

ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE – UNIVERSITÀ DI NAPOLI
“FEDERICO II”
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA
Indirizzo: Filosofia e Teoria delle Scienze Umane
XX CICLO (a./a.2005-2008)

*PENSIERO E SENSO NELL'ESPERIENZA
FENOMENOLOGICA E NELLA POETICA
PROUSTIANA*

Coordinatore:
Ch.mo Prof. Giuseppe Cantillo

Tutor:
Ch.mo Prof. Michele Lenoci

TESI DI DOTTORATO
di Luigi AZZARITI-FUMAROLI

INTRODUZIONE	2
RISVEGLI, SONNI E SOGNI PROUSTIANI NELLA DIMENSIONE NICTEMERALE DELLA FENOMENOLOGIA.....	3
LA POETICA PROUSTIANA E LA DIALETTICA SONNO-VEGLIA	3
MONDO DELLA VEGLIA E MONDO DEL SONNO NELLA RIFLESSIONE DI HUSSERL	21
L'INCIPIT DELLA "RECHERCHE" E IL MANIFESTARSI DELLA DIMENSIONE ILETICA ORIGINARIA	48
L'IO FUNGENTE NELLO SPAZIO DEL SOGNO.....	74
IL TEMPO NASCOSTO NELLA CONTRADDIZIONE DEL VISIBILE.....	80
CRONOLOGIE INCERTE E MALSICURE	80
I SEGNI DEL TEMPO.....	104
ATTORNO ALLA NOZIONE DI "URPHÄNOMEN": LA PRESENZA COME ASSENZA, LA PRESENZA NELL'ASSENZA	128
VERSO UNA FENOMENOLOGIA DEL TEMPO PERDUTO.....	146
L'INVOLONTARIA FENOMENOLOGIA DELLA MEMORIA	153
SU ALCUNI RICORDI DI MARCEL PROUST.....	153
LA POSSIBILITÀ DI UNA MEMORIA IMPOSSIBILE	233
PROUST, HUSSERL, UN EPITAFFIO	240
DISSOLVENZE PROUSTIANE.....	240
TRENODIE HUSSERLIANE	265
ULTIMA MULTIS.....	298
BIBLIOGRAFIA	306

Introduzione

Il confronto fra la lezione fenomenologica di Husserl e la poetica proustiana è posto al centro di questo studio, nel tentativo di mostrare, attraverso un processo dialettico, non soltanto le possibili affinità storiografiche o dossografiche fra le due espressioni, una rigorosamente filosofica e l'altra prettamente letteraria, ma soprattutto la loro reciproca covalenza teorica in riferimento alla struttura stessa del fenomeno. Pur avvertite del fatto che la forma linguistica propria al pensiero speculativo possa far accomunare quest'ultimo all'opera letteraria, queste pagine sono altresì consapevoli che ove il sapere filosofico si riguardasse solo sotto questa luce, esso risulterebbe in se stesso scevro da quella tensione che anima ogni manifestazione e sulla cui polisemicità enigmatica si appunta l'interrogare della filosofia ed in particolare della fenomenologia. In tal senso il contributo recato dall'Opera di Proust si articola ed assimila alla riflessione di Husserl non già esclusivamente secondo una mutua condivisione di alcuni concetti o categorie, come quelli di percezione, di tempo, di memoria, assunti all'interno di una prassi metodologica che mostra sovente la virtù di riuscire a tradursi, una volta che sia stata teoricamente concepita ed elaborata nei suoi costrutti, in immagine letteraria. Piuttosto, quanto si vorrebbe mostrare è la capacità della *Recherche* proustiana di delineare l'orizzonte di senso sul quale possa stagliarsi la pura possibilità che si dischiude dinanzi al reiterato sforzo della fenomenologia di cogliere la "datità originaria" delle cose. La lettura di Proust, nel testimoniare come, dovendosi assecondare le incostanti evocazioni suggerite dalla memoria involontaria, può prendere forma una dimensione costantemente soggetta al variare delle possibilità, indica, in un medesimo tempo, che tali possibilità sono consustanziali al loro stesso contraddirsi e negarsi, risolvendosi in impossibilità che ineriscono qualsiasi manifestarsi fenomenico. Prendendo le distanze dal tentativo di assogettare e confondere la fenomenologia con una metafisica della presenza, ciò che si vuole definire attraversando il paradigmatico campo di fenomenicità che la *Recherche* descrive è il processo di interna ed irrisolta contraddizione che ha luogo nell'ordine manifestativo di fondazione d'ogni datità. Ma affinché ciò possa con efficacia dimostrarsi è necessario poter ricomporre questo stesso ordine all'interno di un'esistenza che, muovendo dal suo primo accadere, proceda nel tempo, onde scoprire nella memoria ciò che paradossalmente la rende quanto mai incerta di sé e la costringe a spegnersi nell'assenza per non soggiacere alle inquietudini della presenza.

Risvegli, sonni e sogni proustiani nella dimensione nictemerale della fenomenologia

La poetica proustiana e la dialettica sonno-veglia

«Il risveglio è forse la sintesi della tesi, rappresentata dalla coscienza onirica, e l'antitesi, costituita dalla coscienza della veglia? Il momento del risveglio sarebbe allora identico "all'adesso della conoscibilità" in cui le cose assumono la loro vera — surrealistica — espressione. Similmente in Proust è importante come tutta la vita sia in gioco nel punto di rottura — dialettico in grado supremo — della vita rappresentato dal risveglio. Proust comincia con un'esposizione dello spazio di chi si sveglia»¹.

Con queste parole Walter Benjamin si proponeva di definire concisamente i momenti iniziali della *Recherche* proustiana, dai quali sarebbe derivato l'intero processo diegetico del romanzo, una volta ch'esso fosse stato inteso nei modi di una costante dialettica fra ciò che appare come presente e ciò che è ormai consacrato a rappresentare il passato². Più precisamente, la condizione alla quale si allude in questo frammento dei "*Passages*" collegherebbe, nelle intenzioni di Benjamin, la poetica proustiana a quella espressa dal surrealismo, nella quale volle portarsi alle estreme conseguenze una proposta vitalistica, già *in nuce* nel romanzo di Proust³, ed in cui la soglia fra veglia e sonno si presentò come

¹ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, hrsg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; ed. it. a c. di E. Gianni, trad. it. di G. Russo, *I "passages" di Parigi*, 2 vol., Einaudi, Torino 2002, vol. 1, p. 519. Ma cfr. pure *ivi*, vol. 2, p. 987. Per un accurato esame del motivo del sonno, del risveglio e dello scambio dialettico che vi è inerente nella riflessione benjaminiana, cfr. J.-M. Pomier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, éd. par F. Perrier, Klincksieck, Paris 2006, in part. pp. 473-476.

² W. Benjamin, *Zum Bilde Prousts*, in Id., *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1961; trad. it. di A. Marietti, *Per un ritratto di Proust*, in *Avanguardia e Rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973, pp. 27-41: «(...) per abbandonarci consapevolmente al ritmo più intimo di questa poesia [di Proust] noi dobbiamo spostarci in uno strato particolare e profondissimo (...), in cui i momenti del ricordo non appaiono più isolati, sotto forma di immagini, ma informi, indeterminati e pesanti ci rivelano una totalità allo stesso modo che il peso della rete avverte il pescatore della sua preda» (*Ivi*, p. 40).

³ Cfr. *Ivi*, pp. 27-31 *passim*: «[La *Recherche*] mostra che oggi l'opera letteraria superiore ha la sua sede nel cuore dell'impossibilità, al centro e insieme nel punto d'indifferenza di tutti i pericoli, e contrassegna questa grande realizzazione dell'"opera d'arte di tutta una vita" [*Lebenswerk*] come l'ultima per molto tempo. L'immagine di Proust è l'estrema espressione fisiognomica che potesse assumere l'incessantemente crescente discrepanza di poesia e vita. (...). Quello che prima di lui ero uno spazio di tempo privo di tensione, è diventato un campo di forze in cui sono state suscitate le più diverse e molteplici correnti, da autori successivi». Sulla relazione fra la nozione di "sogno" elaborata dai surrealisti e quella di "risveglio" di matrice proustiana all'interno della riflessione benjaminiana, cfr. M. Ponzi, *Benjamin e il surrealismo: teoria delle avanguardie*, in *Tra simbolismo e avanguardie. Studi dedicati a Ferruccio Masini*, a c. di C. Graziadei, A. Prete, F. Rosso Chiodo, V. Vivarelli, Editori Riuniti, Roma 1995, pp. 295-

cancellata dalle immagini fluttuanti all'interno stesso dell'esistenza⁴. Del resto, che l'inizio dell'opera proustiana esprima codesta fluttuazione è altresì manifesto se da un piano di ordine storico-letterario si trascorre verso un ambito d'analisi di tipo strutturalista, all'interno del quale si osserva che «la caratteristica dell'esordio della *Recherche* è costituita (...) dalla *moltiplicazione degli inizi*», essenzialmente dovuta ad «un vasto movimento oscillatorio avanti e indietro a partire da una posizione-chiave»⁵. Secondo quanto rileva Gérard Genette, la dinamica che sostiene ed imprime slancio alla *Recherche* fa sì che all'inizio in senso assoluto: «A lungo mi sono coricato di buonora»⁶, ne seguano altri sette, culminanti, più di trecentocinquanta pagine dopo, nell'osservazione che nulla della Balbec reale poteva anche solo assomigliare a quella località di mare che il

319; nonché, più in generale sulla lettura offerta da Benjamin di Proust, R. Kahn, *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Éditions Kimé, Paris 1998, in part. pp. 71-98, nonché U. Link-Heer, *Benjamin liest Proust*, Marcel Proust Gesellschaft, Köln 1997. D'altronde, in modo specifico, si vorranno distinguere, con P. V. Zima, fra i maggiori motivi di vicinanza tra la poetica proustiana e quella surrealista, i seguenti: «1) Il "caso oggettivo" di Breton è analogo (perfino identico) al caso della "mémoire involontaire". 2) L'oggetto onirico di Proust è all'origine dell'*objet trouvé* dei surrealisti. 3) La crisi del Soggetto (dell'Io cosciente, dell'individuo liberale) che è sottesa alla scrittura surrealista è una continuazione della crisi del romanzo che si manifesta nei testi di Musil, Kafka, Proust e Joyce. 4) La forma estrema della scrittura paradigmatica è la scrittura automatica. 5) La negazione surrealista dell'arte (in quanto istituzione) scaturisce dialetticamente dall'apoteosi proustiana dell'Arte, nella quale la scrittura è legata all'inconscio» (Id., *L'ambivalence romanesque. Proust, Kafka, Musil*, Le Sycomore, Paris 1980; trad. it. di E. D'Ambrosio, *L'ambivalenza del romanzo. Proust, Kafka, Musil*, Pironti, Napoli 1985, p. 358).

⁴ W. Benjamin, *Der Surrealismus*, in Id., *Schriften*, Bd. II, hrsg. v. T. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955; trad. it. di A. Marietti, *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in *Avanguardia e rivoluzione*, cit., pp. 11-26, qui p. 12. E tuttavia occorrerà precisare, sulla scorta di quanto espressamente si legge in un frammento dei *Passages*, che mentre i surrealisti e in particolare Aragon perseverano nella sfera del sogno, la lezione proustiana si rende efficace ed attuale per il suo partecipare ad una «costellazione del risveglio», nella quale a destarsi è «un sapere non ancora cosciente del passato» e scevro da ogni «"mitologia"» (Id., *I "passages" di Parigi*, cit., pp. 511-512).

⁵ G. Genette, *Discours du récit*, in Id., *Figures III*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di L. Zecchi, *Discorso del racconto*, in *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1976, pp. 69-316, qui pp. 93-94 *passim*.

⁶ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, in Id., *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987, I vol., p. 3; trad. it. di G. Raboni, *Dalla parte di Swann*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano 1983, vol. I, p. 5. R. Barthes soffermandosi, in una conferenza del 1978, su questa frase, rilevò che «essa apre un episodio di una cinquantina di pagine che, come il *mandala* tibetano, riunisce nella sua visione l'intera opera proustiana» (Id., *"Longtemps, je me suis couché de bonne heure"*, in Id., *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Seuil, Paris 1984; trad. it. di B. Bellotto, *"Per molto tempo mi sono coricato presto la sera"*, in *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino 1988, pp. 291-302). Per una più attenta valutazione del rapporto fra Barthes e l'opera proustiana, cfr. A. Compagnon, *"Proust et moi"*, in *Roland Barthes. Teoria e scrittura*, a c. di M. Di Maio, ESI, Napoli 1992, pp. 33-47, e M. Bowie, *Barthes on Proust*, in «The Yale Journal of Criticism», 2, 2001, pp. 513-518.

narratore si era figurata nei suoi sogni⁷. Tuttavia, nonostante il diastema che è racchiuso in tale reiterazione dell'incoatività del racconto sia, anche solo quantitativamente, assai ampio, dal momento che include quasi l'intero primo volume della *Recherche*, gli estremi che lo delimitano possono porsi sotto la comune analogia rappresentata dal richiamo al momento del sonno, nel quale parrebbe racchiudersi il significato di ciò che Roland Barthes ha interpretato come il «"tipico"» della *Recherche*. Per Barthes, in particolare, non solo si dovrà osservare, fin dalle prime pagine del romanzo, il conclamarsi di una dimensione di «semi-risveglio», che consentirà di svolgere il compito peculiare a quell'artista che voglia, addormentandosi, prendere nota «delle successive fasi del passaggio dalla veglia al sonno, sino al momento in cui il sonno rende impossibile tale sdoppiamento»⁸, ma si dovrà altresì notare che il versare in tale condizione introduce gradualmente ad una «coscienza falsa: una coscienza sregolata, vacillante, intermittente; la corazza logica del Tempo è intaccata; non c'è più crono-logia»⁹. In tal senso, la logica del sonno genera, sempre secondo Barthes, un «vacillamento» che si esplica nella provocazione di voler *disorganizzare* il Tempo, grazie anche al ricorso ad una struttura narrativa «rapsodica», nella quale i singoli elementi vengono di volta in volta sottoposti a «incroci, collegamenti, richiami»¹⁰. L'orizzonte interpretativo tracciato da Barthes parrebbe però incline a giungere alla conclusione che da tale dissolvenza cronologica deriverebbe primariamente una scissione all'interno stesso della persona del Narratore, tale da ingenerare una dialettica capace di favorire un graduale straniamento di Proust stesso tanto dal proprio personaggio quanto da sè medesimo¹¹. La coerenza di tale

⁷ Cfr. M. Proust, *Du côté de chez Swann*, p. 376; trad. it. p. 463.

⁸ M. Proust, *Gérard de Nerval*, in *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges* et suivi de *Essais et articles*, éd. par P. Clarac et Y. Sandre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1971, pp. 233-242, qui p. 234; trad. it. di P. Serini e M. Bongiovanni Bertini, *Gérard de Nerval*, in *Contro Sainte-Beuve*, in *Scritti mondani e letterari*, Einaudi, Torino 1984, pp. 32-42, qui p. 33.

⁹ R. Barthes, *Il brusio della lingua*, cit., p. 294. Ma in senso analogo si era già espressa L. Maranini quando, in uno studio del 1933, aveva notato come il Narratore proustiano, dormendo, fosse «condotto abbastanza lontano, fuori del mondo abitato dal ricordo volontario e dal pensiero astratto e riflesso», in guisa da vivere in un altro tempo: «più che in un altro tempo, in un'altra vita» (Ea., *Marcel Proust. Arte e conoscenza*, Novissima Editrice, Firenze 1933, p. 106).

¹⁰ Ivi, pp. 294-295 *passim*.

¹¹ Ivi, p. 296. Sulla ambiguità fra narratore ed autore nella *Recherche* ha insistito C. Benedetti, osservando, in particolare, come nell'opera di Proust manchi il momento di accordo fra queste due figure, sicché lungo tutto il romanzo «il rapporto tra l'opera concepita dal protagonista e l'opera realizzata dal narratore resta imprecisato» (Ea., *La soggettività del racconto. Proust e Svevo*, Liguori, Napoli 1984, p. 34, ma si veda l'intero II cap., in part. pp. 33-39). D'altra parte, su questo tema restano fondamentali i contributi di L. Spitzer, *Zum Stil Marcel Proust's*, in Id., *Stilstudien*, Hübner, München 1928; trad. it. di P. Citati e M. L. Spaziani, *Sullo stile di Proust*, in *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*, Einaudi, Torino 1959, pp. 245-328 in part. pp. 309-328, di B. G. Rogers, *Proust's narrative techniques*, Droz, Genève 1965, in part. pp. 160-177 e di Mar. Muller, *Les Voix Narratives dans À la recherche du temps perdu*, Droz, Genève 1983, in part. pp. 36-52, concordi nell'affermare che la persona che, nella *Recherche*, dice "io" è e non è Marcel Proust.

scissione parrebbe dunque trovare la propria peculiare rappresentazione sì nel sonno, ma soltanto perché questo è un'occasione privilegiata per misurare la portata di uno «scandalo grammaticale», dal momento che «dire "dormo" è, alla lettera, tanto impossibile quanto dire "sono morto"»¹². Ma invero, la paradossalità dell'evento che inaugura la scrittura della *Recherche* si dimostra manifesta anche al di fuori dell'ambito grammaticale, poiché il momento in cui l'Io dell'autore (coincidente, in questa occasione, con l'Io del narratore) si addormenta fa sì che noi anziché sapere chi sia questo Io, «veniamo informati del suo scomparire e assistiamo allo strano fenomeno che è rappresentato dal passaggio dalla veglia al sonno e, viceversa, dal sonno al risveglio»¹³.

È proprio tale movimento oscillatorio, che, come osservato, permarrà per tanta parte del primo volume della *Recherche*, a meritare una particolare attenzione. Se infatti ci si limitasse a constatare l'aporia grammaticale cui esso dà

¹² R. Barthes, *Il brusio della lingua*, cit., p. 294. In questo passo del suo saggio del '78, Barthes ritorna su un punto che segna in modo qualificante l'intero suo confronto con Proust. Tale confronto, nel riconoscere a Proust il proprio ruolo nella storia delle lettere in virtù della sua capacità di «arrivare a eludere la tautologia letteraria rimandando in continuazione, per così dire, la letteratura all'indomani» (Id., *Littérature et métalangage*, in Id., *Essais critiques*, Seuil, Paris 1964; trad. it. di S. Volpe, *Letteratura e metalinguaggio*, in *Saggi critici*, Einaudi, Torino 2002, pp. 95-96, qui p. 95), tende ad includere lo scrittore francese fra i massimi esponenti di una prassi narrativa in cui il «racconto dal punto di vista referenziale (reale) è alla lettera niente», poiché «"ciò che avviene" è solo il linguaggio, l'avventura del linguaggio il cui avvento non cessa mai d'essere festeggiato» (Id., *Introduction à l'analyse structurale du récit*, in AA.VV., *L'analyse structurale du récit*, Seuil, Paris 1981; trad. it. di P. Fabbri e L. Destreri, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1990, pp. 7-46, qui p. 45).

¹³ W. Biemel, *Die Bedeutung der Zeit für die Deutung des Romans*, in «Archivio di filosofia», 1980; trad. it. di K. Mueller, *Il significato del tempo per l'interpretazione del romanzo*, in *La fenomenologia e le arti*, a c. di G. Scaramuzza, Cuem, Milano 1991, pp. 57-67, qui p. 62. Altrove Biemel aveva affermato che in questa prima pagina della *Recherche* ci si trovava di fronte ad «un doppio processo di allontanamento [*Entfernung*] ed avvicinamento [*Näherung*], che si può anche dire di straniamento [*Entfremdung*] e di identificazione [*Identifikation*]: noi non sappiamo nulla del narratore, né chi sia, né dove viva, egli è un semplice uomo ora assopito ora desto, e solo su questo possiamo fare assegnamento (Id., *Der Beginn von Prousts "À la recherche du temps perdu"*, in *Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie. Festschrift für J. Patočka* (Phaenomenologica 72), hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 285-300, qui p. 287). Analogamente, G. Genette ha osservato che nell'immagine offerta dal sogno proustiano è proiettata la figura di un eroe che sogna e poi racconta in prima persona: è se stesso e non lo è, eppure in nessun caso si potrebbe dire che è un altro; per questa ragione, da molti punti di vista, conclude Genette, la *Recherche* potrebbe essere definita «una autobiografia sognata» (Id., *Il paratesto proustiano*, in «Alfabet», 72, 1985, p. 17). Su quest'ultima definizione, cfr. le chiose stese da L. Rampello, *Il paradigma del sogno*, in «Alfabet», 72, 1985, p. 18, dove si sottolinea che «l'autobiografia sognata collega in modo fulminante la vita vissuta e il sogno, ma non è né la vita sognata, né il sogno di una vita. È qualcosa di diverso ancora che si spalanca su uno spazio bianco, quello che sta tutto tra una parola e l'altra e che Proust chiama (...) l'inesprimibile». Ma della stessa interprete, cfr. pure, *La grande ricerca. Saggio su Proust*, Pratiche, Parma 1994, di cui, per le considerazioni svolte intorno alla dimensione onirica presente nel romanzo proustiano, si considerino soprattutto le pp. 61-67.

luogo, non si coglierebbe la tensione interna alla dimensione sonno/veglia che in Proust riveste, fin dalla stesura de *Les plaisir et les jours* e delle osservazioni sulla poesia di Nerval¹⁴, un significato euristico del tutto singolare.

