

# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

---

Anno V – Numero 2 – 2012

## Intersoggettività e senso

a cura di Irene Nanni



# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

*Direttore responsabile*

GIANNI VATTIMO

*Direttore*

GAETANO CHIURAZZI

*Redazione*

Roberto Salizzoni (segretario)

Alessandro Bertinotto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Jean-Claude Lévêque  
Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana, Luca Savarino

*Comitato scientifico*

Luca Bagetto (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Federico Luisetti (Università del North Carolina) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) – Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Università di Potsdam)

*Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* sottopone a procedura di referaggio anonimo gli articoli che rispondono a *Call for papers* e i contributi inviati liberamente dagli autori. La valutazione avviene di norma nell'arco di 3-6 mesi, da parte di almeno due *referees*. L'elenco dei valutatori è pubblicato ogni due anni nel numero di dicembre della rivista.

*Indirizzo*

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università di Torino  
via Sant'Ottavio, 20  
10124 Torino (Italia)  
tropos.filosofia@unito.it

*Editore*

ARACNE editrice S.r.l.

via Raffaele Garofalo, 133/A–B  
00173 Roma

*Stampa*

«ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15

*Finito di stampare nel mese di dicembre del 2012*

ISBN 978-88-548-6238-8

ISSN 2036-542X-12002

*Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.  
Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione  
dell'Università di Torino.*

# Indice

5 Introduzione

*Irene Nanni*

Université Paris Ouest La Défense

## **Intersoggettività e senso**

9 Infanzie del senso

*Pierre Carrique*

Università di Caen Basse-Normandie

Collège international de philosophie, Paris

29 Il sentire impersonale

*Sebastiano Galanti Grollo*

Università Ca' Foscari Venezia

47 La sopportazione dell'alterità

*Emmanuel Housset*

Università di Caen Basse-Normandie

69 Il farsi dei sensi intersoggettivi nella condizione depressiva

*Stefano Micali*

Università di Heidelberg

91 La questione dell'alterità tra Lévinas e Heidegger

*François Raffoul*

Università di Stato della Luisiana, USA

115 Senso e comunità

*Leonardo Samonà*

Università di Palermo

- 135    Il rapporto del sé con sé, l'alterità e il problema dell'intersoggettività  
*Francesco Saverio Trincia*  
Sapienza Università di Roma

### **Saggi**

- 157    Schematizzare il tempo  
*Francesca Dell'Orto*  
Università di Torino e Paris IV - Sorbonne
- 175    Michel Foucault: verità del potere o potere della verità?  
*Matteo Ruffo*  
Università di Torino
- 201    Libertà come co-creazione: una questione estetica  
*Roberto Salizzoni*  
Università di Torino

### **Documenti**

- 215    Conseguenze del postmoderno  
*Maurizio Ferraris*  
*Gianni Vattimo*
- 229    Note sugli autori

## Introduzione

IRENE NANNI

Université Paris Ouest La Défense

Il presente volume di *Tropos*, intitolato *Intersoggettività e senso*, è dedicato al problema filosofico dell'alterità alla luce, in particolare, degli sviluppi della fenomenologia post-husserliana e del dibattito tra *fenomenologia* ed *ermeneutica filosofica* inaugurato dalle pagine dell'opera heideggeriana e poi gadameriana. Se l'originaria costituzione intersoggettiva del senso del mondo è ciò che la filosofia husserliana ci lascia oggi in eredità, gli articoli proposti in questo volume fanno proprio, ciascuno a suo modo, un punto di vista che, con le parole di A. Schnell, si presenta come una «crescente *endogenizzazione* del problema dell'alterità», col che si indica l'adesione, ormai dominante nella filosofia soprattutto francese contemporanea, a un certo processo di "interiorizzazione" (*endogénéisation*) del campo fenomenologico.

Il discorso filosofico che disorienta lo sguardo fenomenologico, facendo coesistere la considerazione dell'esistenza di una differenza tra sé e l'altro da sé (*alter ego*) e l'affermazione — preliminare — di una "differenza nel sé", impone un'apertura del soggetto sul mondo ancora inesplorata. La finitezza del soggetto, qui riconfermata, espropria così definitivamente il sé dal pieno possesso di se stesso, per ricollocarlo, decentrato, in un nuovo quadro semantico a pieno titolo intersoggettivo. Proprio la considerazione di un'alterazione interna al sé, ovvero di una *discontinuità intrasoggettiva* della vita della coscienza (trascendentale), costituisce dunque il rinnovato punto di partenza della riflessione intorno al *soggetto* che qui vogliamo interrogare: ci chiediamo allora in che modo tale alterazione abbia luogo e che significato assuma questo "scarto" che sottrae il sé a una dinamica autoreferenziale di formazione del senso "io" e del senso "mondo".

