la piena formazione della personalità degli studenti. Negli anni successivi, la programmazione, spesso chiamata programmazione curricolare o per obiettivi, è diventata una pratica obbligatoria, inclusa nei contratti di lavoro come parte delle attività funzionali all'insegnamento.

Essa è generalmente articolata in una serie di fasi:

1. analisi dei bisogni;
2. definizione degli obiettivi generali;
3. scelta delle attività, metodi, tempi e strumenti necessari per raggiungere gli obiettivi;
4. organizzazione degli ambienti;
5. verifica del raggiungimento degli obiettivi e, se necessario, ritorno alla fase 3;
6. valutazione finale.

Negli ultimi anni, si è preferito sostituire l'idea di "programmazione per obiettivi" con quella di progettazione didattica, che risponde meglio alle esigenze di flessibilità, partecipazione e adattamento ai contesti educativi in evoluzione.

Il clima di cambiamento orientato ad una maggiore attenzione alla dinamica insegnamento-apprendimento sancisce il passaggio dalla programmazione alla progettazione, che si basa su modelli differenti:

- lineari-sequenziali: simili alla programmazione per obiettivi, seguono un percorso rigido e predefinito;

- progettazione partecipata: prevede il coinvolgimento attivo dei corsisti, valorizzando il processo educativo stesso;
- modelli euristici: si basano sulla scoperta e sull'improvvisazione, senza obiettivi predefiniti, favorendo flessibilità e partecipazione.

Il primo modello risulta limitante e si ricade nella programmazione, ed è qui forse il *lapsus freudiano* in cui molti docenti incappano, il ritorno nostalgico alla programmazione per obiettivi, proseguendo così a progettare o meglio a programmare, secondo sequenze rigide.

Mentre una progettazione partecipata e/o una progettazione euristica⁹ evidenzia l'importanza di coinvolgere attivamente tutti i soggetti nel processo educativo (insegnanti, studenti e, talvolta, anche la comunità), nonché di lasciare spazio alla scoperta, alla riflessione e all'adattamento continuo.

⁹ Caratteristiche della **progettazione partecipata**:

- Coinvolgimento attivo dei corsisti: In questo approccio, i corsisti non sono meri destinatari delle attività, ma partecipano attivamente alla costruzione del loro percorso di apprendimento.
- Flessibilità: Gli obiettivi e le metodologie possono essere adattati in corso d'opera, a seconda dei bisogni e delle risposte dei corsisti.
- Collaborazione: Insegnanti e studenti collaborano nella definizione di obiettivi di apprendimento condivisi e nella costruzione delle esperienze didattiche.
- Contesto dinamico: Si tiene conto delle condizioni mutevoli (sociali, culturali, tecnologiche) del contesto in cui si svolge l'azione educativa, permettendo un costante adeguamento dei percorsi didattici.
- Caratteristiche della **progettazione euristica**.
- Scoperta e riflessione: La progettazione euristica incoraggia i corsisti a scoprire il sapere attraverso l'esplorazione e il problem solving, piuttosto che limitarsi a seguire passivamente un percorso predefinito.
- Processo aperto: L'apprendimento viene visto come un processo aperto, dove i corsisti possono sviluppare ipotesi, sperimentare e rivedere costantemente le proprie conoscenze e competenze.
- Creatività e adattabilità: Lascia spazio alla creatività sia per gli insegnanti che per i corsisti, consentendo di adattare le attività didattiche in base alle dinamiche del gruppo e alle risposte degli alunni.

Di seguito uno schema per cogliere le differenze concettuali tra programmazione e progettazione in didattica:

| Programmazione didattica (per obiettivi) | Progettazione didattica (partecipata/euristica) |
|---|--|
| Basata su obiettivi fissi e sequenze predefinite. | Basata su obiettivi flessibili, adattabili alle esigenze del contesto. |
| Gli studenti seguono passivamente un percorso deciso a monte. | Gli studenti partecipano attivamente alla costruzione del percorso di apprendimento. |
| Valutazione standardizzata su obiettivi rigidi. | Valutazione riflessiva e personalizzata in base ai progressi e ai contesti. |
| Struttura rigida e predeterminata. | Struttura flessibile, aperta al cambiamento e alla scoperta. |
| Insegnanti come trasmettitori del sapere. | Insegnanti come facilitatori e mediatori dell'apprendimento. |

In sintesi, la progettazione didattica rappresenta un processo più flessibile e dinamico rispetto alla tradizionale programmazione per obiettivi, rendendola particolarmente adatta ai contesti educativi contemporanei. Questo approccio permette di coinvolgere attivamente gli studenti, adattando le attività e gli obiettivi in funzione delle loro specifiche esigenze e del contesto in cui si opera, promuovendo un apprendimento più partecipato, euristico e personalizzato. A differenza di una programmazione rigida, che si concentra su obiettivi predefiniti, la progettazione didattica consente un'interazione costante tra teoria e pratica, aprendo spazi di riflessione e revisione in corso d'opera.

All'interno di questa cornice progettuale, trova spazio anche l'integrazione del syllabo, da intendersi non solo come un elenco di contenuti disciplinari, ma come un vero e proprio strumento di interrelazione tra competenze, conoscenze, capacità e abilità. Il syllabo diventa dunque una guida che non si limiti alla trasmissione di saperi teorici, ma che favorisce l'armonizzazione tra ciò che lo studente deve sapere (conoscenze), ciò che deve saper fare (capacità/abilità), e ciò che deve essere in grado di sviluppare in termini di pensiero critico e capacità riflessiva (competenze).

In questo modo, la progettazione didattica si trasforma in un processo complesso e articolato, che tiene conto non solo degli obiettivi da raggiungere, ma anche delle modalità attraverso cui queste competenze interdisciplinari possono essere attivate e sviluppate. È proprio attraverso questa integrazione che il syllabo diviene uno strumento strategico, permettendo di valorizzare la capacità di progettare percorsi di apprendimento che siano al contempo strutturati e flessibili, in grado di rispondere alle esigenze di una didattica moderna, centrata sullo sviluppo globale dello studente.

I lessici della didattica: Syllabo

Per introdurre i corsisti allo studio approfondito del termine “syllabo”, abbiamo avviato la riflessione ponendo una domanda chiave: quando, nelle indicazioni ministeriali (Allegato B degli *Orientamenti*, paragrafo 4 “Per lo sviluppo di un syllabo”), si individua il syllabo come nucleo della progettazione didattica, il docente dovrebbe redigerlo privilegiando un approccio centrato sui contenuti o piuttosto sulle competenze? La prima scelta sembra orientarsi verso una visione tradizionale e nozionistica della scuola, mentre la seconda verso una prospettiva aziendalistica, focalizzata sull’acquisizione e la certificazione delle competenze.

La finalità della scuola, però, non è né il mero accumulo di nozioni, né una semplice corsa alla certificazione delle competenze. È auspicabile, piuttosto, una mediazione equilibrata tra questi due estremi, per riflettere quel principio di equilibrio che possiamo sintetizzare con il detto “in medio stat virtus”.

Nel nostro percorso formativo, abbiamo guidato i corsisti a entrare nel cuore del concetto di “syllabo”, invitandoli a una vera e propria analisi archeologica del termine. Per farlo, li abbiamo portati a esplorare la struttura costitutiva del syllabo, esaminandone le sue parti fondamentali e il loro ruolo nel contesto della progettazione didattica. Solo attraverso questa analisi approfondita del lessico e delle sue implicazioni, il corsista è in grado di comprendere e definire il concetto in modo accurato.

A tal proposito, abbiamo proposto ai corsisti di analizzare un esempio concreto: il syllabo offerto da Johannes Rohbeck nel 2013 nel suo testo *Didaktik der Philosophie und Ethik*. In questo syllabo, vengono individuate le competenze filosofiche specifiche che possono essere sviluppate attraverso l’individuazione mirata di contenuti filosofici. Questa proposta ha offerto ai corsisti un modello di syllabo che integra competenze e contenuti, consentendo loro di vedere come tali elementi non debbano essere in

opposizione, ma possano costituire una struttura sinergica e interconnessa. Ad esempio, prendendo in considerazione:

- nella corrente della filosofia analitica l'area di competenza che si può sviluppare è quella dell'analisi, nello specifico la capacità che gli studenti potrebbero acquisire sarebbe quella di definire e usare concetti e regole dell'argomentazione, saperli utilizzare in maniera autonoma, saper risolvere casi problematici in modo logico-argomentativo;
- la corrente del costruttivismo porterebbe alla competenza della riflessione in quanto svilupperebbe la capacità di farsi capire attraverso l'uso linguistico proprio e altrui in modo dialogico e riflessivo rimandando all'agire, saper ricostruire argomentazione e uso dei concetti e quindi collegarli alle azioni quotidiane, esplicitamente le presupposizioni;
- la corrente della fenomenologia porterebbe a rendere competente lo studente nell'osservazione e quindi svilupperebbe in lui la capacità di osservare il proprio mondo della vita e descrivere i propri stati di coscienza, al fine di metterne in luce le implicazioni nascoste;
- la corrente dell'ermeneutica porterebbe alla comprensione, sviluppando la capacità di comprendere, nel contesto culturale, testi e portare avanti dialoghi, esplicitare il senso delle precomprensioni del lettore e delle intenzioni dell'autore;
- il decostruttivismo porterebbe ad acquisire la competenza della creatività sviluppando la capacità di ricostruire le dichiarazioni nel loro contesto, e da lì poi costruire un nuovo testo, scoprendo le falle e le lacune del testo stesso, con lo scopo di esercitare una scrittura creativa.

Concretamente, per sillabo, che cosa significa? Significa che potremmo (dovremmo?) provare a chiederci per ogni autore (o per lo meno per ogni snodo significativo della storia della filosofia, per ogni Unità di apprendimento) qual è la competenza-focus che sviluppa "proprio" questo autore, questa corrente, questo periodo storico?¹⁰

Si sono così stilate, insieme ai corsisti, delle proposte di sillabo su cui progettare, di seguito illustriamo quella che ha determinato la scelta tematica del percorso di analisi e studio dei testi filosofici.

¹⁰ A. Caputo, *Ripensare le competenze filosofiche a scuola. Problemi e prospettive*, cit., p. 196.

| CONOSCENZE | QUESTIONI TEORETICO FILOSOFICHE | COMPETENZE FILOSOFICHE | COMPETENZE SECONDO LE INDICAZIONI NAZIONALI |
|---|---|---|--|
| <p>Dei seguenti testi sono state selezionate miratamente alcune parti di Maurice Merleau-Ponty:</p> <p>1945 <i>Phénoménologie de la perception</i>, Gallimard, Paris (tr. it. di Andrea Bonomi, <i>Fenomenologia della percezione</i>, Bompiani, Milano 2012).</p> <p>1955 <i>L'institution. La passivité. Notes de cours Collège de France</i> (1954-1955), pp. 33-122. [145] (tr. it. di Giovanni Fava e Riccardo Valenti, <i>L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France</i> (1954-1955), Mimesis, Milano-Udine 2023)</p> <p>1995 <i>La Nature. Notes, cours du Collège de France</i>, «Traces Écrites», Paris, Seuil, 1995 (ed. it. a cura di Mauro Carbone, tr. di Maddalena Mazzocut-Mis e Federica Sossi, <i>La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960</i>, Raffaello Cortina, Milano 2011)</p> <p>Alcuni fogli manoscritti estrapolati da: Vol. III <i>La prose du monde</i> (263 ff.) Vol. VI <i>Projets de livre</i> 1958-1960 (<i>Être et Monde</i>) (386 ff.)</p> <p>di Martin Heidegger: 1924 <i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i>; tr. it. <i>Concetti fondamentali della metafisica aristotelica</i>, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2017. 1927 <i>Sein und Zeit</i>, Max Niemeyer, Tübingen; tr. it. di Franco Volpi, <i>Essere e tempo</i>, Longanesi, Milano 2005. 1935-36 <i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i>; tr. it. a cura di Pietro Chiodi, <i>L'origine dell'opera d'arte</i>, 1964 <i>Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum</i>; tr. it. (prima parte) di I. De Gennaro e G. Zaccaria. 1969 <i>Die Kunst und der Raum</i>; tr. it. di C. Angelini, a cura di</p> | <p>Tra ontologia e gnoseologia:</p> <p>individuare il fondamento ontologico dei lessici utilizzati dal filosofo;</p> <p>indicare gli orizzonti di senso che tali argomentazioni schiudono:</p> <p>intercettare i nessi del rapporto, tra i filosofi considerati, su tali ambiti concettuali</p> | <p>Ermeneutica</p> <p>Logica</p> <p>Dialogica</p> <p>Sapere critico</p> | <p>Saper riconoscere i passaggi argomentativi</p> <p>Saper riconoscere le diversità dei metodi della ricerca filosofica</p> <p>Saper individuare i nessi tra la filosofia e gli altri saperi</p> |

| | | | |
|--|--|--|--|
| <p>G. Vattimo, <i>L'arte e lo spazio</i>, Il Melangolo, Genova 1988.</p> <p>1989 <i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i>; tr. it. a cura di F. Volpi e F. W. von Hermann, <i>Contributo alla filosofia (Dall'evento)</i>, Adelphi, Milano 2007.</p> <p>di Edmund Husserl: Hua III-1: 1977, <i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I</i>. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck, The Hague, Nijhoff; trad. it. parz. in <i>Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica</i>, vol. I, a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002.</p> <p>Hua XVI: 1973, <i>Ding und Raum Vorlesungen 1907</i>, The Hague, Nijhoff; trad. it. parz. in <i>La cosa e lo spazio</i>, a cura di V. Costa, Soveria Mannelli, Rubettino, 2009.</p> | | | |
|--|--|--|--|

Questa proposta di syllabo non è una semplice lista di contenuti da affrontare, ma un piano strutturato che ha consentito di lavorare sui lessici fenomenologici dell'abitare permettendo di superare l'idea di un apprendimento meccanico o utilitaristico, avvicinandoci invece a una visione olistica della formazione, in cui il soggetto non è un mero ricettore di conoscenze, ma un agente attivo che trasforma lo spazio del sapere. La progettazione si è radicata nel coinvolgimento esistenziale e nella costruzione di significati, dove la filosofia stessa diventa una guida per abitare il mondo con maggiore consapevolezza, cura e responsabilità.

I lessici dell'abitare

La trama sottesa alla questione dell'abitare (*Wohnungsfrage*) è stata sottoposta al vaglio critico del ricco lessico heideggeriano: *In-der-Welt-sein*,

Weltlichkeit, Verdinglichung, Umwelt, Gegend, Faktizität, Geworfenheit, Ereignisdenken, Räumlichkeit, Ort.

Con un duplice intento: da un lato illuminare il significato di specifici termini all'interno del percorso, non sempre lineare, del pensiero heideggeriano, dall'altro dimostrare l'importanza di contestualizzare tali termini per una loro comprensione completa e priva di sovrapposizioni o comparazioni forzate che possono generare fraintendimenti. È fondamentale esaminare l'uso di questi termini da parte di altri filosofi – sia antecedenti, sia contemporanei, sia successivi – per cogliere la pluralità degli orizzonti di senso e la complessità dei pensieri ad essi associati.

Si è condotto, in tal modo, i corsisti verso una forma di sapere critico, capace di mantenere una giusta distanza di osservazione e studio rispetto ai lessici filosofici. Al fine di evitare la commistione tra i diversi pensatori e le loro opere, spingendo i corsisti a non limitarsi a una lettura superficiale dei termini, ma a esplorare la ricchezza della “storia” interpretativa e comparativa, onde sfuggire a considerare i lessici come semplici estensioni reciproche.

A tale scopo, sono stati presentati anche alcuni manoscritti, opportunamente trascritti dalla scrivente, per sottolineare come l'accesso a tali documenti potesse rivelarsi sorprendentemente fruttuoso, permettendo di oltrepassare mere rettifiche superficiali e contribuendo a una comprensione più profonda dell'opera pubblicata. E proprio con l'obiettivo di sviluppare le competenze della logica e dell'ermeneutica e al contempo del sapere critico, si è formulata una ipotesi di interpretazione che andasse oltre la definizione dello spazio, ma che lo indagasse anche come “campo da pensare”, intuitivo riferimento alla filosofia merleau-pontyana.

Punto di partenza sono stati gli scritti heideggeriani immediatamente successivi alla *Kehre*, nello specifico le conferenze, e si è seguita questa traccia di ricerca: le tracce disseminate sono funzionali alla ricostruzione non solo del *Denkweg* del pensatore di Meßkirch, ma possono avvalorare la collocazione del pensatore Maurice Merleau-Ponty come anello di congiunzione tra Husserl e lo stesso Heidegger su tali questioni¹¹. Il

¹¹ Lo stesso Heidegger asseriva che «Merleau-Ponty war auf dem Weg von Husserl zu Heidegger». H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, Einaudi, Torino 2007, p. 175. Sono parole scritte da Heidegger il 15 febbraio 1972 come risposta ad una lettera di Hannah Arendt, in cui la filosofa riportava le sue positive impressioni della lettura dei testi merleau-pontyani. Anche se con un dire saccente, che si involuppa in una sommaria e frettolosa

presupposto teorico, da cui il progetto di analisi ha preso avvio, è rintracciabile negli scritti di Edmund Husserl, che costituiscono il *Raumbuch* (*Libro dello spazio*), redatto nella prima metà degli anni Novanta dell'Ottocento, rappresenta un preludio alla teoria fenomenologica dello spazio esposta nelle *Dingvorlesungen* (*Lezioni sulla cosa*, 1907), con cui condivide concetti fondamentali e un impianto teorico generale. La teoria dello spazio delineata da Husserl si distingue fin dall'inizio per la sua originalità e il rigore scientifico, pur rivelandosi incompleta, non del tutto in grado di fornire risposte esaustive ai molteplici interrogativi che sorgono nel corso delle analisi successive.

La rete terminologica dei lemmi husserliani si presenta comunque molto ricca: *Welt*, *Natur*, *Lebenswelt*, *Lebensumwelt*. Soprattutto riguardo a questi ultimi termini, rilevanti risultano i temi affrontati nelle sezioni V, VI e X del *Die Lebenswelt* di Husserl. Nello specifico, la sezione V (*Die realitätenstruktur der lebenswelt natur als abstrakte kernschicht der welt*), chiarisce in che senso la natura sia da intendersi in quanto concetto astratto a partire da quello di mondo; la sezione VI (*Die lebenswelt als personale welt der praxis und welt der von praktischen zielen begrenzten endlichen erkenntnisinteressen*) analizza come la *Lebenswelt*, in quanto mondo personale, rappresenti il mondo personale pratico, in cui gli interessi epistemici e gli obiettivi sono in ultima analisi, anch'essi pratici; infine, nella sezione X (*Viele umwelten und die eine wahre welt. die relativität lebensweltlicher wahrheit und das an-sich-sein der welt*) si articola una tematizzazione più precisa della differenza tra *Lebenswelt* e *Umwelt*, troppo spesso considerati sinonimi.

Inoltre, interessante risulta l'evoluzione sul concetto di spazialità del pensiero dell'ultimo Husserl, con l'introduzione della fenomenologia genetica e della nozione di *Lebenswelt*, in cui si approda in una forma più stratificata, ad una visione della natura come non oggettivata dalle scienze naturali, ma come astrazione di un mondo comprendente da sempre predicati di significato e di valore, sfera emotiva, assiologica e pratica.

In sintesi le conclusioni a cui si è giunti in questo percorso formativo, e le tappe salienti che hanno contrassegnato l'analisi ermeneutica dei testi.