¹⁴ Cfr. M. Proust, *Rêve*, in Id., *Les Plaisir et le Jours*, in Id., *Jean Santeuil précédé de Les plaisirs et les jours*, éd. par P. Clarac et Y. Sandre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1971, pp. 127-130, qui pp. 128-129; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *Sogno*, in *I piaceri e i giorni*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 130-132, qui pp. 130-131: «Appena tornato a letto, mi riaddormentai. Ma in capo a un certo tempo, difficile da valutare, mi destai a poco a poco, o meglio, mi destai a poco a poco al mondo dei sogni, dapprima confuso, come appare il mondo reale dopo un normale risveglio, poi più preciso. Riposavo sulla spiaggia di Trouville che era al tempo stesso un'amaca in un giardino che non conoscevo, e una donna mi guardava con un'intenta dolcezza. (...). Una gioia sovraumana mi colmava e mi sentivo la forza di realizzare tutta quella felicità virtuale. (...). [Ma] mi svegliai bruscamente, riconobbi la mia camera e come, quando un temporale è vicino, il tuono segue immediatamente il lampo, un vertiginoso ricordo di felicità si identificò, più ancora che precederla, con la folgorante certezza della sua falsità e della sua impossibilità». È in questo passo a manifestarsi, per la prima volta, la tensione emotiva che condurrà Proust a figurarsi sempre entro una dimensione onirica lo spazio dei propri amori, destinati, proprio per questo, ad essere vani e a fare alternare il possesso alla delusione, come esemplarmente dimostrerà l'episodio de *La Prissonnière* (in *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1988, vol. III, p. 578 e p. 620; trad. it. di G. Raboni, *La prigioniera*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano 1989, vol. III, p. 456 e p. 506), nel quale il narratore osservando Albertine placidamente addormentata, s'immagina di poterla finalmente possedere (Cfr. G. Florival, *Le désir chez Proust. A la recherche du sens*, Nauwelaerts, Louvain 1971, pp. 41-45; ma pure M. Piazza, *Passione e conoscenza in Proust*, Guerini, Milano 2000, pp. 237-261; nonché T. H. Cordle, *The Role of Dreams in À la recherche du temps perdu*, in «*Romanic Review*», 4, 1951, pp. 261-273, in part. pp. 271-272) Quanto all'influenza di G. de Nerval su questi ed altri temi dell'opera proustiana, si osserverà che essa è dichiarata dallo stesso Proust, allorché indica nell'autore di *Sylvie* un suo ideale precursore nel richiamare alla mente «uno di quei quadri d'un colore irreali, che non vediamo nella realtà, che le stesse parole non rievocano, ma che vediamo talvolta (...) nel momento di assopirci, (...) e vorremmo fissarne e subirne l'incanto. Allora ci si ride, non li si scorge più, ci si abbandona e, prima d'esser riusciti a fissarli, ci si riaddormenta, come se l'intelligenza non fosse autorizzata a fissarli» (Id., *Contre Saint-Beuve*, cit., p. 235; trad. it. p. 35). Per un più approfondito confronto circa le affinità fra Nerval e Proust, cfr. M. L. Belleli, *Proust e Nerval*, in AA.VV., *Proustiana*, Atti del convegno internazionale di studi sull'opera di Marcel Proust, Venezia, 10-11 dicembre 1971, Liviana, Padova, pp. 7-43, in part. pp. 34-38; M. Mein, *Nerval: a precursor of Proust*, in «*The Romanic Review*», 2, 1971, pp. 99-112, in part. pp. 100-102; nonché B. Brun, *Sommeils et rêves proustiens*, in «*Bollettino dell'Istituto Italiano di Micropsicoanalisi*», 18, 1995, pp. 21-25, il quale, in particolare, osserva come laddove Nerval rivendichi, attraverso il sogno, «"la certitude de l'immortalité et de la coexistence de toutes les personnes que j'avais aimées"», Proust preferisca «creare un racconto grazie al ricordo dei sogni, al sogno e grazie pure ai sogni dei ricordi», onde ritrovare la propria storia personale, il suo passato familiare, anzi, la storia del mondo (Ivi, pp. 21-22 *passim*). Ma su questi ultimi profili si è, più di recente, soffermato anche K.-Y. Hong in *Proust et Nerval. Essai sur les mystérieuses lois de l'écriture*, Champion, Paris 2006, del quale si vedrà specialmente il VI capitolo, pp. 143-159. Da un punto di vista storico, è altresì stato notato dalla critica che possono riconoscersi molteplici analogie fra quanto sostenuto da Proust a proposito del sonno e le considerazioni consegnate dal poligrafo A. Maury in *Le Sommeil et le Rêves*, Didier, Paris 1861, «al quale si devono le prime importanti ricerche sperimentali sui fenomeni ipnagogici e sui meccanismi del sonno e dei sogni, destinate ad influenzare tutta la successiva letteratura

Nel *Cahier LIX*, Proust ha emblematicamente scritto: «*J'entends que le Temps manque aux sommeils profonds car il y a une infinité de degrés entre ces sommeils-là et ceux qu'une raison quelconque (...) rende presque aussi transparents que la veille*»¹⁵, offrendo testimonianza di come, all'interno stesso del sonno, sebbene si possano distinguere gradi differenti e molteplici, la dimensione cronologica sia completamente assente: «Un uomo che dorme tiene in cerchio intorno a sé il filo delle ore, l'ordine degli anni e dei mondi. Svegliandosi li consulta d'istinto e vi legge in un attimo il punto che occupa sulla terra, il tempo che è trascorso fino al suo risveglio; ma i loro ranghi possono spezzarsi, confondersi»¹⁶. Se «l'attività è un fenomeno di natura temporale», l'addormentarsi implica una sospensione del tempo, vale a dire l'arresto della prospettiva propria di un «avvenire immediato»¹⁷. È, questa, come Proust stesso

scientifico sull'argomento» (A. Contini, *La biblioteca di Proust*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1988, p. 168, ma, in generale, cfr. pp. 167-175). Quanto ad A. Maury, si veda R. Steiner, *Per sentieri, a Xanadu...*, in *I linguaggi del sogno*, a c. di V. Branca, C. Ossola, S. Resnik, Sansoni, Firenze 1984, pp. 163-221, il quale, segnatamente, ricorda come lo stesso Freud avesse nozione de *Le Sommeil et le Rêves* e delle ricerche sperimentali condotte dal Maury sui più svariati fenomeni ipnagogici, ricerche che «vennero a costituire immediatamente un punto di riferimento non solo per gli autori di scuola francese, ma passarono, per la loro finezza di osservazione, in tutta la letteratura sul sogno, anche in quella di lingua tedesca» (Ivi, p. 200).

¹⁵ M. Proust, *Cahier LIX*, p. 13, cit. in J. N. Megay, *Bergson et Proust. Essais de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Vrin, Paris 1976, p. 84.

¹⁶ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 5; trad. it. p. 7. Ma ancora si leggerà in *Sodome et Gomorrhe*, in Id., *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1988, vol. III, p. 370 e p. 372; trad. it. di G. Raboni, *Sodoma e Gomorra*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano 1989, vol. III, pp. 221-222 e pp. 223-224: «Il tempo che, durante quei sonni, trascorre per il dormiente è assolutamente diverso dal tempo nel quale si compie la vita dell'uomo sveglio. A volte il suo corso è molto più veloce, un quarto d'ora sembra una giornata; a volte molto più lungo: crediamo di aver fatto soltanto un sonnellino, abbiamo dormito tutto il giorno. (...) Si può sostenere, certo, che ci sia un unico tempo, per la futile ragione che è bastato guardare la pendola per constatare come fosse soltanto un quarto d'ora ciò che s'era creduto una giornata. Ma, nel momento in cui lo si constata, si è, appunto, uomini svegli, immersi nel tempo degli uomini svegli; l'altro tempo è stato abbandonato. (...) Ho detto due tempi; forse non ce n'è che uno solo, non perché quello dell'uomo sveglio valga per il dormiente, ma perché, forse, l'altra vita, quella in cui si dorme, non è – nella sua parte profonda – soggetta alla categoria del tempo».

¹⁷ E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, D'Artrey, Paris 1933; trad. it. di G. Terzian, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 78-79. Più di recente, ma ancora richiamandosi alla lezione di Minkowski, J. Linschoten ha efficacemente affermato: «L'addormentarsi richiede una *sospensione* del tempo, un non essere più indirizzati da ciò che viene e da ciò che è stato, un essere presi in questo momento che perde i propri tratti caratterizzanti e diviene senza tempo. Se noi cadiamo nel sonno, esperiamo il tempo fra l'essere desti e l'essere addormentati come un tempo senza tempo, un tempo sospeso» (Id., *On Falling Asleep*, in *Phenomenological Psychology. The Dutch School* (Phaenomenologica 103), ed. by J. J. Kockelmans, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht - Boston - Lancaster 1987, pp.79-117, qui p. 99).

ammette¹⁸, una condizione assai prossima a quella della morte. In tal senso, a dispetto di quanto pure è stato autorevolmente sostenuto¹⁹, non si crede possibile che vi sia nulla più di una suggestione poetica nel richiamo di Proust alla novella contenuta ne *Les mille et une nuits*, intitolata *Al-nâ'im al-yaqiz (Il dormiente che non dorme)*²⁰. Gli incanti di un Oriente oleografico e favolistico sembrano infatti meramente esornativi rispetto alla effettiva consapevolezza del Proust scrittore, maggiormente proclive a riflettere sulle conseguenze dell'atemporalità propria della condizione del dormiente. Dormendo, sostiene Proust, si è, ma è *come se non si esistesse*, poiché da assopiti la vita viene ad essere «malassata in modo tale – con uno stiramento dovuto al fatto che nessuno dei limiti cronologici della veglia le impedisce di sfilacciarsi enormemente – da diventare irriconoscibile»²¹.

¹⁸ M. Proust, *La Prissonnière*, cit., pp. 629-630; trad. it. pp. 514-515: «Nel mondo del sonno, le nostre percezioni sono a tal punto sovraccariche, ciascuna essendo ispessita da un'altra che le si sovrappone e la raddoppia accecandola inutilmente, che non siamo nemmeno in grado di distinguere quel che accade nello stordimento del risveglio. (...) Si è dormito troppo, non si esiste più [*On a trop dormi, on n'est plus*]». Per ulteriormente chiarire le convinzioni sull'analogia sonno-morte, espresse da Proust, A. Henry ritiene si possa rimandare a quanto espresso dal già ricordato Maury, il quale, segnatamente, aveva affermato che «l'uomo che è immerso in un sonno profondo, in uno stato comatoso e senza sogni, ripiomba in quella vita latente che non è affatto superiore a quella puramente vegetativa» (Ea., *Marcel Proust. Théories pour une esthétique*, Klincksieck, Paris 1983, p. 343).

¹⁹ Cfr. E. Eells-Ogée, *Proust et le sérail*, in *Études proustiennes V*, éd. par Y.-J. Tadié, Gallimard, Paris 1984, pp. 127-181. Ma si veda pure J. Rousset, *Forme et Signification*, Corti, Paris 1962; trad. it. si F. Giaccone, *Forma e significato*, Einaudi, Torino 1976, in part. pp. 167-172. Ma anche A. Compagnon si richiama alla novella del *Dormiente sveglio*, ed anzi ritiene ch'essa dia corpo ad un personaggio che «è il garante della duttile trama cronologica della *Ricerca del tempo perduto*, situata tra un romanzo di formazione lineare e una raccolta di prosa poetica» (Id., *Proust entre deux siècles*, Seuil, Paris 1989; trad. it. di F. Malvani, *Proust tra due secoli*, Einaudi, Torino 1992, p. XI).

²⁰ Il racconto del *Dormiente sveglio* ha come protagonista Abou Hassan, il quale, sognando di approfittare dei vantaggi politici ed economici del califfo di Bagdad, confonde suo malgrado il sogno con la realtà. Svegliato dal califfo Haroun-al-Rashid in persona, Abou si desta, dopo essere caduto nel sonno per un sonnifero che il califfo, travestito da mercante straniero, gli aveva somministrato, nel letto dello stesso califfo, circondato da tutti i piaceri di cui al-Rashid era solito godere, sicché il basito Abou crede ancora di dormire. Per tale ragione, fino alla fine, egli vacilla tra il sonno e la veglia, senza che possa essere certo di ciò che attorno gli stia capitando (Cfr. *Les mille et une nuits*, éd. par R. K. Khawam, Phébus, Paris 1986; trad. it. di G. Angiolillo Zannino e B. Luoni, *Le mille e una notte*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 221-290). Alla presenza di codesto racconto nella *Recherche* e nei suoi quaderni preparatori, ha dedicato uno studio filologicamente assai scrupoloso B. Brun, *Le dormeur éveillé. Genèse d'un roman de la mémoire*, in *Études proustiennes IV*, éd. par J. Bersani, M. Raimond et J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1982, pp. 241-316, in part. pp. 292-294.

²¹ M. Proust, *La Prissonnière*, cit., p. 628; trad. it. p. 514. J. Linschoten, nella sua già ricordata lettura fenomenologica del sonno, afferma, in diretta connessione con quanto espresso da Proust, che: «Quando, nel sonno, io-nella-mia-origine sono scivolato in un modo d'esistenza quasi vegetativo, allora, un'ultima, estrema vaga essenza resta pronta ad aprirsi ancora in un centro vitale di interessi al minimo segnale. Nel mio sonno non svanisco; io sto dormendo e nel far ciò resto pronto a mostrare la mia originalità. Il sonno è uno stato nel quale io, *anonimamente*, vivo

Invero, il contenuto di questo passo de *La Prissonnière* parrebbe richiamare quello di un breve testo che Proust compose nel 1901, e sul quale sarà opportuno soffermarsi per meglio comprendere come lo scrittore continui a mantenere, lungo tutta la propria opera, una costanza di giudizio sulla necessità che la compresenza fra «*raison dormante*» e «*raison éveillée*» venga mantenuta ferma al fine di poterci cogliere nell'indistinzione della nostre esperienze.

Viaggiando in treno, Proust precipita nel sonno, ma d'improvviso è risvegliato da una brusca frenata; nondimeno egli si figura di aver «continuato a immaginare sonnecchiando (...) cose che alla luce del sole della piena coscienza sono tanto invisibili quanto le stelle allorché diviene giorno, e nonostante questo sono ancora là». S'egli si destasse definitivamente codeste «ultime briciole di sonnolenta *rêverie*» perderebbero ogni significato, poiché non si può vedere, dormendo, ciò che si vede in pieno giorno. Ma affinché «il ragionevole [*raisonnable*] della ragione assopita» non dismaghi del tutto, è necessario che giunga in soccorso la chiarezza della ragione desta e che entrambe «si combinino [*emboîtent*] e nella penombra di questa nuova concavità gorgheggi [*fredonne*] svelto svelto, basso basso, l'incomprensibile racconto»²². Fra la ragione addormentata e la ragione desta dovrà dunque esservi una contemporaneità, se si vorrà attribuire alla propria «*rêvasserie*» un significato plausibile²³. Tale significato, d'altra parte, proprio perché frutto di una ragione essenzialmente ancipite, non potrebbe essere immediatamente coerente con le istanze proprie della realtà effettiva, se non si riconoscesse al mondo della veglia, e dunque alla ragione che vi soprassiede, una superiorità almeno esteriore rispetto al mondo del sonno. La veglia infatti può, per Proust, «ogni mattina riprendere ciò che non può ogni sera il sogno»²⁴. In questa prospettiva, come pure osserva Roland

del tutto puramente, ma sono costantemente pronto a risvegliarmi come me stesso » (Id., *On Falling Asleep*, cit., p. 110).

²² M. Proust, *Somnolence*, in Id., *Textes retrouvés*, recuillis et présentés par P. Kolb et L. B. Price, University of Illinois Press, Urbana - Chicago - London 1968, pp. 112-115; trad. it. di S. Mati, *Sonnolenza e altre prose*, Edizioni Via del Vento, Pistoia 2002, pp. 19-26 [trad. modificata]. Su questo breve scritto proustiano, cfr. M. Piazza, *Passione e conoscenza in Proust*, cit., pp. 74-77.

²³ Cfr. G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Puf, Paris 1960; trad. it. di G. Silvestri Steva, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1993, p. 29: «Il sognatore notturno non può enunciare un *cogito*. Il sogno della notte è un sogno senza sognatore. Al contrario, il sognatore di *rêverie* mantiene abbastanza coscienza per dire: sono io che sogno, sono io che sono felice di sognare la mia *rêverie*, sono io che godo di un piacere in cui non ho più l'obbligo di pensare».

²⁴ M. Proust, *La Prissonnière*, cit., p. 629; trad. it. p. 515. In questo luogo, Proust sembra riecheggiare l'assunto di uno fra i più noti *Pensées* di Pascal (Id., *Pensées*, éd. par P. Sellier, Pocket, Paris 2003, *pensée* 653; trad. it. di B. Papasogli, *Pensieri*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 421-422), il quale, segnatamente, recita: «Se sognassimo tutte le notti la stessa cosa, questa ci impressionerebbe quanto gli oggetti che vediamo ogni giorno. E se un artigiano fosse sicuro di sognare tutte le notti, per dodici ore, di essere re, credo che sarebbe felice quasi quanto un re che sognasse tutte le notti, per dodici ore, di essere artigiano. (...). Siccome i sogni sono tutti diversi, e anche uno stesso sogno si diversifica, le sue visioni impressionano molto meno di ciò che vediamo da svegli, a causa di una continuità che pure non è così continua e uguale da non

Breuer, lo iato fra sonno e veglia riposa sul rifiuto d'ogni possibile usurpazione del sogno sulla realtà, poiché tutto ciò che mette in dubbio il principio di continuità è espulso dalle frontiere del reale: «essere cosciente o desto significherà, pertanto, essere in grado di distinguere fra "due regioni" che determinano il senso delle differenze nella realtà della veglia»²⁵. Ma tali differenze non derivano affatto da una semplice diversità di "contenuti", quanto, piuttosto, dalla varietà di atti che riguardano la nostra presa sul mondo, dal momento che è «la relazione al mondo che determina il senso della coscienza e non la coscienza che determina il senso della relazione al mondo»²⁶. Con Maurice Merleau-Ponty, si potrebbe, al riguardo, sostenere che:

«Dormire non è – malgrado quanto suggerito dalle parole – un atto, una operazione, il pensiero o la coscienza di dormire, ma una modalità dell'approccio percettivo – o più precisamente ne è la provvisoria involuzione, la dedifferenziazione, il ritorno all'inarticolato, il ripiegamento su di una relazione globale o prepersonale con il mondo, il quale non è veramente assente quanto piuttosto distante, nel quale il corpo segna il nostro posto, con il quale esso continua ad intrattenere un minimo di rapporti che renderanno possibile il risveglio»²⁷.

Il richiamo alle considerazioni di Merleau-Ponty si rende ancor più aderente al dettato proustiano, allorché si osservi che tanto per il filosofo quanto per lo scrittore «la distinzione fra il reale e l'onirico non può essere la semplice distinzione fra una coscienza colmata dai sensi e una restituita al vuoto suo proprio. Le due modalità si sopravanzano reciprocamente»²⁸. È nella dimensione

cambiare anch'essa, ma meno bruscamente, se non in rari casi, per esempio quando si viaggia, e allora si dice: Mi sembra di sognare. Perché la vita è un sogno, un po' meno incostante»; ma è ancora Pascal a chiedersi, come riprendendo a piè pari da *La Vida es sueño* (1633) di Calderón: «Chissà se quell'altra metà della vita in cui pensiamo di vegliare non sia un altro sonno, un po' diverso dal primo, dal quale ci svegliamo quando pensiamo di dormire?» (*pensée* 164; trad. it. p. 120).

²⁵ R. Breuer, *Singularité et sujet. Une lecture phénoménologique de Proust*, Millon, Paris 2000, p. 78.

²⁶ Ivi, p. 78.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1961*, Gallimard, Paris 1968; trad. it. di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995, pp. 59-60. Per un commento su questo luogo della riflessione di Merleau-Ponty, cfr. M. Carbone, *The Time of Half-Sleep: Merleau-Ponty between Husserl and Proust*, in Id., *The thinking of the sensible: Merleau-Ponty's a-philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 2004, pp. 1-13, dove, segnatamente, si osserva: «Nel sonno, in quanto dimensione dell'essere grezzo, nella quale soggetto e oggetto non sono ancora costituiti, dove attività e passività appaiono indifferenziate, dove lo spazio ed il tempo perdono la loro distinzione, il presente si intreccia con il passato più remoto, un passato (...) "indistruttibile", "intemporale"» (Ivi, p. 12).

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 60. E poco oltre: «Sognare vuol dire vivere il contenuto latente attraverso un contenuto manifesto che non è l'espressione "adeguata" dal punto di vista del pensiero desto, ma non ne è neppure il travestimento deliberato, un contenuto manifesto che vale per il contenuto latente in virtù delle equivalenze, dei modi di proiezione indicati dal simbolismo primordiale e dalla struttura della coscienza onirica» (Ivi, p. 61).

onirica che, inizialmente, il reale è offerto allo sguardo, sicché, come lo stesso Proust fa osservare nelle pagine de *Le Temps retrouvé*, è sui sogni che occorre fare assegnamento se si vogliono avvicinare quelle verità, quelle impressioni, che, nel risvegliare desideri e rimpianti che si credevano definitivamente sopiti, determinano «la condizione per lavorare, per astrarsi dall'abitudine»²⁹.

La logica del sogno gode di una compiuta autonomia, che, sebbene di natura differente, non è affatto meno perspicua di quella alla quale si ubbidisce una volta desti³⁰. Questa logica si dimostra, secondo quanto può trarsi dal dettato stesso della *Recherche*, capace di supplire «alla durata con la potenza», in modo tale da operare una suggestione creatrice, che rappresenta a livello del reale ciò che è, nell'ambito dell'immaginazione, mero desiderio; tuttavia è pur vero che tale «*tableau ravissant*» è destinato assai presto a svanire, «come un dipinto troppo sbiadito che non si può restaurare»³¹. Il sogno, d'altra parte, lancia continuamente la propria sfida al Tempo, facendoci rivivere epoche lontane come fossero presenti, così da suscitare emozioni e sorprese tanto vive ed intense quanto fuggevoli, perché, al momento del risveglio, la distanza fra le diverse stagioni della vita torna a frapporsi incommensurabile³². «Dunque il sogno realizza una sintesi fra il reale e l'immaginario, che è una *sintesi di conoscenza*; una sintesi fra il tempo passato e quello presente, che è una *sintesi mnemonica*; ed infine esso realizza una *sintesi creatrice*, rappresentata simbolicamente dalla Musa ispiratrice»³³ che si vorrebbe compagna durante la stesura della propria opera³⁴. Nell'esplicare tali sue facoltà sintetiche, il sogno si pone in contrasto con

²⁹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, in Id., *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1989, vol. IV, p. 493; trad. it. di G. Raboni, *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano 1993, vol. IV, p. 600.

³⁰ Cfr. G. Genette, *Figure III*, cit., p. 228: «Nello spazio del sogno tutto è chiaro e naturale: è un fatto che si traduce in discorsi di perfetta coerenza linguistica. È nel momento del risveglio, nel momento cioè in cui questo universo coerente cede il posto ad un altro (dalla logica diversa), che perde la sua trasparenza quanto era "limpido" e "logico"». Sotto questo riguardo, Proust sembra precorrere quanto sosterrà R. Caillos ne *L'incertitude qui vient des rêves*. Per Caillois, infatti, non andrebbe contrapposto il sogno alla veglia, ma piuttosto il sonno, poiché, se è vero che è sufficiente che l'attenzione cali per farci precipitare nella fantasticheria, è altrettanto corretto dire che il controllo della coscienza permane pur sempre vigile, anche se in modo più vago: è «nel preciso momento in cui quest'ultima vigilanza scompare che iniziano il regno del sonno e tutte le possibilità del sogno. In linea di massima il sogno si allontana dalla veglia solo nella misura in cui è connesso con il sonno, e lo richiede come atmosfera che gli permette di nascere e prosperare» (Id., *L'incertitude qui vient des rêves*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di V. De Fazio, *L'incertezza dei sogni*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 50).

³¹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 490; trad. it. p. 597.

³² Ivi, pp. 490-491; trad. it. pp. 597-598.

³³ D. De Agostini, *L'Écriture du rêve dans À la recherche du temps perdu*, in *Études proustiennes V*, cit., pp. 183-211, qui p. 190.