Quale che sia la risposta, un tale regresso nella formulazione del problema dell'alterità all'intimità spazio-temporale del sé ci impone con forza di riconsiderare i confini stessi della soggettività, ridisegnan-

done la stessa *identità*, la mia come quella di *altrui*. Ne consegue un'esigenza reale di reimpostazione del discorso fenomenologico nel senso di un suo più profondo rinnovamento.

La lezione di Lévinas, qui sottoposta a un severo vaglio critico, costituisce inevitabilmente ancora in queste pagine — come nel saggio di F. Raffoul e di S. Galanti Grollo — il perno intorno al quale ruota il dibattito sull'eredità delle filosofie husserliana e heideggeriana, in particolare in merito agli sviluppi dell'interrogazione filosofica intorno al *soggetto* e alla *genesì del senso*. Genesi del mondo e autocostruzione dell'io, si chiede P. Carrique — e noi con lui —, sono un'unica e indissociabile storia? La presa in considerazione dello scarto tra soggettivazione del sé e oggettivazione del mondo, che può declinarsi, come sappiamo, in diverse configurazioni, ha come esito la riformulazione della natura della formazione *individuale* e *collettiva* del senso qui oggetto di discussione.

In questo quadro, trovano la loro opportuna collocazione altre forme di alterità, come la differenza tra *adulto* e *bambino* o tra soggetto *normale* e *patologico* – si veda a questo proposito l'analisi fenomenologica della condizione depressiva proposta nel contributo di S. Micali al volume.

Se l'alterità *intra* - e *intersoggettiva* della vita del sé diviene il motore del senso o, per utilizzare le parole di Leonardo Samonà, se proprio «questo *essere che fa spazio ad altro* rende possibile il sapere», in che modo questo movimento che muove dal sé verso l'*altro* che è in noi può dispiegare l'orizzonte ontologico-semantico del soggetto, la sua storicità, restituendocene al contempo l'accesso?

Riconsiderando, dunque, l'intero quadro dell'*ipséité*, nonché il modo in cui la comprensione può accedervi, anche il dibattito filosofico tra paradigma *ermeneutico* e paradigma *fenomenologico* si trova rinnovato, perché trasposto su un piano “più originario”. Un nuovo paradigma, a-soggettivo, o meglio trans-soggettivo, viene alla luce, ma le modalità restano da stabilire, ammesso che sia fenomenologicamente possibile, almeno nel senso della fenomenologia husserliana. Come scrive Francesco Saverio Trincia: «Il senso “alterato” appare così come l'esito della fuoriuscita dall'orizzonte fenomenologico».

Ma quale fenomenologia è qui in gioco?

# INTERSOGGETTIVITÀ E SENSO





## Infanzie del senso

PIERRE CARRIQUE

Università di Caen Basse-Normandie  
Collège international de philosophie, Paris

**ABSTRACT:** The regressive inquiry of transcendental subjectivity on the constitution of the ego and the genesis of its own occurring turns thought towards the historicity of its experience of sense, intimate reflection of the experience philosophy has of itself. “The childhood of reason”, thus called as it is transfixed by the fear of ghosts, is the place where the web of meaning is spun and where it is possible to understand it. But could the secret tragedy of this genesis of meaning and its apprehension proceed from the empirical history of the world, its traumatic otherness?

**KEYWORDS:** Sense/Meaning, Childhood, Genesis, Tragedy, Ghost, History.

L’ancoraggio della nozione di senso a quella di intersoggettività appare innanzitutto come l’indicazione di una problematica storico-culturale: ovvero la problematica dell’*egologia* husserliana, della possibilità cioè di un mondo comune e di un’esperienza unificabile e condivisibile di diritto da tutti. In effetti, la polarizzazione *egoica* della sfera primordiale non può non andare incontro alla difficoltà dell’*adjoitement*, quale che ne sia la modalità, delle sfere primordiali di tutti gli *ego* – la difficoltà dunque di pensare la natura della loro appartenenza reciproca a una forma d’universalità senza la quale non avrebbe luogo l’unità effettiva dell’esperienza mondana.

L’*alter ego* non è tale che lo si possa incontrare *d’emblée* in quanto altro, bisogna che questo incontro si situi. La terminologia dell’“incontro” è tuttavia estranea alla dottrina husserliana, secondo la quale si tratta piuttosto di comprendere in che modo si apra l’accesso o abbia luogo il passaggio dal mondo di ciascuno al modo di tutti, in che modo il mondo intersoggettivo emerga dalla sola presenza d’orizzonte in tutte le intenzionalità egoiche e si converta in presenza effettivamente donatrice – anche se questa donazione non saprebbe

più essere originaria ma necessariamente mediata o mediatizzata. Quest'accesso o questo passaggio oscilla tra differenti tracciati: passo all'altro in modo direzionale in/a partire da un mondo "primordiale", cioè già mio nella sua interezza, o piuttosto compio il passaggio da un mondo mio in direzione dell'altro attraverso un mondo comune al quale l'altro appartiene o, ancora, parto dall'altro e dal suo mondo in cui mi scopro già incluso?