Lo scritto *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* elaborato da Heidegger tra il 1936 e il 1938 e pubblicato postumo, contiene un primo

descrizione dei francesi come coloro che non riescono a rinunciare alla dualità cartesiana, il filosofo tedesco è incline a considerare valido il pensiero merleau-pontyano decretando un collegamento di percorso filosofico tra Husserl, Merleau-Ponty e lui stesso.

tentativo di definire in maniera articolata la spazialità dell'abitare, nel momento in cui viene condotta un'attenta analisi ermeneutica del termine Essere, da intendere come *Ereignis* (evento-appropriazione), il *Dasein* non coincide con l'uomo, ma con il frammezzo (*Zwischen*), che si apre nell'evento dell'Essere e in cui, piuttosto, l'uomo ha il compito di *in-sistere*. Per portare a compimento questo percorso, così orientato, ci si è soffermati sui testi delle Conferenze tenute tra gli anni 1950-1969 in cui si scopre l'unità delle molteplici interpretazioni che portano tutti i vettori, regressivi e prospettici, verso l'approdo ad una riflessione composita, in cui è stato possibile sin da subito intercettare degli echi merleau-pontyani dell'abitare lo spazio, come *luogo esistenziale*.

La coloritura linguistica di cui sono affrescati i testi heideggeriani conduce, in tal modo, a nuovi orizzonti interpretativi rispetto alla posizione assunta nel § 70 di *Sein und Zeit* in cui lo spazio viene riconsegnato alla temporalità (*Zeitlichkeit*) estatico-orizzontale¹².

Le conferenze *Bauen Wohnen Denken* e *Dichterisch wohnt der Mensch*¹³ di Martin Heidegger, entrambe del 1951, presentano un'importante riflessione sulla relazione tra costruire e abitare. Heidegger critica l'idea convenzionale secondo cui l'abitare è semplicemente il fine ultimo della costruzione e suggerisce invece che costruire e abitare non sono solo collegati sequenzialmente, ma sono essenzialmente interconnessi.

La triade *Bauen, Wohnen, Denken* offre una profonda riflessione su come gli esseri umani interagiscono con il mondo attraverso il costruire, l'abitare e il pensare. Articolando il significato dei termini l'uno sull'altro notiamo che l'intero costrutto linguistico va dal senso ideale alla significazione esistenziale. Il tenore di senso tiene strettamente legati i tre

¹² Il cammino si avverte, fin da subito, incerto e difficoltoso. All'inizio del paragrafo la spazialità è descritta come "una determinazione fondamentale dell'Esserci" e, pertanto, il *Dasein* ha una dimensione spaziale e temporale. Nel momento in cui, tuttavia, viene individuato nella temporalità il senso dell'essere-curante, tutte le modalità di esistenza del *Dasein* sono possibili: il *prendere spazio* da parte del *Dasein* mediante il dis-allontanamento e l'orientamento-direttivo è un processo che avviene attraverso il carattere orizzontale del mondo.

¹³ *Bauen Wohnen Denken* (Conferenza tenuta il 5 Agosto 1951 nella cornice di un ciclo di incontri a Darmstadt su "Uomo e spazio") e *Dichterisch wohnt der Mensch* (Conferenza del 6 Ottobre 1951 alla *Bühlerhöhe*), inserite nella medesima sezione di *Vorträge und Aufsätze* insieme a *Was heißt Denken?* (1952, letta alla radio bavarese) e *Das Ding* (conferenza tenuta all'Accademia di Belle Arti bavarese del 6 Giugno 1950). M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

verbi e restituisce una mediazione che, attraverso e per mezzo di una linguistica della *langue*, approda ad una fenomenologia della *parole*: la stessa costruzione di una casa non è solo una questione di mattoni e malta, ma di *creare uno spazio vivibile*, e ripensare a tale luogo dove possiamo radicarci e *sentirci a casa, essere in pace*. Imboccando la ricœuriana *strada lunga* nell'interpretazione di questi verbi, notiamo che essi esprimono ed esplicitano l'intenzione e lo sforzo di quel connaturato "essere capaci di abitare" che conduce a costruire l'esistenza umana: il costruire senza abitare è vuoto, è creare senza significato; l'abitare senza costruire è statico, è vivere senza lasciare un segno o modificare il mondo intorno a noi; il pensare senza l'atto di costruire e abitare è astratto, è riflettere senza un legame concreto con la realtà.

In questo contesto, costruire diventa un atto di creazione che è guidato dal pensiero e culmina nell'abitare. L'abitare diventa un modo di vivere che è informato dal pensiero e reso possibile dal costruire. Il pensare diventa l'attività che dà significato sia al costruire che all'abitare. Questa circolarità assegna l'iniziativa ora alla funzione simbolica, ora alla sua radice esistenziale, è un circolo quanto mai vivo dell'espressione e dell'essere espresso.

Pertanto, l'abitare non può essere comparato ad un semplice comportamento in cui ci si limita a fare qualcosa, ma ha a che fare con l'essere stesso della nostra identità: noi "non ci limitiamo ad abitare", ma "siamo in quanto siamo gli abitanti" (*die Wohnenden*).

Il titolo della seconda conferenza del 1951 *Dichterisch wohnet der Mensch* è la parafrasi di un famoso verso del poeta tedesco Friedrich Hölderlin, che si traduce in *Poeticamente, abita l'uomo*. In questa frase risalta all'attenzione il termine *Dichterisch* che deriva da *Dichter*, poeta. *Dichterisch* quindi si traduce in poeticamente o "in maniera poetica", modo di essere che è profondamente in sintonia con la natura e l'essenza dell'esistenza, in altri termini essere in una sintonizzazione (*Stimmung*) di mondo. Tale angolatura prospettica ci fa intravedere una filosofia dell'azione dell'abitare: abitare *poeticamente* significa vivere in un modo che riconosce e celebra la profondità del mondo, è un modo per entrare in contatto con l'essenza più profonda dell'essere, riconoscendo il misterioso nel quotidiano. Questo mistero corrisponde all'unità che lega tra loro gli infiniti rimandi delle cose, è la *texture* poetica, in cui risplendono le immagini figurative in un gioco di specchi, è il "mondeggiare del mondo". In questo immaginario hölderliano

l'*un-endlich* (in-finito) indica che i lati, le regioni del rapporto non stanno tra loro in isolamento, ma si appartengono l'un l'altro in una relazione che li percorre da un capo all'altro (*durchgängig*). Si tratta, dunque, di pensare non più l'*in-finito* come il *senza-fine*, ma come un *qualcosa che*, pur stando nel suo limite, non esaurisce mai il suo fluire, non mettendo fine al suo scorrere.

Abitare poeticamente significa, allora, essere *aperti*. Questo modo di abitare richiede una *sensibilità estetica* e una capacità di vedere il mondo con occhi nuovi. Le due conferenze tenute nel 1951, contengono il primo tentativo di ribaltare la relazione mezzo-fine che solitamente vige tra costruire (*Bauen*) e abitare (*Wohnen*). L'abitare non si riduce, così, ad una semplice "dimora", ma richiede una casa, un luogo in cui esprimere e sviluppare intensamente il proprio modo di essere.

Anche i meri oggetti possono essere intesi come luoghi. Su questi luoghi, uno spazio diventa tale in quanto dis-posto, permettendo a una specifica dimensione spazio-temporale di manifestarsi o meno. Il declivio ontologico conquistato è una nuova categorizzazione della dimensione spazio-temporale che sarà al centro della teoresi presentata nella conferenza del 1962 *Zeit und Sein*. Questa dimensione viene pensata a partire dal suo proprio darsi, dal riferimento (*Bezug*) tra essere ed esser-ci e non più muovendo dall'orizzonte estatico-trascendentale dell'esserci, inteso come progetto gettato e deietto. Il medesimo modo di essere spaziale del *Dasein* si amplia fino ad essere compreso in un senso più ampio, come disporre (*Einräumen*), ovvero come un "fare spazio", che così pensato si rivelerà fondamentale al fine di far emergere il legame tra la spazialità dell'uomo e la dimensione etica.

Nella conferenza del 1964 *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum* Heidegger aggiunge una ulteriore rielaborazione della questione della località (*Ortschaft*). Interpretando infatti lo spazio come un "fare spazio", emergono le questioni di fondo concernenti una dimensione spaziale aperta e scoperta a partire dalla nozione di "prossimità", la quale, lungi dall'essere intesa come *uniforme* estensione tridimensionale per il movimento di punti-massa che *non* hanno alcun luogo *caratterizzato*, mantiene in sé i luoghi e le direzioni possibili.

Seguendo questo percorso riflessivo indirizzato dal tema del "fare spazio" si è giunti alla nozione dell'abitare e al riconoscimento dello spazio come *Urphänomenon*, lessico individuato nella conferenza del 1969 *Die Kunst und der Raum* che Heidegger tiene in occasione di un'esposizione delle

opere dello scultore Eduardo Chillida. Nel testo Heidegger pone una intrigante domanda: «come possiamo trovare l'indole addetta allo spazio? "Tale interroganza afflagra il nulla". Vi è "tuttavia" un ponticello "librato sul nulla", anche se stretto e oscillante»¹⁴.

L'interrogativo heideggeriano racchiude la tensione tra la ricerca di significato e la difficoltà di trovare una risposta definitiva su come possiamo identificare o comprendere la natura o l'essenza che si riferisce allo spazio. Si cerca di capire la natura intrinseca dello spazio, la sua essenza o qualità fondamentale. Ci si chiede come possiamo afferrare o comprendere cosa realmente sia lo spazio, non solo come concetto fisico, ma anche filosofico. La domanda stessa, l'interroganza, sembra sfidare o confrontarsi con il "nulla". Il "nulla", quale assenza di risposte chiare e definitive, l'indeterminatezza e il vuoto che circonda la nostra comprensione dello spazio. Nonostante la difficoltà di comprendere pienamente lo spazio, rappresentato dal nulla, esiste una sorta di via, un "ponticello" (*Notsteg*), che permette di avvicinarsi a questa comprensione. Questo ponticello è "librato sul nulla", il che suggerisce che è sospeso sopra un'assenza di certezza o di solidità. Perché la scelta di riferirsi a un "ponticello"? È un'immagine che ci rimanda al lessico del campo musicale, in cui il "ponticello" è una piccola parte degli strumenti a corda, come violini, violoncelli e chitarre, che sostiene le corde e le tiene sollevate dalla cassa armonica. Quando si suona vicino al ponticello (tecnica chiamata "sul ponticello"), si ottiene un suono caratteristico, più brillante e con una qualità timbrica particolare.

Il ponticello ha due funzioni principali: trasmette le vibrazioni delle corde al corpo del violino, amplificando il suono prodotto, sostiene le corde, mantenendole alla giusta altezza e distanza l'una dall'altra, permettendo al musicista di suonare correttamente. La posizione e la forma del ponticello sono cruciali per la qualità del suono del violino, e una regolazione errata può influire negativamente sulla resa sonora dello strumento. Considerando questa metafora musicale, la frase deborda in un altro orizzonte di significato: anche se il ponticello è fisicamente piccolo e fragile, ha un ruolo fondamentale nella produzione del suono, e dipende dalla regolazione dello stesso, quindi dal musicista, il suo "prendersi cura", che consente di mettere in atto le potenzialità in esso contenute.

Quel ponticello che fa tutt'uno con il musicista. Il puzzle che tutte queste tessere compongono porta a delineare l'interpretazione heideggeriana

¹⁴ M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*; Erker, 1969; tr. it. di C. Angelini, a cura di G. Vattimo, *L'arte e lo spazio*, Il Melangolo, Genova 1988, p. 4.

dello spazio: un'attenta e capillare ricerca che travalica la concezione astratta e geometrica dello spazio, semplice concezione fisica, per approdare ad una dimensione più profonda e significativa che coinvolge l'esperienza umana e il senso di appartenenza grazie a cui l'uomo, abitando, si relaziona e si identifica.

Siamo approdati così a concludere che nelle conferenze Heidegger traccia un percorso che va dalla fenomenologia all'ontologia dello spazio, trasformando il modo in cui comprendiamo il nostro rapporto con l'ambiente circostante: riorientando l'iniziale approccio fenomenologico del "come", percepiamo e interagiamo con lo spazio nelle nostre vite quotidiane, confermando il ruolo fondamentale che esso gioca nel nostro *essere-nel-mondo*. Per Heidegger, lo spazio non è semplicemente un contenitore neutrale in cui gli oggetti sono collocati, ma è intimamente legato all'Essere. L'introduzione di lessici come il *mondeggiare* del mondo e la *quadratura* (*Geviert*) rappresentano il continuo interrelarsi degli elementi che compongono il mondo e il modo in cui essi si richiamano reciprocamente l'un l'altro. In questo contesto, lo spazio viene visto come un'entità dinamica e relazionale, piuttosto che statica e indipendente. L'ontologia dello spazio di Heidegger sottolinea, così, che ogni luogo abitabile è il risultato di una complessa rete di relazioni tra terra, persone, tempo e spazio. Questa visione mette in luce la connessione profonda tra lo spazio e la nostra esistenza, suggerendo che comprendere lo spazio significa comprendere meglio il nostro essere. Le sfumature di questi tasselli sono state cromaticamente esplicative nella scelta terminologica per definire quel *gioco concettuale* tra luogo fisico e campo da pensare.

Si prendono così le mosse dalla nozione di mondo intesa a definire lo spazio che abitiamo a partire dall'orizzonte di rimandi entro cui l'essere umano è situato. Pertanto, cogliere questi rimandi è ciò che ci permette di vivere in maniera *preriflessiva* nel mondo. Ogni cosa che si manifesta emerge da questo sfondo di rimandi che è lì da sempre presente e mediante il quale possiamo cogliere il senso degli oggetti, come da noi esperiti. Senza questo mondo di rimandi «non avremmo alcuna possibilità di ordinare e di unificare mutuamente le fasi della vita [...] non vi sarebbe alcuna ragione di dire che siamo al mondo con le altre cose; troveremmo delle singolarità; non vi sarebbe il *mondo*»¹⁵.

¹⁵ J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Vrin, Paris 1936; trad. it. a cura di Marco Barcaro e Fabio Grigenti, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 77-78.

Proprio su questo sfondo di rimandi abbiamo intercettato punti di contatto con la filosofia merleau-pontyana. Anche se è doveroso sottolineare che negli scritti heideggeriani tali rimandi sono da intendere come dispiegamento dell'Essere, mentre per il filosofo francese, sulla scia di Husserl, sono stratificazioni di compostibilità.

Raggiunta questa tappa con l'obiettivo di sviluppare la competenza dialogica, si è inteso mettere in relazione il lessico merleau-pontyano con quello heideggeriano. Nello specifico ci si è chiesti quali lemmi utilizza Merleau-Ponty per definire lo spazio, e a quali figurativi approda?

Lo spazio delineato nella filosofia merleau-pontyana è definito come *non vuoto di*, non ha la vacuità dell'estensione cartesiana, perfettamente disincarnata e dis-intrecciata per essere il piano neutro delle operazioni della coscienza. Lo spazio è quindi definito con un termine ben preciso, quello di *pieno*, ma pieno di cosa? Della corporeità del vivente. Ma solo di questa? O vi è, anche, il "peso" dell'intercorporeità? Lo spazio, infatti, sembra dispiegato da quest'ultima, più esattamente, è *in-tensione* verso ciò che apre l'intercorporeità medesima. Per essere più precisi è stato rinvenuto nella disamina dei testi merleau-pontyani che lo spazio oltre ad essere definito come *non vuoto di*, *pieno di* è anche concettualizzato come *aperto a*. Questa locuzione designa l'incompiutezza del nostro essere desiderante, aperto alle lacune dell'Essere. Lo schema corporeo è "cavo all'interno": la spazialità della *carne* non è unicamente una spazialità positiva d'investimento motorio e desiderante, di prolungamento, di generalizzazione di sé; essa è tale perché è anche e, in primo luogo, spazialità negativa, un'apertura che è essa stessa lacuna e dove si comprende meglio perché lo spazio è decisamente prima di tutto *profondità* – spazio che scava sempre più il nostro desiderio, in quanto specchio del nostro essere lacunoso.

Accanto al lemma "profondità" Merleau-Ponty ne utilizza altri che nel lavoro di analisi ermeneutica sono stati rilevati. Nel *Cours sur la passivité* (1955)¹⁶ Merleau-Ponty inaugura l'uso di una nozione che contribuisce appunto a chiarire l'intrigato campo della spazialità, ed è quello del figurativo *promiscuité*. La promiscuità indica il raggruppamento fastidioso, persino ripugnante, in uno spazio ristretto e per un tempo troppo lungo, di individui familiari o estranei. Essa istituisce uno spazio senza spazio, un eccesso

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours Collège de France* (1954-1955), pp. 33-122 (tr. it. di Giovanni Fava e Riccardo Valenti, *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France* (1954-1955), Mimesis, Milano-Udine 2023).

spaziale per mancanza di spazio, mancanza provocata dall'intensità stessa di questa occupazione spaziale invadente del mio corpo e di ogni corpo. Essa spinge così il paradosso topologico al suo parossismo, a quello di una *vicinanza*, dove il distante diventa (troppo) vicino e dove questa promiscuità genera una presa di distanza, nell'andirivieni esausto della *carne*¹⁷.

Ai limiti della *fusionne*, riecheggia tuttavia il vissuto intenso della distinzione con l'altro, la protesta per un ritorno allo spazio della separazione, nella ricerca dell'assenza di penetrazione e dell'assenza *tout court*. Merleau-Ponty sceglie con cognizione di causa questo universo di senso e lo completa ben presto con degli orizzonti più personali. La promiscuità assume i caratteri essenziali che erano quelli della figura dello sconfinamento (*débordement*) presente negli scritti esistenzialisti degli anni 1945-1951. Il termine è utilizzato da Merleau-Ponty per descrivere la natura del corpo che oltrepassa i propri confini fisici, al fine di entrare in relazione con il mondo esterno. Questo sconfinamento rappresenta il modo in cui il corpo si estende verso l'altro, superando i limiti tra sé e l'ambiente circostante. La percezione stessa è un atto di sconfinamento, in cui il soggetto percipiente non è mai isolato, ma sempre in interazione dinamica con il mondo.

Nel pensiero di Merleau-Ponty, lo spazio è, dunque, inteso come un campo di relazioni dinamiche e aperte. La carne rappresenta l'interconnessione tra il sé e l'altro, tra il soggetto e l'oggetto, attraverso un processo di sconfinamento e circolarità. Questo sconfinamento non è una semplice espansione verso l'altro, ma una trasformazione del sé attraverso l'interazione con il mondo.

La percezione è quindi sempre un atto di co-creazione, in cui il corpo percipiente e il mondo percepito sono inseparabili. Merleau-Ponty schiude, in tal modo, una visione dell'incarnazione e dell'alterità che può arricchire

¹⁷ Un interessante aggancio per una analisi interdisciplinare da proporre in una classe liceale potrebbe essere rappresentata dalla proposta di lettura delle seguenti immagini narrative: «...man mano che l'occhio si addentrava nella penombra del capannone, riusciva a scorgere corpi, forme, teste assopite, distese inerti, stracci di entrambi i sessi, promiscuità nel letame, non si sa quale sinistro deposito umano» (V. Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, Gallimard, 1975, p. 736; tr. it. di Vittorio Orazi, *I lavoratori del mare*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 2017). «Man mano che la sua natura si affinava, si sentiva sempre più ferito dalla promiscuità del villaggio. Eravamo forse bestie, per essere ammassati in quel modo (...) così stretti che non potevamo cambiarci la camicia senza mostrare il sedere ai vicini!» (É. Zola, *Germinal*, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, Gallimard, 1964, vol. III, p. 1275; tr. it. di Camillo Sbarbaro, *Germinal*, Einaudi, Torino 2022).

profondamente la comprensione dello spazio. La tensione tra la carne e le altre carni, la riflessione carnale e il circuito vedente-visto ci invitano a considerare lo spazio come luogo dinamico e relazionale.

Da questa analisi comparativa i corsisti hanno abbozzato le prime conclusioni: sebbene Merleau-Ponty e Heidegger condividano una visione fenomenologica dello spazio, vi sono differenze significative nel modo in cui trattano il concetto.