³⁴ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 493; trad. it. p. 600: «Non avrei disdegnato questa seconda musa [dei sogni], questa musa notturna che avrebbe fatto, di tanto in tanto, le veci dell'altra [diurna]».

la realtà effettiva, ma, parimenti, ad essa continuamente si richiama³⁵. Sebbene sprofondandovi si arretri ad uno stadio di semiincoscienza, nel quale si è, in un medesimo tempo, sottoposti ad un processo di annientamento e di resurrezione³⁶, il sogno – per Proust – anticipa il potere dell'oblio, il quale, facendoci «assentare dal tempo»³⁷, permette di «ritrovare l'essere che siamo stati» e di ricrearlo nella realtà grazie ad una sorta di *memoria obliosa* che risiede dentro di noi, pur essendo «sottratta ai nostri stessi sguardi»³⁸. Si potrebbe, in questa prospettiva, riconoscere una vicinanza ideale fra la pagina proustiana e quella di *Der Traum*

³⁵ Ma, forse, sarebbe più corretto dire, con L.-J. Aulagne, che «il mondo degli oggetti, il quale è quello dell'opposizione tracciata fra noi e noi e fra noi e l'universo, occupa un luogo intermedio fra il mondo del sogno, dove tale doppia distinzione non si dà affatto, e il mondo dell'arte (ovvero d'ogni mondo nel quale noi ci sentiamo creatori), in cui esiste una partecipazione che non è affatto una fusione fra noi e noi, fra l'universo e noi» (Id., *Essai sur le nocturne proustien. L'insomnie, le sommeil et les rêves dans À la recherche du temps perdu*, in «Psyché», 35-36, 1949, pp. 876-902, qui pp. 897-898).

³⁶ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, in *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1988, vol. II, p. 177; trad. it. di G. Raboni, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano 1983, vol. I, p. 993: «Si afferma che spesso, in sogno, vediamo degli animali, ma si dimentica di dire che, quasi sempre, noi stessi vi siamo un animale, sprovvisto di quella ragione che proietta sulle cose un lume di certezza; allo spettacolo della vita non offriamo, al contrario, che una visione incerta [*douteuse*] e continuamente annientata dall'oblio [*anéantie par l'oubli*], giacché la realtà precedente svanisce davanti a quella che le succede, come una proiezione di lanterna magica davanti all'immagine successiva quando si cambia la lastra».

³⁷ Ivi, p. 178; trad. it. p. 995: «Se è vero che il mare è stato, un tempo, il nostro ambiente vitale nel quale dobbiamo tornare a immergere il nostro sangue per recuperare le forze, altrettanto può darsi dell'oblio, del nulla mentale [*du néant mental*]; sembra, allora, d'assentarsi dal tempo per qualche ora».

³⁸ Ivi, p. 4; trad. it. p. 778: «La parte migliore della nostra memoria è fuori di noi (...). Fuori di noi? Per essere più precisi, dentro di noi, ma sottratta ai nostri stessi sguardi, immersa in un oblio più o meno prolungato. Solo grazie a questo oblio possiamo, di tanto in tanto, ritrovare l'essere che siamo stati, metterci di fronte alle cose nella stessa posizione in cui era quell'essere, soffrire di nuovo, perché non siamo più noi, ma lui, e lui amava quello che oggi ci è indifferente. Alla luce piena della memoria abituale, le immagini del passato vanno a poco a poco sbiadendo, dileguano, non ne resta più nulla, non le ritroveremo più. O, meglio, non le ritroveremo più se qualche parola (...) non fosse rimasta accuratamente custodita nell'oblio». Sul reciproco intrecciarsi di memoria e oblio, Proust si era espresso fin dal 1913 quando aveva, poco prima dell'uscita presso Grasset di *Du côté de chez Swann*, concesso un'intervista a Élie Joseph Bois, uscita su «Le Temps» del 12 (datato 13) novembre, cfr. M. Proust, *À la recherche du temps perdu (interview avec Élie Joseph Bois)*, in Id., *Textes retrouvés*, cit., pp. 215-220, in part. p. 218; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *Swann spiegato da Proust*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 507-509, in part. p. 509. Del rilievo che tale elemento dovesse meritare giudicando della poetica proustiana, si avvide, fra i primi, W. Benjamin, il quale, in *Zum Bilde Prousts*, fece osservare che la nozione di "memoria involontaria" non potesse correttamente intendersi senza immaginare la *Recherche* come un arazzo di cui il ricordo fosse la trama e l'oblio l'ordito (Cfr. Id., *Per un ritratto di Proust*, cit., p. 28). Quanto al concetto di "memoria obliosa", cui si è fatto ricorso, si veda M. Blanchot, *Oublieuse Mémoire*, in Id., *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di R. Ferrara, *Oublieuse Mémoire*, in *L'intrattenimento infinito*, Einaudi, Torino 1977, pp. 417-421.

im Traum di Jean Paul³⁹, essendo entrambe partecipi di una sensibilità verso la dimensione onirica, che conduce sì a privilegiarla in quanto punto d'osservazione discreto ed appartato rispetto al vivere quotidiano, ma senza che con ciò si indulga troppo nell'illusione di cui il sogno è latore. Questo esercita una funzione di continua e costante vigilanza sulla nostra circostante realtà, sicché, se d'esso si vorranno rispettare le prerogative, occorrerà intenderlo come «il contenente di quel contenuto che già sempre lo contiene. Esso dice la verità su quel reale che, in definitiva, è in grado di ricomprenderlo nuovamente in sé»⁴⁰. Ma se in Jean Paul la ricchezza delle immagini oniriche non è altro che il segno di quei residui che testimoniano la presenza del mondo della veglia in una notte che di quel mondo significa anzitutto il naufragio e la disgregazione⁴¹, in Proust il dualismo fra il sogno e la realtà si coglie, come osservato, sempre alla luce di una possibile sintesi fra queste due dimensioni: «Dal fatto che il mondo del sogno non è il mondo della veglia non consegue che il mondo della veglia sia meno vero; al contrario»⁴². La distinzione fra sogno e realtà non si fonda, dunque, su un criterio apofantico, ma piuttosto su un diverso criterio cronologico⁴³. È propriamente in forza di tale atemporalità che governa lo spazio del sogno che può essere misurata la sua distanza dalla realtà e dai criteri gnoseologici validi per quest'ultima. Solo nel sogno, infatti, parrebbero, secondo Proust, potersi offrire quegli oggetti, quei luoghi, quelle sensazioni completamente diversi dalle «cose comuni che si vedono, che si toccano»⁴⁴. Tuttavia, nello sforzo che in esso si produce di risalire il corso delle *essenze*⁴⁵, il sogno compie una disgregazione

³⁹ J. Paul, *Der Traum im Traum*, in Id., *Jean Paul Sämtliche Werke*, Bd. 6, hrsg. v. K. Schreinert, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1928; trad. it. di A. Fabris, *Il sogno nel sogno*, in J. Paul, *Scritti sul nichilismo*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 31-36.

⁴⁰ A. Fabris, *Uno sguardo sul sogno. La rappresentazione del nichilismo in Jean Paul*, in J. Paul, *Scritti sul nichilismo*, cit., pp. 39-84, qui p. 59.

⁴¹ Cfr. F. Masini, *Nichilismo e religione in Jean Paul*, De Donato, Bari 1974, p. 54: «Nel sogno che apre il vasto orizzonte del nulla, in questo "stato in cui le porte stanno aperte l'intera notte su tutto l'orizzonte della realtà, senza che si sappia quali ignote figure vi volino dentro", si realizza "una particolare, più libera, arbitraria unione del mondo spirituale con quello della gravità", si trova cioè la misteriosa unità che è alla radice dello stesso dualismo metafisico».

⁴² M. Proust, *La Prisonnière*, cit., p. 629; trad. it. p. 514.

⁴³ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 372; trad. it. p. 224: «Sofferenze e piaceri del sogno (che, generalmente, svaniscono in gran fretta al risveglio), se li facciamo figurare in un bilancio non è certo in quello della vita corrente».

⁴⁴ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 455; trad. it. p. 555.

⁴⁵ Cfr. D. De Agostini, *L'Écriture du rêve dans À la recherche du temps perdu*, cit., p. 196. Ma, soprattutto, si vedano le pagine di N. Martin-Deslias, *Idéalisme de Marcel Proust*, F. Janny éditeur, Montpellier 1944, pp. 31-39, che per prime hanno richiamato l'attenzione sulla necessità di intendere il sogno quale intermediario privilegiato affinché l'opera letteraria possa affrancarsi dalle convenzioni della storia e così guadagnare una propria essenziale autonomia. Circa l'accezione da accordare al termine "essenza" qui impiegato, sarà opportuno ricordare la connotazione che tale vocabolo ha ricevuto, con espresso riferimento a Proust, da Merleau-Ponty. Questi, propriamente, ritiene che Proust abbia definito un orizzonte teorico nel quale «l'esplicitazione non ci dà l'idea stessa, ne è solo una versione seconda, un derivato più

che è già preannuncio di un processo di ricostituzione, «e poiché la disgregazione dell'oggetto [si rivela] come proiettata dallo stesso Io disgregato, la sua ri-creazione comporta la ricreazione dell'Io»⁴⁶.

Alcuni passi di *Albertine disparue* sono, sul punto, esemplari. In particolare, allorché il Narratore avverte che in lui risiedono molteplici immagini di Albertine, egli è portato a concludere che codesto «*fractionnement*» dell'amata, pur non essendo alcunchè di reale, rappresenti «a suo modo una verità, quella sì oggettiva, e cioè che ciascuno di noi non è uno, ma contiene numerose persone (...)»⁴⁷. E se da un lato da ciò discende che il moltiplicarsi del nostro orizzonte ideale, una volta annullatosi, determina il nostro stesso annientamento⁴⁸, dall'altro è pur vero che, a mano a mano che l'idea della morte

maneggevole». Pertanto, con Merleau-Ponty, si dirà che attraverso il sogno, Proust ci fa accedere ad un orizzonte nel quale le idee «non si lasciano (...) staccare dalle apparenze sensibili ed erigere a seconda della positività», ma, all'opposto, si mostrano «in trasparenza dietro il sensibile o nel suo cuore». In tal senso, la logica alla quale è sottoposto l'ambito dell'onirico è reciprocamente legata a quella della realtà effettiva, poiché in entrambe vigono «nozioni solidali» (Id., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003, p. 165 e p. 67), ovvero «sinonimie, segregazioni e sopravanzamenti, propagazioni, ricoprimenti e chiasmi ma anche scarti e lacune, "assenze circoscritte" scavate in quel tessuto d'implicazioni e da esso svelate» (M. Carbone, *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini, Milano 1996, pp. 104-105; ma dello stesso Carbone si veda pure, *Ai confini dell'esprimibile*, Guerini, Milano 1990, pp. 174-185; nonché M. Richir, *Essences et "intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty*, in Id., *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987; trad. it. di A. Pinotti, *Essenze e "intuizione" delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a c. di M. Carbone e C. Fontana, Hestia, Cernusco Lombardone 1993, pp. 37-86).

⁴⁶ A. Rubino Campini, *La strada del sogno nella "ricerca" proustiana*, STASS, Palermo 1974, p. 66.

⁴⁷ M. Proust, *Albertine disparue*, in Id., *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1989, vol. IV, p. 110; trad. it. di G. Raboni, *Albertine scomparsa*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano 1993, vol. IV, p. 137.

⁴⁸ M. Proust, *Albertine disparue*, in Id., *À la recherche du temps perdu*, éd. par P. Clarac et A. Ferré, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, vol. III, p. 488: «*De sorte que ce qu'il eût fallu anéantir en moi, ce n'était pas une seule, mais d'innombrables Albertine*». Il passo, nella edizione Tadié, e quindi dalla traduzione italiana che ne segue la lezione, è stato espunto, perché biffato dall'Autore (cfr. *Notes et variantes*, in *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1989, vol. IV, p. 1067). A questo livello si arresta la interpretazione di L. Féarn, *Sur un rêve de Marcel*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 17, 1967, pp. 535-549, incline a ritenere che la creazione presuppone l'uccisione dell'oggetto, come è occorso nel caso della relazione del Narratore con Albertine, creduta morta per le eccessive vessazioni cui era stata sottoposta, o come si immagina possa accadere in *Sentiments filiaux d'un matricide* (in *Mélanges*, in *Contre Sainte-Beuve*, cit., pp. 150-159; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *Sentimenti filiali di un matricida*, in M. Proust, *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 205-214) a tutti coloro che uccidono quelli che amano per le inquietudini, frutto d'una tenerezza eccessiva, che gli procurano (Cfr. Ivi, pp. 158-159; trad. it. p. 214).

di Albertine prende ad abitare l'universo onirico del Narratore⁴⁹, questi è portato a considerarla come nuovamente viva, perché ricostituita in un'immagine di unità, capace di negare la distruzione che s'era impadronita delle varie parti della sua figura⁵⁰. Non è codesta figurazione un antidoto alla morte, ma, piuttosto, è il segno di una consapevolezza più matura e rassegnata, alla quale fa capo un Io che ha conosciuto una palingenesi, una catarsi dalla sofferenza, dalla quale sembra essere uscito corroborato⁵¹.

Volendo sinteticamente esporre il percorso che tramite il momento del sogno che si compie nel sonno verrebbe a delinearsi, si potrà osservare ch'esso muove da una situazione in cui l'Io si dà come fratto ed incerto di sé, ad altra in cui guadagnerebbe una salda e vivificante unità. D'altra parte, la validità di tale dinamica non è univoca nel corso della *Recherche*; al contrario, essa acquista efficacia a mano a mano che la diegesi dell'opera si dispiega. Si ha di ciò conferma una volta che si passi ad esaminare la scena iniziale del romanzo, nella

⁴⁹ M. Proust, *Albertine disparue*, cit., pp. 119-120; trad. it. p. 148: «Il fatto è che un raggio avvisatore era potuto filtrare dalla mia memoria sin dall'oscurità del mio sogno; e a togliere agli atti futuri di Albertine (...) qualsiasi importanza era – racchiusa dentro di lei – l'idea che fosse morta».

⁵⁰ Ivi, p. 120-121; trad. it. pp. 148-149: «Ma spesso, ancora più chiaro, questo ricordo che Albertine fosse morta si combinava senza distruggerla con la sensazione che fosse viva. (...) Una parte del suo mento era caduta in briciole come marmo smangiato, ma io non ci trovavo niente di straordinario (...). E certo, una volta che fossi stato di nuovo sveglio, quell'idea di una morta che continua a vivere mi sarebbe diventata tanto impossibile da capire, quanto lo è ora da spiegare. Ma l'avevo già formulata tante volte, nel corso di quei periodi passeggeri di follia che sono i nostri sogni, che aveva finito col diventarmi familiare. (...) E di colpo ero preso dallo spavento pensando che all'essere evocato dalla memoria, al quale si indirizzavano tanti discorsi, non corrispondeva più nessuna realtà, che la distruzione s'era impadronita delle varie parti del viso cui solo l'impulso continuo della volontà di vivere, ora annientata, aveva dato l'unità di una persona».

⁵¹ Ivi, pp. 174-175; trad. it. pp. 214-215: «Il nuovo essere che avrebbe sopportato facilmente di vivere senza Albertine aveva già fatto la sua comparsa in me, dal momento che (...) avevo potuto parlare di lei con parole accorate, ma senza sofferenza profonda. (...) Il possibile sopraggiungere di questi nuovi io, il cui nome sarebbe stato diverso dal precedente, mi aveva sempre spaventato, a causa della loro indifferenza verso ciò che amavo (...). Ora, invece, quell'essere tanto temuto e tanto benefico che era semplicemente un io di ricambio, uno dei tanti che il destino tiene in serbo per noi (...), mi portava, assieme all'oblio, una soppressione quasi completa della sofferenza, una possibilità di benessere». Cfr. A. Rubino Campini, *La strada del sogno nella "ricerca" proustiana*, cit., la quale al termine del suo studio, proprio sulla scorta di codesti passi della *Recherche*, osserva a commento: «L'operazione [di ricambio dell'Io] si rende possibile solo quando la dinamica del meccanismo proiettivo si precisa in un sogno. È allora che il Narratore si rende conto che per uccidere le "innombrables" Albertine avrebbe dovuto uccidere tutte le sfaccettature dell'Io che le ha proiettate; in altri termini, la disgregazione dell'oggetto si rivela chiaramente come proiezione dell'Io disgregato e uccidere l'oggetto disgregato vuol dire in primo luogo, o se non altro parallelamente, uccidere l'Io disgregato. La morte definitiva comporta tuttavia la resurrezione dell'oggetto stesso che, in modo solo apparentemente paradossale, è riportato in vita attraverso l'oblio. Ciò può accadere infatti perché la sua *morte interna* coincide con la sua ricostituzione che è anche, necessariamente, la ricostituzione dell'Io» (Ivi, p. 78).

quale la graduale assunzione della identità a sé del proprio Io è da Proust plasticamente descritta nel modo che segue:

«Il mio corpo, troppo intorpidito per muoversi, cercava di individuare, in base alla forma della sua stanchezza, la posizione delle sue membra per dedurne l'andamento della parete, la disposizione dei mobili, per ricostruire e dare un nome alla casa in cui si trovava. La sua memoria, la memoria delle sue costole, dei suoi ginocchi, delle sue spalle, gli presentava una dopo l'altra parecchie delle camere in cui aveva dormito, mentre tutt'intorno le pareti invisibili, mutando posizione secondo la forma della stanza immaginata, turbinavano nelle tenebre»⁵².

Ciò che leggendo questa pagina si è indotti a notare è l'incertezza di cui soffre il Narratore circa la sua stessa integrità fisica, che sembrerebbe oppressa da una anchilosi invalidante e pernicioso, perché infirmante il controllo non solo sulle sue membra, ma anche sullo spazio che le circonda⁵³. La situazione è assai simile a quella che Proust aveva descritto in uno degli abbozzi di prefazione al *Contre Sainte-Beuve*, quando si era paragonato a «quelle persone addormentate che, svegliandosi di notte, non sanno dove di trovano, cercando di orientare il loro corpo per prendere coscienza del luogo dove sono, non sapendo in quale letto, in quale casa, in quale luogo della terra, in quale anno della loro vita si trovino»⁵⁴.

⁵² M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 6; trad. it. pp. 8-9. Sul significato delle diverse camere presenti nella *Recherche*, si veda M. Butor, *Les sept chambres de Gilbert le Mauvais*, in Id., *Répertoire IV*, Minuit, Paris 1974; trad. it. di C. Ghirardi, *Le sette mogli di Gilberto il Malo*, in M. Butor, *6 saggi e 6 risposte su Proust e sul romanzo*, Pratiche Editrice, Parma 1977, pp. 93-139, in part. pp. 93-103; ma si veda altresì l'ampio studio filologico di J. Milly, *Étude génétique de la rêverie des chambres dans l'"Ouverture" de la Recherche*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 10, 1979, pp. 9-22, e 11, 1980, pp. 9-29, e quindi in Id., *Proust dans le texte et l'avant -texte*, Flammarion, Paris 1985, pp. 19-89, il quale in particolare si sofferma sui *Cahiers III, I, VIII, XXVI, IX*.

⁵³ Cfr. G. Poulet, *L'espace proustien*, Gallimard, Paris 1963; trad. it. di G. M. Posani, *Lo spazio di Proust*, Guida, Napoli 1972, il quale osserva che fin dalle prime pagine del romanzo, Proust ci pone in condizione di partecipare della visione di un uomo del tutto «sospeso in se stesso e profondamente angosciato». Per Poulet, tale sentimento di disorientamento sarebbe, d'altronde, non soltanto riconducibile ad una ignoranza del Narratore sul tempo ch'egli sta vivendo, ma anche, se non soprattutto, sullo spazio ch'egli si trova ad occupare. È un vacillamento continuo quello al quale si assiste aprendo la *Recherche*, ma «ciò che vacilla qui non è solo il tempo, sono i luoghi, è lo spazio. Un luogo si sforza di sostituirsi ad un altro, di prendere il suo posto. (...) Nel momento d'addormentarsi, nel momento inverso e corrispondente al risveglio, nella specie di chiaroscuro in cui la coscienza è meno armata per resistere ai fenomeni che la turbano, accade dunque talvolta al personaggio proustiano di vedere lo spazio scindersi, sdoppiarsi, perdere la sua semplicità ed immobilità apparenti. (...) La mobilità dei luoghi ci sottrae la nostra ultima risorsa» (Ivi, pp. 15-18 *passim*).

⁵⁴ M. Proust, *Projets de préface*, in *Contre Sainte-Beuve*, cit., pp. 211-218, qui p. 214; trad. it. di P. Serini e M. Bongiovanni Bertini, *Abbozzi di prefazione*, in *Contro Sainte-Beuve*, cit., pp. 5-13, qui p. 8. Sui legami di natura filologica fra codesto passo del *Contre Sainte-Beuve* e l'incipit della *Recherche*, si veda il contributo di C. Quémar, *Autour de trois "avant-textes" de l'"ouverture" de la Recherche*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 3, 1976, pp. 7-29, che in particolare tende a ricollegare le esperienze narrate nel *Contre Sainte-Beuve* col *Cahier III* della *Recherche*, lavori ai quali Proust attese, presumibilmente, quasi in contemporanea, fra il 1908 e il 1909. Ma è in particolare nel *Cahier*, che, secondo la Quémar,

L'io è privo di indicazioni circa la propria stessa esistenza, poiché il sonno ha neutralizzato «momentaneamente il sistema di orientamento indicale del corpo»⁵⁵. La temporaneità di questa condizione di straniamento sarebbe d'altronde assicurata dalla continuità fra le sensazioni attuali, legate ai risvegli passati, e le sensazioni preterite, legate ai sogni del presente⁵⁶, entrambe necessarie perché si compia la ricostituzione dell'io del Narratore. Tuttavia, se si esaminano le prime scene della *Recherche*⁵⁷, il tentativo di Proust di ottenere mediante il sogno una significativa rimemorazione del passato, e dunque una rinascita del proprio «*Je blessé*», si scopre andare incontro al fallimento. Il sogno, infatti, per poter favorire una rimemorazione, dovrebbe seguire una frequenza iterativa⁵⁸. Ciò si realizza, come si è osservato, in alcuni emblematici luoghi di *Albertine disparue*, ma non all'inizio del romanzo, poiché qui non v'è alcuna possibilità che si concreti quel principio di «sillessi temporale» che sta alla base dell'iterazione⁵⁹.

«E svegliandomi nel pieno della notte, io non sapevo più dove mi trovassi e, in un primissimo momento, nemmeno chi fossi; avevo nella sua semplicità primaria soltanto il sentimento dell'esistenza così come può fremere nella profondità di un animale [*j'avais seulement dans sa*

meglio potranno rilevarsi le confusioni – una di carattere pronominale, con una continua oscillazione tra la prima e la terza persona, l'altra di carattere spazio-temporale – delle quali Proust rende partecipe il lettore, coinvolgendolo in una serie di tredici prove d'inizio infruttuose, «di tredici frammenti di disperante inconcludenza», tutti convergenti sul motivo di un uomo, il quale, più uso a dormire di giorno che di notte, attende impaziente ed angosciato che la madre gli rechi una copia del *Figaro*, giornale sul quale confida possa essere stato pubblicato un suo articolo. In realtà, la soluzione a codesto *empasse* sarà di straordinaria semplicità, con il ricorso da parte di Proust ad una *rettifica temporale*, che alternerà il tempo presente a quello passato, in guisa che si comincerà a predisporre «una struttura temporale a tre livelli, (...), che prefigura chiaramente i tre piani temporali del futuro romanzo»: «un tempo della vita normale, vale a dire del sonno notturno troncato da insonnie propizie alla rimemorazione; un'epoca intermedia fra un vissuto più antico, che risorge, grazie a quei risvegli in piena notte, dall'oblio in cui era sepolto, e una attualità da malato condannato al sonno diurno e a trascorrere le proprie notti a vegliare e a scrivere» (Ivi, pp. 9-10).