In realtà «il mondo è dato a *noi* costantemente, ma in primo luogo è dato a *me*»<sup>1</sup> e, al contempo, una dottrina trascendentale che consideri prioritario questo *être-là-pour-moi* del mondo correrà necessariamente il rischio di assumere, se trattata problematicamente, almeno «l'apparenza del solipsismo trascendentale» nel senso in cui Husserl in questo stesso § 96 di *Logica formale e trascendentale* la descrive: «Se tutto ciò che per me può avere valore d'essere è costituito nel mio *ego*, sembra allora che di fatto ogni esistere sia un semplice momento del mio proprio essere trascendentale»<sup>2</sup>. Quest'apparenza, benché poggi su solidi presupposti, deve pertanto poter essere dissipata; l'*ego sum* è in ogni caso «*la base primaria intenzionale per il mio mondo*»<sup>3</sup>; e «che ciò mi piaccia o no, che ciò mi possa o no parere inaudito (e per qualsiasi pregiudizio ciò avvenga), questo è *il dato di fatto primario che io debbo affrontare*, e dal quale io, in quanto filosofo, non posso mai distogliere lo sguardo»<sup>4</sup>. Una "mostruosità", benché apparente e derivante da pregiudizi, che tuttavia ci dà la misura del quoziente d'avversità dottrinale a cui il riconoscimento di un tale fondamento mi sottopone, trattandosi, in una logica simultanea di affronto e di seduzione corrispondente al carattere della mia relazione con il "mostro", di un confronto che non ci consente di abbassare lo sguardo, mai.

È proprio nel contesto di questa fascinazione dello sguardo per ciò che (Husserl) chiama "l'angolo buio" della dottrina, che paradossalmente fa da sfondo alla trasparenza apodittica della comprensione del fondamento, che Husserl oppone i "bambini filosofi", gli "apprendisti filosofi", al "vero filosofo": «Per i filosofi apprendisti questo può essere l'angolo oscuro in cui si agitano gli spettri del solipsismo o

1. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer 1929, § 96; tr. it. *Logica formale e trascendentale*, Bari, Laterza, 1966, § 96 b), p. 299).

2. Ibid.

3. *Ivi*, § 95, tr. it. cit., p. 293.

4. Ibid.

anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo, però, anziché lasciarsene impaurire, preferirà gettare luce sopra questo angolo buio»<sup>5</sup>. Bisogna tuttavia precisare che ciò che autorizza il pregiudizio di “mostruosità” è anche ciò che marginalizza e adombra la zona nella quale la vera filosofia deve far luce e dissipare i fantasmi: il principio fondatore, l’*ego cogito*, trasforma in *cogitatio* la totalità della vita della coscienza e declina tutto ciò che è reale e possibile per l’*ego* in *cogitata* reali e possibili. È quest’estensione del regno del principio all’integralità dell’aver-coscienza che il pregiudizio fa virare in ipertrofia mostruosa, ed è per questo che l’infanzia filosofica si lascia ossessionare da “fantasmi dottrinali” (solipsismo, psicologismo, relativismo) che infondono uno scetticismo con il quale il metodo fenomenologico intende appunto rompere. La sollecitazione dell’infanzia fa in un primo tempo apparire come infantilismo e inadempimento filosofico il mantenimento delle tesi passate. Tale posizione conservatrice marca infatti una stagnazione del pensiero filosofico, contraddistingue un filosofo che non è ancora entrato nella verità che caratterizza ciò che esige oggi la filosofia. Lasciarsi ricondurre alle vecchie credenze dello scetticismo è tipico di una natura che non parviene alla propria realizzazione adulta; l’infanzia è qui, secondo una visione diffusa, sinonimo di mancanza di lucidità, impotenza del discernimento, aderenza alle apparenze e alle apparizioni – “bambino” è colui che suscita le proprie paure, colui che le induce, colui che si intimidisce di fronte ai fantasmi che lui stesso ha convocato secondo l’ambivalenza di un desiderio, fatto di fascinazione e repulsione, che ritma la sua preoccupazione alla vista di un’ombra. A condizione che i fantasmi dottrinali siano reali e la loro potenza di fascinazione intatta, “bambino” è quindi il filosofo che rimane allo stadio dell’infanzia e abbandona la pista del senso alla propria estenuazione di fronte agli spettri del solipsismo.