Corporeità vs Esistenza: Merleau-Ponty mette al centro dell'esperienza spaziale il corpo, considerandolo il fulcro dell'esperienza fenomenologica. Il corpo "abita" lo spazio in modo concreto e sensoriale. Per Heidegger, invece, lo spazio è più legato all'esistenza in senso ontologico, ovvero al modo in cui l'essere umano si trova già sempre nel mondo, e lo struttura attraverso il suo agire.

Spazio vissuto vs Spazio esistenziale: Merleau-Ponty parla di uno spazio vissuto, legato alla percezione e all'azione corporea, mentre Heidegger lo descrive come spazio esistenziale, un'apertura che si crea attraverso il rapporto del *Dasein* con il mondo. Per Heidegger, lo spazio non è una caratteristica del mondo fisico, ma una struttura dell'essere-nel-mondo.

Praticità dello spazio: in entrambi i filosofi, lo spazio è legato all'uso pratico, ma per Merleau-Ponty è principalmente attraverso la percezione corporea che lo spazio viene costituito, mentre per Heidegger è l'agire esistenziale a creare lo spazio come orizzonte di significato.

Pertanto sia Merleau-Ponty che Heidegger offrono due visioni complementari e innovative dello spazio in filosofia. Merleau-Ponty si concentra sull'aspetto corporeo e percettivo dello spazio, descrivendolo come uno spazio vissuto, mentre Heidegger propone una concezione più ontologica dello spazio, legata alla struttura esistenziale dell'essere umano nel mondo. Entrambi, tuttavia, respingono l'idea di spazio come dimensione astratta e geometrica, sottolineando la sua dipendenza dal modo in cui l'uomo vive, percepisce e si relaziona con il mondo.

Questi concetti, approfonditi, contestualizzati e sottoposti a un'analisi comparativa, dischiudono nuove connessioni con le declinazioni di filosofie successive. Si pensi, ad esempio, a Jacques Derrida, con le nozioni di *différance* e *topographie*, entrambe volte a esplorare la complessità e il progressivo affinarsi del concetto di spazio come entità in continua evoluzione, o a Hermann Schmitz, con l'idea di *Gestimmtes Raumempfinden* (senso modulato dello spazio), che fa riferimento alla percezione dello spazio influenzata dal "tono emotivo" o dallo "stato d'animo", e *Ort*, che definisce

il “luogo” come punto di riferimento spaziale, sottolineandone la relazione con il contesto e la situazione circostante. Tali prospettive aprono la strada anche a proposte operative per la costruzione di progettazioni didattiche e sillabi, arricchendo il dibattito con contributi di natura teorica e applicativa

FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA (NEO)CARNAPIANA: IL DATO TRA SEDIMENTAZIONE E DETERMINAZIONE Caterina Del Sordo*

Abstract: This paper argues that the Carnapian ostracism of certain ontological hypotheses, partially shared with Husserlian phenomenology, does not depend on the linguistic turn in philosophy. Instead, it hinges on a fundamental change in the concept of givenness that underlies the theory of experience.

Keywords: Carnap, Husserlian Phenomenology, Neo-Carnapian Philosophy

Introduzione

Il rapporto tra la fenomenologia e la filosofia carnapiana è piuttosto complesso. Dal punto di vista degli studi carnapiani si incontra un panorama letterario grossomodo tripartito¹. Su un piano generale, si assiste a una più che quarantennale riconsiderazione filosofica e storiografica dell'empirismo logico². Su un piano specifico, dagli anni Novanta, si esperisce un approfondimento della relazione tra la filosofia di Husserl e quella di Carnap³.

* Post-Doc - Universidad del País Vasco (España).

¹ Ho fatto rilevare questa tripartizione in C. Del Sordo, *Carnap and Husserl in Debate. A Perspective from Florence*, in R. Lanfredini, S. Zipoli Caiani (a cura di), *La terza via di Paolo Parrini*, "Humana.Mente Journal of Philosophical Studies", 2024.

² Per lo *status quo* sui contributi che chiariscono i rapporti teorici e storico-filosofici tra la fenomenologia ed empirismo logico, si veda P. Parrini, *Fenomenologia ed empirismo logico*, in A. Cimino, V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma, 2012, pp. 81-110.

³ Per questo filone di studi si considerano di solito V. Mayer, *Die Konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl*, "Erkenntnis", n. 35, 1991, pp. 287-303, e G. E. R. Haddock, *The Young Carnap's Unknown Master: Husserl's Influence on Der Raum and Der logische Aufbau der Welt*, Ashgate, Aldershot, 2008. Si vedano anche M. Friedman, *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, e S. Sarkar, *Husserl's Role in Carnap's der Raum*, in T. Bonk (a cura di), *Language, Truth and Knowledge*, Kluwer, Dordrecht, 2003, pp. 179-190. Allineandomi come ho fatto più volte a P. Parrini, *Empirismo logico e fenomenologia. Uno snodo fondamentale della filosofia del Novecento*, in F. Masi, R. Melisi, F. Seller (a cura di), *Tra experientia ed experimentum*.

Infine, a partire dalla produzione di lavori recenti, che aspirano a gettare luce sulla natura composita di *Der logische Aufbau der Welt*⁴ (abbr. *Aufbau*), si origina un filone di studi focalizzato sulla relazione tra la fenomenologia di Husserl e il progetto carnapiano del 1928.

La presentazione su tre piani dello *status quo* sul rapporto tra le filosofie di Carnap e di Husserl è certo un valido punto di appoggio per ulteriori approfondimenti. Essa non tiene conto, tuttavia, dell'ingresso della linea di ricerca della (meta-)ontologia contemporanea, che costituisce a mio avviso un interessante stimolo alla riflessione per il settore degli studi carnapiani che si occupa dell'influenza della fenomenologia husserliana nella filosofia dell'*Aufbau*.

Da un lato, gli studi carnapiani tendono a vedere nel controverso rapporto tra Carnap e la fenomenologia di Husserl il punto di svolta della filosofia di Carnap, che porta a considerare le questioni ontologiche della fenomenologia alla stregua di pseudoproblemi e a fare coincidere la filosofia carnapiana con un'operazione di pianificazione linguistico-concettuale⁵. Dall'altro, i neo-carnapiani, in particolare Amie Thomasson, riprendono la fenomenologia come framework metodologico adatto a impostare un appropriato deflazionismo sui problemi ontologici di esistenza⁶. Per comprendere la logica di questo quadro, può essere utile mettere in evidenza alcuni fatti, che forse non sono stati ancora adeguatamente soppesati.

Ciò che faceva ruotare la fenomenologia di Husserl e la riflessione di Carnap intorno a problemi filosofici inizialmente affini⁷ era il fatto di lavorare entrambe a una filosofia della conoscenza che rifiuta il realismo metafisico e imposta il quadro della ricerca gnoseologica sul piano della teoria dell'esperienza. Sia la fenomenologia che il primo empirismo logico tendono infatti a mantenere una visione di anti-metafisica basata sul tema dell'anti-

Medioevo e modernità a confronto, Mimesis, Milano, 2023, pp. 103-115, prendo le distanze dal dibattito sul plagio da parte di Carnap a detrimento della fenomenologia di Husserl.

⁴ Si può citare a questo riguardo la collettanea C. Damböck (a cura di), *Influences on the Aufbau*, Institute of the Vienna Circle Yearbook, vol. 18, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/Londra, 2016.

⁵ Si veda in particolare A. Carus, *Carnap and Phenomenology: What Happened in 1924?*, in C. Damböck (a cura di), *Influences on the Aufbau*, Vienna Circle Institute Yearbook, vol 18, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/Londra, 2016, pp. 137-162.

⁶ A. L. Thomasson, *What Phenomenology Can Bring to Ontology?*, "Res Philosophica", vol. 96, n. 3, pp. 289-306. Ivi, pp. 290, 297, *passim*.

⁷ Si veda A. Carus, *op. cit.*, p. 138-151.

assolutismo⁸. Tale contesto di affinità tra fenomenologia ed empirismo logico risulta a maggior ragione interessante per il fatto che i neo-carnapiani contemporanei, sebbene solidali con la fenomenologia, mantengono il rifiuto del realismo metafisico appellandosi non più a una teoria dell'esperienza, bensì a operazioni di pianificazione concettuale e linguistica.

In questo contesto, la mia tesi principale è che l'ostracismo carnapiano in *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (abbr. *Überwindung*) di certe ipotesi ontologiche accettate in *Scheinprobleme in der Philosophie* (abbr. *Scheinprobleme*) sia dovuto non tanto alla svolta linguistica, come si tende comunemente ad accettare⁹, quanto piuttosto a un cambio di rotta nelle assunzioni relative alla teoria dell'esperienza.

Articolo la mia tesi principale in tre sottotesi. In primo luogo, (a) l'allontanamento del primo Carnap dalla fenomenologia riguarda la discussione di problemi ontologici ben perimetrati. Tali problemi hanno una forma tra loro simile e possono essere caratterizzati sotto l'etichetta di "problema naturalistico" (PN)¹⁰. In secondo luogo, (b) la classificazione di PN da parte dei (neo-)carnapiani come problema di ontologia inflazionata non si giustifica alla luce di operazioni di pianificazione concettuale o linguistica.

Infine, (c) il passaggio carnapiano di ritenere tali problemi filosofici prima sensati¹¹ e poi insensati¹² dipende dalla concezione del dato su cui la teoria dell'esperienza adottata si fonda.

Per argomentare le tesi (a), (b), (c), suddivido il presente paragrafo in tre sezioni. La prima sezione perimetra i problemi che si possono classificare come PN, vd. (a), e mostra che (b.1) gli strumenti di regimentazione linguistica nell'*Aufbau* di Carnap e nei testi *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (abbr. *Zeitbewusstseins*) di Husserl siano ineffettivi nel

⁸ Si veda R. Lanfredini, *La nozione fenomenologica di dato*, in R. Lanfredini (a cura di), *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 2006, pp. 59-94, e P. Parrini, *Conoscenza e Realtà. Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Bari, 1995.

⁹ Per es. A. Carus, op. cit., p. 151.

¹⁰ Ivi, pp. 145-146.

¹¹ Si veda R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlino, 1928a (*La costruzione logica del mondo*, trad. di Emanuele Severino, UTET, Torino, 1997) e Id., *Scheinprobleme in der Philosophie*, Bernary, Berlino, 1928b (*Pseudoproblemi nella filosofia*, trad. di Emanuele Severino, UTET, Torino, 1997).

¹² Id., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, "Erkenntnis", vol. 2, 1931, pp. 219-241 (*Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, trad. di Alberto Pasquinelli, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino, 1969, pp. 504-532).

tentativo di gestire la paradossalità di PN e che (b.2) gli strumenti linguistico-concettuali dei neo-carnapiani siano ineffettivi nel tentativo di giustificare l'accusa a PN di partecipare a una versione inflazionata dell'ontologia, vd. (b). La seconda delinea l'oscillazione di *Scheinprobleme* e *Überwindung* intorno alla sensatezza/insensatezza di PN. La terza si occupa di fare convergere le oscillazioni tra di *Scheinprobleme* e *Überwindung* nei termini del cambiamento del modello di dato posto alla base della teoria dell'esperienza adottata, vd. (c).

Problema naturalistico

All'interno della letteratura carnapiana, l'espressione "problema naturalistico" (*naturalistic predicament*) viene utilizzata per fare luce sull'influenza della fenomenologia di Husserl nell'*Aufbau* di Carnap¹³. In realtà, quello che viene chiamato PN coincide con quello che in fenomenologia viene denominato "paradosso della soggettività"¹⁴. Si tratta, in particolare, della tensione tra un soggetto *naturato* e *naturante*. Il soggetto *naturato* è concepito come uno degli enti facenti parte del mondo che lo circonda. Il soggetto *naturante* è invece concepito come coinvolto nella costituzione dello stesso mondo di cui finisce per prendere parte.

Ritengo, tuttavia, che, vd. (a), PN offra l'occasione per la generalizzazione di un problema piuttosto che per la sua specificazione. Infatti, al di là del caso specifico del paradosso della soggettività, si tratta in senso più ampio della tensione tra una natura *naturata* e una natura *naturante*. Di questo tipo di problema, Carnap si è occupato in vari modi, in particolare nel manoscritto inedito *Vom Chaos zur Wirklichkeit* (abbr. *Chaos*) del 1922¹⁵.

Oltre al paradosso della soggettività, possiamo infatti conferire a PN altri due ordini di formulazione. Nella prima, si tratta del rapporto tra una realtà costituita e un caos originario di sensazioni, che da un lato costituisce la realtà medesima e finisce dall'altro per prenderne parte¹⁶. Nella seconda, si

¹³ Si veda A. Carus, op. cit., p. 146.

¹⁴ Per la definizione del paradosso, si veda T. M. Seebohm, *The Paradox of Subjectivity and the Idea of Ultimate Grounding in Husserl and Heidegger*, in D. P. Chattopadhyaya, L.E. Embree, J.N. Mohanty (a cura di), *Phenomenology and Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 153-168. Ivi, p. 154.

¹⁵ Si veda R. Carnap, *Vom Chaos zur Wirklichkeit*, manoscritto inedito, documento RC-081-05-01, *Archives for Scientific Philosophy*, Hillman Library, University of Pittsburgh, 1922 (abbr. *Chaos*).

¹⁶ Id., *Chaos*, p. 1.

tratta dell'ipotesi ontologica del monismo neutrale, con cui Carnap si intrattiene evidentemente negli stessi anni¹⁷. In questo caso, assumendo l'interpretazione contemporanea delle entità neutrali come *forceful qualities*¹⁸, la situazione sarebbe tale per cui le *forceful qualities* costituiscono gli enti mondani e ne diventano parte a un tempo.

Queste forme di paradossalità potrebbero essere bypassate introducendo termini diversi per riferirsi agli enti *qua naturata* e agli enti *qua naturanti*. Questa soluzione è stata percorsa sia da Carnap in *Aufbau* che da Husserl in *Zeitbewusstseins*. In *Aufbau*, la distinzione tra enti *naturati* e *naturanti* si presenta soprattutto nei termini di ciò che sta rispettivamente all'esterno e all'interno del sistema di costituzione. Prendiamo ad esempio l'espressione "esperienza elementare". Dall'esterno del *Konstitutionsystem*, essa si riferisce a fatti psicologici *naturati*. Dall'interno, invece, essa non si riferisce al regno psicologico, bensì alle relazioni fondamentali *naturanti* del modello epistemologico costruito in termini di ricostruzione razionale. Se tuttavia si usa la stessa espressione per riferirsi alle esperienze elementari dall'interno e dall'esterno, il sistema di costituzione rischia di andare incontro a una *petitio principii*, in quanto assumerebbe quello che dovrebbe poi arrivare a inferire. A prevenzione di questo rischio, Carnap dota il linguaggio naturale della *Konstitutionstheorie* di termini tecnici artificiali. In particolare, egli introduce C-simboli quando le parole si riferiscono a entità che sono in questione all'interno del sistema – „esperienze elementari^c, „qualità^c, ecc. – e P-simboli quando le stesse parole si riferiscono invece a entità che sono in questione dall'esterno del sistema – „esperienze elementari^p, „qualità^p, ecc.¹⁹.

In *Zeitbewusstseins*, Husserl offre una distinzione analoga a quella carnapiana appena richiamata. In particolare, essa si presenta secondo un ordine *naturante* a tre livelli, ovvero: «1) Le cose dell'esperienza nel tempo obiettivo [...]; 2) [...] le unità immanenti nel tempo pre-empirico; 3) l'assoluto flusso di coscienza costitutivo di tempo»²⁰. Sebbene questi livelli siano esplicitamente introdotti al paragrafo 34, si possono già considerare almeno parzialmente introdotti al paragrafo 1. A questo riguardo e in modo significativo, il primo paragrafo di *Zeitbewusstseins* introduce la distinzione

¹⁷ Si veda T. Mormann, *Carnap's Aufbau in the Weimar Context*, in C. Damböck (a cura di), *Influences on the Aufbau*, Vienna Circle Institute Yearbook, vol 18, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/Londra, 2016, pp. 115-137. Ivi, p. 125.

¹⁸ Cfr. E.C. Banks, *The Realistic Empiricism of Mach, James and Russell. Neutral Monism Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 48-51.

¹⁹ R. Carnap, *Aufbau*, § 75.

²⁰ E. Husserl, *Zeitbewusstseins*, trad. it., p. 101.

tra un uso equivoco e un uso non equivoco del linguaggio. In particolare, il tempo pre-empirico è solo equivocamente chiamato “tempo”, e si dovrebbe piuttosto parlare di “dati di tempo” o “segni di tempo”. La stessa cosa vale per qualità o spazi²¹.

L’introduzione husserliana di termini come “qualità”, “tempo” o “luogo” e l’introduzione corrispondente di espressioni come “dati di qualità”, “dati di tempo”, “dati di luogo”, ecc. rispecchiano l’uso carnapiano dei C/P-simboli. Ad ogni modo, la trattazione linguistica del problema PN sembra essere ineffettiva nel tentativo di pacificare la paradossalità in gioco, vd. (b.1).

Le regimentazioni linguistiche introdotte vengono infatti spesso disattese da Husserl, che le assume contestualmente senza attenersi alle stesse per un approccio sistematico alla sua fenomenologia. Carnap, sebbene si attenga strettamente ai C/P-simboli nell’*Aufbau*, arriva comunque a classificare PN come un problema filosofico insensato in *Überwindung*.

Sebbene in modo più attenuato, una critica a PN si ritrova oggi nella (meta-)ontologia neo-carnapiana. Quest’ultima tende infatti a classificare tale ipotesi come appartenente a un’ontologia inflazionata, che non riduce le questioni ontologiche all’analisi delle condizioni di applicazione dei termini coinvolti²². Al di là della logica del contro-esempio utilizzata per argomentare contro questo tipo di ipotesi²³ e che ritengo essere fallace²⁴, il fatto che l’ipotesi PN non venga posta dal punto di vista delle condizioni di applicazione dei termini coinvolti è un aspetto a mio avviso meramente contingente. Alla stregua, infatti, delle altre inferenze pleonastiche con cui certa (meta-)ontologia neo-carnapiana accetta l’esistenza di enti come numeri, processi, istituzioni, personaggi fittizi, ecc.²⁵, possiamo formulare la seguente inferenza pleonastica (Tabella 1). Su questa base, a partire da *Chaos* e dalla soddisfazione delle condizioni di applicazione del termine “caos originario di sensazioni”, si conclude l’esistenza del caos originario di sensazioni, vd. (b.2).

²¹ E. Husserl, *Zeitbewusstseins*, trad. it., p. 46.

²² A.L. Thomasson, *Ontology Made Easy*, Oxford University Press, New York, 2014, cap. 2.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Thomasson (*ibidem*) classifica le ipotesi del tipo PN come criteri generali di esistenza (*across-the-board criteria*). La falsificazione del criterio sulla base della logica del contro-esempio (*ibidem*) ritengo sia vana. Si può infatti sempre pensare a un contro-contro-esempio che renda il criterio generale più comprensivo rispetto alla sua versione di partenza.

²⁵ Si veda *ivi*, p. 258 e S. Schiffer, *The Things We Mean*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

| | |
|---------------------------------|--|
| | Esempio di inferenza pleonastica |
| <i>Pretesa indiscussa</i> | Non sappiamo niente di un caos originario di sensazioni (<i>Chaos</i> , enunciato 3) |
| <i>Verità concettuale</i> | Se non sappiamo niente di qualcosa allora la nostra teoria su quel qualcosa ha un inizio irrazionale (<i>Chaos</i> , enunciato 8) |
| <i>Pretesa derivata</i> | La teoria del caos originario di sensazioni ha un inizio irrazionale |
| <i>Conclusioni esistenziali</i> | Il caos originario di sensazioni esiste |

Tabella 1. Esempio di inferenza pleonastica.