⁵⁵ A. Bonomi, *Lo spirito della narrazione*, Bompiani, Milano 1994, p. 44; ma sulla nozione di "indicatore" si veda l'intero I cap., pp. 13-38. D'altronde è lo stesso Proust a scrivere nel *Cahier III*: «*J'avais perdu en dormant le plan du lieu où je me trouvais, quand je m'éveillai je m'éveillai mais surpris sans doute assez brusquement par le sommeil j'avais perdu en dormant le plan de la pièce où je me trouvais, et avec lui mon corps rompu mes jambes rompues, mon corps désorienté essayait d'imaginer imaginait à tout moment en un instant mon corps désorienté*» (cit. in B. Brun, *Le dormeur éveillé. Genèse d'un roman de la mémoire*, cit., p. 250).

⁵⁶ Cfr. B. Brun, *Le dormeur éveillé. Genèse d'un roman de la mémoire*, cit., p. 303.

⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 303 e D. De Agostini, *L'Écriture du rêve dans À la recherche du temps perdu*, cit., p. 185.

⁵⁸ G. Genette, *Figure III*, cit., p. 165: «[Il racconto iterativo prevede che si racconti] *una volta sola* (o meglio: *in una volta sola*) quanto è avvenuto *n volte*».

⁵⁹ Ivi, p. 133, n. 1: «(...) si potrebbero chiamare *sillessi* (il fatto di prendere insieme) *temporali* i raggruppamenti anacronici retti da una qualche parentela spaziale, tematica o d'altro tipo».

simplicité première, le sentiment de l'existence comme il peut frémir au fond d'un animal]; ero più privo di tutto dell'uomo delle caverne»⁶⁰.

L'inizio del romanzo proustiano parrebbe non essere preceduto da nessun altro istante, dal momento che — come ha affermato Georges Poulet — «se pure questo istante sia di "semplicità primaria" [*simplicité première*]", se pure esso sia primario perché diviene il punto iniziale dell'immenso sviluppo che segue, ciò nondimeno esso non si trova affatto orientato verso codesto "divenire", e neppure verso quel nulla che lo precede»⁶¹. Il momento iniziale del romanzo si caratterizzerebbe per la totale assenza tanto di una proiezione verso il futuro quanto di un collegamento con la realtà presente. Ne deriverebbe un totale straniamento del narratore, in balia di una realtà incerta e sfumata, continuamente soggetta al cambiamento⁶². D'altra parte, l'incertezza sul mondo circostante è pari a quella che concerne l'esistenza stessa del protagonista, la quale sembra seguire le cadenze di una intermittenza, «vacillante e momentanea»⁶³. È lo stesso Proust ad affermare la precarietà alla quale sono sottoposte le prime scene del suo romanzo, allorché, in particolare, appunta:

⁶⁰ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 5; trad. it. p. 8.

⁶¹ G. Poulet, *Études sur le temps humain*, vol. I, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1949, p. 366.

⁶² M. Proust, *De côté de chez Swann*, p. 6; trad. it. p. 8: «Forse l'immobilità delle cose che ci circondano è imposta loro dalla nostra certezza che si tratta proprio di quelle cose e non di altre, dall'immobilità del nostro pensiero nei loro confronti. Quel che è certo è che quando, svegliandomi in quel modo, il mio spirito s'agitava per cercare, senza riuscirci di sapere dove fossi, tutto, oggetti, paesi, anni, vorticava intorno a me nel buio». Ma d'analogo segno è un passo dell'*Esquisse II*: «*Qu'elle était reposante pour mes yeux cette obscurité mystérieuse que je retrouvais là sans que je m'en fusse aperçu, et plus reposante encore pour mon esprit qui sentait qu'il était suspendu pour une seconde encore comme dans ce hamac délicieux qui ne touche pas au monde intellectuel des effets audessus de la terre, sans plus saisir l'enchaînement des effets et des causes*» (M. Proust, *Esquisse II*, in *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987, I vol., p. 642). A. Bonomi, commentando questo stesso *Esquisse*, sottolinea come in Proust sia tipico aprire degli spazi di immaginazione, entro i quali far prendere corpo alle figure del desiderio: «il reale, ciò che è visto, è come circondato da un orizzonte di possibilità, che può solo essere *immaginato*. Ed è il desiderio ad orientare questo lavoro dell'immaginazione» (Id., *Lo spirito della narrazione*, cit., p. 46): «*Mais j'avais beau savoir maintenant que je n'étais pas dans les demeures dont l'hésitation du réveil fit tournoyer côte à côte en un instant sinon les images distinctes, du moins la possibilité actuelle, le branle était donné à ma mémoire, à ma rêverie*». (M. Proust, *Esquisse IV*, in *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987, vol. I, p. 658). Ma ancora potrà vedersi il contenuto del *Cahier IV*, nel quale Proust paragona «*les lieux où les possibilités (...) abondent comme un champ plein de fleurs*» ad uno di quei balli in cui giovani fanciulle, nel donare il «*silence d'un regard*», fanno intuire una vita che si può solo immaginare con concupiscenza, perché mai vi si sarà ammessi (Cfr. B. Brun, *Étude génétique de l'"ouverture" de La Prisonnière*, in *Études proustiennes VI*, éd par M. Raimond et J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1987, pp. 211-287, qui p. 223).

⁶³ M. Proust, *De côté de chez Swann*, p. 9; trad. it. p. 12. È ancora il Poulet a ricordare come sia proprio a partire da queste pagine che il mondo proustiano si delinea come «un mondo in se stesso anacronico, senza luce né luogo, errante nella durata come nel pensiero, e al quale lo

«Toute cette évocation tournoyante et confuse ne durait jamais que quelques secondes. C'était aussi le souvenir d'autres chambres qui traversait ainsi un moment de la réminiscence de leur faux jour, de l'écho de leur dimension, rêverie confuse du corps, poésie de l'organisme qui lui aussi comme l'esprit n'est pas en rapport qu'avec le présent et reste agité par l'inutile passé (...)»⁶⁴.

La «*rêverie*» sarebbe dunque coinvolta al medesimo titolo di ogni altra impressione e sensazione nella indeterminatezza che connota di sé queste prime pagine della *Recherche*⁶⁵, dal momento che essa non riuscirebbe a conciliare sinteticamente quella dicotomia fra «io che ricorda» ed «io ricordato» sulla quale si fonda «il gioco misterioso fra i due Io, l'uno che narra da un punto di vista superiore e l'altro che è strettamente rinchiuso nel suo sentire»⁶⁶; più esattamente, il sogno non riuscirebbe ad avere presa su quell'io narrante che «si presenta già nelle prime fasi del racconto come un io che cerca di ricordarsi del proprio io passato»⁶⁷. Piuttosto, la dimensione onirica, come avverte lo stesso Proust⁶⁸, fungerebbe da *cesura* all'interno della realtà. Al riguardo, Alain De Lattre ha sottolineato come la nozione proustiana di "sogno" si connoti secondo tre diversi motivi: il primo esprimerebbe l'afferenza dell'onirico «all'ordine della mescolanza e della sovrapposizione», al quale apparterrebbero le cose che vanno contro-senso e contro-tempo rispetto al loro ordine abituale; il che non implica affatto la loro negazione o sospensione, ma il predominio della variazione, della fantasia, della dilatazione, dalle quali tende ad emergere «un "noi" senza

spirito dovrà precisamente assegnare un posto sicuro nella durata e nel pensiero, imponendogli le proprie certezze e immobilizzandolo dinanzi a sé» (Id., *Études sur le temps humain*, vol. I, cit., p. 369).

⁶⁴ M. Proust, *Esquisse IV*, cit., p. 656.

⁶⁵ Cfr. G. Cattai, *Proust et les songes. Les sommeils d'Eurydice et les rêves d'Orphee*, in Id., *Proust et ses métamorphoses*, Nizet, Paris 1972, pp. 221-242: «L'opera di Proust, come quella di Gustave Moreau, sorge davanti a noi: "apparizione di un angolo misterioso del mondo come il ricordo di una vita precedente". È la rivelazione di un universo sconosciuto. Non è solo un libro, è lo spartito da decifrare. La *Recherche* ci lascia a mezza strada fra la Grande Opera e il Grande Gioco» (Ivi, p. 234).

⁶⁶ L. Spitzer, *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*, cit., p. 331.

⁶⁷ H. R. Jauss, *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts "À la recherche du temps perdu"*. *Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; trad. it. di M. Galli, *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 115. A codesta importante opera di Jauss si richiama anche P. Vernière, *Proust et les deux mémoires*, in «Revue d'Histoire Littéraire de la France», 5-6, 1971, pp. 936-949, che puntualizza come la distinzione fra "io che ricorda" ed "io ricordato" sottintenda quella fra una memoria volontaria, evidentemente peculiare al narratore, all'"io che ricorda", che vive la durata della vita sotto l'aspetto dell'imperfetto, e una memoria involontaria propria del protagonista del romanzo, la quale apre ad una dimensione temporale declinabile solo al perfetto (Ivi, p. 938). Ma si veda pure H. Bonnet, *Une étude allemande sur Proust*, in «Revue d'Esthétique», 3, 1956, pp. 312-321.

⁶⁸ Cfr. M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 199; trad. it. p. 1021: «Una certa separazione fra sogno e vita è così spesso utile che mi chiedo se non si dovrebbe, ad ogni buon conto, praticarla preventivamente (...)».

contenuto»⁶⁹; il secondo motivo rivelerebbe l'elemento psicologico con cui Proust connoterebbe lo spazio onirico, intendendolo come luogo dell'apertura ad un senso più manifesto, e perciò più interessante e nuovo di quanto non sia quello offerto dalla realtà effettiva; infine, il sogno determinerebbe un cambiamento del ritmo della vita, vale a dire una moltiplicazione del tempo, che si tradurrebbe nei modi di una vertigine, che senza alterare il corso dell'esistenza, ne accentuerebbe l'intensità⁷⁰.

Da queste indicazioni si trarrà una rilevante serie di conseguenze sul modo di intendere, da parte di Proust, l'ambito delle nostre percezioni estetiche. Il sogno, infatti, rivelando quanto sia sciapo e privo di attrattive il mondo reale, legato ad un principio di causalità che non ammette, ad esempio, che un uomo ci appaia sotto l'aspetto di una donna o che nega che gli oggetti abbiano una certa tendenza a diventare uomini⁷¹, comporta una «squalificazione generale dell'universo delle nostre percezioni», la quale, a sua volta, introduce «un sentimento di gratuità universale», rivolto a ciò che, per lo scrittore, potrebbe apparirsi alle «illusioni della follia»⁷². Il sogno – è ancora De Lattre ad osservarlo⁷³ – consente di guadagnare una prospettiva nella quale, «al di fuori del tempo e delle sue misure», tutte le cose e noi con loro diventano incerte, come fossero immerse in un etere dove si è soli, «senza nemmeno quel compagno in cui uno vede se stesso»⁷⁴. In tale condizione, che favorisce una visione solo nictolope sul mondo⁷⁵, la nostra esistenza si trova a partecipare di «un sentimento di *indistinzione totale*», per il quale avvertiamo di poter soltanto essere «il luogo senza spazio di tutte le coincidenze»⁷⁶.

Mondo della veglia e mondo del sonno nella riflessione di Husserl

«Da un sogno non si può detrarre niente. Esso non contiene fratture fra vedere, essere, agire, pensare – – Orbene è fra queste distinzioni, queste differenze che si produce l'attività della veglia – Essa deriva da queste discontinuità»⁷⁷. Se si presta attenzione alle considerazioni di Paul Valéry si può

⁶⁹ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 371; trad. it. p. 222.

⁷⁰ A. De Lattre, *La doctrine de la réalité chez Proust*, Corti, Paris 1978, pp. 128-129.

⁷¹ Cfr. M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 370; trad. it. p. 221.

⁷² M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 176; trad. it. p. 993.

⁷³ A. De Lattre, *La doctrine de la réalité chez Proust*, cit., p. 131.

⁷⁴ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 372; trad. it. p. 223.

⁷⁵ Ivi, p. 371; trad. it. p. 223: «Io, lo strano essere umano che, aspettando che la morte lo liberi, vive con gli scuri alle finestre, non sa niente del mondo, se ne sta immobile come un gufo e, come un gufo, vede un po' chiaro solo nelle tenebre».

⁷⁶ A. De Lattre, *La doctrine de la réalité chez Proust*, cit., p. 135.

⁷⁷ P. Valéry, *Cahiers*, XXIX t., éd. par J. Robinson-Valéry, Cnrs, Paris 1957-61, t. V, p. 731; trad. it. parz. di R. Guarini, *Quaderni*, V vol., Adelphi, Milano 1990, vol. IV, p. 219. Ma si veda

rilevare come la dimensione onirica sembri presentare, da un punto di vista pragmatico-percettivo, una totale assenza di specificità, poiché in essa si riscontrerebbe una così alta combinazione fra i diversi insiemi di impressioni, da precluderne ogni diretta determinazione⁷⁸. È propriamente in questa ultima accezione che – lo si è osservato – Proust interpreta la nozione di sogno all'inizio della *Recherche*, volendo mantenere fermo quanto più a lungo possibile l'elemento di *déception* peculiare all'esperienza onirica e con esso il momento di prendere possesso di sé, ovvero del proprio personaggio. Nel tentativo di mettere in luce la transizione dall'indistinzione della propria identità a quella di un pieno ritorno in sé⁷⁹, si noterà che è però già in atto una volontà di ipostatizzare la propria identità a sé⁸⁰. Disporsi verso una interrogazione sul significato che

altresì quanto Valéry ancora affermi in *Études et fragments sur le rêve*, in Id., *Variété*, in Id., *Œuvres*, vol. 1, éd. par J. Hytier, Gallimard, Paris 1957; trad. it. di S. Agosti, *Studi e frammenti sul sogno*, in *Varietà*, Rizzoli, Milano 1971, pp. 345-350, dove, segnatamente, si osserva che «la mente di chi sogna assomiglia a un sistema sul quale le forze esterne o si annullano o non agiscono, e i cui movimenti interni non sono in grado di provocare né spostamento del centro né rotazione. (...) Nel sogno, il pensiero aderisce al vivere —; aderisce interamente alla semplicità del vivere, al fluttuare dell'essere sotto i volti e le immagini del conoscere» (Ivi, pp. 348 e 350).

⁷⁸ Ivi, p. 728; trad. it. p. 218. Ma, con riferimento alla poetica proustiana, si veda sul punto l'importante studio di W. S. Bell, *Proust's Nocturnal Muse*, Columbia University Press, New York - London 1962, soprattutto pp. 186-225, dove si sottolinea come la visione onirica che pare connotare l'intera architettura della *Recherche* faccia sì che lungo il corso del romanzo si incontrino, fuse insieme, «una nozione di verità contenuta, paradossalmente, in percezioni fallaci, delle illusioni che sono più reali della realtà, una unità di fatti disparati, l'ordine presente frammisto alla confusione, la continuità nell'intermittenza, la permanenza dell'instabile, la universalità del particolare» (Ivi, p. 203).

⁷⁹ Cfr. P. Valéry, *Cahiers*, cit., t. XI, p. 517; trad. it. parz. di R. Guarini, *Quaderni*, cit., vol. IV, p. 262: «Risveglio – non bisogna dire: Io mi sveglio – bensì C'è risveglio – poiché l'IO è il risultato, la fine, il c.d.d. finale della congruenza – sovrapposizione di ciò che si trova a ciò che ci si doveva attendere di trovare. L'oggetto α noto, percepito da un solo verso, si percepisce anche da altri versi e diventa il MIO braccio. Passaggio dal non-io all'io – una combinazione di (Non-Io) è Io», cit. pure da V. Magrelli, *Vedere vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Paul Valéry*, Einaudi, Torino 2002, p. 162. Ma, in generale, per l'afferenza ai temi oggetto di questo nostro studio, si vedano nello stesso volume di Magrelli le pp. 160-170, nonché in E. Crescimanno, *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*, Aesthetica Preprint, Palermo 2000, le pp. 143-170.

⁸⁰ Cfr. T. Conrad, *Zur Wesenlehre des psychischen Lebens und Erlebens* (Phaenomenologica 27), Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 62-71, il quale, segnatamente, sottolinea che tale ipostasi sussisterebbe, «poiché il nostro io cosciente di se stesso così come le sue reazioni egologiche costituiscono il polo opposto (appartenente all'io) all'oggettivo mondo onirico circostante, del quale esse rappresentano il soggettivo punto medio nel mondo onirico circostante. Poiché pure nel sogno ciò ha valore: "io vedo, io parlo, io temo, io posso, io voglio", ecc., dove questo "io" di di tutte queste vite vissute significa il polo egologico necessariamente compresente proprio in queste vite vissute [denn unser seiner selbst bewusstes ich sowie seine Ichreaktionen bilden ja den (ichhaften) Gegenpol zur gegenständlichen Traumumwelt, deren subjekthaften Mittelpunkt "in" der Traumumwelt sie darstellen. Denn auch im Traume gilt das: "ich sehe, ich spreche, ich fürchte, ich möchte, ich will" etc., wobei das "ich" all dieses Erlebens den notwendigermaßen mitenthaltenen Ichpol eben dieses Erlebens bedeutet]» (Ivi, pp. 64-65).

possa avere una prospettiva nella quale «sempre la presenza di sé a sé si risveglia dalla propria identità di stato e si presenta ad un io "trascendente nell'immanenza"»⁸¹, implica, infatti, che l'io si ponga già da sempre in quanto forma e in quanto modo di essere⁸²: l'io «non è mai intorpidito fino all'assenza. Anche nella passività della coscienza, là dove non si può parlare del sapere propriamente detto, l'io veglia»⁸³. Il vegliare dell'io rappresenterebbe, dunque, l'elemento che dà fondamento, anche nella sua latenza, alla geografia degli stadi che dal sonno conducono fino ad una esistenza pienamente desta. In *Erfahrung und Urteil*, Husserl esprime l'accezione che il verbo "vegliare", così inteso, dovrebbe conoscere come un «dirigere lo sguardo a qualcosa [*auf etwas den Blick richten*]»⁸⁴, ma invero, tale significato merita, per poter essere autenticamente compreso, di alcune precisazioni.

«Forse l'immobilità delle cose che ci circondano è imposta loro dalla nostra certezza che si tratta proprio di quelle cose e non di altre, *dall'immobilità del nostro pensiero nei loro confronti*»⁸⁵.

Il passo di *Du côté de chez Swann* coglie con eleganza letteraria quanto la riflessione speculativa di Husserl consegna a diversi luoghi della sua opera. Se ne seguirà lo sviluppo sulla base di quanto emerge, in particolar modo, da

⁸¹ E. Lévinas, *De la conscience à la veille. A partir de Husserl*, in Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it. di G. Zennaro, *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 31-51, qui p. 40.

⁸² E. Lévinas, *L'Œuvre de Edmund Husserl*, in Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; trad. it. di F. Sossi, *L'Opera di Edmund Husserl*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 3-57, qui p. 43.

⁸³ E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 42. A codeste pagine levinasiane ha dedicato un esaustivo commento P. A. Rovatti, il quale, in particolare, ha rilevato come in esse si possa misurare lo sforzo di muovere, *attraverso* la lezione husserliana, «dal mondo della luce, dall'ipostasi, dal soggetto come "sostantivo", dal qui e ora della nostra presenza mondana (...) verso un orizzonte costitutivo in cui la soggettività, tentando di "retro-scendere" al di qua di ogni impaccio mondano, si costituisce in un'esperienza, già da sempre preliminare, che ne mette in dubbio il concetto stesso ma che contemporaneamente e proprio per questo indica una direzione ineliminabile: la necessità, per trovare un "senso" alla soggettività, di procedere contro ogni senso già costituito e la nozione stessa di senso» (Id., *L'insonnia. Passività e metafora nella "fenomenologia" di Lévinas*, in «aut-aut», 209-210, 1985, pp. 61-78, qui pp. 72-73; ma dello stesso Rovatti si veda pure il capitolo, *Lévinas: l'insonnia*, in Id., *Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova 1988, pp. 93-111; mentre, per una interpretazione più generale della fenomenologia husserliana da parte di Lévinas, cfr. F. Aubay, *Conscience, immanence et non-présence: E. Lévinas, lecteur de Husserl*, in «Alter», 1, 1993, pp. 297-318, in part., per le annotazioni su *De la conscience à la veille*, pp. 311-312; nonché A. Paperzak, *Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas'perspective on Husserl and Heidegger*, in «Man and World», 16, 1983, pp. 113-127, in part. pp. 114-120).

⁸⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe u. F. Meiner, Klaassen Verlag, Hamburg 1948, p. 83; trad. it. di F. Costa, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 1995, p. 72.

⁸⁵ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 6; trad. it. p. 8 (corsivo nostro).

Erfahrung und Urteil e dalle *Analysen zur passiven Synthesis*. Nondimeno, preliminarmente, occorrerà rammentare che negli stessi anni in cui le lezioni sulla sintesi passiva venivano professate all'Università di Friburgo e, più precisamente, nel *Sommersemester* del 1925, Husserl era impegnato a svolgere un corso sulla psicologia fenomenologica⁸⁶, all'interno del quale si precisava che l'"Io" cui si doveva far riferimento, considerando le «affezioni» (*Affektionen*) e le «azioni» (*Aktionen*) alle quali si era esposti «nel flusso del vissuto» (*im Strom der Erlebnisse*), era paragonabile a quello di cui parlava Kant, trattando della «appercezione trascendentale»⁸⁷. La puntualizzazione offerta da Husserl si richiamava a ciò che poteva leggersi nella *Kritik der reinen Vernunft* a proposito della distinzione da porsi fra l'unità dell'esperienza come prodotto dell'operare dell'appercezione pura e l'unificazione di quella attuata dalle categorie dell'intelletto⁸⁸. Più esattamente, la differenza, rimarcata da Kant, fra un

⁸⁶ Si veda sul punto l'ampia introduzione di P. Polizzi alla traduzione italiana parziale dell'opera, raccolta, a cura di W. Biemel, nel IX volume della Husserliana, *Genesi della psicologia fenomenologica*, in E. Husserl, *La psicologia fenomenologica*, Ila Palma, Palermo 1988, pp. 7-35; nonchè, per la ricostruzione cronologica di questo torno di anni d'insegnamento, K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977, pp. 288-299.

⁸⁷ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, in *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, pp. 3-234, qui p. 208.