È tuttavia questa la pista da mantenere e seguire; è proprio su questa strada che genealogia e teleologia della coscienza possono finalmente incontrarsi, grazie cioè alla perseveranza nell’analisi delle ragioni e all’apertura di orizzonti di razionalità convergenti per le coscienze; il riempimento di senso che ne consegue calibra la venuta del mondo sulla trasparenza con cui lo si coglie e purga l’infanzia delle sue ossessioni fantastiche. La sua elaborazione progressiva cor-

5. *Ibid.*

risponderà alla cancellazione dello spazio di gioco degli ectoplasmismi dottrinali tramite la messa in luce dell'inutilità e l'inconsistenza dei ricorsi posizionali e autoposizionali, delle armature concettuali fabbricate separatamente e preliminarmente, di quelle delimitazioni troppo lontane o troppo estranee che sono i postulati e le interpretazioni, insomma: di tutto ciò che esplicita il senso del mondo che non deriva dalla sola esperienza. La «soluzione di questo enigma»<sup>6</sup> non consiste certo nel distogliere lo sguardo dalla “zona buia”, ma nemmeno nel dotarsi di principi di lettura e di comprensione che non deriverebbero dall'esperienza stessa; giocare a fare gli adulti bardandosi di una sorta di panoplia intellettuale che dovrebbe consegnarci il mondo in un atto comprensivo autarchico e distanziato è uno dei modi di restare nell'illusione infantile del desiderio filosofico – desiderio di senso e di comprensione in materia di senso. Ed è vero che il senso eccede o sfugge in modo preliminare a tutto ciò che si incarica di assoggettarlo e d'assegnarlo a un'identificazione costituita, a tutto ciò che marcherebbe la sua appartenenza a un regno di significati prestabiliti, a tutto ciò che lo trasformerebbe in una semplice sanzione o realizzazione di uno slancio della soggettività. Il senso “mondo”, per quanto si modifichi e potenzi la dinamica vitale del soggetto, non è e non può essere un dato compiuto derivante dall'esperienza riflessiva dell'*ego*. Il senso “mondo”, come scrive Husserl, «continua a costruirsi immanentemente» per poi «dischiudere realmente le attualità e potenzialità della vita racchiuse in questo stesso dato di fatto della coscienza»<sup>7</sup>. E anche se questo “svelamento reale” rinvia a una teologia della Ragione che mantiene la possibilità di creare «quella comprensione ultima del mondo, dietro di cui, in quanto ultima, nulle v'è più che possa essere sensatamente interrogato e compreso»<sup>8</sup>, possibilità di esaurimento del senso di cui ci è legittimamente consentito di dubitare, questa “ultimità” resta in ogni caso una meta da raggiungere, ciò attraverso cui l'esperienza del mondo non si dà, ciò per cui essa appare incompiuta o sofferente di fronte alla possibilità della sua unificazione razionale definitiva.

6. Ivi, § 96 b), p. 299.

7. *Ibid.*

8. Ivi, § 96 b), p. 300.

«La cosa essenziale è quindi l'interrogazione del mondo d'esperienza puramente come tale»<sup>9</sup>, interrogazione che presuppone una "totale familiarità" con il corso dell'esperienza e le varie modalità di riempimento del senso, perché ci sia dato di cogliere le nervature del processo di significazione, i focolai del senso eidetico che lo costituiscono come mondo, in tutti i suoi gradi di costituzione e, di conseguenza, tutte le forme di mondità possibili. E non bisogna trascurare che la plasticità del senso "mondo", indotta in questo tipo di approccio, ha permesso all'antropologia psichiatrica contemporanea di comprendere meglio le varie declinazioni mondane delle diverse patologie; è il senso, per esempio, del lavoro di Binswanger.

Ne risulta una comprensione delle costituzioni di senso per la quale la trascendenza dell'altro è spontaneamente ridotta e l'alterità svuotata di ogni spessore o resistenza, della sua "latitudine"; per la quale, insomma, l'altro si dà come assimilato e ricondotto al Medesimo grazie a un'illusione immanentista generale e propria alle configurazioni patologiche deliranti, per le quali appunto «che gli altri possiedano il loro senso in me stesso e da me stesso si presenta come un dato di fatto»<sup>10</sup>. Tuttavia, invece di un'infatuazione idiosincrasica di tali logiche, l'esplicitazione concreta individuata da Husserl nel «fatto primordiale a cui devo far fronte» non cesserà di cercare le vie d'articolazione delle sfere egoiche, anche se la legge d'originarietà, che vale per ogni *ego* e fa di ogni *alter* una dimensione idealmente derivata quanto al suo senso, finirà per entrare in concorrenza con il primato donatore e mediatore della *chair*.

Non è nostra intenzione riprendere qui tutti i cammini dottrinali – l'*Einfühlung*, il transfert analogizzante o la donazione incarnata – minuziosamente descritti e discussi da altri; attireremo semplicemente l'attenzione sugli elementi di raccordo tra significatività del senso e dinamica di spaziamento del mondo, che ci sembra esigano una "spiegazione concreta".