La critica a PN risulta ancora più paradossale se pensiamo che la (meta-)ontologia neo-carnapiana, facendo sostanzialmente leva sul saggio *Empirismo, Semantica e Ontologia*²⁶, finisce per sposare una buona forma di permissivismo intorno alle questioni di esistenza. Se infatti introduco un linguaggio magico con simboli logici, costanti e variabili che operano su un insieme non vuoto di pratiche definite “incantesimi” e uso “incantesimo” come termine generale, alla pari di “numero” per il linguaggio dell’aritmetica, posso avere l’enunciato “gli incantesimi esistono” dato come questione interna nonché analitica sulla base del linguaggio magico introdotto. Come mai quindi PN viene ancora giudicata un’ipotesi ontologica inflazionata? Dopotutto, il problema della natura *naturante* può essere deflazionato, come abbiamo appena visto, derivando enunciati esistenziali attraverso inferenze pleonastiche (vd. Tabella 1). E, in fin dei conti, non si tratterebbe di pretese esistenziali più astruse di quelle eventualmente contenute in enunciati analitici e interni che affermano l’esistenza degli incantesimi. La critica a PN

²⁶ R. Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology*, “Revue Internationale de Philosophie”, 4, 1950, pp. 20-40 (*Empirismo, semantica e ontologia*, trad. di Alberto Pasquinelli, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 629-652).

da parte dei neo-carnapiani è quindi solo apparentemente motivata dai temi della anti-metafisica basata sulla svolta logico-linguistica, vd. (b).

Sensatezza e significanza

L'oscillazione carnapiana sulla sensatezza/insensatezza di PN ricalca il passaggio da una filosofia scientifica comprensiva, che troviamo nel progetto dell'*Aufbau* evidentemente impegnato a costruire una visione unificata delle *Natur-* e *Geistwissenschaften*, a una filosofia scientifica ristretta che esclude le seconde dal terreno della scientificità medesima²⁷. Curioso infatti vedere come, ancora nel '28, l'autore consideri discipline quali l'etnologia, la storia o gli studi religiosi come discipline scientifiche, mentre passi poi nel '31 a considerare l'etica, l'estetica e la filosofia delle norme o dei valori come discipline prive di significanza cognitiva o scientifica:

Se un asserto è fondato solo mediante dati vissuti passati e attualmente non è più provabile, non gli si attribuisce la stessa sicurezza di un asserto provabile. Nella storia, nella geografia, nella etnologia, ci si deve spesso accontentare di giudizi di questo tipo; nella fisica si esige in generale che un asserto sia anche provabile. Se prescindiamo dal grado di sicurezza di un asserto e prestiamo attenzione al fatto che esso sia oppure non sia fornito di significato [*sinnvoll*], allora non sussiste alcuna differenza tra gli asserti precedentemente fondati e che non sono più provabili e gli asserti che sono anche ora provabili o che lo sono in qualsiasi tempo: questi due tipi di asserti sono certamente forniti di significato e sono quindi veri o falsi.²⁸

[Il giudizio di insensatezza] si riferisce anche a quella metafisica che, pur partendo dall'esperienza, vuol nondimeno attingere, per mezzo di particolari illazioni, una realtà situata al di fuori o al di là dell'esperienza (tale è, per esempio, la tesi neovitalistica di una 'entelechia' in funzione negli eventi organici, la quale appare per principio sottratta a ogni determinazione fisica; la questione circa l'essenza della relazione causale', al di là della constatazione di certe regolarità nel succedersi degli eventi; il discorso circa la 'cosa in sé'). Questo giudizio vale

²⁷ T. Mormann, *Between Heidelberg and Marburg: The Aufbau's origins and the AP/CP Divide*, "Sapere Aude! Revista de Filosofia de México", 1, pp. 22-51. Ivi, pp. 36-37.

²⁸ R. Carnap, *Scheinprobleme*, trad. it., pp. 466-467.

inoltre per ogni filosofia normativa o dei valori, cioè per ogni etica o estetica come discipline normative.²⁹

Nello strutturare l'antimetafisica, la fenomenologia di Husserl e la filosofia di Carnap utilizzano concetti e lessici simili. In Husserl³⁰ e Carnap³¹ si presentano infatti tre livelli di sensatezza³²:

- 1) come legittimità;
- 2) come buona formulazione sintattico-grammaticale;
- 3) come buona formulazione semantica dal punto di vista della logica formale, materiale e del significato.

Senza entrare nel dettaglio di ognuna, la questione che riguarda la valutazione carnapiana di PN concerne i piani 1) e 3).

Per quanto concerne 1), possiamo considerare valida la sotto-riportata definizione (i), ricalcata da alcuni passaggi di *Aufbau*³³ e di un articolo di Herbert Feigl, in memoria di Moritz Schlick, del 1937³⁴:

(i) un problema filosofico è *illegittimo* quando riguarda elementi che in linea di principio non hanno relazione con la nostra esperienza. Un problema filosofico è invece *legittimo* quando riguarda elementi che sono in relazione con la nostra esperienza, indipendentemente da quanto questi elementi possano essere astratti, remoti o astrusi.

Stando a questa definizione, la legittimità o meno della questione PN dipende dalla modalità con cui l'idea di "essere in relazione con l'esperienza" è intesa. Tale relazione viene interpretata in senso lasco nel 1928 e ristretto nel 1931.

²⁹ R. Carnap, *Überwindung*, trad. it., pp. 526-527.

³⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976 (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002); Id., *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984 (*Ricerche logiche*, trad. di G. Piana, 2 voll., Il Saggiatore, Milano, 1968).

³¹ R. Carnap, *Scheinprobleme*; Id., *Überwindung*.

³² Per quanto riguarda la fenomenologia, 1)-3) sono presentati come livelli di possibilità e impossibilità attraverso la terminologia del non-senso, contro senso e assurdità effettiva, si veda R. Lanfredini, *Fenomeno e cosa in sé. Tre livelli di impossibilità fenomenologica*, in R. Lanfredini (a cura di), *Fenomenologia applicata*, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 155-153; Id., *La nozione fenomenologia di dato*.

³³ R. Carnap, *Aufbau*, trad. it., p. 281.

³⁴ H. Feigl, *Moritz Schlick*, "Erkenntnis", 7, pp. 393-419, 1937. Ivi, p. 401.

In questo modo, la categoria dell'illegittimità diminuisce e aumenta in ampiezza rispettivamente.

Per quanto concerne 3), si tratta di individuare le condizioni di buona applicazione di un termine. Tali condizioni si rifanno all'esperienza sia in *Scheinprobleme* che in *Überwindung*. In entrambi i casi, si parla di fattualità di un enunciato³⁵. In *Scheinprobleme*, tale fattualità si esprime sulla base dell'essere un asserto immediatamente o anche mediatamente fondato su un vissuto³⁶. Gli enunciati immediatamente fondati su un vissuto vengono considerati provabili (in genere si ricorre all'esempio degli enunciati della scienza fisica), quelli mediatamente fondati su un vissuto vengono considerati non provabili (in genere si ricorre agli esempi degli enunciati della storia, geografia, antropologia, ecc.). In *Überwindung*, la fattualità si esprime esclusivamente come verificabilità o deducibilità dell'enunciato medesimo.

Gli enunciati fattuali si considerano tutti enunciati provabili e, in questo senso, non solo sono dotati di *significato* (che potrebbe essere eventualmente solo emotivo³⁷), ma, più propriamente, di *significanza* cognitiva o scientifica.

In *Scheinprobleme*, Carnap può quindi considerare PN un enunciato non provabile eppure sensato, nonché legittimo, in quanto almeno mediatamente legato ai vissuti attuali. Su questo tipo di enunciati l'autore sostiene che

il metodo usuale della scienza della realtà non pone tali enunciati come privi di senso, ma come ipotesi, supposizioni provvisorie, o per lo meno come posizioni problematiche³⁸.

Dal punto di vista di *Überwindung*, invece, PN non soddisfa alcun criterio di significanza in termini di deducibilità o verificaazione e non è quindi sensato. Enunciati del tipo PN finiscono per essere visti anche come illegittimi. Questo vale non tanto perché essi non stanno in relazione con l'esperienza (vd. (i)),

³⁵ R. Carnap, *Scheinprobleme*, trad. it., pp. 464-468; Id., *Überwindung*, trad. it., p. 527.

³⁶ Id., *Scheinprobleme*, trad. it., pp. 466-467.

³⁷ Si veda Id., *Überwindung*, § 7; si veda la seguente nota di Carnap: «Today we distinguish various kinds of meaning, in particular cognitive (designative, referential) meaning on the one hand, and non-cognitive (expressive) meaning components, e.g. emotive and motivative, on the other. In the present paper, the word 'meaning' is always understood in the sense of 'cognitive meaning'». (R. Carnap, *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*, in A.J. Ayer (a cura di), *Logical Positivism*, The Free Press, New York, pp. 60-81. Ivi, pp. 80-81).

³⁸ Id., *Scheinprobleme*, trad. it., p. 467.

ma perché non stanno in una certa connessione logica con essa. Alla stregua delle ipotesi di neo-vitalismo e delle pretese intorno alla cosa in sé, enunciati del tipo PN non possono essere prese «neppure come ipotesi di lavoro [...]; perché per una ipotesi è essenziale poter connettersi logicamente con proposizioni empiriche (vere o false), e proprio questo manca alle pseudoproposizioni»³⁹.

Se quindi nel '28 le nozioni di legittimità, sensatezza e scientificità non coincidono, finiscono invece per farlo nel 1931. Si avvalora quindi l'ipotesi per cui «una analisi lessicografica possa facilmente mettere in luce la presenza nei testi carnapiani di una certa sovrapposizione fra insensatezza e assenza di valore scientifico o cognitivo»⁴⁰.

In questo contesto, quindi, nel 1931 la categoria della illegittimità si arricchisce di nuovi membri rispetto al 1928. Nel secondo caso, essa possiede infatti al suo interno solo i discorsi filosofici che presuppongono la cosa in sé, come un “mondo fuori dal nostro mondo”⁴¹, dando luogo a ipotesi gnoseologiche di realismo, idealismo ecc.. Nel primo caso, invece, la stessa categoria si arricchisce di quelle ipotesi i cui contenuti non sono deducibili dall'esperienza attuale, come per il caos originario di sensazioni, l'entelechia o una soggettività fungente che, sebbene non siano deducibili o verificabili empiricamente nel senso di *Überwindung*, stanno comunque in relazione con l'esperienza in sensi motivazionali, processuali o costitutivo-trascendentali. Esse soddisfano quindi (i), qualora si interpreti la relazionalità con l'esperienza nel senso lasco di *Scheinprobleme*, e non in quello ristretto di *Überwindung*.

Sedimentazione e determinazione

Il giudizio di sensatezza o insensatezza di PN nel '28 e nel '31 dipende quindi dal significato dato al concetto di “essere un enunciato fattuale”. In *Scheinprobleme*, esso indica l'idea di essere mediatamente o immediatamente fondato su un vissuto. In *Überwindung*, esso indica invece l'idea di essere empiricamente verificabile o deducibile da altri enunciati empirici.

L'idea di essere empiricamente verificabile è comunque già presente in *Scheinprobleme* laddove si parla di asserto provabile. In questo senso, un

³⁹ Id., *Überwindung*, trad. it., p. 520.

⁴⁰ P. Parrini, *Conoscenza e Realtà*, p. 27.

⁴¹ E. Husserl, *Ideen*, § 46.

asserto è provabile quando, come nel caso della verificabilità e della deducibilità di *Überwindung*, la sua procedura di giustificazione può essere reiterata al di là delle contingenze delle singole prove. Si può infatti dubitare che la *Gabelbarkheitsatz* di Carnap sia un teorema valido, ma la prova con cui si raggiunge il teorema può essere ripercorribile *ad libitum*. La stessa cosa vale per i contesti degli esperimenti delle scienze naturali. In questo senso, l'idea è che la prova abbia una struttura invariata al di là delle singole occorrenze in cui essa viene riprodotta.

L'interpretazione dell'idea di riattualizzabilità della prova come qualcosa di dirimente per quanto riguarda gli enunciati provabili e non provabili in *Scheinprobleme* assume maggiore solidità laddove gli enunciati che si fondano su un vissuto passato vengono presentati come casi paradigmatici di enunciati non provabili⁴². Ciò che infatti dirime il provabile dal non provabile non sembra infatti concernere il riferimento soggettivo o individuale dell'enunciato. Come mostra il seguente passo, Carnap è fiducioso nel fatto che quantunque un enunciato si riferisca a qualcosa di ineffabile, individuale o soggettivo, possa comunque rimandare a una struttura in ultima analisi descrivibile:

L'asserto: "Esiste un color rosso squillante, il cui aspetto suscita terrore" non è provabile, perché non sappiamo come dovremmo promuovere questo fatto per pervenire a un dato vissuto che fondasse questo asserto; ma ciononostante, l'asserto è fattuale poiché possiamo immaginarci e descrivere secondo la sua conformazione un dato vissuto mediante il quale l'asserto resterebbe fondato; un tale vissuto dovrebbe cioè contenere la percezione visiva di un colore di tonalità rossa e contemporaneamente un sentimento di terrore relativo a questo terrore⁴³.

Seguendo i casi paradigmatici degli enunciati non provabili che si fondano su un vissuto passato, la mia ipotesi è che la differenza tra enunciato provabile e non provabile ammonti piuttosto a quella di avere un enunciato fondato sul dato concepito alla luce di elementi di legalità e determinazione (fenomenologia statica), o alla luce di elementi di profondità e sedimentazione (fenomenologia genetica), vd. (c). Questo non vuole certo dire che la sedimentazione sia un caso di notte in cui tutte le vacche sono nere.

⁴² R. Carnap, *Scheinprobleme*, trad. it., p. 466.

⁴³ Ivi, trad. it., p. 466.

Come dimostra la distinzione carnapiana tra rappresentazione di oggetto e rappresentazione di stato di fatto, la rappresentazione di stato di fatto si definisce come una rappresentazione di oggetto i cui oggetti abbiano delle determinazioni o siano temi per una predicazione:

Se, ad esempio, possiedo la rappresentazione di una certa persona in un certo ambiente e tale rappresentazione si costituisce come opinione che questa persona si trovi ora in questo ambiente, questa è una rappresentazione di stato di fatto; essa è o corretta o falsa. Se invece mi rappresento semplicemente quella persona in quell'ambiente, senza avere opinioni circa il luogo e il tempo, allora possiedo una rappresentazione di oggetto. Certamente anche una semplice rappresentazione di una persona, senza determinazioni di luogo e di tempo, può essere una rappresentazione di stato di fatto, qualora cioè si intenda in essa una proprietà determinata, poniamo che questa persona abbia questo colore di capelli⁴⁴.

In questo senso, anche l'enunciato "Dante amava Beatrice", che pure si fonda su un vissuto passato, quindi non provabile, ha delle determinazioni. Quello che sembra rendere un enunciato provabile o non provabile non è quindi tanto la presenza o l'assenza di determinazione, quanto piuttosto l'aver un certo tipo di determinazione, poniamo esterne nel caso dell'enunciato provabile e interne nel caso dell'enunciato non provabile.

L'idea della determinazione interna non ammonta a caratteristiche raggiungibili per via scompositiva o analitica. Le caratteristiche raggiungibili per via scompositiva o analitica danno luogo all'orizzonte di legalità tipico della fenomenologia statica, comprendente nozioni quali a priori materiale, sintesi o essenza. La determinazione interna ammonta piuttosto a ciò che è relativo alla profondità, latenza o irrecuperabilità. Da questo punto di vista, si è recentemente effettuato un tentativo di convertire gli assiomi del dato basato sulla determinazione, i.e. essenza, o invarianza nelle variazioni, a priori materiale, o normatività mereologica e sintesi, o invarianza nelle appercezioni, in assiomi del dato basato sulla sedimentazione introducendo le nozioni di *forceful quality* e di relazioni causali-funzionali⁴⁵.

⁴⁴ Ivi, trad. it., p. 469.

⁴⁵ C. Del Sordo, R. Lanfredini, *Matter at a Crossroads. Givenness vs Forceful Qualities*, in P. Di Lucia, P., L. Passerini Glazel (a cura di), *The True, the Valid, and the Normative*, "Phenomenology and Mind", 24, pp. 240-248.

Rebus sic stantibus, la sedimentazione non colloca il dato in una dimensione metafisica di inosservabilità in linea di principio. L'irrecuperabilità o profondità si prospetta infatti non come un al di là dell'esperienza, o piano metafisico inosservabile in linea di principio, ma come qualcosa che, sebbene non sia osservabile direttamente, resta tuttavia connesso all'esperienza (e.g. motivazionalmente, processualmente, trascendentalmente, ecc.). In questo senso, considerando PN dal punto di vista della teoria dell'esperienza, la distinzione tra realtà empirica e realtà metafisica si trasforma nella terna tra realtà profonda, empirica e metafisica.

Conclusioni

In conclusione, abbiamo quindi mostrato che l'ostracismo carnapiano di certe ipotesi ontologiche non dipende tanto dalla svolta linguistica, quanto piuttosto da una svolta interna alla teoria dell'esperienza che tende a interpretare il criterio di essere in relazione con l'esperienza prima in modo lasco, comprendendo quindi relazioni motivazionali, processuali o trascendentali, e poi in modo stretto, comprendendo solo relazioni di deducibilità e verificabilità.

Per arrivare a questo risultato abbiamo mostrato che l'allontanamento di Carnap dalla fenomenologia di Husserl riguardava da vicino una certa tipologia di problemi che abbiamo classificato come PN, vd. (a). Abbiamo inoltre mostrato che l'ostracismo di PN non si giustifica alla luce della pianificazione concettuale o linguistica, vd. (b). Infatti, abbiamo visto che (b.1) Carnap e Husserl ne intraprendono delle regimentazioni linguistiche che vengono abbandonate in corso d'opera. Abbiamo inoltre visto che i criteri di analisi concettuale messi in atto dai neo-carnapiani portano a fare cadere l'idea di una netta distinzione tra questioni inflazionate e deflazionate di esistenza, vd. (b.2). Infine, abbiamo mostrato che alla base del rifiuto di PN possa esservi non la svolta linguistica, bensì una svolta interna alla teoria dell'esperienza, vd. (c), che passa da una nozione di dato basata sul concetto di profondità e sedimentazione a una nozione di dato basata sul concetto di legalità e determinazione.

PROSPETTIVE FENOMENOLOGICHE SUL SUONO. TRACCE DI UN DIALOGO INCONCLUSO

Elia Gonnella*

Abstract: From the very beginning, phenomenology met with sound inquiry. Not only the relationship between Husserl and Stumpf, whose investigations influenced numerous philosophers and twenty-century trends, but a whole musicological thread (Mersmann, Eimert, Güldenstein, Bekker) referred to phenomenology during the twenties and following decades (Bessler, Leibowitz, Schaeffer, Rognoni). From another side, explicit aesthetic reflections are traceable in the Göttingen Circle but also in W. Conrad, Schütz, Plessner, and Anders-Stern. Even Heidegger, Merleau-Ponty, up to Smith, Ihde, Dufrenne, Clifton, Ferrara, and Piana, which more or less systematically dealt with sound. The aim of this work is to show the fundamental cores of a phenomenology of sound; then, the continuing need for research. Through themes like the constitution of the sound-object, the phenomenological distinction between sounds and noises, and the spatial features of sound, the phenomenological scenario of sound inquiry will be pointed out and analyzed.