⁸⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in Zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000, p. 110 (§15): «Ma il concetto dell'unificazione implica, oltre al concetto del molteplice e della sintesi di esso, anche quello dell'unità di esso. Unificazione è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice. La rappresentazione di questa unità, dunque, non può sorgere dall'unificazione, ma essa piuttosto, intervenendo nella rappresentazione del molteplice, rende quindi primieramente possibile il concetto dell'unificazione». Per meglio far comprendere come la nozione di Io puro elaborata da Kant venga stigmatizzata da Husserl, E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (*Phänomenologica* 59), Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, pp. 250-251, ricorda il contenuto della lettera che Husserl inviò ad Hocking il 7 settembre 1903 e nella quale si poteva significativamente leggere: «Il pretto concetto dell'"Io puro", e quello ad esso pù prossimo da un punto di vista teorico, è l'intero teoretico apriori, il cui sistema complessivo di forme e principi dovrebbe circoscriversi al possibile "effettivo" ["*eigentlich*"] pensare in quanto tale, così come anche la pura logica. Un Io che, parlando idealmente, non potesse pensare (e in tutte le forme) non sarebbe affatto un Io; se invece pensa – noi ammettiamo in primo luogo in modo effettivo, non simbolicamente –, allora gli appartengono le forme e gli atti relativi, i quali espimono sia le idee di ordine generale sia anche quelle meramente logiche. In queste idee risiedono (*sc.* a priori) idee di grado superiore: le idee il più possibile dotate di forme di relazione e complessione [*Verhältnis- und Komplexionsformen*] e relative a principi ideali, le quali si ascrivono ad ogni possibile pensare a priori (non soltanto a quello degli uomini, ma pure a quello delle scimmie, dei pappagalli, ecc.). Un presunto pensare che non fosse per loro appropriato, contraddicendo l'essenza o il senso del pensare, sarebbe un pensare che non è pensare (Analogamente vale per la sfera pratica, considerando l'Io come Io puramente pratico, con riferimento ai valori e ai principi ideali) (...). Si possono ora aggiungere all'Io puro anche le idee e i principi normativi del pensare non propriamente detto: la possibilità ideale di pensare simbolicamente e perciò di sottostare alle norme logiche, si accompagna soprattutto alla possibilità di un Io. Ogni (proprio o improprio)

momento meramente formale – rappresentato dall'unità delle rappresentazioni di una esperienza – e un altro di natura contenutistica – rappresentato dalla sintesi propria dell'atto di unificazione categoriale – si trova ribadita, pur con dei significativi distinguo, nel pensiero di Husserl, quando questi fa riferimento, rispettivamente, alla sintesi formale della temporalità e alla unificazione associativa contenutisticamente determinata.

La temporalità fenomenale o trascendentale costituisce – per Husserl – «un fondamento cardine di tutte le cosiddette teorie dell'esperienza [*ein Hauptfundament aller sogenannten Theorie der Erfahrung*]», dal momento ch'essa può ritenersi «la forma di ogni possibile oggettività [*die Form jeder möglichen Objektivität*]⁸⁹, nonché di ogni possibile vissuto⁹⁰. Tuttavia, a

pensare necessita di un riferimento [*Beziehung*] al puro Io (una espressione piuttosto imprecisa, che può facilmente ingenerare fraintendimenti), ma questo riferimento è un ideale dell'atto relativamente a talune idee essenziali e normative, nient'affatto un reale riferimento ad un ovunque necessario momento egologico [*Ichmoment*] alla mano, ad un centro mitico, ad un centro di unità, ecc.». Marbach trae da codesti assunti la convinzione che la misura della critica husserliana all'io puro posto da Kant a fondamento dell'appercezione trascendentale sia da ricercarsi sì in una avversione verso ogni sorta di apriori del pensiero di origine psico-antropologica, ma, soprattutto, nel sospetto nel quale Husserl tiene ogni atteggiamento improntato ad un eccessivo relativismo scettico. In tal senso, per Marbach, il contenuto del § 64 della VI delle *Logische Untersuchungen* andrà letto come una ratifica di quanto espresso all'Hocking e, dunque, come la presa di distanza da ogni apriorismo di matrice kantiana. Qui, infatti, Husserl scrive perspicuamente: «Il riferimento alla "nostra" organizzazione psichica o alla "*coscienza in generale*" (intesa come l'aspetto *universalmente umano* della coscienza) non definisce il puro ed autentico a priori, ma un a priori gravemente falsato», dal momento che le pure leggi logiche appartengono «a tutte le organizzazioni possibili in generale», una volta stabilito che «l'*apriori logico autentico* [*das echte logische Apriori*] riguarda tutto ciò che appartiene in generale all'essenza ideale dell'intelletto» (E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, in *Husserliana*, Bd. XIX/2, hrsg. v. U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, pp. 726-727; trad. it. condotta sulla III ed. (1922) di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2005, vol. 2, pp. 498-499 *passim*). Ma sul punto si veda anche I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus* (Phänomenologica 16), Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, in part. pp. 286-293, il quale sottolinea come: «l'affermazione kantiana "che l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni", ha, per Husserl, il significato che tutti i vissuti [*Erlebnisse*] della corrente dei vissuti, anche quelli nei quali l'io non si presenta come attuale, hanno con esso essenzialmente un legame polare [*Polbeziehung*]», dal momento che l'io fenomenologico nasce dalla complessione del vissuto: «in se stesso esso è immutabile, assolutamente semplice, privo d'ogni contenuto. Esso non può venir pensato come qualcosa di scisso dal proprio "vivere" (dai propri vissuti); in sé e per sé considerato, esso ha solo la specifica unità e universalità di essere in generale il centro delle funzioni e qui, in questa corrente dei vissuti di essere in generale il proprio centro delle funzioni; l'io è sempre anche un io penso. Viceversa, la corrente dei vissuti può solo essere in unione con una polarizzazione dell'io [*Ichpolarisierung*]» (Ivi, pp. 286-287 *passim*).

⁸⁹ E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, in *Husserliana*, Bd. XXIV, hrsg. v. U. Melle, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984, pp. 273-274 *passim*.

⁹⁰ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, in *Husserliana*, Bd. XI, hrsg. v. M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 389-390 (*Beilage XIV*): «Una associazione originaria

differenza di quanto venga sostenuto nella prima Critica kantiana, allorché Husserl afferma che «il tempo è la forma della sensibilità [*die Zeit ist die Form der Sinnlichkeit*]», tiene a sottolineare che «*forma* significa qui però fin da principio il carattere che necessariamente precede ogni altro nella possibilità di una unità intuitiva [*"Form" besagt hier aber von vornherein den notwendig allem anderen in der Möglichkeit einer anschaulichen Einheit vorausgehenden Charakter*]»⁹¹. Ne discende che, in Husserl, «il tempo non è soltanto una kantiana "forma" dell'intuizione in cui accogliamo, ordinandoli in successione, i dati del senso esterno e quelli del senso interno ma la forma vivente in cui l'uomo e il suo mondo circostante vivono il loro stesso divenire esperienziale»⁹². È su

unisce, nel modo dell'ora che entra in scena [*Auftretende*], tutto ciò che è senza connessione, e questo legame originario [*Urverbindung*] di ciò che è privo di connessione produce esattamente, a partire dalla coscienza universale momentanea, una globalità [*Gesamtheit*], una unità [*Einheit*], la quale, in quanto tale, è unitariamente una percezione e costituisce originariamente una serie temporale [*Zeitreihe*] e perciò essa costituisce per l'ora di ogni oggetto separato una relazione, un ora legato e costituito dell'ora separato, dunque la sua simultaneità [*Gleichzeitigkeit*]; e pertanto essa costituisce in tal modo anche i rapporti temporali in generale di ciò che è costituito nella separazione». Ma, parimenti, in *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in *Husserliana*, Bd. XVI, hrsg. v. U. Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 64, si legge: «La forma percettiva temporale dona al contenuto della sensazione di tutte le fasi e, del pari, alle fasi dell'apprensione, una unità, e, più esattamente, una unità successiva continua. Questa unità, lo ripeto, è continua, dunque una unità senza cesure [*Die zeitliche Wahrnehmungsform gibt dem Empfindungsinhalt aller Phasen und ebenso den Auffassungsphasen eine Einheit, und zwar eine kontinuierliche Reiheneinheit. Diese Einheit ist, wiederhole ich, kontinuierliche, also ungebrochene Einheit*]».

⁹¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 191; trad. it. p. 149.

⁹² E. Franzini, *Il significato del tempo in Husserl e Bergson. Punti teorici per un'estetica fenomenologica*, in E. Franzini - R. Ruschi, *Il tempo e l'intuizione estetica*, Unicopli, Milano 1982, pp. 157-265, qui p. 168. Più esaurientemente, E. Coppola, *L'eterno flusso eracliteo. Il tempo fenomenologico nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini, Milano 2004, ha osservato che «Husserl completa la tesi kantiana che tutte le nostre rappresentazioni sono disciplinate dalla condizione formale del senso interno con la tesi che l'ordinamento delle posizioni nel flusso [temporale dei fenomeni] è inseparabile, di fatto e di diritto, dalla concezione della temporalità come sostegno del comparire del materiale sensibile» (Ivi, p. 28). Per J. N. Mohanty, *Kant and Husserl*, in «Husserl Studies», 13, 1996, pp. 19-30, occorrerà altresì precisare che l'*Estetica trascendentale* kantiana aveva a proprio fondamento delle nozioni di spazio e di tempo derivate, rispettivamente, dalla geometria euclidea e dalla fisica newtoniana, laddove una ipotetica *Estetica trascendentale* husserliana concernerebbe «la costituzione di un mondo estetico pre-scientifico». Più in generale, Mohanty fa osservare che in Husserl vi sarebbe un «sistema universale di esperienza», fondato su un generale principio induttivo e provvisto di un catalogo «di infinite presunzioni induttive», sicché in esso non potrebbero trovare luogo forme a priori analoghe a quelle di spazio e di tempo, presenti in Kant: «L'Estetica Trascendentale, nella prospettiva di Husserl, ha i seguenti livelli: 1) La correlazione fra le cose e l'io concretamente percettivo, con le sue esperienze cinestetiche e somatiche; 2) La struttura del mondo come puro mondo percepito; 3) La struttura di una esperienza unificata; 4) La motivazione per una transizione verso considerazioni di tipo ideale». Di questi livelli solo il terzo trova aderenza con il dettato kantiano, e, peraltro, con quello consegnato all'Analitica Trascendentale, mentre gli altri testimoniano in modo inequivocabile di come l'Estetica Trascendentale fenomenologica sia affrancata da qualsiasi apriori spazio-temporale (Ivi, pp. 20-21). È, d'altronde, lo stesso Husserl ad affermare che: «Kant non si spinge fino al vero senso della correlazione tra la conoscenza e la

quest'ultimo piano, infatti, che viene a definirsi quella «*connessione temporale* [*Zeitverbindung*]» che rappresenta «l'unità fra tutte le percezioni e le presentificazioni posizionali di un io»⁹³. Come si afferma in modo ancor più chiaro nel § 16 di *Erfahrung und Urteil*: «la coscienza del tempo è il luogo originario [*Urstätte*] della costituzione di ogni unità identica in generale. Ma si tratta solo di una coscienza che stabilisce una forma generale. Quel che la costituzione del tempo produce è solo la forma d'ordine universale della successione e la forma della coesistenza di tutte le datità immanenti»⁹⁴. Se si volesse esemplificativamente illustrare codesto snodo della riflessione husserliana e si volesse parimenti dimostrare che la tematica delle associazioni non si esaurisce nella descrizione dei rimandi che legano il presente al passato, ma, all'opposto, ch'essa si determina in forza di quelle strutture che, nel presente, consentono il costituirsi degli oggetti esperiti⁹⁵, si potrebbe ricorrere ad un esempio tratto da un passo del I Libro delle *Ideen*, nel quale Husserl racconta di una visita compiuta alla galleria di Dresda: «noi giriamo – egli scrive – per le sale, ci fermiamo davanti ad un quadro di Tenier che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo che i quadri di quest'ultima rappresentino di nuovo dei quadri (...). Possiamo così misurare quale intreccio di rappresentazioni e quante mediazioni si possano effettivamente instaurare rispetto alle oggettualità afferrabili»⁹⁶. La connessione alla quale qui Husserl allude permette di dedurre il

oggettualità conoscitiva, e quindi nemmeno fino al senso del problema specificamente trascendentale della "costituzione". Ciò si mostra già nella estetica trascendentale, dove egli fa dello spazio e del tempo delle "forme della sensibilità" e crede di aver garantito la possibilità della geometria, mentre all'interno della mera "sensibilità", ossia prima delle apparizioni nel nostro senso, prima delle "sintesi", che soltanto la *Analitica trascendentale* – e con sufficiente oscurità – tratterà, non può essere dato nulla di una costituzione della spazialità; intendo dire, non lo spazio della geometria, ma il mero spazio della percezione, lo spazio della mera intuizione, che è d'altra parte il presupposto della geometria – così come le cose della vita comune sono il presupposto della determinazione delle cose propria della scienza della natura, e di questa scienza stessa» (Id., *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956, p. 386; trad. it. parz. di C. La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1990, pp. 27-28). Ma per una più minuziosa analisi della riflessione husserliana e di quella kantiana in rapporto al tema della costituzione sensibile, cfr. V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001, in part. il III capitolo, pp. 105-181.

⁹³ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 192; trad. it. p. 150.

⁹⁴ Ivi, pp. 75-76; trad. it. p. 67.

⁹⁵ «Per il vero, di oggettualità in senso pregnante sul piano delle sintesi associative non si può ancora parlare e questo per due motivi: (a) l'unità dell'oggetto è prodotta dalle sintesi e dunque ciò su cui le sintesi agiscono non sono ancora oggetti in senso proprio; (b) di oggettualità si può parlare solo sul piano della recettività, solo dopo il rivolgersi attivo dell'io verso la cosa. Husserl parla infatti – sul terreno della passività – non di oggetti, ma di pre-datità (*Vorgegebenheit*)» (P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 28, n. 6).

⁹⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, Bd. III/1 -

generale principio per il quale affinché vi sia una «*associazione immediata*» (*unmittelbare Assoziation*) occorre che vi sia una «*associazione di somiglianza*» (*Assoziation nach Ähnlichkeit*)⁹⁷. Quest'ultima, tuttavia, non andrà affatto intesa come l'esito di un processo comparativo, che intenda attestare una relazione fra due o più elementi. Come nella quadreria dipinta da Tenier i quadri si fondono a distanza, poiché essi sono identificabili in quanto simili, così, parimenti, «nella sovrapposizione di somiglianza vi è pure una qualche fusione, ma non vi è una fusione pura e una formazione di unità; l'unità è presente come presupposto, come terreno di un coprire, e quindi della rimozione e dell'apertura di un varco»⁹⁸. L'analogia di quanto Husserl dichiara in questa pagina con quanto si legge all'inizio della *Recherche* va ben oltre la suggestione; si tratta, infatti, di poter rileggere il passo proustiano, osservando come la scena che vi è divisata sia sottoposta al medesimo principio della «*coincidenza a distanza [abstandsloser Deckung]*»⁹⁹. Ciò appare manifesto allorché il narratore dichiara che, destatosi all'improvviso, ebbe a provare la sensazione che l'argomento del libro cui si era appassionato prima di addormentarsi e che nel sonno l'aveva a tal punto suggestionato da figurarsi d'esserne il protagonista, prende gradualmente a staccarsi da lui, permettendogli sì di pensarci o meno, ma al tempo stesso rendendolo più incerto riguardo alla oscurità che lo circonda, quale «cosa immotivata, inspiegabile»¹⁰⁰. È nell'incertezza nella quale versa il narratore che sussistono i presupposti perché egli possa o no rivolgersi verso una coincidenza con se stesso, la quale è già presente in potenza. Tuttavia, a ben vedere, a differenza di quanto accade in Husserl, dove il metodo di confrontare è solo un «*discoprimento*» (*Enthüllung*) di ciò che è già implicito nelle strutture passive dell'esperienza¹⁰¹, in Proust tale implicito è assente¹⁰².

III/2, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 211; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 258.

⁹⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 78; trad. it. p. 69.

⁹⁸ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 131; trad. it. parz. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993, p. 183.

⁹⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 77; trad. it. p. 67.

¹⁰⁰ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 3; trad. it. p. 5: «Volevo posare il libro che credevo di avere ancora fra le mani, e soffiare sul lume; mentre dormivo non avevo smesso di riflettere sulle cose che poco prima stavo leggendo, ma le riflessioni avevano preso una piega un po' particolare; mi sembrava d'essere io stesso quello di cui il libro si occupava: una chiesa, un quartetto, la rivalità di Francesco I e Carlo V. Questa convinzione sopravviveva per qualche secondo al mio risveglio. (...) Poi cominciava a diventarmi incomprensibile, (...); l'argomento del libro si staccava da me, ero libero di pensarci o non pensarci; immediatamente recuperavo la vista e mi sbalordiva trovarmi circondato da una oscurità che era dolce e riposante per i miei occhi ma più ancora, forse, per la mia mente, alla quale essa appariva come una cosa immotivata, inspiegabile, come qualcosa di veramente oscuro».

¹⁰¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 130; trad. it. pp. 182-183: «Se già nella cosiddetta considerazione statica della coesistenza di due o più oggetti contenutisticamente affini emerge la loro unità derivante dall'omogeneità, e se nella considerazione d'insieme di tali diversi casi affiorano già le differenze di intimità [*Innigkeit*] di questo collegamento, tuttavia la sua

Codesta assenza può trovare, almeno inizialmente, la propria esplicitazione se si mettono in luce, facendoli risaltare, gli elementi che caratterizzano, nella meditazione husserliana, la costituzione implicita delle connessioni associative. Nei *Pariser Vorträge*, si legge a tale proposito: «Sorge qui una fenomenologia dell'associazione, il cui concetto e origine assume un aspetto essenzialmente nuovo, principalmente a causa della conoscenza a tutta prima sorprendente che l'associazione è termine straordinario indicante una legalità essenziale, un a priori innato, senza di cui l'ego come tale è impensabile»¹⁰³. A ben vedere, una riflessione che aveva dichiarato

peculiarità più profonda si rivela, per così dire, nella considerazione cinetica, nel passare, confrontando, da un elemento affine ad elemento affine. In tale transizione il nuovo eguale si dà come "ripetizione" del medesimo. La stessa cosa non accade in ciò che è solo simile; tuttavia, anche in ciò che è simile si manifesta, in un certo senso, un medesimo. Nel confronto ha luogo una sorta di sovrapposizione [*Überchiebung*] di una coscienza sull'altra: la prima coscienza, nonostante la modificazione che subisce, si mantiene, per l'intero movimento di transizione, coscienza dello stesso primo oggetto e giunge con la seconda coscienza, con le coscienza del secondo oggetto, ad una coincidenza; nel caso dell'eguaglianza giunge invece a congruenza [*Kongruenz*]. Ciò significa che nonostante il mantenimento della coscienza della dualità risulta una coscienza di identità, la coscienza di un medesimo contenuto, di un medesimo contenuto qualitativo [*Wasgehalt*].

¹⁰² Non diversamente da quanto qui sostenuto, G. Piana ha fatto osservare che: «L'effettuazione di posizioni d'essere deve essere annoverata fra le caratteristiche interne della percezione: nello stesso tempo, questa effettuazione è strettamente vincolata alla norma che si istituisce nella sintesi. Accade così che, qualora nessuna norma si manifesti nella sequenza, qualora dunque venga meno la coesione, contenutisticamente fondata, che conduce a risultati sintetici [ed è questo propriamente il caso descritto da Proust all'inizio del suo romanzo], tendiamo già per questo fatto a mettere in questione l'esserci stesso di ciò che viene presentato, e dunque a dubitare che il decorso percettivo sia un decorso percettivo autentico»; viene, cioè, a imporsi un *dubbio percettivo* – inteso non soltanto come atto riflessivo rivolto verso contenuti percettivi, ma come vera e propria «esitazione interna della percezione stessa» – il quale si insinua in quel decorso che presenta, «nel variare delle scene [perceptive] di cui consta, un unico oggetto», la cui unità «deve essere istituita all'interno della molteplicità stessa» (Id., *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano 1979, pp. 25, 28 e 41 *passim*).

¹⁰³ E. Husserl, *Die Pariser Vorträge*, in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, in *Husserliana*, Bd. I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, p. 29.; trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989, p. 25. Nel definire qui l'associazione «un a priori innato», Husserl parrebbe avere presente il concetto di «sintesi figurata» elaborato da Kant per definire la «sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile» (Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 120), stando almeno a quanto sostenuto da D. Lohmar, *Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung*, in «Husserl Studies», 10, 1993, pp. 111-141, il quale tiene tuttavia a precisare che la vicinanza fra le due nozioni non implica un accordo fra i due filosofi circa il grado d'ordine nel quale le cose si danno nella sensibilità (Ivi, p. 133), poiché se per Kant la sensibilità è un caos che dura finché non soccorrono i criteri regolativi dei concetti, per Husserl: «dal caos si sarebbero potute formare e si potrebbero ancora formare figure diverse», se solo non si privilegiasse «un'unità di appartenenza reciproca [*Zusammengehörigkeit*]», ovvero «un'unità nella quale i membri, i collegamenti dei livelli subordinati (le parti) rinviano l'uno all'altro in quanto devono essere attesi

l'intenzionalità come il proprio «punto di partenza»¹⁰⁴, e aveva affermato la necessità che l'interrogazione filosofica prendesse le mosse dall'esperienza viva¹⁰⁵, allorché definisce l'associazione «un postulato trascendentale»¹⁰⁶, parrebbe rinnegare i propri principi; laddove, all'opposto, essa sta riaffermando la propria identità di speculazione filosofica volta ad una ricerca *interamente* a priori¹⁰⁷, all'interno della quale l'associazione rappresenta una «forma e una legalità della genesi immanente che appartiene costantemente alla coscienza in generale»¹⁰⁸. Per Husserl, l'associazione è strettamente legata a quel «fenomeno dell'indicazione [*das Phänomen der Anzeige*]»¹⁰⁹, che, inizialmente delineato nell'ambito delle *Logische Untersuchungen*, si esplica nella relazione che si pone fra coscienza suscitante e oggetto suscitato e che a sua volta si delinea entro «una unità di validità, provvista di molteplici validità specifiche che devono essere messe in luce e che hanno tutte come centro ciò che ci è dato come oggetto percettivo specifico»¹¹⁰. Se la connessione puramente immanente «si dà in sé come genesi»¹¹¹, ossia si stabilisce in un rapporto dinamico nel quale si ha, «al primo passo, il "mero pensare" (...) come intenzione significativa in linea di principio insoddisfatta, che si aggiudica, al secondo passo, un riempimento più o meno adeguato», nel quale il pensiero si afferma come «lo scopo intellettuale che

come reciprocamente coesistenti, in quanto si richiedono reciprocamente e reciprocamente riempiono questa richiesta» (Id., *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 191; trad. it. p. 252).

¹⁰⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Erstes Buch*, cit., p. 171; trad. it. p. 212, ma cfr. l'intero § 84.

¹⁰⁵ Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Husserliana*, Bd. II, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, p. 58; trad. it. di A. Vasa, *L'idea di fenomenologia*, il Saggiatore, Milano 1981, p. 89: «L'analisi è in ogni passo analisi d'essenza e indagine degli stati di cose generali da costituirsi nell'intuizione immediata».