In primo luogo, data la nozione di "storia sedimentata", dimensione intrinseca a «ciò che l'analisi svela come implicato intenzionale della vivente costituzione di senso»<sup>11</sup>; in che modo il tentativo di esplicita-

9. Ivi, § 96 b), p. 299.

10. Ivi, § 96 b), p. 300.

11. Ivi, § 98, p. 308.

zione incontra tale aspetto dell'intenzionalità? Cercando di rispondere della formazione della novità, della venuta di un nuovo senso nell'attività donatrice del senso della coscienza – cercando di seguire con lo sguardo le seguenti trasformazioni,

come il senso oggettuale (il *cogitatum* delle relative *cogitationes*) si conformi in un nuovo senso nel modificarsi di queste *cogitationes* nella loro connessione fungente di motivazione; come ciò che è davanti a noi si sia già conformato in precedenza a partire da un senso-base, che procede da un'operazione anteriore<sup>12</sup>.

Se interroghiamo la modalità di questa formazione, ne risulta la sua forza propulsiva: è attraverso un circuito retroattivo interno ai diversi ordini di *cogitationes* che si produce il rinnovamento del senso, grazie a una sorta di "azione di ritorno" delle *cogitationes* dei *cogitatum* stimulate sul momento verso quelle che le motivano – e che, una volta il nuovo senso formatosi, avevano motivate. Ed ecco la seconda domanda, che capovolge il "già" di tutto ciò che è in direzione della sua provenienza semantica attraverso delle "operazioni anteriori". Se l'impulso della novità si lascia paradossalmente comprendere come modificazione di ciò che induceva la fissazione di un senso in una figura ormai sorpassata, è tuttavia alle nozioni di sedimentazione e di stratificazione incontrate dalla soggettività che il processo e i risultati provvisori dell'analisi intenzionale devono la loro forza esplicativa piuttosto che alla nozione di "storia". Husserl insiste, qualche linea dopo, sulla novità dottrinale che questa genealogia formale della novità rappresenta, scrivendo: «[...] la scoperta dell'intenzionalità operata da Brentano non ha mai condotto, stranamente, a vedere in essa una connessione d'operazioni che sono incluse nell'unità intenzionale volta a volta costituita, e nei modi rispettivi di datità che le competono, come una *storia sedimentata*»<sup>13</sup>, storia che si tratterebbe di "mettere a nudo" – e alla fine del paragrafo successivo cerca ulteriormente, come lo dimostra l'uso delle virgolette, di provare la "sedimentazione" prodotta dalla storicità come un fatto scoperto dall'analisi della costituzione apriorica genetica, e questo nel suo stesso farsi. L'unità intenzionale costituita serve in qualche modo come «*filo conduttore*

12. Ivi, § 97, p. 302.

13. Ivi, § 97, p. 303.

*trascendentale*<sup>14</sup> alla rovescia ai fini dell'esplicitazione concreta della sua costituzione, poiché lo sguardo che risale l'insieme del processo la considera come punto di convergenza, orizzonte di confluenza, *telos* già presente nella dinamica della sua venuta – unità finalmente raggiunta, poiché principio unificatore di tutto ciò l'analisi rivela in termini di livelli di motivazione, seguiti da rinvii intenzionali, indicazione eidetica e gradi di con-possibilità. In questo senso la ricchezza, per non dire la profusione, dell'esperienza trascendentale contrasta quasi violentemente con la povertà e i limiti dell'esperienza naturale che si fa carico di esplicitare e recuperare, in modo deterministico, per mezzo di interruzioni provvisorie, come in una punteggiatura del senso, ciò che la delucidazione trascendentale ci mostra come un *continuum* all'opera.

La storia cui si fa qui riferimento è quella della genesi attiva dell'*ego* e l'unità che essa riceve e che guida l'analisi è sempre quella del senso preso in considerazione – la sua unità generale essendo quella del senso “mondo” prodotto dall'*ego*. Detto altrimenti, una storia unica e indissociabile, la stessa, della genesi del mondo e dell'autocostituzione del soggetto – o allora una storicità che prevede che la seconda fondi la prima, come potenza vivente generatrice di senso costituito e incessantemente riconducibile alla propria costituzione: l'analisi del fenomenologo la posiziona in una prospettiva di storia delle operazioni attraverso le quali la soggettività trascendentale produce un “mondo”. In altre parole, la storicità è qui sostrato del mondo, astratta dal mondo e completamente reintegrata all'*ego* come fondamento di tutto ciò che può presentarsi come storico. E allora il mondo diventa il risultato temporaneo di una storia il cui motore gioca sempre in anticipo e altrove, il correlato noematico, in un ordine d'individuazione secondo e derivato, delle strutture e *habitus* noetici di un *ego* assolutamente originario, un orizzonte che accoglie, di conseguenza, nella storia della sua formazione di senso, tutte le eventuali difficoltà, conflitti, discordie e vuoti inerenti al processo di autocostituzione dell'*ego*. Ma ciò basta a fare “storia”? È davvero così che la storia ci investe? Si tratta ancora di storia o di cronache trascendentali di un primato razionale annunciato se la sola potenza dell'*ego* è sufficiente a riconfigurare il senso del “mondo”?