Keywords: Phenomenology of Sound, Husserlian Phenomenology, Pre-Husserlian Inquiry, Contemporary Phenomenology, Post-Husserlian Phenomenology, Phenomenological Musicology

Premessa

La fenomenologia è da declinare al plurale. Ci sono più fenomenologie o più approcci fenomenologici e più di quanto una certa scuola, soprattutto nell'area statunitense – ma con eco anche europeo –, voglia riconoscere dividendo tra una “prima” e una “seconda” fenomenologia. Qualche autore a questo proposito ha parlato di un'opera, quella husserliana, arborescente; dicendo che la fenomenologia, come è già stato ricordato in altri interventi, è in gran parte storia delle eresie husserliane, proprio perché la struttura stessa dell'opera implicava un'assenza d'ortodossia. Così Ricœur in *A l'école de la phénoménologie*:

L'œuvre de Husserl est le type de l'œuvre non résolue, embarrassée, raturée, arborescente ; c'est pourquoi bien des chercheurs ont trouvé leur propre voie en abandonnant aussi leur maître, parce qu'ils

* Dottorando in Filosofia – Università del Salento.

prolongeaient une ligne magistralement amorcée par le fondateur et non moins magistralement biffée par lui. La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes. La structure de l'œuvre du maître impliquait qu'il n'y eût pas d'orthodoxie husserlienne¹.

Più ci si avvicina e più le cose sembrano complesse. Distinzioni come quelle tra un prima e un dopo, le svolte (*Kehren*), sono utili solo a distanza. La fenomenologia piuttosto è un *metodo* e in quanto tale ha più punti di innesto per differenti sviluppi e ognuno, a modo suo, più o meno legittimo. Essa indica un modo di fare filosofia e solo su quel *modo*, sul *come*, si può trovare la sua – per usare una parola fenomenologica – evidenza.

Bozze per una genealogia del rapporto tra fenomenologia e suono

Entrando nel nostro tema, la fenomenologia si è subito incontrata con la riflessione sul suono. Sullo sfondo delle analisi husserliane ci sono già i lavori di Franz Brentano (1838-1917) e Carl Stumpf (1848-1936). Il primo distingueva i sistemi sensoriali in visivo, uditivo e aptico², ricercando delle analogie tra questi che invece Husserl rifiuta, almeno per quella immediata tra suoni e colori. Così a chiaro e scuro (visivo) corrisponderebbe acuto e grave (uditivo) e caldo e freddo (aptico). Brentano si interessa anche alla spazialità dei suoni sostenendo che i suoni più forti occupano lo spazio uditivo escludendone altri³. Il maestro di Husserl più che vere e proprie argomentazioni a favore della teoria cerca di mostrarne l'utilità per spiegare fenomeni complessi come quello della fusione sonora.

Stumpf invece si dedica in modo più esplicito al suono e le sue ricerche, anche se presentano un interesse marginale per una filosofia del suono vera e propria essendo più incentrate su di una psicologia del suono, sono decisive per la costituzione del terreno del momento teoretico in cui Husserl si ritrova. Allievo di Brentano, Stumpf nei due volumi della *Tonpsychologie* indaga le sensazioni e le relazioni tra i suoni (vol. I), come ad esempio la fusione (vol. II)⁴. La *Tonverschmelzung* di Stumpf, ossia la fusione di due suoni simultanei che risultano formare una consonanza all'ascoltatore, è un concetto cardine per la sua indagine sul suono e nei

¹ Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004, p. 182 [156].

² Franz Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, hrsg. von Roderick M. Chisholm und Reinhard Fabian, Meiner, Hamburg 1979.

³ Ivi, p. 19.

⁴ Carl Stumpf, *Tonpsychologie*, 2 Bänder, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1883 e 1890.

decenni successivi non passerà inosservato – si pensi soltanto che ancora negli anni '70 negli Stati Uniti d'America Joseph F. Smith lo definirà come qualcosa di dato primordialmente nella percezione⁵. Stumpf non solo si occupa di percezione del suono ma, se così possiamo definirle, di musicologia storica e sistematica. Egli giunge a delineare un'analisi sulle origini della musica e dei suoi strumenti in un'opera che per l'appunto si intitola *Die Anfänge der Musik*⁶.

Se pensiamo invece al ruolo e all'influenza che rispettivamente i due pensatori ebbero per le generazioni filosofiche successive, quindi a Brentano e alla scuola di Graz – ad esempio Christian von Ehrenfels (1859-1932) e Alois Höfler (1853-1922) – e a Stumpf, quindi alla scuola di Berlino – Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941), Wolfgang Köhler (1887-1967) e Kurt Lewin (1890-1947) – e all'enorme diffusione che avrà poi la *Gestaltpsychologie* che sorge proprio in questo ambiente, riconosciamo come l'indagine sul suono sia alle radici delle maggiori riflessioni filosofiche e psicologiche del Novecento.

Siamo a cavallo tra '800 e '900 ed è in questo terreno che Husserl pubblica le *Logische Untersuchungen* che aprono il nuovo secolo (1900-1901)⁷, e che musicologi da una parte e filosofi dall'altra si interessano gli uni al metodo fenomenologico – più o meno legittimamente – gli altri alla musica e ai suoni. Se guardiamo infatti a quello che prende vita pochi anni più tardi ci rendiamo conto dei frutti del periodo appena delineato e dell'influenza che la fenomenologia ha esercitato a vario titolo su differenti pensatori. Da un lato i filosofi guardano ai suoni, Moritz Geiger (1880-1937)⁸, Waldemar Conrad (1887-1915)⁹, Roman Ingarden (1893-1970)¹⁰, Nicolai

⁵ Joseph F. Smith, *Musical Sound as a Model for Husserlian Intuition and Time Consciousness*, «Journal of Phenomenological Psychology», IV, I, 1973, pp. 271-296, qui p. 295, poi in Id., *The Experiencing of Musical Sound. Prelude to a Phenomenology of Music*, Gordon and Breach, New York 1979, p. 115.

⁶ Carl Stumpf, *Die Anfänge der Musik*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911.

⁷ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1900-1 (*Husserliana*, Band XVIII, 1-2, hrsg. von Elmar Holenstein, Nijhoff, Den Haag 1975).

⁸ Moritz Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 1, 2, 1913, pp. 567-684; *Phänomenologische Ästhetik*, «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», 19, 1925, pp. 29-42; *Zugänge zur Ästhetik*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1928.

⁹ Waldemar Conrad, *Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie*, «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», III, 1908, pp. 71-118. 469-511.

¹⁰ Roman Ingarden, *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Musikwerk – Bild – Architektur – Film*, Max Niemeyer, Tübingen 1962.

Hartmann (1882-1950) che sosteneva la pluristratificazione dell'opera musicale contro cui argomenta Ingarden¹¹, Alfred Schütz (1899-1959)¹², Helmuth Plessner (1892-1985)¹³, Günther Anders-Stern (1902-1992)¹⁴, ma anche Wilhelm Schapp (1884-1965)¹⁵ e Hedwig Conrad-Martius (1888-1966)¹⁶, prendono le redini della riflessione musicale fenomenologica mentre dal fronte della psicologia della musica abbiamo Géza Révész (1878-1955)¹⁷, tutta la scuola della *Gestalt* e Ernst Kurth (1886-1946)¹⁸. Dall'altro i musicologi guardano alla fenomenologia, Hans Mersmann (1891-1971) pubblica due articoli fondamentali in questa direzione: *Versuch einer Phänomenologie der Musik* (1922-23) e *Zur Phänomenologie der Musik*

¹¹ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, Gruyter, Berlin 1953.

¹² Alfred Schütz, *Fragments on the Phenomenology of Music*, in Id., *Collected Papers IV*, ed. by Fred Kersten, Helmut Wagner and George Psathas, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, pp. 243-275 e Id., *Making Music Together*, in Id., *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, ed. by Arvid Brodersen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, pp. 159-178.

¹³ Plessner ha dedicato molte pagine alle tematiche musicali e sonore. Ad esempio *l'Estesiologia dell'udito* e *gli Spazi senza parola* in Helmuth Plessner, *Anthropologie der Sinne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1980 (1970); tr. it. di Marco Russo, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 37 sgg. Temi già affrontati nel 1923 nel testo *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in *Gesammelte Schriften*, III, hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1980, pp. 7-315, cui *l'Antropologia* vuole essere un compendio, per l'udito cfr. pp. 221-248. Inoltre Id., *Zur Anthropologie der Musik*, in *Gesammelte Schriften*, VII, hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1982; tr. it. a cura di Alessia Ruco, *Antropologia della musica*, in *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, CLUEB, Bologna 2007, pp. 141-154.

¹⁴ Günther Anders-Stern, *Zur Phänomenologie des Zuhörens (Erläutert am Hören impressionistischer Musik)*, «Zeitschriften für Musikwissenschaft», IX, 1927, pp. 610-619; tr. it. di Micaela Latini, *Sulla fenomenologia dell'ascolto (chiarita a partire dall'ascolto della musica impressionista)*, in Silvia Vizzardelli (a cura di), *La regressione dell'ascolto. Forma e materia sonora nell'estetica musicale contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 187-199. Inoltre Id., *Musikphilosophische Schriften. Texte und Dokumente*, hrsg. von Reinhard Ellensohn, C. H. Beck, München 2017.

¹⁵ Wilhelm Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Kaestner, Göttingen 1910.

¹⁶ Hedwig Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt*, «Jahrbuch für Philosophie und Philosophische Forschung», Bd. 3, Niemeyer, Halle 1916, pp. 345-542.

¹⁷ Géza Révész, *Zur Grundlegung der Tonpsychologie*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1913; Géza Révész, *Einführung in die Musikpsychologie*, Francke Verlag, Bern 1946.

¹⁸ Ernst Kurth, *Musikpsychologie*, Hesse, Berlin 1931.

(1925)¹⁹; il musicologo, critico e compositore Herbert Eimert (1897-1972) pubblica *Zur Phänomenologie der Musik* (1926)²⁰, e lo studente di Husserl a Freiburg Gustav Güldenstein (1888-1972), con il quale mantenne un ottimo rapporto²¹, affronta le tematiche della tonalità e dell'arte dei suoni con una forte attitudine fenomenologica in *Theorie der Tonart* (1928) e nel successivo *Beiträge zu einer Phänomenologie der Musik* (1931)²². Il musicologo e critico Paul Bekker (1882-1937) in un articolo del 1925 si chiede proprio *Was ist Phänomenologie der Musik?*²³. Domandando se la fenomenologia rappresentasse un nuovo nome per antiche questioni o se invece avesse un nuovo senso, Bekker comprende la fertilità del metodo fenomenologico interrogandosi sul *fenomeno musicale*. Forme, strumenti, opere, non costituiscono il fenomeno musicale in sé: la forma viene dopo gli strumenti, le opere seguono i compositori e gli strumenti hanno la funzione di generare suoni. Nella musica, si risponde Bekker, vi è piuttosto quel fenomeno originario (*Urphänomen*) alla base che è il suono.

Tuttavia il rapporto tra metodo fenomenologico e indagine sul suono non è propriamente così idilliaco. Non tutti gli autori che vivevano quel momento speculativo hanno avuto gli stessi strumenti teoretici del mestiere filosofico e del metodo fenomenologico in particolare. Il musicologo Heinrich Bessler (1900-1969) afferma ad esempio che se Hugo Riemann (1849-1919) si fosse soffermato sulle *Logischen Untersuchungen* e le *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* di Husserl avrebbe trovato maggiori fondamenti filosofici alla sua ricerca che già poteva aprire a una

¹⁹ Hans Mersmann, *Versuch einer Phänomenologie der Musik*, «Zeitschrift für Musikwissenschaft», V, 1922-23, pp. 226-269; Hans Mersmann, *Zur Phänomenologie der Musik*, «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», XIX, 1925, pp. 327-388.

²⁰ Herbert Eimert, *Zur Phänomenologie der Musik*, «Melos», V, VII, 1926, pp. 238-245

²¹ Si veda lo scambio epistolare in Edmund Husserl, *Briefwechsel, Husserliana Dokumente*, III, Teil VII, *Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. von Karl Schuhmann, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 103-104.

²² Gustav Güldenstein, *Theorie der Tonart*, Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1973 (Ernst Klett, Stuttgart 1928) e il successivo *Beiträge zu einer Phänomenologie der Musik*, «Schweizerisch Musikzeitung und Sängerblatt», LXXI, 1931.

²³ Paul Bekker, *Was ist Phänomenologie der Musik?*, «Die Musik», XVII, IV, 1925, pp. 241-249, poi in Id., *Organische und mechanische Musik*, Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart, Berlin und Leipzig 1928, pp. 25-40.

fenomenologia della musica, ad esempio interpretando le sue *Vorstellungen* come *noemata*²⁴.

Il panorama è questo e, aggiungendoci la ricerca di Arthur Wolfgang Cohn (1894-1920)²⁵, possiamo dire che il minimo comune denominatore, al di là del più o meno rigore fenomenologico, è la ricerca di un fondamento musicale, il fenomeno sonoro, all'interno di una critica al naturalismo che ricerca un ascolto più come tensione della coscienza, quindi tensione intenzionale verso i fenomeni, e meno come processo fisiologico. Da qui qualche autore ha parlato infatti di un atteggiamento innaturale (*unnatural*)²⁶. Nei decenni successivi il dialogo continua con René Leibowitz (1913-1972)²⁷, Pierre Schaeffer (1910-1995)²⁸, Ernst Ansermet (1883-1969)²⁹ e Luigi Rognoni (1913-1986)³⁰, i quali si interessano alla fenomenologia; come continuo è l'interesse dal campo fenomenologico verso i suoni coinvolgendo Stati Uniti, Francia e Italia. Il già citato Joseph F. Smith nato nel 1925 si è dedicato alla costituzione di una nuova disciplina fenomenologica diretta ai

²⁴ Heinrich Bessler, *Das musikalische Hören der Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin 1959, p. 10. Hugo Riemann, *Ideen zu einer 'Lehre von den Tonvorstellungen'*, «Jahrbuch der Musikbibliothek Peters für 1914–1915», 21–22, 1916, pp. 1-26. Anche Helmut Christian Wolff mette in evidenza una traccia fenomenologica, piuttosto che psicologica, in Riemann, cfr. Helmut Christian Wolff, *Hugo Riemann, der Begründer der systematischen Musikbetrachtung*, in Walther Vetter (Hrsg.), *Festschrift für Max Schneider zum achtzigsten Geburtstage*, Deutscher Verlag für Musik, Leipzig 1955, S. 265-270.

²⁵ Arthur Wolfgang Cohn, *Das Tonwerk im Rechtssinne*, Springer, Berlin 1917.

²⁶ Benjamin Steege, *An Unnatural Attitude. Phenomenology in Weimar Musical Thought*, The University of Chicago Press, Chicago 2021.

²⁷ René Leibowitz, *Introduction à la musique de douze sons*, Édition l'Arche, Paris 1949.

²⁸ Pierre Schaeffer, *Traité des objets musicaux. Essai interdisciplines*, Seuil, Paris 1966.

²⁹ Ernst Ansermet, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1961.

³⁰ Luigi Rognoni, *Fenomenologia della musica radicale*, Garzanti, Milano 1974; *La scuola musicale di Vienna. Espressionismo e dodecafonia*, Einaudi, Torino 1966.

suoni³¹, Don Ihde (1934-2024)³², Mikel Dufrenne (1910-1995)³³, Thomas Clifton (1935-1978)³⁴, Lawrence Ferrara (1949-)³⁵, giusto per citarne i più illustri proscrittori, continuano a indagare il rapporto tra fenomenologia e suono da differenti prospettive (tecnologiche, estesiologiche, musicologiche) e in Italia possiamo citare Enzo Paci (1911-1976)³⁶ e Giovanni Piana (1940-

³¹ Joseph F. Smith, *Insights Leading to a Phenomenology of Sound*, «The Southern Journal of Philosophy», V, III, 1967, pp. 187-199; Id., *Further Insight into a Phenomenology of Sound*, «The Journal of Value Inquiry», III, II, 1969, pp. 136-146; Id., *Toward a Phenomenology of Musical Aesthetics*, in Erwin Walter Straus, Richard Marion Griffith (Eds.), *Aisthesis and Aesthetics. The Fourth Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1970, pp. 197-228; Id., *Musical Sound as a Model for Husserlian Intuition and Time Consciousness*, cit. Dei quali il penultimo e l'ultimo confluiranno in *The Experiencing of Musical Sound*, cit., dove, comprendovi testi precedenti, si prefiggeva il compito di rendere compatta una fenomenologia della musica. Segue poi Id., *The Negative Moment in an Open Dialectic of Music*, «Journal of Musicological Research», III, III-IV, 1981, pp. 337-381; Id., *Sight or Sound. Primacy or Synaesthesia*, in Lester Embree (Ed.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, University Press of America, Pittsburgh and Washington 1984, pp. 305-322; Id., *Variation in Music and Thought. A Critique of Factualism*, in Id. (Ed.), *Understanding the Musical Experience*, Gordon & Breach, New York 1989, pp. 209-227.

³² Don Ihde, *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*, State University of New York Press, Albany (NY) 2007, seconda edizione del precedente *Listening and Voice. A Phenomenology of Sound*, Ohio University Press, Athens (OH) 1976. E i precedenti *Discussion of Sound and Music*, in Erwin Walter Straus, Richard Marion Griffith (Eds.), *Aisthesis and Aesthetics*, cit., pp. 252-258; *On Hearing Shapes, Surfaces and Interiors*, in Ronald Bruzina and Bruce Wilshire (Eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, State University of New York Press, Albany 1982, pp. 241-251, che riprende e rielabora un capitolo della prima versione di *Listening and Voice* (1976) e che affronta temi comunque presenti nella seconda edizione. Id., *A Philosopher Listens*, «The Journal of Aesthetic Education», V, III, 1971, pp. 69-79.

³³ Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Presses Universitaires de France, Paris 1953; tr. it. di Liliana Magrini, *Fenomenologia dell'esperienza estetica*, Lerici, Roma 1969 e in particolare Id., *L'œil et l'oreille*, L'Hexagone, Montréal 1987; tr. it. di Claudio Fontana, *L'occhio e l'orecchio*, Il Castoro, Milano 2004.

³⁴ Thomas Clifton, *Music as Heard. A Study in Applied Phenomenology*, Yale University Press, New Haven (CT) 1983.

³⁵ Lawrence Ferrara, *Philosophy and the Analysis of Music. Bridges to Musical Sound, Form and Reference*, Greenwood Press, Westport (CT) 1991. Su cui si veda la nota di Giovanni Piana (*Nota critica*, «Axiomathes», II, 1995, pp. 309-314).

³⁶ Enzo Paci, *Annotazioni per una fenomenologia della musica*, «Aut Aut», 79-80, 1964, pp. 54-56; *Per una fenomenologia della musica*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. III, *Critica e dialettica*, Lampugnani Nigri Editori, Milano 1966, pp. 94-107.

2019)³⁷. Ma momenti dedicati al suono ci sono anche nei canonici Max Scheler (1874-1928), che distingue nettamente tra suoni e sensazioni acustiche aderendo a un realismo uditivo dentro l'interconnessione tra qualità essenziali e loro relazioni³⁸; Martin Heidegger (1889-1976) in cui la questione del suono non si declina solo all'interno dell'analisi del linguaggio, della poesia o dei rari casi in cui si riferisce esplicitamente alla musica e ai compositori, ma è altresì attraversata da un'esigenza d'interpretazione del modo in cui avviene l'esperienza del suono nel mondo e delle cose sonore in particolare; e in modo più ampio ed eterogeneo degli ultimi due, ma non ancora sistematico come gli autori citati precedentemente, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

I nuclei fondamentali di una prima fenomenologia del suono sono un anti-positivismo, quindi l'idea che non sia una mera analisi matematica, fisica, acustica, storiografica delle produzioni musicali a costituire l'indagine sul fenomeno musicale³⁹, ma un dirigersi fenomenologicamente *zurück zu den Sachen selbst* che qui sono i suoni. All'anti-positivismo si associa un anti-naturalismo declinabile come anti-atteggimento naturale, dove l'indagine

³⁷ Giovanni Piana, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 2005 (1991); Id., *Barlumi per una filosofia della musica*, 2007, disponibile all'indirizzo: <https://sites.unimi.it/archiviopiana/index.php/filosofia-della-musica/72-barlumi-per-una-filosofia-della-musica.html>; Id., *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione. Vol. 3. Colori e suoni*, Guerini e Associati, Milano 1988; le riflessioni presenti in Id., *Intorno alla filosofia della musica di Susanne Langer*, 2003 (1986) disponibile all'indirizzo: <https://sites.unimi.it/archiviopiana/index.php/filosofia-della-musica/103-intorno-alla-filosofia-della-musica-di-susanne-langer.html>; Id., *La composizione armonica del suono e la serie delle affinità tonali in Hindemith*, «Sonus. Materiali per la musica moderna e contemporanea», XXI-XXII, 2002, pp. 118-153; Id., *Mondrian e la musica*, Guerini e Associati, Milano 1995; il gruppo di lezioni sul tema "Linguaggio ed esperienza nella filosofia della musica", tenuto all'Università di Milano (1987) in edizione digitale: *Linguaggio, musica e mito in Levi-Strauss*, 2003, disponibile all'indirizzo: <https://sites.unimi.it/archiviopiana/index.php/filosofia-della-musica/109-linguaggio-musica-e-mito-in-levi-strauss.html> e in edizione cartacea in Id., *Saggi di filosofia della musica*, Lulu.com 2013; Id., *Alle origini della teoria della tonalità*, Lulu.com 2013; Id., *Album per la teoria greca della musica*, Lulu.com 2010.

³⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, mit einem Anhang von Maria Scheler, *Gesammelte Werke*, II, hrsg. v. Manfred Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2009; tr. it. di Roberta Guiccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

³⁹ Movimento in stretta polemica con una valorizzazione impressionista delle emozioni in musica, la cui esigenza contrastiva ha portato, nel migliore dei casi, a far coincidere il fenomeno musicale con una forma (formalismo).

sul suono prende forma attraverso l'analisi intenzionale della coscienza, la ricerca dei fondamenti percettivi e l'indagine del rapporto soggetto-mondo.

Accenni a una fenomenologia del suono in Husserl

Se ci indirizziamo verso il padre della fenomenologia notiamo che quello di Husserl è un metodo che applica una terminologia prettamente visivo-centrica che difficilmente, a un primo impatto, si confà all'indagine sonora. Come ha eccellentemente sottolineato Daniel Schmicking:

Sehen und Licht bilden im indoeuropäischen Sprachraum die wichtigsten Metaphern und etymologischen Wurzeln für die Begriffe der Vernunft, Theorie, Aufklärung, des Erkennens u.a. Auch Husserl führt diese Metaphorik fort, indem er sowohl traditionelle Termini (mit neuen Bedeutungen) in seine Phänomenologie integriert (*Eidos, Ideation/Wesensschau, Intuition*, das phänomenologische *Sehen*, das es zu lernen gilt, und nicht zuletzt die Bezeichnung Phänomenologie selbst), oder neue visuelle Metaphern bildet (*Abschattung, Horizont, Schicht, Hof*, affektives *Relief, Kometenschweif* der Retention u.a.m.)⁴⁰.

Anche se di ogni termine potremmo ritrovare il corrispettivo o la traslazione nel campo sonoro, come la circolarità dell'orizzonte che è primariamente esperibile con l'udito e su cui insiste Ihde, la fenomenologia husserliana, come la maggior parte della filosofia, è fundamentalmente legata alla visione e all'occhio. Tuttavia i momenti in cui Husserl usa il suono per fare degli esempi o si sofferma sul suono, sfondando la strumentalità dell'esempio come mezzo per un altro fine, facendo propriamente filosofia del suono sono molti ed eterogenei. Se sono più conosciute le riflessioni sulla temporalità – a partire dalle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917)⁴¹, *Die Idee der Phänomenologie*⁴², dalle *Analysen zur passiven*

⁴⁰ Daniel Schmicking, *Hören und Klang. Empirisch phänomenologische Untersuchungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, p. 42.

⁴¹ Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, X, hrsg. von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. a cura di Alfredo Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998.

⁴² Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, *Husserliana*, II, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; tr. it. di Andrea Vasa e Marino Rosso, ed. a cura di Elio Franzini, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Mondadori, Milano 1995.

Synthesis (1918-1926)⁴³ alle *Aktive Synthesen*⁴⁴ – e il suono in quanto caduco ed efemerale per eccellenza si presta in modo magistrale alla esemplificazione nelle indagini temporali, e se Husserl usa esempi sonori per le indagini mereologiche nelle *Logische Untersuchungen*⁴⁵ e dedica righe all’opera d’arte, c’è anche un altro Husserl, poco riconosciuto e trascurato, che si dedica invece al rapporto suono-spazio-corpo. Per il penultimo punto (quello dell’opera d’arte) citando il caso di una sonata pianistica di Beethoven Husserl distingue tra la sonata come oggetto inteso dal compositore e la sonata come espressione, l’oggetto dei sentimenti e stati d’animo (*Gefühle, Stimmungen*) – quindi la *Musik als Ausdruck*⁴⁶. Ognuno ha il suo Beethoven ideale, dice Husserl, e lo confronta con quello degli altri. Ma l’opera d’arte, la sonata, è qualcosa che trascende le sue riproduzioni e la cui unità è appunto data al di là delle concrete manifestazioni⁴⁷. Parimenti, ricorda nella *Phänomenologische Psychologie*, l’ascoltatore è diretto a un’unità musicale che si può ripetere e che questi riconosce nelle differenti manifestazioni ritmiche che ritornano ripetendosi, nei cambiamenti d’intensità del suono fino a quelli riguardanti il timbro⁴⁸.

⁴³ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, *Husserliana*, XI, hrsg. von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. di Vincenzo Costa, ed. a cura di Paolo Spinicci, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1993.

⁴⁴ Edmund Husserl, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung “Transzendente Logik” 1920/21. Ergänzungsband zu “Analysen zur Passiven Synthesis”*, *Husserliana*, XXXI, hrsg. von Roland Breuer, Kluwer, Dordrecht 2000.

⁴⁵ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, *Husserliana*, XVIII, hrsg. von Elmar Holenstein, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, und XIX, hrsg. von Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984; tr. it. di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.

⁴⁶ Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, *Husserliana*, XXIII, hrsg. von Eduard Marbach, Martinus Nijhoff, Den Haag 1980, pp. 158-160.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana*, XVII, hrsg. von Paul Janssen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, p. 25.

⁴⁸ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana*, IX, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 73, 398-399, 417; Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana*, V, hrsg. von Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, p. 116; tr. it. di Enrico Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. III: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 2002, p. 916.

Husserl però sfiora anche altre tematiche per una fenomenologia del suono che coinvolgono in modo precipuo la spazialità – ed entriamo nel punto sul rapporto suono-spazio-corpo. In *Ideen II* ad esempio scrive che:

L'orecchio è «compresente», ma il suono sentito non è localizzato nell'orecchio. (Né mi sentirei di definire localizzato il rumore che sento quando «mi fischia un orecchio», e altri suoni soggettivi del genere. Essi sono nell'orecchio come i suoni di un violino sono là fuori nello spazio, ma non per questo hanno il peculiare carattere di sensazioni localizzate e dell'inerente e peculiare localizzazione)⁴⁹.

Sentiamo suoni che sono localizzabili nello spazio esterno, il «violino che produce questo suono [...] lo vediamo direttamente mentre le corde vengono sfiorate dall'arco, e cogliamo intuitivamente il rapporto causale che svolge qui un ruolo fondante»⁵⁰. E non mancano riferimenti alla corretta percezione della fonte sonora:

un suono di violino, nella sua identità oggettiva, è dato attraverso adombramenti, ha i suoi mutevoli modi di manifestazione. Essi variano a seconda che mi avvicini o che mi allontani dal violino, a seconda che mi trovi nella sala da concerto oppure che ascolti attraverso le porte chiuse, ecc. Nessun modo di manifestazione può pretendere di valere come quello che offre la cosa in maniera assoluta, anche se [...] nella sala da concerto, al posto «giusto», io odo il suono «stesso», come «realmente» risuona⁵¹.

I riferimenti al suono costituiscono le tracce per la delineazione di una fenomenologia (husserliana) del suono di cui qui intendiamo solo darne

⁴⁹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, IV, hrsg. von Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952; tr. it. di Enrico Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. II: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 583.

⁵⁰ Ivi, p. 623.

⁵¹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, III/1 und III/2, hrsg. von Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. di Vincenzo Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. I: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 107.

minima testimonianza. Oltre ai manoscritti⁵², e ai testi già citati, Husserl ritorna spesso sul suono e tocca costantemente i temi di una percezione spaziale sonora. *Ding und Raum*⁵³, *Erfahrung und Urteil*⁵⁴ fino alla *Krisis*⁵⁵, accolgono le riflessioni che il periodo storico-teoretico andava sviluppando e aprono a quelle che gli eredi husserliani svilupperanno di lì a poco.

Esempio di incursione nella fenomenologia del suono post-husserliana

La fenomenologia successiva intesse dei legami con il panorama sopra delineato da cui attinge in modo mai univoco e, in accordo con l'eretismo fenomenologico, quasi eteroclitico. Se prendiamo due autori distanti non solo geograficamente, ma altresì metodologicamente, con impostazioni fenomenologiche e filosofiche distinte, che si legano in un modo non scolastico e non dogmatico ad autori diversi come Heidegger e Merleau-Ponty, notiamo come ci sia un'assonanza tematica per quella che al di qua di una fenomenologia del suono sembra porsi come una vera e propria ontologia del suono. Sia Don Ihde che Mikel Dufrenne distinguono tra suoni e rumori in base a una contrapposizione che intreccia temi percettivi orientati ai soggetti e un'ontologia del sensibile che delinea lo statuto del sonoro.

Heidegger, che resta sullo sfondo delle analisi di Ihde, riprendendo temi già di *Sein und Zeit* in *Der Ursprung des Kunstwerkes* sosteneva che la:

⁵² Ad esempio: C 3 IX, C 3 XIII, C 4 XXI, C 6, D 7, D 13 XIV, D 13 XV, D 13 XXIII, L I 1, L II 4, e *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, *Husserliana*, XXXIII, hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer, Dordrecht 2001.

⁵³ In cui sostiene che il suono sia nella cosa e al contempo emani da essa avendo un effetto su di noi; che il suono del violino, ad esempio, venga percepito in quanto suono *del* violino e la relazione con l'oggetto (violino) sia distinta dalle determinazioni tattili o visive, Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, *Husserliana*, XVI, hrsg. von Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 342, 66-67.

⁵⁴ Il suono che viene colto nella sua unità, Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Academia/Verlagsbuchhandlung, Prag 1939; tr. it. di Filippo Costa, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Silva Editore, Milano 1960, pp. 111-112, 116, 388.

⁵⁵ Ciò che esperiamo nelle cose stesse, colori, suoni, calore, è costituito da vibrazioni sonore, caloriche, quindi «puri eventi del mondo delle forme»; sento un suono e vedo un movimento vibratorio: il suono dipende da fattori misurabili come l'intensità della tensione, dallo spessore, Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana*, VI, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954; tr. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 66, 303.

pretesa [...] che nella manifestazione delle cose noi incominciamo col percepire [*vernehmen*], innanzitutto e propriamente, un presentarsi di sensazioni – ad esempio di suoni e di rumori – è priva di fondamento. Ciò che udiamo [*hören*] è la tempesta che sibila nel camino, il rombo del trimotore, la *Mercedes* nella sua evidente diversità dalla *Adler*. Ciò che ci è più vicino non sono le sensazioni [*Empfindungen*], ma le cose stesse [*Dinge selbst*]. In casa udiamo sbattere la porta, e non udiamo mai sensazioni acustiche o anche solo semplici rumori⁵⁶.

E in *Sein und Zeit* scriveva:

l'*ascoltare* [...] è fenomenicamente più originario di ciò che la “psicologia” definisce “innanzi tutto” come “udito”, cioè la ricezione dei suoni e la percezione dei rumori. Anche l'*ascoltare* ha il modo di essere del sentire comprendente. “Innanzi tutto” non sentiamo mai rumori e complessi di suoni, ma il carro che cigola, la motocicletta che assorda. Si sente la colonna in marcia, il vento del nord, il picchio che batte, il fuoco che crepita. È necessario un atteggiamento assai artificioso e complicato per “sentire” un “rumore puro”. Il fatto che udiamo innanzi tutto motociclette e carri attesta fenomenicamente che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, si mantiene già sempre presso l'utilizzabile intramondano e che, innanzi tutto, non riceve un brulichio di “sensazioni” cui va prima data forma per poi impiegarle come un trampolino e raggiungere, alla fine, il “mondo”. In quanto essenzialmente comprendente, l'Esserci è già, innanzi tutto, presso ciò che comprende⁵⁷.

Contro la visione di Berkeley prima e di Russell poi per cui a essere uditi sono i suoni e poi tramite l'esperienza ricongiungiamo il suono all'oggetto, una posizione che ha molti ritorni nella filosofia, e qualche filosofo contemporaneo come Maclachlan la sostiene ancora, Heidegger afferma che a darsi primariamente nell'udito siano cose e oggetti e che il soggetto faccia esperienza di un mondo (dato per mezzo del sonoro) di cui è già da sempre parte. Ihde parlando di fragilità (*fragility*) della musica, e dell'ascolto

⁵⁶ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), in *Holzwege* [HGA, Band 5, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 1-74]; tr. it. a cura di Pietro Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 11-12.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967 (1927) [HGA, Band 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977]; tr. it. di Franco Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 201.

musicale, introduce una doppia divisione fenomenologica. Da una parte la distinzione tra Husserl e Heidegger, tra lo spogliare i fenomeni e ascoltarli in sé (*the things themselves*) e lasciare invece che il mondo ci parli nell'ascolto; dall'altra la divisione tra suono – fragile, che invita all'ascolto estetico e musicale – e il rumore – invadente, che fa crollare l'ascolto musicale e che invita alla ricezione spazializzata del suono.

One of the first aspects that began to stand out in relation to this phenomenon was the *fragility* of the musical phenomenon. Within the global field of auditory phenomena, sounds of all types are present. This very fact complicates and acts to the detriment of musical presence. It becomes impossible, in ordinary contexts, to secure an exclusive focus on music because of the global presence of sound. From the Husserlian interpretation this failure of total focus might raise some questions about the possibility of even getting to “the things themselves.” But from a Heideggerian interpretation other things may be noted. For example, imagine a living room in which a stereo set is playing. By first attempting to concentrate as exclusively as possible on the music we become aware that a manifold of other noises *intrude* on this project. Our very project makes these noises explicit in such a way that from their previously ordinary presence we now discover they have been implicit. [...]. In attempting to listen to music for itself we become more rather than less sensitive to introducing noises. [...]. The fragility of music increases in direct proportion to the concern of attention “toward” it [...]. What is to be noted concerning the above phenomena is that the previously submerged noises do not intrude as a result of gesturing “toward” them⁵⁸.

Il mondo sonoro è aperto, fluido, e quando ci si avvicina all'ascolto altre presenze sonore emergono in virtù della disponibilità aperta del mondo sonoro. Simili posizioni si hanno in Dufrenne che riprendendo e proseguendo il discorso di Merleau-Ponty continua a distinguere tra suoni e rumori attraverso due piani: quello del darsi differente di suoni e rumori – gli uni invitano all'ascolto disinteressato alle fonti, gli altri obbligano alla percezione delle sorgenti sonore – e quello della manipolazione compositiva musicale – anche i rumori possono essere impiegati all'interno delle composizioni musicali grazie a un'intenzione compositivo-classificatoria determinata che

⁵⁸ Don Ihde, *Listening and Voice: Phenomenologies of Sound*, cit., pp. 221-222.

di fatto ne modifica lo status⁵⁹. Per ciò che concerne la differenziazione fenomenologica tra suoni e rumori, Dufrenne scrive:

Il rumore, infatti, ci allerta e ci spinge, di solito, a scoprire la sua sorgente e a comprendere il suo messaggio: il brontolio del tuono è l'annuncio della tempesta, il colpo di fischietto è un vigile che mi intima di fermarmi, il grido è un uomo in pericolo, lo posso aiutare?⁶⁰

Quando Merleau-Ponty ne la *Phénoménologie de la perception* sosteneva che a manifestarsi nel rumore fosse sempre qualcosa che *fa rumore* e di cui appunto l'udito ci informa.

Nel movimento del ramo da cui un uccello ha spiccato il volo si legge la sua flessibilità o la sua elasticità, ed è così che possiamo distinguere immediatamente un ramo di melo e un ramo di betulla. Si vede il peso di un blocco di ghisa che affonda nella sabbia, la fluidità dell'acqua, la viscosità dello sciroppo. Parimenti, odo la durezza e l'irregolarità della strada nel rumore di un veicolo, e si parla a ragione di un rumore «molle», «sbiadito» o «secco». Se si può dubitare che l'udito ci dia delle vere e proprie «cose», è per lo meno certo che, al di là dei suoni nello spazio, esso ci offre qualcosa che «fa rumore», e con ciò comunica con gli altri sensi⁶¹.

Conclusione

L'exkursus dalle origini del rapporto tra fenomenologia – nel terreno culturale e teorico del periodo – e indagine sul suono, arrivando fino alle posizioni di alcune delle plurime fenomenologie post-husserliane, ha dato un panorama vasto e differenziato, ma certamente ancora aperto. Un rapporto da rivedere e rincontrare, ascoltare e riascoltare, a partire dal quale poter riaffrontare temi caduti nell'oblio e recuperare la fertilità di uno scambio che esplose ormai poco più di un secolo fa, in una frase: riprendere un dialogo inconcluso.

⁵⁹ Mikel Dufrenne, *L'occhio e l'orecchio*, cit.

⁶⁰ Ivi, p. 111.

⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945; tr. it. di Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 308-309.

LINEE DI RICERCA DEI CENTRI

Center for Hermeneutics and Applied Phenomenology (CHAP)

Daniela De Leo

Il Centro, diretto da Daniela De Leo, nasce all'interno della cattedra di Filosofia Teoretica presso l'Università del Salento nel 2020, con lo scopo peculiare di verificare e indagare le tematiche che superano le posizioni della fenomenologia classica, incontrando aspetti chiave della *Nuova Fenomenologia*, al fine di verificare i campi dell'applicazione della stessa. Il Centro è composto da colleghi afferenti a Università nazionali e internazionali e anche da un gruppo di giovani studiosi.

Ha come obiettivo quello di offrire, alla comunità scientifica dell'Ateneo, una infrastruttura di ricerca qualificata e specialistica nel campo delle ricerche ermeneutico-fenomenologiche. Pertanto il CHAP intende nel settore della ricerca ermeneutico-fenomenologica:

- costituire una biblioteca specializzata
- dare adeguata sistemazione e valorizzazione all'archivio di articoli e documenti vari;
- promuovere, attraverso competenze professionali differenti e da prospettive metodologiche e disciplinari diverse, progetti coordinati e condivisi, e percorsi applicativi.

Sulla base delle proprie finalità il Centro intende svolgere le seguenti attività:

- consolidare rapporti di collaborazione scientifica tra studiosi italiani e internazionali attivi nella ricerca ermeneutico-fenomenologica, nell'intento di indagare il plesso di temi e problemi della fenomenologia contemporanea, con particolare riferimento alle neuroscienze –*intentionality naturalized* e *mind naturalized*– e alle teorie rappresentazionali in relazione alla *Leibhaftigkeit*;
- promuovere accordi di collaborazione o protocolli di intesa con Enti pubblici e privati a livello nazionale e internazionale, che siano indirizzati allo studio delle pratiche ermeneutico-fenomenologiche;
- favorire rapporti di collaborazione scientifica tra studiosi di Università e Centri di ricerca nazionali e internazionali, al fine di condividere conoscenze, progetti di ricerca, metodologie;

- organizzare e sostenere iniziative scientifico-formative volte a diffondere e valorizzare le proprie attività.

Nello specifico nell'ambito della Terza missione: dialogare sul territorio con soggetti, professionalità e istituzioni non meramente filosofiche e accademiche, anche tramite la stipula di specifiche convenzioni.