¹⁰⁶ Ms. A VI 25, trascrizione p. 4 (3b): «Per questo fine [*scilicet* per la percezione] i primi sono i "cinque sensi", un numero limitato sempre in rassomiglianza con un occupato campo di senso da occupare. Oppure devono essere soddisfatte le condizioni di possibilità di una effettuante associazione: l'associazione è un postulato trascendentale [*Die ersten dafür sind die "fünf Sinne", eine beschränkte Zahl immer in Ähnlichkeit zu besetzender besetzter Sinnesfelder. Oder die Bedingungen der Möglichkeit wirkender Assoziation müssen erfüllt sein: Assoziation ist ein transzendentes Postulat*]».

¹⁰⁷ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 58; trad. it. p. 89: «L'intera ricerca [fenomenologica] è una ricerca a priori; naturalmente non lo è nel senso delle deduzioni matematiche. (...) Essa non teorizza e non matematizza; non effettua cioè alcuna spiegazione nel senso di una teoria deduttiva. Nel suo chiarire i concetti e le proposizioni fondamentali, che governano in qualità di principi la possibilità d'una scienza obbiettivante (ma in ultimo facendo oggetto di riflessione chiarificatrice anche i suoi propri concetti fondamentali e principi) — essa finisce là dove la scienza obbiettivante comincia».

¹⁰⁸ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 117; trad. it. p. 169.

¹⁰⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 78; trad. it. p. 68.

¹¹⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 147; trad. it. parz. di A. Staiti, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 191.

¹¹¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 78; trad. it. p. 68.

è stato più o meno completamente conseguito»¹¹²; è altresì vero che in questa genealogia logica i materiali della sensibilità sono già ordinati¹¹³.

È propriamente in tale dicotomia, in tale «*Doppelgesicht*»¹¹⁴, che si possono compendiare le differenze essenziali fra il metodo statico e il metodo genetico dei quali si vale la ricerca fenomenologica¹¹⁵. Con il primo si tende a definire «la struttura universale della validità del mondo, lo svelamento della struttura di validità in relazione retroattiva alla struttura ontologica, in quanto struttura del mondo valido stesso»¹¹⁶, ossia il piano nel quale si costituisce un oggetto in grazia di un Io che *gli* dà senso. In quale modo l'ego possa cogliere il *darsi* obbiettivante dell'oggetto e dunque come possano determinarsi le condizioni di possibilità dell'esperienza di quest'ultimo, è ciò su cui, preliminarmente, rivolge la propria attenzione la fenomenologia statica¹¹⁷.

¹¹² E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., pp. 567-568; trad. it. pp. 332-333. Osserva opportunamente J. Derrida che: «L'esistenza di ogni genesi sembra avere come senso questa tensione fra una trascendenza e una immanenza. Essa si dà innanzitutto come indefinito ontologico o temporale e cominciamento assoluto, continuità e discontinuità, identità e alterità. Questa dialettica (...) è allo stesso tempo la possibilità di una continuità della continuità e della discontinuità, di un'identità dell'identità e dell'alterità ecc.» (Id., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990; trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, p. 59).

¹¹³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 683; trad. it. p. 456: «Secondo il "punto di vista dell'apprensione" ["Standpunkt der Auffassung"], cioè secondo "la direzione della transizione" ["Richtung des Überganges"] dall'intero alla parte o viceversa – e si tratta qui di nuovi caratteri fenomenologici che contribuiscono alla materia intenzionale complessiva dell'atto relazionale – sussistono due possibilità, predelineate a priori, secondo cui la "stessa relazione" può pervenire ad una datità attuale. A ciò corrispondono i due "rapporti" possibili a priori come oggettività diverse, ma reciprocamente inerenti per una legge ideale, che si costituiscono direttamente soltanto in atti fondati della specie indicata [die sich direkt nur in fundierten Akten der angedeuteten Art konstituieren], che possono cioè pervenire ad "autodati", alla "percezione" soltanto in atti che hanno questa struttura». Ma, ancora, cfr. *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 11; trad. it. p. 18: «(...) ovunque un'attività di pensiero [Denktätigkeit] di qualsiasi genere entri o no espressamente in gioco, ivi devono pur esservi oggetti rappresentabili o rappresentabili in senso vuoto o dati già da sé nell'intuizione. Ogni pensiero presuppone che siano già-dati degli oggetti [alles Denken setzt vorgegebene Gegenstände voraus]».

¹¹⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, in *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 617; trad. it. parz. di M. Vergani, *Fenomenologia statica e genetica. Il mondo familiare e la comprensione degli estranei. La comprensione degli animali*, in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 83-101, qui p. 88.

¹¹⁵ Cfr. Ms. B III 10, ora pubblicato, nella sua VIII parte, quale testo aggiuntivo in E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 336-345; trad. it. di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, in *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., pp. 53-63.

¹¹⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, cit., p. 615; trad. it. p. 85.

¹¹⁷ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-1928)*, in *Husserliana*, Bd. XIV, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 41; trad. it. parz. di M. Vergani, *Fenomenologia dell'individualità monadica e fenomenologia delle possibilità e*

Questa, infatti, deve analizzare i vissuti nei quali l'oggetto si dona e quindi descrivere la correlazione esistente fra l'oggetto che appare e la molteplicità delle apparenze nelle quali esso si profila, in guisa che, seguendo la modificazione intenzionale, si possa tendere «dal modo di datità non chiaro alla chiarezza»¹¹⁸. In tal senso, la fenomenologia statica, nel trattare delle relazioni essenziali fra l'oggetto della conoscenza e la conoscenza stessa, è impegnata a determinare «il sistema delle fondazioni di validità»¹¹⁹, che si applicano, nell'ambito delle «possibilità e compatibilità generali dei vissuti»¹²⁰, fra due membri intenzionali¹²¹. Al contrario, la «fenomenologia dell'individualità monadica [*Phänomenologie der monadischen Individualität*]»¹²², la fenomenologia che adotta il metodo genetico, si determina attraverso la «ricerca delle leggi che si aggiungono alle leggi del vissuto e che stabiliscono che cosa sia necessario ad una monade per essere un'unità individuale e autonoma»¹²³. La distinzione fra

compatibilità generali dei vissuti. Fenomenologia statica e genetica, in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., pp. 65-76: «La fenomenologia statica non è forse proprio la fenomenologia dei fili conduttori [*Phänomenologie der Leitfäden*], la fenomenologia della costituzione dei tipi che dirigono la formazione delle oggettualità nel loro essere, e la fenomenologia della costituzione del loro non-essere, delle mere parvenze, delle nullità, delle discordanze e via di seguito?» (Ivi, p. 41; trad. it. p. 75).

¹¹⁸ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logische Vernunft*, in *Husserliana*, Bd. XVII, hrsg. v. P. Janssen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, p. 315; trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966, p. 387.

¹¹⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, cit., p. 615; trad. it. p. 85.

¹²⁰ *Phänomenologie der allgemeinen Möglichkeiten und Verträglichkeiten von Erlebnissen* è propriamente il titolo sotto cui vanno le parti IV e V del già ricordato Ms B III 10, pubblicate nel XIV volume della *Husserliana*, alle pp. 34-42.

¹²¹ Opportunamente A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris 1999, rileva che «dal punto di vista della validità, la "presentazione" (*Gegenwärtigung*) conosce una precedenza rispetto alla "presentificazione" (*Vergegenwärtigung*), la quale, a sua volta, svolge un ruolo significativo rispetto alla "vuota rappresentazione" (*Leervorstellung*). Esplicare staticamente l'origine di qualcosa rimanda all'esplicazione di ciò che deve essere presupposto – conformemente alla validità – per la sua costituzione» (Ivi, p. 34).

¹²² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 34; trad. it. p. 65.

¹²³ Ivi, p. 34; trad. it. p. 65. Come ha scritto I. Kern: «La fenomenologia statica muove da specie di oggetti stabili, reali (per es. le cose della natura) e ideali (per es. proposizioni matematiche), e indaga dal punto di vista noetico e noematico i nessi di vissuti nei quali questa specie di oggetti giungono teleologicamente a datità. (...) Nella fenomenologia propriamente genetica non si tratta di analizzare questi sistemi di correlazione in quanto prodotti *finiti*, ma di interrogarsi sulla loro origine» (R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989; trad. it. di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 254-255 *passim*). Ma per una ulteriore precisazione sul punto, si veda il contributo di D. Welton, *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method*, in *The New Husserl*, ed. by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2003, pp. 255-288, nel quale si osserva che la distinzione tra "metodo statico" e "metodo genetico" non deve porsi se non come una conseguenza inevitabile di quanto osservato fin dal I Libro delle *Ideen* circa il concetto di "fenomenologia trascendentale", dal momento che la analisi genetica pare espandere i parametri della struttura intenzionale aperti dalla analisi

l'unità individuale della monade e la nozione generale di Io, distinzione che trova la propria ragion d'essere nella storia della genesi che connota la singola monade¹²⁴, implica un superamento d'ogni atteggiamento filosofico che faccia ancora affidamento su una concezione del mondo in cui gli oggetti si diano, ovvero siano già formati, a vantaggio di una «autoesplicazione» (*Selbstausagebung*), all'interno della quale soltanto può darsi un principio di conoscenza¹²⁵. L'esito di codesto risalimento alla pura individualità monadica non mira, però, ad osservare l'autodatià nel suo formarsi costitutivo¹²⁶, bensì a coglierne lo sviluppo nel tempo: «l'ego – si legge nelle *Cartesianische Meditationen* – si costituisce per se stesso, per così dire, nell'unità di una storia»¹²⁷.

statica. Pertanto, l'interrogazione sull'origine degli oggetti finiti, posta al centro del metodo genetico, dovrebbe ritenersi non già legata con lo specifico carattere temporale che pertiene alle varie modalizzazioni proprie di ciascun tipo di esperienza, ma legata all'orizzonte stesso in cui codeste esperienze si formano: «l'analisi genetica, traendo la propria definizione da quelle sintesi verticali che seguono i differenti generi di correlazione fra atti e oggetti, come in una serie costitutiva, concerne non già gli atti, le sintesi, bensì quello che contestualizza la coscienza» (Ivi, p. 277).

¹²⁴ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 42; trad. it. pp. 75-76: «(...) da una parte abbiamo le leggi della possibilità e compatibilità nelle monadi come tali e, d'altra parte, distinte da esse, le leggi che appartengono all'unità di una monade come unità individuale (...). Ma l'unità individuale dipende dalle leggi della genesi».

¹²⁵ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 118; trad. it. p. 109: «La fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoesplicazione [*Selbstausagebung*] del mio ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica [*systematisch egologischer Wissenschaft*], avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto esistente che deve appunto poter aver senso per me come ego».

¹²⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 41; trad. it. pp. 74-75: «Esaminare la costituzione non significa esaminare la genesi che è precisamente la genesi della costituzione e si sviluppa come genesi in una monade». Al riguardo, V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita & Pensiero, Milano 1999, rileva che: «se la fenomenologia statica, intesa come fenomenologia costitutiva, deve esibire la struttura teleologica che collega le diverse appercezioni già formate, mostrando soltanto che una certa appercezione "presuppone" una appercezione fondante, (...), il compito di quella genetica è invece quello di "spiegare" come da una appercezione ne "sorga" un'altra, i motivi che conducono dalla semplice percezione di elementi sensoriali a quella di oggetti tridimensionali, perseguendo così la storia necessaria di questa obiettivazione e quindi la storia dell'oggetto stesso in quanto oggetto di una possibile conoscenza» (Ivi, p. 46).

¹²⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 109; trad. it. p. 100. Ma parimenti, in Id., *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 216, si rileva «Pure è necessaria la ricerca genetica [*die genetische Untersuchung*], la ricerca della genesi [*die Erforschung der Genesen*], tanto passiva quanto attiva, nella quale la monade si dispiega [*entfaltet*] e si sviluppa [*entwickelt*], nella quale, all'interno della monade, l'Io monadico [*das monadische Ich*] acquisisce la propria personale unità e diviene il soggetto di un ambiente [*Umwelt*], che è in parte a lui pre-dato [*vorgegebenen*], ed in parte è da lui stesso formato attivamente; e per conseguenza egli diviene al più alto grado soggetto di una storia». A sua volta, in modo assai puntuale, J. Derrida ha sul punto osservato che: «L'"unità della storia" dell'ego è quella dell'*eidōs* "ego". Ciò che è indipendente, ciò che ha di mira la descrizione husserliana, è la forma essenziale di ogni concatenazione, di ogni sedimentazione, quindi di ogni storia per ogni *ego*. All'interno di questa *forma* di storicità che si

Per Husserl, l'oltrepassamento del metodo statico, e dunque di una concezione dell'io quale «soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza»¹²⁸, si esplica in una prospettiva che assume come suo proprio oggetto sì questo medesimo io, ma coinvolto all'interno di un flusso temporale, nel quale perviene a manifestazione che «il concreto io monadico comprende l'intero vivere potenziale ed attuale della coscienza»¹²⁹. Ne discende che l'individualità monadica è chiamata a *ridestare* in sé ciò che altrimenti si attesterebbe entro uno sfondo di continuità monotona, come se si fosse immersi, afferma Husserl, in «una infinita vita senza sonno [*ein unendliches Leben ohne Schlaf*]»¹³⁰. Il richiamo alla condizione di un perpetuo insonne ferma in breccia, con icastica concisione, l'ipotesi di un flusso concreto della coscienza che non fosse mai interrotto da alcun discreto. In un simile caso, tuttavia, – osserva Husserl – ci troveremmo a fronteggiare una situazione propria di una esistenza del tutto statica, nella quale non sarebbe possibile partecipare di quelle «donazioni» (*Gebungen*) che nel loro entrare in gioco in modo non uniforme fanno sì che possa aver luogo il nostro risveglio alla vita¹³¹. Nella *Beilage XXIV* che accompagna il testo delle lezioni sulla sintesi passiva, Husserl definisce il risveglio un «raggio dello sguardo» (*Blickstrahl*)¹³², che dovrebbe caratterizzare ogni processo della nostra coscienza. La semantica concettuale che si sviluppa attorno alla nozione di «risveglio» è, nondimeno, assai meno univoca di quanto potrebbe sembrare dal contenuto del citato passo. Al § 26 del II Libro delle *Ideen*, definendo la distanza che separa «coscienza desta e coscienza assopita [*dumpftes*]», Husserl precisa che:

«la nostra "coscienza desta" può venir interrotta per certi tratti, può trasformarsi in una coscienza assopita, opaca, eliminando la differenza tra il campo attuale dello sguardo e lo sfondo oscuro. Risvegliandoci da sonno profondo, noi possiamo cogliere ciò che è appena passato nella sua opacità, nel suo abbandono dell'io, nell'abbandono di quell'io che è attivo, che afferra, che pensa, e che, essendo desto, patisce, ecc.»¹³³.

vuole raggiungere come invariante, tutte le concatenazioni factio-storiche sono variabili a piacimento» (Id., *Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl*, Puf, Paris 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987, p. 152).

¹²⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in *Husserliana*, Bd. IV, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, p. 105; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II. Ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 110.

¹²⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 102; trad. it. p. 94.

¹³⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 425.

¹³¹ Cfr. Ivi, p. 425.

¹³² Ivi, p. 426.

¹³³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 107; trad. it. p. 112.

Quanto viene qui delineato è l'orizzonte di senso entro il quale può comprendersi il valore attribuito da Husserl alla discontinuità che pertiene alla coscienza desta, nell'atto di compiere le proprie azioni. Infatti, «all'io risvegliato appartiene ogni cosa, in quanto perennemente "tematizzante", realizzante atti, e in quanto io vivente e presente, ma pure agente in opere passive, nelle associazioni e nelle sintesi della costituzione passiva»¹³⁴. La alternanza, all'interno delle funzioni dell'io desto, si afferma, pertanto, almeno in un primo momento, sia ch'esso agisca sul mondo sia ch'esso sia agito dal mondo; ma, ad un grado più profondo di riflessione, l'io desto non può, nella sua generalità, essere parimenti separato dal «sonno profondo»¹³⁵.

Il processo del quale Husserl, partendo dalle premesse fin qui delineate, descrive la dinamica, vede l'attenzione inizialmente portata sulla nozione di «affezione» (*Affektion*) quale termine medio posto fra passività ed attività; a

¹³⁴ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 481.

¹³⁵ Cfr. N. Depraz, *L'endormissement*, in «Alter», 5, 1997, pp. 69-87, in part. pp. 83-84. Ma è lo stesso Husserl a rilevare come «l'io privo di coscienza è nel nirvana; la sua volontà e il suo agire sono privi di ogni interesse, esso non è mosso da nulla, vale a dire che non è sottoposto ad alcuna emozione legata ad un interesse, ed essendo privo di interesse, esso non si muove affatto, non agisce punto, non fa esperienza d'alcunchè, non vuole nulla e non osserva nulla, non fa nulla, ecc. [*Das bewusstlose Ich ist im Nirwana, sein Wille, sein Tun ist Ersterben des Interesses, es wird von nichts bewegt, d. i. als von nichts im Interesse Berührtes, als Interesseloses bewegt es sich nicht, tut es nicht, erfährt es nicht, es sieht nichts, hört nichts, handelt nichts etc.*]». Ma d'altra parte, «l'io interessato che si desta è il medesimo che è privo di interesse e, data tale identità, esso si interessa parimenti al mondo che è, al momento presente, privo di interesse, in quanto mondo ch'esso ha fatto oggetto, in precedenza, di un previo interesse [*das erwachende interessierte Ich ist dasselbe wie das interesselose, und in dieser Selbigkeit ist es auch interessiert für die vordem interesselos gewordene Welt als die von ihm im früheren Interesse konstituierte*]» (Ms. A VI 14 a, trascrizione pp. 48-49 (12b)). Ne deriva, per N. Depraz, che l'«io dormiente» (*das schlafende Ich*), di cui qui parla Husserl dovrà intendersi come attivo nel suo stesso sonno, «esso può, pertanto, sognare, e la sua corporeità è mobile e suscettibile di desideri; per tal ragione esso pare fenomenologicamente identico all'io interessato al mondo. La distinzione fra le due modalità non intacca affatto l'identità dell'io come io incarnato. In tal senso, la distinzione fra un'affezione di risveglio e un'affezione iscritta nel corso dell'esperienza non acquisisce significato se non come comprensione dell'io come io mondanizzato. Lo stesso vale per la diminuzione o per l'intensificazione dell'interesse; donde, ugualmente, la conclusione concernente il sempre-già della temporalizzazione, e il sempre-già del mondo come temporale» (Ea., *Commentaire* alla traduzione francese del summenzionato manoscritto, in «Alter», 5, 1997, pp. 169-173, qui p. 171). Del pari, I. Bona ha sostenuto che in tale manoscritto viene a proporsi una dialettica del tutto particolare: «l'io fungente è anonimo, mentre l'io riflettente è sempre consapevole, eppure essi sono un unico e medesimo io, che ha bisogno d'essere fungente per poter essere riflettente e che anche nell'anonimia della fungenza ha, per così dire, pre-riflettuto. La riflessione tende ad esplicitare progressivamente ciò che nel fungere era rimasto anonimo, senza che tale esplicitazione possa mai essere compiuta totalmente» (Ea., *L'interesse e la fenomenologia del sonno*, in «aut-aut», 64, 1961, pp. 362-364, qui p. 363). Ma cfr. altresì E. Husserl, *Die sinnkonstituierende Erlebnisse als Ichakte*, in *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 362-364, qui p. 363; trad. it. di V. Costa, *I vissuti costitutivi di senso in quanto atti dell'io*, in *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., pp. 306-310, qui p. 308: «La vita desta ha, per così dire, costantemente e per una necessità eterna uno sfondo non desto [*einen Hintergrund der Unwachheit*]».

partire da essa, infatti, l'io si rivolge verso un oggetto, essendone a sua volta colpito¹³⁶. La cosa suscita nell'io un interesse che si esplicita in un rivolgimento di ques'ultimo verso di essa; ma – precisa Husserl – «il compiersi del volgimento [*das Vollziehen der Zuwendung*] è ciò che noi indichiamo come *l'essere sveglio dell'io* [*Wechsein des Ich*]»¹³⁷. Più esattamente, tale risvegliarsi dell'io è il frutto di un «ridestamento» (*Weckung*) di un'intenzione rivolta verso l'oggetto¹³⁸, la quale si produce, nel suo proprio modo originario, nella sola sfera del presente¹³⁹. Questo, a propria volta, inteso come «presente vivente», possiede in sé quell'elemento unitario all'interno del quale si concentra l'insieme delle «affezioni particolari che gli appartengono e che in esso sono sinteticamente unificate»¹⁴⁰. Il riferimento al piano del presente vivente è tanto più significativa quanto più si rileva che a partire da esso è possibile astrarre qualsiasi funzione rimemorativa, ovvero qualsiasi funzione posta a presidio di quelle attese che muovono oltre la protenzione continua¹⁴¹. D'altra parte, nella radicalità di tale riduzione ad un mero presente vivente risiederebbe – secondo Klaus Held – la funzione originaria dell'io trascendentale: una volta messi fra parentesi l'orizzonte del passato e quello del futuro, «l'autocoscienza trascendentale (...) deve essere concentrata, per così dire, nel nocciolo del mio "io sono", vale a dire del mio "io agisco" o del mio "io sono presente". (...) Dal momento che l'io nel suo originario presente è immobile, per questo è pure evidente che è in grado di lasciare essere tutte le oggettualità fluttuanti incontrate e, del pari, di sintetizzare quelle ferme nella fissità della forma-"ora"»¹⁴². Nel presente vivente, la funzione

¹³⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 79-80; trad. it. p. 69: «Noi diciamo ad esempio che una cosa, emergendo per la sua dissomiglianza da uno sfondo omogeneo, ci "colpisce" ["*fällt auf*"]; ciò vuol dire che essa esplica una *tendenza affettiva* sull'io». Ma cfr. altresì, Id., *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 148-149; trad. it. p. 205: «Con "affezione" intendiamo lo stimolo coscienziale, l'impulso [*Zug*] peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io. Si tratta di un impulso che trova soddisfazione nel volgersi dell'io e che da qui si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il se stesso oggettuale, nella tendenza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto».

¹³⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 83; trad. it. p. 72.

¹³⁸ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 151; trad. it. p. 208.

¹³⁹ Ivi, p. 149; trad. it. p. 206.

¹⁴⁰ Ivi, p. 168; trad. it. p. 225.

¹⁴¹ Ivi, pp. 128-129; trad. it. p. 181.