14. Ibid.

Abbiamo preso in considerazione fino a qui la genesi attiva del senso, quella che produce le dimensioni culturali e scientifiche, cioè gli oggetti ideali (numeri, predicati etc.), gli oggetti immateriali (l'arte, la tecnica), gli atti di conoscenza come comprensione eidetica dell'universale nell'evidenza, etc. Quanto a ciò che ci interessa, la situazione dottrinale si radicalizza con la presa in considerazione delle analisi della genesi *passiva* o allora attiva al più basso grado, il passaggio dall'una all'altra articolandosi, attraverso un movimento versivo, nel significato dell'unità considerata. Tutte le analisi poggiano sul principio della dimostrazione del modo la cui l'unità continuamente pre-data è la condizione di leggibilità dell'esperienza trascendentale. Ciò che tuttavia ne garantisce la lettura effettiva e rende dunque la fenomenologia possibile, è il trasferimento o la consegna di questo processo simultaneo di autocostruzione dell'ego e di genesi del mondo all'"unità di una storia", che, sola, permetterebbe di risalire attraverso l'investigazione analitica fino alle sintesi associative iniziali che originano il senso unitario della pre-donazione passiva, che si tratti di una cosa, di un mondo o della «genesì universale dell'ego». Le *Meditazioni cartesiane* faranno di questa unità il sito proprio dell'autocostruzione dell'ego, affermando che «l'ego si costituisce per se stesso, per così dire, nell'unità di una storia»<sup>15</sup> – e, qualche riga dopo, l'unità della cosa pre-data nell'intuizione passiva come un'unificazione continua del suo apparire, operazione reperibile grazie all'appropriazione storica inerente alla sintesi presa in esame:

La cosa, data nella intuizione passiva, appare in seguito nella intuizione unitaria e per quanto essa possa qui essere modificata dall'attività dell'esplicitazione, o dal coglierne le parti e le note, la cosa stessa, durante e dentro quest'attività, resta pure come una datità stabile; i modi molteplici di apparizione, le immagini percettive, visive o tattili, nella cui sintesi manifestamente passiva appare la cosa una, la forma una che è in essa etc., sono tutti elementi che scorrono. Ma tuttavia questa sintesi ha pure, come sintesi di questa forma, la sua *storia* in essa inscritta<sup>16</sup>.

Tale osservazione mette in evidenza il travaglio primordiale della costituzione attraverso la storicità facendo della categoria "storia" il

15. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publisher B.V., 1950, 1963; tr. it., § 37, p. 100).

16. Ivi., § 38, p. 103.



momento di aggregazione e insieme la potenza creatrice intrinseca a ogni formazione di senso unificata. Ma di questa categoria “storia”, accessibile tramite la genesi passiva indagando tutte le sue produzioni di senso, qual è il primo motore? Si può risalire a ciò che Husserl chiama, alla fine del § 38 delle *Meditazioni cartesiane*, la sua “fondazione originaria”, alla quale la conoscenza ci rinvierebbe poiché «tutto quel che è noto rimanda a un originario conoscere per la prima volta»<sup>17</sup>? O allora si tratta di una storia anastorica che produrrebbe senso solo *a posteriori* attraverso lo sguardo del fenomenologo e non avrebbe mai cominciato a darsi come tale? Ed è proprio all’unificazione del senso “mondo” che la storicità nella quale l’*ego* si costituisce contruibuisce inizialmente, e poi continua a lavorare senza deviazioni, almeno senza altre deviazioni che non siano quelle dovute al processi di stratificazione, alla dinamica della sua sedimentazione, che scoprirà in seguito, alla rovescia, l’analista trascendentale? E la tela del senso, così unificata, senza cuciture visibili, retta dagli *habitus* di cui l’*ego* progressivamente si dota, non può, essa, essere intesa come il prodotto fragile, precario, di una storicità inizialmente reattiva, risponsiva, il cui dramma si annoda e il grado di risposta si disegna nella forza vibrante di un affetto originario?