Gli studi e le attività convegnistiche del Centro sono pubblicate sulla Rivista *Segni e Comprensione*. La Rivista si avvale di collaborazioni con centri e gruppi di ricerca internazionali ed è letta, tra gli altri, dai seguenti gruppi:

- Centre de Recherches en Histoire des Idées in Francia;
- Gruppo di ricerca Escritoras y Escrituras (50 membri in diversi Paesi del mondo);
- Cattedra UNESCO per lo studio dei fondamenti filosofici della giustizia e della società democratica, un centro di ricerca dell'Università del Québec a Montréal (Canada).

*Chaire UNESCO d'études des fondements philosophiques
de la justice et de la société démocratique*
Josiane Boulad-Ayoub

Mission

La Chaire UNESCO de philosophie de l'UQAM est la huitième du réseau mondial des Chaires de philosophie de l'UNESCO. Créée officiellement en 1999, cette Chaire est la première reconnue en Amérique du Nord par l'UNESCO dans le domaine de la philosophie. Ses travaux sont ancrés dans les champs de la philosophie politique et de la philosophie du droit sous un horizon interdisciplinaire et visent à répondre aux différentes facettes du mandat fondateur des Chaires de philosophie de l'UNESCO : jouer un rôle de leadership, rassembler autour de thèmes fédérateurs illustrant, défendant et faisant partager au plus grand nombre possible, la nature, l'importance et les effets éthiques, politiques et sociaux de la pensée critique et de la réflexion philosophique.

Un vidéo-documentaire sur la chaire, sa fondatrice et ses membres.
Chaire unesco de philosophie politique et juridique : penser et agir dans la liberté !

Ce petit film vidéo réalisé par Fayçal Farhi, alors post-doc à la Chaire, présente ce pôle d'excellence de la philosophie vivante, à travers le récit du trajet personnel de Josiane Boulad-Ayoub, fondatrice et première titulaire de la Chaire Unesco de philosophie, créée en 1999. Siegfried Mathelet et Mouna Aït Kabboura, respectivement post-doc et doctorante à la Chaire, concluent l'entretien, par l'exposé de leurs recherches en cours. Faut de temps, plusieurs autres recherches, tel que le projet PhiloJeunes, n'ont pu être évoquées. Il suffira, sans doute, de rappeler que tous ces travaux, ensemble avec les collections qui les relaient, sont axés sur un projet particulier : ouvrir un espace de pensée critique sur l'exigence, pour la communauté internationale, de se doter d'institutions qui feront que la liberté n'appartienne plus seulement à ceux qui dominent le marché, et tenter ainsi de délimiter les contours d'une mondialisation alternative en regard des mutations actuelles de la société. S'inspirant de Diderot et des Lumières, notre Chaire Unesco d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique a pour mot d'ordre : « faire sauter les barrières que la raison n'aura point posées ». Confrontant ainsi la rigueur de la réflexion philosophique aux problèmes du monde actuel, elle entend, tout au long de

ses activités de formation, de perfectionnement, de recherche et de documentation, rendre accessible cette réflexion au plus grand nombre et se veut un élément essentiel de la sensibilisation aux valeurs de la démocratie et à la culture de la paix.

Activités

Ses activités se répartissent sous cinq volets :

1. cycle de conférences, ateliers et débats-midi ;
2. colloques internationaux et nationaux, colloques étudiants de philosophie et Journée mondiale de philosophie ;
3. publications des travaux, 3 collections de la Chaire (PUL) ;
4. rapports pour l'Unesco, enquêtes à travers le Canada, site WEB et forum virtuel alimentant les échanges internationaux, 3 séminaires et cours virtuels offerts en libre accès ;
5. accueil et encadrement étudiants post-doctorat, chercheurs seniors et juniors.

Partenariats

Le programme UNITWIN dont bénéficie la Chaire devrait faciliter les activités de recherche et d'échanges entre l'équipe de philosophie de l'UQAM, les étudiants de deuxième et de troisième cycle, les post-doctorats et la communauté scientifique des chercheurs à travers le monde ainsi que le développement de ses mandats, de ses objectifs et de ses problématiques spécifiques.

Assumant le rôle de pôle d'excellence sur un axe Nord-Sud, au sein de ce réseau, la Chaire travaille en commun avec la communauté philosophique de l'Afrique et de l'Amérique latine. Au Canada, la Chaire collabore avec plusieurs centres universitaires et avec des ONG aux intérêts disciplinaires et pratiques convergents.

Titulaire

Sa première titulaire a été le professeur Josiane Boulad-Ayoub, CM. M.S.R.C., bien connue pour ses travaux sur la philosophie du XVIII^e siècle et les idéaux des Lumières, idéaux qui sont à l'origine de l'invention de la politique moderne et des droits de l'homme et du citoyen. AVIS : Suite à la reconduction de la Chaire par l'UNESCO en octobre 2022, et à l'entérinement par l'UQAM via son vice-recteur à la recherche de la candidature du professeur Yves Couture (science politique) comme nouveau titulaire en février 2023, veuillez noter que le professeur Yves Couture agira

désormais comme responsable (selon le nouveau vocabulaire de l'UNESCO) de la Chaire jusqu'à son départ à la retraite en août 2023. La professeure émérite Josiane Boulad-Ayoub, fondatrice et première titulaire de la Chaire (1999-2023), membre de l'Ordre du Canada, de la Société royale du Canada, officier dans l'ordre national des Arts et Lettres, termine son mandat par le fait même et quitte la Chaire. Elle souhaite plein succès à son successeur. Toute correspondance reliée à la Chaire doit désormais être adressée au professeur Yves Couture.

Qu'est-ce qu'une chaire unesco de philosophie?

C'est d'abord un pôle d'excellence de la philosophie vivante. Elle a vocation de confronter la rigueur de la réflexion philosophique aux problèmes du monde actuel, et de la rendre accessible au plus grand nombre. Elle se veut un élément essentiel de la sensibilisation aux valeurs de la démocratie et à la culture de la paix. C'est ensuite un lieu privilégié de circulation d'enseignants, de chercheurs et d'étudiants de haut niveau, pour le partage des savoirs.

C'est enfin une scène de libre expression qui accepte le pluralisme des références et des écoles, cherche le dialogue au-delà de toutes les frontières et requiert au nom du droit à la philosophie la communauté des égaux dans le travail de la réflexion philosophique.

Centrée sur la philosophie politique et la philosophie du droit, la Chaire UNESCO-UQAM a pour thème de traiter des fondements philosophiques de la justice sociale et de la démocratie à l'heure de la mondialisation.

Le programme des activités diversifiées de la Chaire-UQAM (conférences-débats et ateliers de discussion sous le haut patronnage de la Société Royale du Canada - Académie des Lettres et sciences humaines, séminaires de recherche virtuels en collaboration avec l'AUF, Prix Jean-Jacques Rousseau récompensant annuellement le meilleur essai en sciences humaines, tables-rondes et colloques, réseautage trans-canadien, bourses...) pose cette question au présent dans une destination qui n'est pas seulement celle des spécialistes de la philosophie, mais de tous, étudiants et professeurs de toutes disciplines, mais aussi responsables politiques et syndicaux, et citoyens.

La Chaire assume le rôle d'un pôle d'attraction sur l'axe Nord-Sud du réseau des chaires de philosophie de l'UNESCO : elle travaille en commun prioritairement avec la communauté philosophique du Canada, de l'Afrique et de l'Amérique Latine, aux intérêts disciplinaires et pratiques convergents.

Comprenant un ensemble cohérent d'activités de formation, de perfectionnement, de recherche et de documentation, les travaux de la chaire sont axés sur un projet particulier : ouvrir un espace de pensée critique sur l'exigence, pour la communauté internationale, de se doter d'institutions telles que la liberté n'appartienne plus seulement à ceux qui dominent le marché et tenter ainsi de délimiter les contours d'une mondialisation alternative en regard des mutations actuelles de la société.

Mobilisant une pluralité d'acteurs et d'organismes, la Chaire UNESCO-UQAM tente ainsi de contribuer de façon concrète à la dynamique des débats liés aux transformations de la post-modernité et à l'institution d'une société juste et véritablement démocratique.

Bref historique

Le projet de la Chaire UNESCO en philosophie politique et philosophie du droit est né en 1995 d'une invitation faite en ce sens au professeur Josiane Boulad-Ayoub du département de philosophie de l'UQAM par cet organisme international.

L'UNESCO reconnaissait ainsi le mérite intellectuel de la future titulaire de la Chaire de même que la qualité du département de philosophie de l'UQAM et son aptitude à assumer le rôle d'un pôle d'excellence sur l'axe Nord-Sud du réseau des chaires de philosophie de l'UNESCO.

À la suite de nombreux échanges avec les autorités de l'UNESCO et de plusieurs étapes dans l'élaboration de la proposition, notamment le soutien apporté par le département de philosophie à ce projet de Chaire qu'il inscrivait dans son Plan d'action déposé en 1997, un projet de chaire de philosophie à vocation transaméricaine portant sur l'État de droit, les fondements philosophiques de la culture démocratique et les transformations économiques et sociales dans le contexte de la mondialisation, était transmis au mois d'août 1998 par l'UQAM au directeur général de l'UNESCO, Monsieur Federico Mayor. Un protocole d'Accord entre l'UNESCO et l'UQAM concernant la création d'une chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique parvenait à l'UQAM en novembre 1998. Finalement la commission des études de l'UQAM, sur recommandation de la Faculté des sciences humaines, entérinait les termes de cet Accord, à sa réunion du 12 janvier 1999, tout en soulignant l'envergure internationale du projet, ses retombées sur la Faculté des sciences humaines et ses étudiants ainsi que la dimension interdisciplinaire et interfacultaire des activités de la chaire.

Soulignons qu'en créant cette Chaire l'UQAM devient la première université en Amérique du Nord reconnue par l'UNESCO dans le domaine de la philosophie. Il est prévu que la Chaire collaborera de façon privilégiée avec le réseau sud-américain, ancré dans la Chaire UNESCO de Santiago du Chili ainsi qu'avec les universités africaines partenaires.

Cette reconnaissance de la part de l'UNESCO contribuera à accroître le rayonnement des activités du département de philosophie, et, plus largement de la Faculté des sciences humaines, sur le plan de la coopération interuniversitaire internationale et du dialogue philosophique sur la justice et la société démocratique.

Projets de recherche 2015-2018

(Dernière modifications : 18 août 2021)

« Le secret du gouvernement, en matière de religion, est peut-être dans ces mots : Voulez-vous détruire le fanatisme et la superstition, offrez à l'homme des lumières ; voulez-vous le disposer à recevoir ces lumières, sachez le rendre heureux et libre » Boissy d'Anglas, *Discours sur la liberté des cultes*, 22 février 1795.

En collaboration avec l'IEIM, la Chaire UNESCO-UQAM FPJD est heureuse d'annoncer le lancement d'un nouveau chantier de recherche et de formation sur l'islamophobie et le fondamentalisme (2015-2018).

Présentation

Autour de la problématique pérenne de la liberté, de la tolérance et de ses limites, nous entendons analyser les mutations socio-culturelles qui se développent aujourd'hui dans nos démocraties à l'heure de la mondialisation. En relation avec les idées forces de la modernité, nous questionnerons les idéologies entourant l'islamophobie et le fondamentalisme.

Nous visons à mieux comprendre les différentes formes de repli communautaire ou identitaire ou encore de fondamentalisme, ainsi que les processus de rejet, de méfiance, de discrimination, de racisme ou de radicalisation à l'œuvre dans nos sociétés démocratiques. Nous souhaitons ainsi contribuer concrètement au progrès de l'harmonie sociale et du vivre ensemble pacifique.

Objectifs du programme 2015-2018

La Chaire UNESCO-UQAM souhaite initier un questionnement sur les problématiques de l'islamophobie et du fondamentalisme dans le cadre de ses recherches sur les fondements de la justice et de la démocratie, ainsi que dans celui de ses réflexions connexes sur les déplacements socio-sémantiques qui affectent les idéologies ou représentations sociales et culturelles. Ce questionnement consistera d'abord à interroger les deux notions, islamophobie et fondamentalisme, pour se demander comment les deux phénomènes se répercutent sur les fondements de la démocratie et de la nation moderne. Fondements que nous situons autour des « idées-force » exprimées par la devise : Liberté, Égalité et Fraternité entendue comme le fondement de la Nation souveraine.

En interrogeant la répercussion de ces phénomènes actuels sur les fondements de la justice et de la démocratie, la Chaire espère cerner les enjeux réels qui se posent et pouvoir offrir des réponses éclairées aux inquiétudes qui s'élèvent parmi la population quant à la pérennité du droit et de la démocratie. La Chaire espère ainsi mieux comprendre différentes formes de repli communautaire ou de fondamentalisme, ainsi que les processus de rejet, de méfiance, de discrimination, de racisme ou de radicalisation à l'œuvre dans nos sociétés démocratiques. La Chaire est convaincue de favoriser ainsi la meilleure harmonie sociale et le vivre ensemble pacifique.

La Chaire UNESCO-UQAM entend surtout jouer un rôle structurant en favorisant la formation d'un centre d'excellence et d'innovation en recherche sur l'islamophobie et le fondamentalisme. La Chaire entend donc stimuler la production et la communication académique portant sur ces thèmes, tout en poursuivant son travail de mise en valeur de la recherche dans les débats publics et autour de la définition des politiques publiques. La Chaire entend surtout favoriser la prise de contact des milieux de recherche québécois avec les principaux centres de recherches au niveau international.

Centro Interuniversitario di studi utopici (CISU)

Carla Danani

Il Centro Interuniversitario di Studi sull'Utopia ha una lunga storia, che nel corso del tempo ha visto accrescersi il numero degli Atenei aderenti. La sua attività deriva dalla convinzione che sia importante mantenere vivo nel nostro tempo lo spirito dell'utopia.

È un centro interdisciplinare in cui si confrontano sociologi, filosofi, letterati, linguisti, storici, semiologi, architetti..., in un lavoro di riflessione che riprende autori classici, affronta nuove tematiche, cerca di interpretare le più profonde istanze dell'umano con intento teoretico ma anche analitico, sempre criticamente sorvegliato.

Nelle pagine di questo nuovo sito (<https://www.unimc.it/cisu/it/convegni-seminari-workshops/segnalazioni>) trovate informazioni di dettaglio sul Centro, sui prossimi eventi organizzati dal CISU, ma anche da altre realtà culturali che propongono iniziative su temi che ne incontrano gli interessi, e trovate anche *call for paper* e info relative a pubblicazioni su tematiche connesse all'utopia.

Al Centro Interuniversitario, costituito nel 2006, afferiscono:

- Università degli Studi di Macerata – Dipartimento di Studi umanistici;
- Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale – Dipartimento di Scienze umane, sociali e della salute;
- Università del Salento – Dipartimento di Studi umanistici;
- Università degli Studi di Roma 3 – Dipartimento di Scienze della Formazione;
- Università degli Studi di Milano – Dipartimento di Lingue e letteratura straniera;
- Università LUMSA di Roma – Dipartimento di Scienze umane;
- Università del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro” – Dipartimento di Studi umanistici;
- Università degli Studi di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia;

- Università degli Studi di Chieti-Pescara “G.D’Annunzio”;
- Università degli Studi di Napoli “Federico II”;
- Università Vita-Salute San Raffaele, Milano;
- Università di Sassari;
- Università dell’Insubria;

La sede è l’Università degli Studi di Macerata – Dipartimento di Studi Umanistici. Direttrice del Centro: Carla Danani (Università di Macerata).

Il Centro, che intende promuovere e qualificare gli studi sull’utopia in tutti i campi della conoscenza e nelle applicazioni scientifiche, politiche, sociali, economiche e tecnologiche, nasce con lo scopo di:

1) promuovere lo studio delle espressioni del pensiero utopico con attenzione multidisciplinare, in particolare per le istanze politiche di riforma, rinnovamento, progettazione sociale;

2) promuovere, attraverso opera di formazione intellettuale e professionale, la diffusione di una contemporanea “cultura dell’utopia”, intesa quale peculiare istanza e pratica di avanzamento della giustizia, dei diritti fondamentali, del benessere e della pace, nella direzione del superamento dei pregiudizi che possono separare popoli, gruppi sociali e persone.

Nel perseguire tali finalità, il Centro si propone di promuovere accordi di collaborazione scientifica con altri istituti universitari e di ricerca, tenendo presente l’attuale sviluppo della riflessione in questo settore, e di collaborazione culturale con le associazioni scientifiche che studiano l’argomento nel mondo. Tra le attività del Centro è prevista sia la pubblicazione delle ricerche in atto, sia la discussione e la diffusione dei risultati attraverso l’organizzazione di seminari e convegni nazionali e internazionali, con la partecipazione di studiosi ed esperti.

Escritoras y Escrituras
Mercedes Arriaga Flores

El Centro de investigación dirigido por Mercedes Arriaga Flórez en la Universidad de Sevilla se llama Este grupo, activo desde 2002, se centra en estudios relacionados con la escritura femenina y cuestiones de género, explorando las obras de escritoras españolas, italianas y latinoamericanas. El centro organiza conferencias internacionales y publica sobre temas como la representación de las mujeres en la literatura y la historia.

Algunas de las actividades más recientes incluyen: “Didáctica de las escritoras: del archivo al aula” (26-28 de octubre de 2023), un congreso que busca explorar el canon literario desde una perspectiva inclusiva y femenina. XIX Congreso Internacional de la Sociedad Española de Italianistas (2023), con la participación de académicos en estudios de género y literatura comparada.

Además, el grupo también ha participado en la creación de la Casa de las Mujeres de Sevilla, un proyecto dedicado a la promoción de los derechos de las mujeres y la lucha contra la violencia de género.

El Centro de investigación ha estado involucrado en diversas iniciativas académicas y sociales en los últimos años, consolidándose como un referente en estudios de género y escritura femenina. Algunas de las actividades más destacadas incluyen:

- Publicaciones académicas en colaboración internacional: El grupo ha coordinado varias colecciones y monografías sobre escritoras olvidadas o poco estudiadas, promoviendo la visibilidad de autoras tanto contemporáneas como históricas de España, Italia y América Latina. Entre estas publicaciones destaca la serie “Escritoras y Pensadoras”, que reúne investigaciones interdisciplinarias de académicos de diferentes partes del mundo.
- Proyectos de investigación financiados: El centro ha liderado importantes proyectos de investigación financiados por entidades públicas y privadas. Uno de los proyectos recientes, titulado “Género y representaciones del poder en la literatura del siglo XXI”, analiza cómo las mujeres han sido representadas en la literatura moderna y cómo estas representaciones reflejan y desafían las estructuras de poder patriarcales. Talleres y formación continua: Además de los congresos internacionales, el grupo organiza talleres educativos dirigidos a docentes y estudiantes de todos los niveles. Un ejemplo reciente es el taller “Feminismo y educación: estrategias para el aula inclusiva”, que ofrece herramientas

pedagógicas para integrar la perspectiva de género en la enseñanza de la literatura.

- Colaboración con redes feministas: El centro colabora activamente con asociaciones feministas tanto a nivel local como internacional. Han sido partícipes de la creación de la Red Internacional de Estudios de Género y Escritura Femenina, que reúne a investigadoras de diferentes universidades con el fin de compartir conocimientos y fomentar investigaciones conjuntas..
- Premios y reconocimientos: Gracias a su contribución al campo de los estudios de género, el grupo ha recibido varios reconocimientos, tanto nacionales como internacionales. En 2022, fueron galardonados con el Premio a la Excelencia en Investigación en Humanidades otorgado por la Universidad de Sevilla, en reconocimiento a su compromiso con la visibilidad de las mujeres en la literatura y la academia.

Este centro sigue siendo un actor clave en la promoción de la igualdad de género dentro del ámbito académico y continúa expandiendo sus líneas de investigación y colaboración en diversos países.