¹⁴² K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 61-64 *passim*. Ma cfr. lo stesso dettato husserliano, allorché si osserva che: «La riduzione al presente vivente [*lebendige Gegenwart*] è la riduzione radicale a quella soggettività, nella quale giunge al proprio originario compimento tutto ciò che è per me valido [*alles Mir-Gelten*], nella quale ogni senso d'essere [*Seinsinn*] è senso per me e, attraverso i vissuti, è da me consaputo come senso valevole. Si tratta della riduzione alla sfera della temporalità originaria [*Sphäre der Urzeitigung*], nella quale si manifesta il primo e sorgivo senso del tempo – tempo, per l' appunto, come presente vivente fluente. Ogni altra temporalità, sia essa soggettiva od oggettiva – quale che sia il senso con il quale possano venire assunte codeste parole – ottiene da esso il proprio senso d'essere e il proprio valore» (E. Husserl, *Zur*

prettamente attiva del soggetto è esplicitata nei modi della «ricettività [Rezeptivität]», nella quale «l'io lascia fare all'oggetto il suo ingresso e lo apprende»¹⁴³. Nella ricettività, l'attività dell'io si determina nel modo più completo, ma senza che per questo venga del tutto meno la dimensione della pura passività¹⁴⁴; anzi, sul terreno dell'esperienza ricettiva, passività e attività si intrecciano l'una con l'altra, sicché, per Husserl, l'io deve tentare di esplicitare quanto era preconstituito rispetto al suo agire. Ciò che distingue il «vegliare» (*Erwachen*) dall'«essere svegliati» (*Geweckwerden*) è dunque l'attualizzazione di ciò che nel puro dirigere lo sguardo a qualcosa rappresenta una possibilità che attende di trovare realizzazione¹⁴⁵. In quel medesimo torno di anni, però, Husserl vorrà puntualizzare che il reciproco implicarsi di attività e passività entro la dimensione della vita dell'io non può escludere la presenza d'un «sostrato della passività [Unterschicht der Passivität]», che è presupposto da «ogni attività egoica unitaria e complessa»¹⁴⁶:

«Quello che deve diventare oggetto di attività, ossia ciò che <deve> affettare l'io, dev'essere per quest'ultimo già presente alla sua coscienza ed avere valore d'essere – lo stesso vale pure se una precedente attività ha dato il proprio contributo al contenuto dell'oggetto affettante. (...). Poiché ciò che da ultimo è sempre ancora possibile si comprende da sé a partire da un tratto fondamentale della vita della nostra coscienza, attraverso il quale un più limitato concetto di coscienza si separa, in un modo riscontrabile quotidianamente, da quello che si porta in sé stessi "inconsciamente", in particolare nella forma della memoria. La coscienza in un senso più ristretto è quella che ha la forma dell'affettività e dell'attività attuali. Essa soccombe, inevitabilmente, alla modificazione [Wandlung] dell'inabissamento e della permanente oscurità, nella quale in fine l'affettività si perde del tutto. Ciò che è interamente sprofondato non è affatto divenuto un nulla. La memoria [Gedächtnis] appartiene alla vita, in quanto perpetua possibilità di poter venire ridestati [wiederweckt], da sé o attivamente. (...). Il ridestamento non è una nuova percezione [Wahrnehmung], ma un diverso modo di vedere [Wiederanschauung], in una nuova forma di senso, la quale corrisponde alla modalità temporale del passato, e più esattamente all'aver-daprendere la verità [Wahrgenommen-Haben] passata. (...). Invero, una unità della sintesi egoica attraversa l'intera vita, vale a dire una unità di tutti gli atti; questi sono tutti legati come io lo sono ai "miei" atti. Gli atti inabissantisi [versinkenden] ed in fine sommersi [versunkenen], divenuti "inconsci", non cessano di essere miei atti, miei valori [Geltungen], sebbene ciò avvenga solo nel modo modificato [verwandelten Modus] del valore sedimentato e dell'eventuale modificazione del loro contenuto rappresentativo [Vorstellungsgelalten] ed ovviamente a condizione che non abbiano perduto alcun valore per me. (...). D'altra parte, noi consideriamo le predatità

Phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-1935), in *Husserliana*, Bd. XXXIV, hrsg. v. S. Luft, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 2002, p. 187).

¹⁴³ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 83; trad. it. p. 72.

¹⁴⁴ Ivi, p. 83; trad. it. p. 72.

¹⁴⁵ Ivi, p. 83; trad. it. p. 72: «Ma in senso più proprio si deve distinguere tra l'essere sveglio come esecuzione effettiva di atti e l'essere sveglio come potenzialità, come condizione di poter-compiere-atti [Akte-vollziehen-könnens], la quale costituisce il presupposto dell'esecuzione effettiva. Vegliare significa dirigere lo sguardo a qualcosa. Essere svegliati significa subire un'affezione efficace».

¹⁴⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, in *Husserliana*, Bd. XXIX, hrsg. v. R. N. Smid, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1993, p. 195.

[*Vorgegebene*] passive di ciascun atto attualmente compiuto e il campo totale preonato di tutti gli atti legati in una simultanea attualità – viene così a costituirsi una unità e, nella vita fluente, una unità che attraversa tutta questa vita e tutta la vita temporale, l'unità del mondo continuamente preonato»¹⁴⁷.

Il passo permette di comprendere come in Husserl sembra affermarsi l'idea che nel nostro «presente vivente», l'attività propria del soggetto si cristallizzi nella forma di una «coscienza vivente [*Bewußtseinsleben*]»¹⁴⁸, la quale si contraddistingue mediante una facoltà che non è «un vuoto potere, bensì una potenzialità positiva che, volta per volta, si attualizza»¹⁴⁹, aderendo, attraverso l'associazione¹⁵⁰, ad un grado secondario della sensibilità; la «coscienza vivente», tuttavia, non parrebbe riuscire ad avere presa sulla «sensibilità originaria [*Ursinnlichkeit*]», la quale, non essendo prodotta da tendenze psichiche, può dirsi soltanto che sta dinanzi a noi¹⁵¹. Più esattamente, quanto Husserl tende a distinguere come «sensibilità originaria» è ciò che è costituito dai dati sensibili che si ritrovano nell'unità che precede e segue ogni appercezione¹⁵². Tale dimensione viene a manifestarsi ogniqualvolta si realizzi compiutamente un atto di volontà; è allora, infatti, che quest'ultimo «trapassa in passività, sia pure in una passività che (...) rimanda all'attuazione originariamente spontanea e articolata»¹⁵³. Il permanere della «sensibilità originaria» rispetto ad ogni volgimento attivo permette il continuo rinnovarsi

¹⁴⁷ Ivi, pp. 195-197 *passim*.

¹⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004, ha con efficacia osservato che «(...) il termine husserliano "vita della coscienza" (*Bewußtseinsleben*), verosimilmente ripreso da Natorp, testimonia della tendenza (...) a studiare non solo singoli *Erlebnisse* della coscienza, ma le intenzionalità nascoste, anonime, implicite della coscienza, cercando attraverso questa via di rendere comprensibile l'insieme di ogni validità obiettiva»; di ciò sarebbe rivelativo il fatto che, perlappunto, Husserl parli sempre meno di coscienza e di soggettività, e sempre più spesso di *Leben*, di vita: «egli vuole risalire, di là dall'attualità della coscienza intenzionante, e anche di là dalla potenzialità dell'intenzionare comune, all'universalità di un fungere che è il solo in grado di misurare l'universalità di ciò che ne è oggetto, di ciò che ne è costituito nella sua validità» (Ivi, p. 292).

¹⁴⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 255; trad. it. p. 255.

¹⁵⁰ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 337, n. 1; trad. it. p. 104: «Fondamentale per la teoria della coscienza è la ricerca universale delle relazioni della coscienza, che intenziona oltre se stessa (oltre ciò che è propriamente suo), che qui si chiama appercezione, con l'associazione»; ma cfr. altresì ivi, pp. 118-119; trad. it. pp. 170-171. Per una considerazione storico-critica del legame concettuale fra appercezione e associazione, si veda E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Phaenomenologica 44), Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, in part. pp. 132-166.

¹⁵¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 334-335; trad. it. pp. 326-327.

¹⁵² Ivi, p. 334; trad. it. p. 327.

¹⁵³ Ivi, p. 12; trad. it. p. 16.

delle *cogitationes*¹⁵⁴, pur nella loro dipendenza dalle diverse diatesi, ovvero dalla natura¹⁵⁵. Ma questa dipendenza non trova, nella meditazione husserliana, una accezione meramente negativa. Sebbene si indichi in essa il fondamento di tutto ciò che è privo d'ogni controllo razionale¹⁵⁶, si ritiene, da parte di Husserl, che l'«"aspetto naturale"» è fuso insieme con il soggetto attivo, sicché, ove venisse meno una di queste due componenti, non potrebbe correttamente intendersi il senso di una piena «unità empirica»¹⁵⁷. In questa prospettiva, l'insieme degli atti di pensiero non potrebbe poter nascere da una *creatio ex nihilo*, dovendosi pur sempre, nella vicenda dei vissuti, doversi riconoscere il reciproco inerirsi di una «base di vissuti» e una «base naturale»¹⁵⁸.

Il richiamo al concetto di «unità»¹⁵⁹ rende altresì

¹⁵⁴ Ivi, p. 332; trad. it. p. 325: «La sfera spirituale è la sfera delle "soggettività egologiche", delle *cogitationes* che irradiano dall'io quali sue attività (...). [La sfera spirituale ha] la propria immanente teleologia nelle evoluzioni, conformi a leggi, del superiore nell'inferiore, dello spiritualmente attivo nelle passività, in una sensibilità secondaria, che procura pre-dati per le future azioni dell'io e insieme predelinea le vie della ri-produzione [*Re-produktion*] propriamente detta, della ritrasformazione in attività».

¹⁵⁵ Ivi, p. 276; trad. it. p. 275: «Questo io specificamente spirituale, soggetto degli atti spirituali, la personalità, è dipendente da una *base oscura* di inclinazioni caratterologiche, di disposizioni originarie nascoste e, d'altra parte, dalla natura».

¹⁵⁶ Ivi, p. 279; trad. it. p. 278: «Nell'aspetto naturale rientra immediatamente la vita inferiore dei sentimenti, la vita istintiva (...). Il grado inferiore è la sede della costituzione di un mondo di manifestazioni, cioè di oggetti fenomenici, il mondo della meccanicità, della morta legalità: tutti meri dati passivi».

¹⁵⁷ Ivi, p. 280; trad. it. p. 278.

¹⁵⁸ Ivi, p. 280; trad. it. p. 279.

¹⁵⁹ M. Richir, sulla scorta di quanto sostenuto pure al § 4 della prima delle *Logische Untersuchungen* («Ogni unità di esperienza come unità empirica della cosa, dell'evento, dell'ordine e della connessione delle cose, è un'unità fenomenale in virtù dell'inerenza reciproca sensibile degli aspetti e delle parti, che emergono unitariamente, dell'oggettualità che si manifesta. Nel manifestarsi, una cosa rimanda ad un'altra, secondo un certo ordine ed un certo rapporto di connessione. E ciò che è dato singolarmente in questa struttura di rimandi reciproci non è il mero contenuto vissuto, ma l'oggetto (o una sua parte, una sua proprietà, ecc.) che si manifesta — e questo oggetto si manifesta per il solo fatto che l'esperienza conferisce ai contenuti un nuovo *carattere* fenomenologico, in quanto essi non valgono più di per se stessi, ma esibiscono un oggetto da essi differente», *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, in *Husserliana*, Bd. XIX/1, hrsg. v. U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, pp. 36-37; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, cit., vol. 1, p. 297), ha osservato che nell'«unità empirica» distinta da Husserl i diversi momenti che si richiamano mutualmente gli uni agli altri, in un reciproco va e vieni, sono tenuti insieme da una coappartenenza "sensibile", laddove codesto sostantivo non indicherà affatto un ordine di preta sensazione empirica, rinviando esso ad un contenuto che manifesta direttamente l'oggetto, direttamente l'unità fenomenologica; si dovrà pertanto dire che la distanza fra l'empirismo e la fenomenologia di Husserl si misura a partire dal fatto che per questi non è la coscienza a costruire l'oggetto, ma è l'oggetto a manifestarsi fin da principio come unità fenomenologica, la modalità di codesto manifestarsi essendo per il soggetto la sensibilità della coappartenenza che tiene insieme i diversi momenti. «In altri termini, ciò significa che se c'è la sintesi dei diversi momenti di questa unità fenomenologica, essa non può direttamente dipendere dall'attività della coscienza, in quanto attività di giudizio logico, che cerca gli stati di cose

necessario portare l'attenzione sul modo in cui essa possa esplicitarsi, una volta che l'io che la costituisce e determina si esponga ad una forma di «*inspectio sui*»¹⁶⁰. Attraverso un atto di introspezione, l'io – sostiene Husserl nel § 54 del II Libro delle *Ideen* – si coglie in una doppia forma: da un lato egli si scopre, «in senso proprio», come «l'io in ogni senso "attivo", che prende posizione»; dall'altro egli si scopre come passivo, per essere, in un medesimo tempo, esposto alle diverse sollecitazioni che provengono dal mondo che lo circonda: «di fronte all'io attivo sta quello *passivo*, e l'io, quando è attivo, è sempre anche passivo»¹⁶¹. Tale duplicità – frutto di una reciproca inerenza fra attività e passività dell'io – si risolve, però, in un «possesso» che riunisce in sé entrambe queste forme del soggetto. «Nel materiale delle sensazioni e nell'insieme degli oggetti che si costituiscono per il soggetto lungo il processo della sua genesi»¹⁶² si determina infatti un'acquisizione sia di ciò che rappresenta la base materiale a partire dalla quale prende le mosse l'attività dell'io, sia di ciò che è proprio dell'io, per essere da esso costituito¹⁶³. Non si ha, in tal senso, alcuna sostanziale cesura fra gli atti deliberativi ed operativi dell'io e i dati di sensazione: pur non essendo questi ultimi né atti né stati dell'io, essi non vengono meno al requisito della soggettività, essendo «"elementi che sono già in possesso" dell'io [*Ichgehabzuthheiten*]». Per Husserl, quindi, non potrebbe mai darsi un orizzonte nel quale la «*relazione intenzionale*» non veda un oggetto pre-darsi, nella sua propria manifestazione¹⁶⁴:

eidetici, attraverso i concetti o le significazioni intenzionali» (Id., *Synthese passive et temporalisation/spatialisation*, in *Husserl*, éd. par E. Escoubas et M. Richir, Millon, Grenoble 1989, pp. 9-41, qui pp. 9-11 *passim*).

¹⁶⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 211-215; trad. it. pp. 216-219 (§ 54).

¹⁶¹ Ivi, p. 213; trad. it. p. 217.

¹⁶² Ivi, p. 215; trad. pp. 218-219.

¹⁶³ Ivi, p. 214; trad. it. p. 218: «Gli oggetti del mondo circostante, di fronte ai quali l'io è attivo attraverso le sue prese di posizione, dai quali è motivato, si costituiscono originariamente negli atti di questo io (...). Se prescindiamo da questo strato, siamo rimandati alla "natura" in quanto ambito delle mere cose e poi, ancora più indietro, alle sintesi di diverso grado, attuando le quali l'io agisce in quanto io costitutivo della natura. Percorrendo a ritroso gli strati della costituzione della cosa, perveniamo infine ai dati di sensazione che sono gli oggetti originari e primitivi ultimi, che non sono più costituiti da un'attività dell'io, ma sono, in un senso pregnante, *pre-dati* per tutte le attività dell'io».

¹⁶⁴ Ivi, p. 215; trad. it. p. 219. Ma analogamente il Ms A VI 26, trascrizione p. 3 (6a), recita: «Nella essenza intenzionale risiede la percezione stessa, poiché in realtà il lato manifesto della cosa vale appunto per noi solo come un lato della cosa e rimanda ai molteplici nuovi lati ed infine ad un insieme complessivo delle restanti determinazioni, le quali per questo sono pensate insieme, in ragione del fatto che la cosa non vale perlappunto come un lato, e tuttavia, per quanto esse siano vuote e si presentino prive di determinazione, ci rimandano ai possibili invii della percezione, ai processi della percezione, i quali determinano più precisamente le indeterminatezze, ed ancora farebbero diventare l'invisibile visibile [*Im intentionalen Wesen der Wahrnehmung selbst liegt, daß die wirklich anschauliche Dingseite uns eben nur als eine Seite vom Ding gilt und auf mannigfaltige neue Seiten und schließlich auf einen Gesamtrest von Bestimmungen verweist, die insofern mitgemeint sind, als uns das Ding eben nicht als die eine*»

«Questa originarietà non significa mai il semplice cogliere ed esplicitare per la prima volta un oggetto interamente sconosciuto; il processo che si compie in originaria intuitività è sempre attraversato dall'anticipazione poiché viene sempre cointenzionato appercettivamente più di quanto venga effettivamente a datità nell'intuizione, proprio perché ogni oggetto non è nulla di isolato per sé, ma è sempre *oggetto nel suo orizzonte* di familiarità e pre-conoscutezza tipiche»¹⁶⁵.

Tutto ciò che si manifesta è vincolato ad un principio di «indeterminatezza determinabile», che si rende effettivo sia all'interno di un ambito temporale sia all'interno di un ambito associativo. Se ci si riferisce a quest'ultimo, dal momento che l'orizzonte intenzionale è tale solo in quanto la coscienza è coscienza di qualche cosa, non si potrà ammettere alcun vuoto, alcuna assenza, se non come

Seite gilt, und die doch leer, unbestimmt vorstellung sind, uns auf mögliche Fortgänge der Wahrnehmung verweisen, auf Wahrnehmungsprozesse, die die Unbestimmtheiten näher bestimmen, das noch Unsichtbare sichtbar machen würden]. Come osservava S. Vanni Rovighi, il fatto che non vi sia percezione se non si percepisce qualche cosa, può, inizialmente, sembrare banale; tuttavia, bisognerà notare che non è lo stesso dire: «non c'è percezione se non di qualche cosa e dire non c'è percezione se non di un soggetto empirico: la percezione (o il sentire o il giudicare) è *dell'oggetto* in modo diverso da quello in cui è *del soggetto*». Si dovrà pertanto distinguere fra una rappresentazione che è un mero accadimento della mia coscienza e una rappresentazione che è tale in sé e per sé, nella sua presenza. «Quando un oggetto è intenzionalmente presente, non si ha coscienza (*Erlebnis*) e dell'oggetto e dell'intenzionalità verso l'oggetto: non ci sono due cose presenti, ma una sola: l'atto intenzionale» (Ea., *La teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Husserl*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 3, 1958, pp. 197-211, qui pp. 199-200). D'altra parte, si rileverà pure che «l'oggettività dell'oggetto, il senso e il "come tale" della cosa per la coscienza non è né la cosa determinata stessa, né la sua esistenza selvaggia di cui il noema è appunto il manifestarsi, né un momento propriamente soggettivo (...). Non è mondo e non è coscienza, ma il mondo o qualcosa del mondo *per* la coscienza». Che dunque codesta oggettività dell'oggetto non tragga direttamente dalla coscienza la propria «"stoffa"», fa sì ch'essa possa aprirsi ad una «*anarchia*», che si dimostra essere «la radice e la possibilità stessa dell'oggettività e del senso» (J. Derrida, «*Genèse et structure*» et la *phénoménologie*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di G. Pozzi, «*Genesi e struttura*» e la *fenomenologia*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 199-218, qui p. 210). In una prospettiva interpretativa non dissimile, sebbene maturata in ambito analitico, si è d'altronde proposto, anche al fine di assegnare uno statuto meno equivoco alla nozione di "oggetto intenzionale", di intendere quest'ultimo alla stregua di un "oggetto premeditato" [*«intended object»*], ossia di un oggetto che non rappresenti necessariamente una cosa reale, sia essa interna (mentale) o esterna, ovvero che appartenga ad entrambi codesti ambiti. Parlare di un oggetto premeditato equivale infatti alla possibilità di riferirsi obliquamente ad un oggetto reale, senza che per questo lo si riconduca alla propria realtà o irrealtà (D. Carr, *Intentionality: Husserl and the Analytic Approach*, in Id., *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies* (Phaenomenologica 106), Martinus Nijhoff, Dordrecht - Boston - Lancaster 1987, pp. 117-136, in part. pp. 132-133). Per una analisi storico-critica sullo sviluppo del concetto di intenzionalità nella riflessione husserliana, cfr. J. N. Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, in «*Analecta Husserliana*», 1, 1971, pp. 100-132, in part. pp. 100-111, e K. Hedwig, *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept*, in «*Philosophy and Phenomenological Research*», 3, 1979, pp. 326-340, in part. pp. 333-340.

¹⁶⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 136-137; trad. it. p. 110. Ma cfr. pure Id., *Cartesianische Meditationen*, cit., pp. 111-113; trad. it. pp. 102-104.

«un nuovo sistema di tendenze di sviluppo [*Fortschrittstendenzen*]», dal quale si irradia un sempre diverso nucleo di possibili manifestazioni¹⁶⁶; se invece si considera la sfera temporale, si dovrà osservare che «nessuna prensione è qualcosa di puramente momentaneo e passeggero», sicché, anche qualora un vissuto insieme con l'oggettività in esso costituita venga dimenticato, esso non scompare mai del tutto, ma diviene latente. «Per ciò che vi si è costituito, esso è un *possesso abituale* sempre pronto a essere ri-suscitato attualmente per associazione»¹⁶⁷. Il «possesso abituale» si presenta come il plesso delle sensazioni esterne e delle libere determinazioni che pertengono all'io, nella sua unità psico-somatica¹⁶⁸; esso, tuttavia, non può interamente ascrivere al lato noetico¹⁶⁹, ma si comporta alla maniera di un oggetto *già sempre dato*,

¹⁶⁶ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 6; trad. it. p. 37. Esemplicativamente, Husserl fa, nella stessa pagina, osservare che: «Quando vedo il lato anteriore del tavolo, il lato posteriore e tutto ciò che del tavolo non è visibile sono coscienti nella forma di rimandi vuoti, anche se in modo molto indeterminato. E tuttavia, per quanto indeterminato, si tratta in ogni caso di un rimando ad una forma corporea, ad una colorazione corporea, ecc., e solo manifestazioni che adombrino qualcosa di simile, che – nell'ambito di questa predelineazione – determinino in maniera più precisa ciò che è indeterminato, possono coerentemente integrarsi». A giusta ragione D. Welton ha osservato che: «Nel corso della percezione noi non arriviamo mai a una apprensione esaustiva dell'oggetto. Allo stesso tempo "una vuota anticipazione di qualcosa di più perfetto è necessariamente data insieme"», ed è in codesto vuoto che ogni presente e ogni avvenire si rendono possibili. «Questo scambio fra senso intuitivo e senso implicito e tra essi e l'orizzonte [dei sensi percettivi] definisce il noema percettivo e determina le dinamiche della passività» (Id., *The Origin of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology* (Phaenomenologica 88), Martinus Nijhoff, Le Hague - Boston - Lancaster 1983, pp. 251-253 *passim*).

¹⁶⁷ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 137; trad. it. p. 110. Ma, ancor più chiaramente, poco oltre, Husserl afferma: «L'oggetto è dato-in-anticipo con un nuovo importo di senso, esso è consaputo col suo *orizzonte*, certamente vuoto, *di conoscenze acquisite*; il sedimento della produzione attiva di senso, della precedente attribuzione di una determinazione, è ora parte componente del senso di prensione che la percezione possiede, pur quando non viene effettivamente riesplicato. Ma quando si procede a un'esplicazione rinnovata questa ha allora il carattere di ripetizione e di riattivazione del "sapere" già acquisito» (Ivi, p. 138; trad. it. p. 111). Ulteriormente precisando il proprio pensiero, in *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 318; trad. it. p. 389, Husserl sosterrà che: «ad ogni *Erlebnis* che si manifesta nel modo originario dell'attualità immanente (...) si lega secondo una immutabile necessità una coscienza "ritenzionale" in quanto modificazione originaria, attraverso la quale il modo originario "dato attualmente" ["*gegenwärtiges Gegebenes*"] trapassa in continua sintesi nella figura [*Gestalt*] modificata del medesimo che è stato "or ora". Questa coscienza modificata in quanto presente adesso funge in base alla stessa legalità da modo originario relativo per una nuova modificazione (una modificazione della modificazione) e così continuamente di nuovo». Se ne concluderà che, per Husserl, «se il senso è apparso una volta nella coscienza egologica, il suo annichilimento totale diventa impossibile. Lo svanimento delle ritenzioni di ritenzioni non rimanda nel nulla un senso che è conservato come habitus sedimentario, e la cui potenzialità sonnecchiante può essere di diritto rianimata» (J. Derrida, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, cit., p. 148).