Se bisogna distinguere e insieme articolare, spiegando l’una attraverso l’altra, quale che sia il senso preso in considerazione, da un lato il processo di differenziazione e individuazione empirica proprio di ogni *ego*, dall’altro l’unità dinamica del senso trascendentale che vale anch’essa per ogni *ego* in quanto trascendentale – e se rifiutiamo la soluzione che consiste nel riorientare lo sguardo dell’analista per passare da una dimensione all’altra o nell’effettuare un “salto qualitativo” da una all’altra –, ci resta da comprendere la diversità e la variabilità delle esperienze costituite come formazioni di risposte multiple alla potenza diffrangente di un co-affetto originario. Chi dice originario dice riconduzione all’originario, ed è dunque verso l’infanzia che un filosofo genetico guidato dall’esperienza concreta deve rivolgersi, senza poter limitarsi a una deduzione ideale del senso prenatalivo che riposerebbe, essa stessa, sull’ideale della convergenza razionale produttrice di normatività.

I problemi afferenti alla venuta di questa normatività, che si definisce per ciascuno e finisce con il produrre una forma unificata

17. Ivi., § 38, p. 104.

dell'esperienza del mondo, sono evocati a più riprese da Husserl, e fondamentalmente trattati in un testo del 10 gennaio 1931 intitolato: «Il mondo dei normali e il problema della partecipazione degli anormali alla costituzione del mondo»<sup>18</sup>. Il mondo dell'esperienza cui mi rivolgo costantemente «in quanto uomo adulto tra gli uomini adulti e normali», è colto attraverso una modalità, più precisamente «lo stile degli uomini adulti dotati di ragione», che garantisce un mondo «per quello che è veramente» e che «non è più passibile di modificazioni essenziali»<sup>19</sup>; anche se l'esperienza del mondo continua, tale modalità della maturità ha plasmato il senso “mondo” alla forma (se non alla formula) definitiva della sua elaborazione, cioè all'impossibilità del suo rinnovamento.

La dimensione generazionale di questa normalità comporta due problemi: quello della co-appartenenza di una pluralità di *ego* umani alla stessa dimensione della storicità, indotta dal concetto, a sua volta normativo, di “uomo adulto dotato di ragione”, e quello della creazione della normalità a partire dal concetto di anormalità infantile, se è vero che noi tutti «siamo stati bambini prima di essere uomini». Non ci sembra dunque scontato, come Husserl afferma, che il “normale” valga in termini di delimitazione o circoscrizione dello storico né che, in materia di storia, si possa distinguere una storicità propria da una storicità «di tipo totalmente estraneo», che riguarderebbe «uomini anormali cresciuti in un mondo-ambiente anormale» e che nascerebbe da ciò che il testo husserliano definisce «l'orizzonte vuoto del mondo»<sup>20</sup>.

Se noi facciamo invece riferimento alla sfera primordiale infantile e ai modi di formazione del senso “mondo” che vi si elaborano, appare chiaramente come l'irruzione della storia e del senso storico ne ridisegnino le direzioni semantiche, modifichino la loro dinamica di esplorazione e facciano retrocedere a un passato non percettibile tutto ciò che fino ad allora avevamo creduto vivere gratuitamente. Lo spettro della storia attraversa, sconvolgendolo, il mondo infantile, caricandolo in modo repentino del peso di tutti i morti, trasmettendogli

18. *Sur l'intersubjectivité*, N. Depraz (a cura di), PUF, Epiméthée, 2001, II, pp. 299-310, p. 306 (tr. it. del traduttore).

19. Ivi, p. 308 (tr. it. del traduttore).

20. Ivi, p. 306 (tr. it. del traduttore).

l'oppressione minacciosa delle follie devastatrici alle quali la massa umana si lascia abituare, consegnando all'angoscia di un'incertezza costitutiva la possibilità dell'avvenire. Non si tratta dunque di considerare la storicità come tratto strutturale del vivere umano nella sua generalità dalla nascita alla morte, ma di prendere in esame ciò che fu, ciò che gli uomini adulti, maturi e dotati di ragione, furono – a partire dalla materia stessa della storia, dalla violenza dei suoi contrasti radicali e dalla rivoluzione del senso in opera nei processi di alfabetizzazione dell'esistenza infantile.

È estremamente difficile pervenire, tramite la pratica della retrospezione nella sfera del ricordo lontano, a una dimostrazione chiara di ciò che avvenne – non fosse perché bisogna tradurre ciò che fu senza logica, nominarlo, dirlo secondo direzioni semantiche che erano in uno stato di gestazione e che si strutturavano come possibilità, come significato. La versione dell'infanzia nello sviluppo senza salti né traumi del discorso adulto soffre di un anacronismo fondamentale, artificiosamente riparato dal riflesso metafisico dell'inserzione retroattiva della solidarietà del senso e della presenza, solidarietà alla luce della quale facciamo luce su ciò che fu, e questo nonostante il fatto che l'infanzia sia l'età in cui la distorsione del senso è più accentuata, per non dire l'età dell'estraneità reciproca del senso e della presenza – l'età in cui ciò che ci circonda non fa ancora senso e dove ciò che fa senso non ci è ancora dato. In questo denudamento, l'infanzia è anche l'età del solipsismo empirico (o pre-empirico) radicale e nello stesso tempo dell'opposizione estrema all'alterità – poiché è falso pensare, con quella punta di sufficienza concettuale che caratterizza spesso i propositi e le pratiche irriflessive dell'adulto maturo dotato di ragione, che il bambino sia privo di *ipse* e di tensione verso l'*alter*<sup>21</sup>.