Proyectos

Propios y compartidos

Andaluzas ocultas

Recuperación de escritoras andaluzas y sus obras.

Trans.Arch

Archivos en transición. Memorias colectivas y usos subalternos.

Las Indestructibles

La historia no oficial de las mujeres en Sevilla, desde la transición hasta nuestros días.

Ausencias

Aportación de las escritoras italianas del pasado a la querella de las mujeres.

Ausencias II

Aportación de las escritoras a la construcción de las ideas feministas, igualitarias y democráticas en Europa.

Men for Women

Voces Masculinas en la Querella de las Mujeres.

EU – Reading circles

Proyecto Erasmus +

La Revista Internacional de Culturas y Literaturas (RICL) tiene una periodicidad anual, y se centra en la publicación de artículos y trabajos de

calidad relacionados con el ámbito de la filología, los estudios culturales y los estudios de género.

RICL publica tanto artículos como reseñas bibliográficas en español, inglés, francés, portugués e italiano. Los trabajos presentados a la revista deben ser originales e inéditos, por lo que no deberán haberse publicado previamente ni tampoco encontrarse en proceso de revisión o edición en ningún otro lugar.

Centre de Recherches en Histoire des Idées (CHRI)

Jean Grégory

Le Centre de Recherches en Histoires des Idées (CRHI, UPR 4318) dirigé par Grégory Jean, est une équipe pluridisciplinaire fondée il y a une quarantaine d'années dans le cadre du Département de philosophie d'Université Côte d'Azur. Membre fondateur de la Maison des Sciences de l'Homme et de la Société – Sud-Est, le CRHI conduit des recherches qui s'inscrivent dans le champ de l'histoire des idées, entendue comme discipline transversale spécifique qui, au-delà de l'histoire de la philosophie, exclusivement conceptuelle, entend étudier les « idées », réalités que n'épuise pas l'analyse philosophique et dont l'étude présuppose l'exploration de plusieurs champs disciplinaires, historiques, scientifiques et techniques.

Le CRHI est rattaché à l'école doctorale LSHS (Lettres, Sciences Humaines et Sociales, ED 86) de l'Université de Nice.

Le CRHI publie depuis 1995 une revue généraliste de philosophie, *Noesis*, qui propose, deux fois par an, des numéros thématiques.

Les activités du CRHI: I. Les activités générales du CRHI

Le CRHI a décidé d'engager une réflexion collective approfondie autour de l'histoire des idées, en organisant en collaboration avec l'université de Genève un séminaire international Méthodes et objets en histoire des idées.

L'autre souci du CRHI est d'ouvrir ses activités à toutes celles et à tous ceux qui, sur l'Académie de Nice, sont intéressé-e-s par la philosophie. Cette ouverture s'atteste dans la diversité des journées d'étude et colloques organisés par le Centre. Elle se donne également à voir dans le choix qui a été fait de faire graviter les activités du Centre autour de deux événements réguliers : les Mardis de la Société Azuréeenne de Philosophie (SAPHI) ; les Rencontres philosophiques du CUM qui consistent en des conférences philosophiques grand public se tenant tous les premiers mardis du mois au Centre Universitaire Méditerranéen.

1. Séminaire général un séminaire internationdu CRHI : Méthodes et objets en histoire des idées
2. Journées d'étude et colloques
3. Les mardis de la Société Azuréeenne de Philosophie (SAPHI)
4. Les rencontres philosophiques du CUM – “Réfléchir pour aujourd'hui”

II. Les séminaires du CRHI

Le CRHI est également structuré, de manière plus classique, autour d'un ensemble de séminaires associant chercheurs, doctorants et étudiants.

1. Workshops Penser l'héritage
2. Séminaire Histoire et philosophie des sciences
3. Séminaire de philosophie médiévale
4. Avec Les Amis de la liberté
5. Séminaire Jeunes chercheurs
6. Les activités du PHILIA – Philosophie et Littérature de l'Antiquité
7. Séminaire ARPHI – “Arts, Philosophie, Images”
8. Les activités du CEPHEN - Centres d'Études phénoménologiques de Nice
9. Atelier NumerÉthique

III. Les axes interdisciplinaires

Le CRHI est également partie prenante de plusieurs activités interdisciplinaires à l'échelle de l'Université Nice Sophia-Antipolis. Membre fondateur de la Maison des Sciences de l'Homme et de la Société – Sud-Est, le CRHI est tout particulièrement impliqué dans l'organisation et la programmation de son axe 3 qui est intitulé “L'Europe et ses autres” et qui se propose d'interroger la manière dont l'Europe – les pays qui la composent, ses intellectuels, ses sociétés – se sont rapportés et se rapportent à l'altérité des cultures et territoires qu'ils perçoivent ou construisent comme différents.

Également membre fondateur de l'Axe interdisciplinaire “Histoire des idées, des sciences et des arts” retenu par la Commission de la Recherche de l'UNS comme l'un des dix axes structurants de sa politique scientifique, le CRHI co-organise en son sein différents projets : le séminaire HIMAST, le séminaire IVI, le projet de recherche sur le contexte de l'installation des Einstein en Italie, etc.

1. L'axe 3 de la MSHS Sud-Est : L'Europe et ses autres
2. L'axe interdisciplinaire structurant HISIA : Histoire des idées, des sciences et des arts
 - Le séminaire HImaST : Histoire de l'imaginaire scientifique et technique
 - Le séminaire IVI : Eidos, aletheia, eidolon : Idée, Vérité, Image

Formations

Le CRHI est porteur des formations de niveau de Master suivantes :

1. Le Master philosophie d'Université Côte d'Azur : master philosophie et histoire des idées
2. Le Diplôme Universitaire ProPhilia – Pratiques de la diffusion philosophique
3. Le Master of science Communication et langages politiques

*Centro di Ricerche sulla Tradizione Aristotelica nel XV e XVI secolo
(CERTA) dell'Università del Salento*

Ennio De Bellis

Il Centro di Ricerche sulla Tradizione Aristotelica nel XV e XVI secolo dell'Università del Salento, il cui acronimo è CERTA, dal momento della sua istituzione, che risale al 2007, coopera con il Centro interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica la cui prima sede è stata nell'Università di Padova che è uno dei più antichi centri di studi filosofici al mondo, tanto da essere stato l'ente organizzatore del Congresso mondiale di filosofia che si è tenuto in Italia nel 1958.

Il CERTA partecipa, quindi, alle attività delle maggiori Università che studiano il pensiero di Aristotele e la tradizione aristotelica.

Il CERTA, fin dalla sua nascita, agisce in sinergia con il Centro interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica che nel tempo ha ampliato il numero delle sue sedi. Una delle sedi del Centro interuniversitario è l'Università del Salento e Ennio De Bellis è il rappresentante istituzionale dell'Università del Salento all'interno del Centro interuniversitario così come è anche il direttore del CERTA.

Questo fa sì che il CERTA, fin dalla sua fondazione, faccia parte integrante di una rete internazionale che riunisce le maggiori università del mondo dove si studia la tradizione aristotelica che sono l'Università di Padova, l'Aristotle University of Thessaloniki, l'Università del Salento, l'Università di Napoli "Federico II", l'Université de Bourgogne, l'Università della Calabria, l'Università di Palermo e l'Università di Verona.

Una delle prime attività del CERTA è stata una tavola rotonda che si è tenuta presso l'Università del Salento l'11 dicembre 2007 dal titolo *Il pensiero ebraico e l'aristotelismo nell'Italia del Rinascimento* cui hanno partecipato Brian P. Copenhaver, direttore del Center for Medieval and Renaissance Studies (CMRS) dell'UCLA di Los Angeles, Fabrizio Lelli dell'Università del Salento ed Ennio De Bellis dell'Università del Salento.

Il direttore del CERTA è stato promotore e progettista di un progetto internazionale dell'Unione Europea dal nome "Interreg Programma Interregionale III/A Grecia-Italia". Il titolo del programma era "Strategie di sviluppo per attività di turismo sostenibile", presentato in partenariato tra l'Istituto Tecnologico dell'Epiro, l'Università del Salento e la Prefettura di Preveza (Grecia).

La vincita del bando ha permesso di finanziare una serie di attività, la più importante delle quali è stata il convegno internazionale del Centro interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica dal titolo *Aristotle*

and the Aristotelian Tradition. Aristotele e la Tradizione Aristotelica, tenutosi a Lecce il 12, 13, 14 giugno 2008, che ha visto la partecipazione in presenza dei maggiori esperti mondiali del pensiero di Aristotele e della tradizione aristotelica tra cui Enrico Berti dell'Università di Padova, Demetra Sfendoni Mentzou dell'Aristotle University of Thessaloniki e Brian P. Copenhaver dell'Università di Los Angeles.

All'interno dello stesso progetto, si è organizzato anche un master universitario internazionale in lingua inglese di II livello in "Valorizzazione del patrimonio culturale, area specialistica in gestione del turismo sostenibile", con modulo filosofico al suo interno, istituito per l'A.A. 2007-2008 presso il settore patrimonio culturale dell'ISUFI, Istituto superiore universitario di formazione interdisciplinare, dell'Università del Salento.

Il CERTA si allinea con efficacia all'eredità di studi del Centro interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica tanto da collaborare attivamente all'edizione delle due collane di questo centro che sono *Studia Aristotelica* e *Saggi e Testi* e viene spostata proprio a Lecce la sede di pubblicazione di queste due prestigiose collane che avevano già avuto editori di fama internazionale quali Sansoni, Antenore e Rubbettino. Anche in questo caso il responsabile editoriale delle collane è pure il direttore del CERTA.

A partire dal 2008, infatti, ha luogo a Lecce l'edizione o l'editing degli atti di due convegni internazionali su Aristotele e l'aristotelismo organizzati dal Centro interuniversitario, relativi al convegno tenutosi a Padova nel 2006 e al convegno tenutosi a Lecce nel 2008, oltre a diverse edizioni critiche e studi monografici¹.

¹ Cfr. E. De Bellis (a cura di), *Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Lecce – June 12, 13, 14, 2008. Aristotele e la Tradizione Aristotelica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce – 12, 13, 14 giugno 2008*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008; R. Salis (a cura di), *Pseudo-Alessandro, Commentario agli Elenchi sofistici di Aristotele*, Introduzione, traduzione e commento, Lecce, Edizioni di storia della tradizione aristotelica, 2008; C. Rossitto (a cura di), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua – December 11, 12, 13, 2006. Studi su Aristotele e la Tradizione Aristotelica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Padova – 11, 12, 13 dicembre 2006*, Lecce, Edizioni di storia della tradizione aristotelica, 2011; L. Bressan, *Aristotele e il bello. Poiesis, praxis, theoria*, Lecce, Edizioni di storia della tradizione aristotelica, 2012; R. Salis, *Luogo, vuoto e movimento a distanza in Giovanni Filopono*, Lecce, Edizioni di storia della tradizione aristotelica, 2014.

Il CERTA prosegue la sua attività editoriale anche con la collana *Aristotelica traditio* che ha sede a Lecce e il cui direttore scientifico è anche direttore del CERTA².

Il CERTA realizza la pubblicazione delle sue attività anche mediante la rivista scientifica *Idee*, il cui direttore scientifico e direttore editoriale è anche direttore del CERTA.

La Rivista *Idee* è una delle più importanti riviste di filosofia del panorama nazionale e internazionale con un comitato scientifico che annovera sia i massimi rappresentanti dello studio della tradizione aristotelica che della filosofia in generale.

La Rivista *Idee* ospita, in uno dei suoi numeri, anche gli atti del convegno internazionale dal titolo *BenEssere. Cura dell'anima e cura del corpo. Care of the Soul and Care of the Body*, organizzato dal CERTA i giorni 1, 2, 3 marzo 2023, il quale ha coinvolto prestigiosi enti culturali di rilievo nazionale e internazionale quali la Società Filosofica Italiana, organizzatrice del congresso mondiale di filosofia di Roma 2024, e il Centro Studi Filosofici di Gallarate³.

Il CERTA ha organizzato anche la Tavola Rotonda dal titolo *Mens sana in corpore sano* tenutasi a Lecce il giorno 9 marzo 2023.

Il CERTA, a livello nazionale e internazionale, partecipa anche a diversi convegni organizzati o coorganizzati dal Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione Aristotelica.

Dal 26 al 28 ottobre 2011 si tiene a Palermo il convegno internazionale di studi del Centro interuniversitario dal titolo *Ripensare il corpo e la mente alla luce del De anima*. In questa stessa sede vi è la tavola rotonda di presentazione del volume C. Rossitto (a cura di), *Studies on Aristotle and the Aristotelian tradition. Proceedings of the International Conference. Padua – December 11, 12, 13, 2006. Studi su Aristotele e la tradizione aristotelica. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Padova, 11, 12, 13 dicembre 2006*, Lecce, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, 2011.

² Cfr. C. Rossitto (a cura di), *Aspetti dell'aristolismo*, Lecce, Milella, 2018; S. Gullino, *Aristotele e gli esempi di virtù nella Costituzione degli ateniesi*, Lecce, Milella, 2019; P. Giannini, A. M. Mangia (a cura di), *Antonio Antonaci: il sacerdote, lo studioso, il pubblicista*, Lecce, Milella, 2023; E. De Bellis (a cura di), *Agostino Nifo. Il filosofo e la città*, Lecce, Milella, 2024.

³ Cfr. E. Conca - E. De Bellis (a cura di), *Bene Essere. Le radici filosofiche e la tradizione religiosa*, in "Idee", III S., II-III (2022-2023), pp. 293.

Dall'8 al 10 gennaio 2014 si tiene a Padova il convegno internazionale dal titolo *Il libro Epsilon della Metafisica di Aristotele e la sua fortuna*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova con il patrocinio del Centro Interuniversitario.

Sempre a Padova dal 7 al 9 aprile 2016 si tiene il convegno internazionale dal titolo *The political philosophy of Aristotle* organizzato dal Centro interuniversitario nell'ambito di un ciclo di conferenze dal titolo *2400 Years Aristotle today* coorganizzato con il Centre for Historical Ontology con sedi Heidelberg, Helsinki, Leuven, Universität Heidelberg, University of Helsinki, KU Leuven, Università di Padova, CNRS/Paris-I/Paris-IV, Universidade de Lisboa, Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy Moscow, University of Notre Dame, Universidad de Córdoba, Academy of Athens.

L'Università di Padova ospita anche dal 12 al 15 dicembre 2017 il convegno internazionale del Centro interuniversitario dal titolo *Rinascimento Europeo e Rinascimento Veneto. European and Venetian Renaissance*.

Il CERTA a livello internazionale partecipa anche a diversi convegni, seminari e attività di docenza e di ricerca.

Dal 23 al 28 maggio 2016 si è tenuto a Salonicco il *World Congress Aristotle 2400 Years* organizzato dall'Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies della Aristotle University of Thessaloniki.

Durante l'anno accademico 2016-2017 si è svolta un'attività di ricerca presso l'Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies dell'Aristotle University of Thessaloniki.

Nello stesso periodo, nell'ambito del programma Erasmus+ A.A. 2016-2017, si è svolta un'attività di docenza presso l'Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies dell'Aristotle University of Thessaloniki.

Durante l'anno accademico 2017-2018 si è svolto, presso il Warburg Institute della University of London, un ciclo seminariale dal titolo *From Nicoletto Vernia to Agostino Nifo*.

Durante l'anno accademico 2022-2023 si è svolta un'attività di docenza presso l'Université de Strasbourg nell'ambito del programma Erasmus+ dal titolo *Philosophy: Renaissance and Early Modern Philosophy*.

Il 5 agosto 2024 si è tenuta a Roma una Round Table dal titolo *Aristotle and the Aristotelian tradition across boundaries* nell'ambito del XXV World Congress of Philosophy.

Il CERTA si accinge a siglare con l'Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies dell'Aristotle University of Thessaloniki, uno dei centri più prestigiosi per lo studio del pensiero di Aristotele e della tradizione

aristotelica, organizzatore, tra le tante altre attività, nel 2016, del congresso mondiale per i 2400 anni della nascita di Aristotele, un accordo di cooperazione universitaria internazionale che comprende tre ambiti fondamentali. Il primo riguarda la pubblicazione congiunta di monografie, collane, periodici, anche con la costituzione di un fondo bibliografico specializzato. Il secondo concerne la definizione di progetti di ricerca e innovazione al fine di sviluppare ricerche sulla tradizione aristotelica nel XV e XVI secolo. Il terzo è costituito dall'organizzazione di conferenze internazionali, incontri di studio, seminari e corsi.

Il CERTA a livello nazionale ha organizzato o coorganizzato diverse iniziative. Dal 30 maggio all'1 giugno 2022 il CERTA ha organizzato a Sessa Aurunca, provincia di Caserta, il *Festival della filosofia Agostino Nifo* dal titolo *De pulchro et amore. "Sulla bellezza e sull'amore"*.

Nell'ambito del festival, il CERTA ha attribuito il *Premio Agostino Nifo*. Sempre nell'ambito del festival, il CERTA ha organizzato il laboratorio per gli studenti dal titolo *Retorica rinascimentale e retorica contemporanea*.

Dall'1 al 3 marzo 2023 il CERTA ha organizzato, presso l'Università del Salento, il convegno internazionale dal titolo *BenEssere. Cura dell'anima e cura del corpo. Care of the Soul and Care of the Body*.

Il 9 marzo 2023 il CERTA ha organizzato, presso l'Università del Salento, la tavola rotonda dal titolo *Mens sana in corpore sano*, nell'ambito del convegno internazionale dal titolo *BenEssere. Cura dell'anima e cura del corpo. Care of the Soul and Care of the Body*.

L'1 maggio 2023 il CERTA ha coorganizzato a Carovigno il seminario dal titolo *Giuseppe Garibaldi e Salvatore Morelli per l'Italia unita e l'emancipazione civile e politica della donna*.

Dall'11 al 13 maggio 2023 il CERTA ha organizzato a Sessa Aurunca il *Festival della filosofia Agostino Nifo* dal titolo *Verità e post verità: etica e comunicazione*.

Nell'ambito del festival il CERTA ha organizzato il convegno nazionale dal titolo *Verità e post verità: etica e comunicazione*.

Sempre nell'ambito del festival, il CERTA ha attribuito il *Premio Agostino Nifo*.

Il 26 gennaio 2024 il CERTA ha coorganizzato a Lecce il seminario dal titolo *La grandezza storica di Salvatore Morelli e i suoi legami con Lecce*.

Dal 3 al 4 maggio 2024 il CERTA ha coorganizzato a Lecce il convegno dal titolo *Riformismo e questione femminile nel patriota Salvatore Morelli. Nel bicentenario della nascita*.

Dal 10 all'11 maggio 2024 il CERTA ha organizzato a Sessa Aurunca il *Festival della filosofia Agostino Nifo* dal titolo *Dall'intelletto*

all'intelligenza artificiale, ragione umana e ragione digitale. Nell'ambito del festival, il CERTA ha organizzato il convegno nazionale dal titolo *Dall'intelletto all'intelligenza artificiale, ragione umana e ragione digitale.*

Sempre nell'ambito del festival, il CERTA ha organizzato la presentazione del libro dal titolo *Agostino Nifo. Il filosofo e la città*, a cura di E. De Bellis, Lecce, Milella, 2024.

Sempre nell'ambito del festival, il CERTA ha attribuito il *Premio Agostino Nifo.*

Il CERTA è anche sede di attività di ricerca nazionale e internazionale. Dal 13 settembre 2015 al 14 dicembre 2015 il CERTA è stato sede dell'attività di ricerca realizzata da un Dottorando proveniente dall'Universidad Nacional Autónoma de México che ha svolto un periodo di tre mesi di ricerca.

Dal 9 gennaio 2023 al 30 giugno 2023 il CERTA è stato sede dell'attività di ricerca fuori sede di una Dottoranda di ricerca dell'Università di Padova, per sei mesi in missione presso il Centro stesso.