21. A sostegno di questa tesi, si confrontino i lavori di Daniel N. Stern, di cui consigliamo la lettura di *Le monde interpersonnel du nourrisson*, PUF, Paris, 1989. Per citare un esempio che ha fatto storia in materia di cattiva conoscenza del mondo dell'infanzia, pensiamo alla resistenza che la maggior parte del corpo medico oppose alla sofferenza fisica del neonato, nei due primi terzi del XX<sup>e</sup> secolo, quando si continuava a praticare la chirurgia infantile senza anestesia, in nome della supposta insensibilità del bébé al dolore, anche se lo stato di sviluppo della conoscenza scientifica dell'epoca avrebbe potuto smentire una tale credenza crudele e stupida. D'altra parte, le analisi sistematiche dell'infanzia di cui disponiamo soffrono per lo più di una rigidità concettuale incompatibile con il loro oggetto di studi, poiché sono dominate da una logica di prefigurazione dell'adulto nel bambino, che si vede così ridotto al ritratto della prova progressiva delle sue mancanze e dell'apprendimento

La spiegazione di tutte le difficoltà che incontra il cammino di una coscienza soggettiva nei suoi tentativi di interpretazione e traduzione dell'infanzia è così riassunta da Husserl: «Se risalgo alla prima infanzia, quanto più lontano possa, non solo mi ricordo ma anche, in modo retroattivo, interpreto e correggo, e spesso, sicuramente, falsifico in modo incosciente il ricordo reinterpreto e riconfigurando l'esperienza passata, tramite l'*appercezione* retroattiva a partire dall'*appercezione* presente»<sup>22</sup>. Senza dubbio qualcosa come un lavoro speculare del ricordo caratterizza la dinamica della sua venuta, e senza dubbio bisogna distinguere ciò che gli dà la forma di ricordo da ciò che il ricordo ci presenta del passato, e sapere individuare le aggiunte tardive. Nella presa in esame dell'infanzia, siamo in ogni caso condotti ai limiti dell'*Einfühlung*, la cui sfera del ricordo lontano è in ogni caso un luogo privilegiato di esercizio, poiché è il divenire *altro* del Medesimo che si tratta di cogliere, e non l'altro. Si tratta cioè di sapere direzionare l'intenzionalità della coscienza, e, in tal modo, rendere possibile l'apertura di un accesso al passato remoto – se l'“io” che si ricorda, e così facendo interpreta, corregge, falsifica e riconfigura, non dovesse egli stesso dimenticarsi di sé perché il ricordo possa emergere secondo la sua forza propria, se il momento in cui entriamo nello stadio dei ricordi non beneficiasse di una destituzione e di una cancellazione dell'“io”, ciò che chiamiamo lavoro o attraversamento speculare del ricordo marcherebbe il ritiro progressivo di tutti i riflessi, di tutti i supporti riflessivi o casse di risonanza in cui l'io è prigioniero di se stesso, si è irrigidito e fissato in immagini che persistono a sovrapporsi, facendo così sorgere il ricordo per mezzo del mantenimento di un legame di contemporaneità tra l'“io” dell'*appercezione* retroattiva e quello dell'*appercezione* presente. È proprio questo “a partire da” che il passaggio allo stato d'abbandono del passato interrompe. Nello stesso modo in cui leggere veramente

conseguente, il tutto orientato da una finalità semantica prefissata dall'autore. Piaget ne è la caricatura e i danni collaterali causati dalla mediocrità della sua concezione dell'intelligenza infantile, unita all'integrazione forsennata dei suoi “risultati” alla definizione degli obiettivi e metodi della pedagogia elementare sono patenti. La più grande finezza d'analisi si trova in Henri Wallon, e in particolare nell'opera *Les origines du caractère chez l'enfant* (PUF-Quadrige, 9ª edizione, Paris, 1987). Per Freud e Klein, altri interessi che quelli della comprensione della posizione infantile ritmano il proposito; l'approccio psicoanalitico più fruttuoso resta, oggi ancora, quello di Winnicott. Per ciò che riguarda Gesell, non è quasi di nessuna utilità.

22. *Sur l'intersubjectivité*, op. cit., p. 308 (tr. it. del traduttore).