¹⁶⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 215; trad. it. p. 219.

¹⁶⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 181; trad. it. pp. 224-225: «Ogni vissuto intenzionale, grazie ai suoi momenti

quantunque insensibile alla molteplicità degli «adombramenti» (*Abschattungen*), che caratterizzano le diverse fasi della percezione¹⁷⁰. Laddove un oggetto permane di-fronte alla coscienza, il «possesso abituale» non soltanto tende a restare di-fronte alla coscienza, ma ad appartenere: esso è sia un *modo* della coscienza egologica sia un *prodotto* che l'accompagna nel processo della sua genesi. D'accordo con l'esigenza di definire un orizzonte di senso che accompagni costantemente la vita dell'uomo, consentendogli di recuperare la propria visione di sé, a partire da un campo originario di pre-datità, Husserl ravvisa nella nozione di «possesso abituale», la possibilità che l'io trascendentale si attesti in una forma di permanenza che non sia svincolata dalla natura, ma che anzi da questa tragga il proprio principio di universale validità¹⁷¹.

In questa prospettiva, la dialettica fra attività e passività non trova, tuttavia, una sintesi positiva, e non soltanto per l'insistenza con la quale Husserl sostiene la priorità dell'esperienza passiva rispetto all'apprensione attiva¹⁷², ma

noetici, è appunto noetico; <ciò significa che> esso include per essenza in sé qualcosa come un "senso", ed eventualmente un senso molteplice, e compie sulla base di questi conferimenti un senso e unitamente ad essi operazioni successive che, grazie a quei conferimenti di senso, diventano appunto "sensate"».

¹⁷⁰ Ivi, p. 75; trad. it. p. 99: «Mentre la cosa è l'unità intenzionale, ossia ciò che è dato alla coscienza come unitario e identico nel continuo flusso delle percezioni che passano l'una nell'altra [queste ultime hanno pure] una loro *determinata compagine descrittiva essenzialmente* coordinata a quell'unità. A ogni fase della percezione appartiene per esempio un determinato contenuto di adombramenti di colore, di figura, ecc.. (...). Bisogna tenere ben presente che i dati sensibili, i quali esplicano la funzione di adombramenti di colore, di levigatezza, di figura (la funzione di "presentazione"), ecc., devono essere tenuti rigorosamente distinti dal colore, dalla figura, dalla levigatezza come tale, in breve, da tutte le specie di momenti cosali. *L'adombramento, sebbene porti lo stesso nome, non è per principio del medesimo genere di ciò che è adombrato.* L'adombramento è un vissuto». In modo efficace, D. Welton tende a riassumere il significato del termine "*Abschattung*", constatando com'esso si riferisca a due differenti insiemi di fenomeni: «da un lato, esso può significare l'apparenza nella quale e attraverso la quale la cosa è data; dall'altro, esso può riferirsi alla molteplicità dei dati sensibili, nei quali l'apparenza stessa si dà» (Id., *The Origin of Meaning*, cit., p. 231).

¹⁷¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 215; trad. it. p. 219. M. Merleau-Ponty ravvisa in codesta riabilitazione della natura uno dei punti più complessi della meditazione husserliana. Segnatamente, osserva il filosofo francese, «Husserl ha riabilitato l'idea di Natura attraverso quest'idea di collegamento a una verità comune che i soggetti riprenderebbero, ma di cui non sarebbero gli iniziatori. Tutto ciò che avviene non si spiega né attraverso l'interiorità, né attraverso l'esteriorità, ma attraverso un'occasione, che è la concordanza tra questi due dati e che viene assicurata dalla Natura». Nonostante i suoi sforzi, però, Husserl non sarebbe riuscito ad integrare una siffatta filosofia della natura con i tratti della sua riflessione più prossimi ad una forma di idealismo trascendentale, sicché egli, alla fine delle *Ideen*, non mancherà di provare – ricorda sempre Merleau-Ponty – una sorta di imbarazzo per l'inclusione di analisi che gli parvero troppo ingenui per trovare posto all'interno della sua speculazione (Id., *La nature*, Seuil, Paris 1995; trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura*, Cortina, Milano 1996, pp. 117-118).

¹⁷² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 112; trad. it. pp. 102-103: «Quel che nella vita ci si presenta, per così dire, come bell'e pronto, come mera cosa esistente (...), è ciò che è

perché egli *di fatto* esclude che il soggetto sia «una potenza che co-nasce a un certo contesto d'esistenza e si sincronizz[i] con esso»¹⁷³. Nel tentativo di armonizzare l'insieme delle pre-datià con gli atti propri dell'io, mantenendo un principio di reciproca inerenza, che non prescinda – come osservato – da una dimensione di attualità presente, Husserl afferma che il vissuto dell'io puro, della coscienza attiva, può continuare ad essere anche senza che l'io *si effettui* nel vissuto, e ciò in forza di una modificazione che muta l'intenzionalità da esplicita in implicita¹⁷⁴. L'io puro determinato dalla riflessione husserliana sarebbe pertanto vincolato ad uno sfondo che cambia, oscurandolo o manifestandolo, ma dal quale sarebbe esclusa ogni possibilità di nascita e di morte¹⁷⁵. Mera «costatazione di fatto»¹⁷⁶, l'io puro si comporta come uno di quei personaggi scenici, che dovendo andare da un luogo ad un altro, pur volendo restare di fronte allo spettatore, restano immobili, mentre dietro di loro trascorre il fondale che rappresenta il succedersi dei luoghi che si sono dovuti attraversare. Segnatamente, questa funzione è resa da Husserl plasticamente configurabile attraverso l'immagine, in precedenza già ricordata, del sonno e della veglia; passando dall'uno all'altra si profila una discontinuità che permette all'io tanto di *effettuarsi* quanto di *non-effettuarsi*, pur restando costantemente presente. Anzi,

dato nell'originarietà del *se stesso* nella sintesi dell'esperienza passiva. Come tale, questa cosa è presupposta alle attività *spirituali* [*geistigen*] che iniziano con l'apprensione attiva».

¹⁷³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 288.

¹⁷⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 236; trad. it. p. 285: «Il vissuto intenzionale esplicito è un "io penso" "effettuato". Ma questo stesso "io penso", per via di mutamenti attenzionali, può essere convertito in un vissuto "non-effettuato". Il vissuto di una percezione effettuata, di un giudizio, di un sentimento, di un atto di volontà effettuati non scompare quando l'attenzione si dirige "esclusivamente" verso un nuovo vissuto; il che implica che l'io "viva" esclusivamente in un nuovo *cogito*. Il *cogito* precedente "si spegne", si inabissa nel "buio", ma conserva sempre una esistenza di vissuto, anche se già modificato. Allo stesso modo, delle *cogitationes* emergono dallo sfondo del vissuto (...). Nello stesso modo, in date circostanze, delle posizioni di piacere o di dispiacere, dei desideri o anche delle risoluzioni, sono già viventi, prima che noi "viviamo" "in" esse, prima che noi effettuiamo l'autentico *cogito*, prima che l'io "sia attivato" [*betätigt sich*] giudicando, godendo, desiderando, volendo».

¹⁷⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 103-104; trad. it. p. 108: «L'io puro comporta, invece che una genesi e un trapasso, soltanto la peculiarità essenziale costituita dal fatto che esso entra in scena ed esce di scena, che comincia e smette di funzionare, di agire attualmente». In tal senso, parrebbe corretto, d'accordo pure con A. J. Steinbock, *Generativity and the Scope of Generative Phenomenology*, in *The New Husserl*, cit., pp. 289-325, in part. pp. 305-309, indicare la nascita e la morte come "fenomeni limite" all'interno dell'eterno divenire, nel flusso del quale l'io trascendentale è immortale, come d'altronde lo stesso Husserl dichiara esplicitamente in *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 377-381.

¹⁷⁶ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1966; trad. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, EGEA, Milano 1992, p. 25.

sottolinea Husserl in un manoscritto del 1931¹⁷⁷, solo nell'alternarsi di questi due stati l'io puro può costituirsi nella sua propria unità concreta. A sua volta, tale alternarsi è subordinato al molteplice variare delle differenti oggettualità, il quale, se mantenuto costante, fa sì che la coscienza permanga desta, mentre, qualora diminuisca, determina il suo assopimento¹⁷⁸; in tal senso, è stato osservato¹⁷⁹, il sonno è motivato dal fatto che, pur momentaneamente, nulla, nel

¹⁷⁷ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, in *Husserliana Materialien*, Bd. VIII, hrsg. v. D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006, pp. 42-43 (C 3): «Nella vita desta l'io è desto come io, come polo identico delle affezioni e delle azioni, che nella vita desta si manifestano come dati immanenti cangianti [*wechselnde*], come vissuti. In essi e nell'io in quanto vivente in essi, in quanto sveglia [*gewechtes*] in particolare nelle affezioni, in quanto vigile [*wachtätiges*] nelle azioni, risiede l'autentica veglia nell'esistenza e nella vita desta dell'io [*im wachen Ich-Dasein und Ich-Leben*]. Ma codesta autentica veglia in sé non è nulla, ciò che essa è sta sul fondamento della non-veglia [*Unwachheit*]. Nell'io concreto risiede uno strato [*Grundschrift*] del "sonno". Ma come l'io desto quale polo (e quale polo determinato di volta in volta attraverso la propria vita: io nella mia vita) è proprio lo stesso identico io, talora solo così, talora così vivente desto, così è il medesimo io, nella misura in cui è un io dormiente. Tutto ciò che è per me o "in" me può essere ridestato [*wiedererweckt*], ma non è ridestato, è nel sonno; sotto di questo ogni cosa abbia per me valore continua a sussistere nella "abituazione" [*Habitualität*] (...). L'intera sfera di ciò che per me adesso, per me, quale io desto, ha valore, l'intero complesso delle mie convinzioni, sebbene di quelle che adesso non ho messo in azione, appartiene all'ambito del fondamento "dormiente" [*schlafenden*] "Untergrundes"]».

¹⁷⁸ Cfr. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 486-487: «Che cosa possono voler dire l'inizio e la fine della coscienza della monade? Solo questo, che la monade era in una condizione di assoluto assopimento [*im absolut dumpfen Zustand*], nella quale nulla si staccava, nulla affettava, nulla era differente, e parimenti nulla di nuovo, atteso o meno che fosse, si faceva innanzi (...). Tuttavia la monade non è nulla, ed ella vive come coscienza assopita, che sempre ancora può "svegliarsi" [*aufwachen*]»; ma si veda anche quanto è riportato a p. 149; trad. it. pp. 205-205 delle *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., dove, in particolare, si osserva: «La coscienza costituisce in parte oggetti espliciti, cioè oggetti emersi che di fatto ci colpiscono, in parte oggetti impliciti (le parti e i momenti) che non sono, o non sono ancora, emersi ma che tuttavia, in quanto possono emergere in "circostanze favorevoli", vengono egualmente in questione dal punto di vista dell'affezione. Sotto questo aspetto saremmo dunque costretti a distinguere tra l'affezione effettiva e la tendenza all'affezione, intesa come una potenzialità dell'affezione che non è vuota, ma si radica oggettivamente in fondamenti essenziali. I dati sensibili (e quindi i dati in generale) indirizzano verso l'io -polo dei raggi dotati di forza affettiva che non sono tuttavia sufficientemente forti per raggiungerlo, e non si trasformano quindi effettivamente in uno stimolo ridestante per la soggettività». Nonchè, Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., pp. 53-54: «Solo dove i vissuti sono in risalto, solo dove, per esempio, risiedono pronti "per sé" dati iletici, presentazioni per sé, anche presentazioni vuote, là l'affezione può aver luogo e là essa trova necessariamente luogo. Il rilievo [*Abgehobene*] è riferito all'io, e l'io come polo è in funzione ed è per sé là. Solo allora una riflessione [*Reflexion*] può aver luogo. (...). Evidentemente, ogni cosa è anche importante per la formazione della più intima coscienza. Allorché un molteplice flusso di coscienza sia con rilevanze [*Abgehobenheiten*], allora è anche l'essere desto dell'io, cioè, esso è insieme con quello là, come rilevanza [*Abgehobenheit*] in una stabile funzione, in quanto polo di identità delle affezioni e delle azioni, per se stesso pre-date e ogni volta date in una più attuabile riflessione».

¹⁷⁹ D. Zahavi, *Sleep, Self-awareness and Dissociation*, in «Alter», 5, 1997, pp. 137-151, in part. p. 149; ma cfr. pure dello stesso autore il cap. *Self-affection and Hetero-affection*, in Id., *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press,

nostro orizzonte di senso, abbia la capacità di guadagnare qualche rilievo, sicché ciò che in tali circostanze si determina è uno stato di totale indifferenza, ma al quale sarebbe errato attribuire un valore meramente negativo, dovendosi in esso piuttosto vedere il grado zero della «vivacità coscienziale» (*Bewußtseinslebendigkeit*)¹⁸⁰. Versando in questo stato viene meno ogni capacità intenzionale e, conseguentemente, ogni possibilità di pervenire ad una propria auto-consapevolezza. Nondimeno, Husserl esclude che, trascorrendo dalla veglia al sonno, si assista ad una autentica sospensione della (*dalla*) propria vita, e ciò in ragione del fatto che questa è immersa «in una continuità fluente, la quale non può rompersi, bensì solo fare esperienza di discontinuità in strati astratti, laddove gli strati correlativi mantengono la continuità»¹⁸¹. L'alternarsi di uno stato di veglia ad un altro di sonno ha luogo all'interno di un flusso continuo, che sebbene possa conoscere, allorché ci si assopisca, una parziale interruzione, non cessa mai di esistere¹⁸². Dunque, il «disinvestimento» di interesse verso il

Evaston (Illinois) 1999, pp.110-137, in part. pp. 115-127, dove si sottolinea come, per Husserl, in via generale «l'autentica esplorazione e costituzione degli oggetti implica una simultanea auto-esplorazione ed una simultanea auto-costituzione» (Ivi, p. 122), che nel sonno verrebbero momentaneamente sospese.

¹⁸⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 167; trad. it. p. 225: «[L'inconscio] corrisponde al grado zero della vivacità coscienziale ma, (...), non è affatto un nulla. Esso è un nulla soltanto rispetto alla forza affettiva e quindi rispetto a quelle operazioni che presuppongono appunto un'affettività che abbia un valore positivo (sopra il punto zero)».

¹⁸¹ Ms. B I 14 VII, trascrizione p. 30 (89a): «(...) in einer strömenden Kontinuität, die aber doch nicht zerbrechen kann, sondern nur Diskontinuitäten in abstrakten Schichten erfahren kann, während die korrelativen Schichten die Kontinuität erhalten». Ma cfr. altresì Ms. D 14, trascrizione p. 12 (8): «Ma una continuità può essere spezzata, può esperire un intervallo, una differenza e sotto di ciò una profonda scissura, essa può diventare una discontinuità. Nondimeno, però, ogni discontinuità si mantiene ferma all'interno di una giammai interrotta continuità, nel suo poter, in quanto evento, entrare nell'ambito del processo, trasformarsi e scomparire ancora [*Kontinuität kann aber gebrochen sein, kann Abständigkeit, Differenz und darunter scharfen Bruch erfahren, sie kann zur Diskontinuität werden. Aber so, dass doch alle Diskontinuität innerhalb einer nie zu durchbrechenden Kontinuität sich hält, in ihr als Vorkommnis, das prozesshaft eintreten, sich wandeln und wieder verschwinden kann*».

¹⁸² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß*, cit., p. 335: «Ma come presento originariamente l'addormentarsi [*Einschlafen*] e lo svegliarsi [*Aufwachen*] e come l'intervallo stesso del sonno [*Schlafstrecke selbst*]? Che cosa è qui l'evidenza, dov'è l'originaria auto-donazione? Ciò può solo essere lo svegliarsi, rispettivamente la rappresentazione [*Vergegenwärtigung*] dello svegliarsi [*Erinnerung*] e il ricordo dell'addormentarsi. Mi sono svegliato, ho di nuovo auto-coscienza e coscienza del mondo [*Weltbewußtsein*], in quanto presenza del mondo e auto-presenza fluente – il flusso dell'auto-pervenire-a sé [*Zu-sich-selbst-Kommens*] e parimenti il flusso dell'auto-allontanamento-da-sé [*Von-sich-selbst-Loskommens*] nell'addormentarsi già ne sono parte. Non trovo qui alcuna fine, là alcun inizio. Qui un cessare [*Ablassen*], un lasciar essere gli interessi che mi muovono [*bewegenden*] nel pieno risveglio, là un riprendere [*Wiederaufnehmen*], un'attualizzare [*Aktualisieren*], un continuare ancora [*Wiederfortführen*]». Ma cfr. pure Ms. A VI 14 a, trascrizione p. 10 (8b): «(...) dopo lo svegliarsi il mondo di nuovo appare nei modi dell'ancora risaltante apparire ecc. come questo stesso mondo, il quale era per noi, in altri tempi, affondato [(...) *nach dem Erwachen die wieder erscheinende*

mondo, che si riscontra quando si cade addormentati, non sta a significare l'assenza di vita del mondo: l'io dormiente vive ancora in un quasi-mondo¹⁸³. Al riguardo, nella *Beilage XX* della seconda parte di *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, si afferma da parte di Husserl la totale esclusione di ogni nascita, così come di ogni morte, che possa condizionare l'essere dell'io¹⁸⁴. Questo è alternativamente esposto al cambiamento modale che si produce, nel flusso, attraverso la veglia, ovvero rientra in questo medesimo flusso, ma senza che si producano le condizioni tanto per venire affettati quanto per agire¹⁸⁵; e ciò in ragione del fatto che il flusso mantiene, *in entrambi i casi*, il suo valore di continuità, grazie alla costante presa ch'esso permette di esercitare sull'orizzonte ritenzionale del nostro «presente vivente».

In un passo che mostra, almeno sotto il profilo letterale, diverse affinità con il dettato della prima pagina della *Recherche*, Husserl significativamente osserva:

«Quando ci si risveglia si risveglia [*Erwachend erwacht*], per così dire, il mio letto, il mio corpo [*Leib*] nel letto, la camera da letto, ed è ridestato [*geweckt*] l'orizzonte del passato – io devo dire: in questo primo risveglio <è> un orizzonte ritenzionale, lo staccarsi [*Sichabheben*] del corpo divenuto desto [*wach*] nel letto dall'oscurità dell'essere sommerso nel flusso? Io devo dire: risvegliandomi, io sono un essere che incessantemente-dura [*fort-währendes*], a partire dall'oscuro "ove" [*Worin*], divenuto desto a partire dal sonno e risvegliato insieme con l'addormentarsi, l'andare a letto, ecc.?»¹⁸⁶

Si trae da codesti interrogativi la conferma che, per Husserl, il passaggio dalla veglia al sonno dovrebbe avvenire secondo le forme di una "disattualizzazione" che, però, già contiene in sé un principio di "attualizzazione"¹⁸⁷: l'implicito

Welt in den wieder abgehobenen Erscheinungsweisen etc. als dieselbe Welt, die vordem für uns versunken war]»

¹⁸³ A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 163.

¹⁸⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 156: «Io non posso cessare di vivere (il mio flusso di coscienza non può rompersi, una tale rottura non ha alcun senso per la coscienza assoluta). (...) L'io, questo "polo", non può nascere [*entstehen*] né perire [*vergehen*], può soltanto essere destato [*geweckt werden*].»

¹⁸⁵ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 380: «Piuttosto è pensabile una vita muta e vuota, un sonno senza sogni [*traumloser*], vuoto, per così dire come una vita che abbia egualmente questa struttura necessaria e che appaia interiormente passiva percettivamente, ma senza alcun distacco [*Abhebungun*], e dunque senza alcuna presa egologica, senza alcun gioco di affezioni singolari e di atti, così che l'io, per così dire, non abbia alcuna entrata in scena e l'io dormiente sia una semplice potenzialità per l'io cogito. La possibilità che possa accadere il distacco, attraverso la modificazione della vita, resta sempre e con essa la possibilità del risveglio [*Erwachens*].»

¹⁸⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß*, cit., p. 337.

¹⁸⁷ Al riguardo, osserva M. Mavridis che se il ridestamento dei sensi sedimentatisi non è possibile che a partire da un motivo che si presenta nel presente vivente, e se l'implicazione dei vissuti non attuali nel presente attuale è una potenzialità garantita da un indice d'effettività per quanto sottile esso possa essere, ciò si deve al fatto che, per Husserl, si dà sempre «la potenzialità d'una

contenuto nel sonno già presuppone la possibilità di passare allo stato esplicito, peculiare alla veglia, dal quale, nondimeno, si può ricadere, a seconda dell'attenuarsi o accentuarsi dei gradi di interesse, nello stato implicito¹⁸⁸.

Tuttavia, proprio l'ammissione di tale implicito parrebbe trovare in Proust, come preliminarmente rilevato, una possibile alternativa. Lo scrittore francese, infatti, inaugura la *Recherche* descrivendo una situazione che potrebbe esemplificare gli assunti teorici husserliani sulla dialettica sonno/veglia senza che si registri il ricorso ad alcuna capziosa strumentalizzazione¹⁸⁹. Ciò, però, non rispecchierebbe in modo del tutto esauriente la dinamica sottesa all'*incipit* del romanzo proustiano, di cui si è cercato, nelle prime pagine di questo capitolo, di illustrare la complessità dei motivi, la quale ora, sulla base del precipitato della lezione husserliana, si vorrebbe ulteriormente chiarire, rendendo in pari tempo possibile una puntualizzazione circa gli esiti fin qui esaminati della riflessione del filosofo moravo.

L'incipit della "Recherche" e il manifestarsi della dimensione iletica originaria

L'autorevole interpretazione di Hans-Robert Jauss ha insistito nel ritenere che l'inizio del racconto («*Longtemps, je me suis couché de bonne heure. Parfois,...*») faccia sì «che esso si manifesti (...) all'interno di una durata temporale, i cui inizio e fine in un primo momento restano privi di delimitazione. (...). Quelle ore lunghe, vuote, scandite soltanto dal "tempo puro" dell'insonnia, dall'abbandono del primo risveglio fino al primo crepuscolo del mattino, costituiscono una cornice tutta speciale che non resta al di fuori del tempo in essa evocato e i cui inizio e fine non sono dati in modo assoluto. L'inizio non è autonomo "nunc initial", rimanda bensì ad un qualcosa di "antecedente" che qui

attualità, l'implicito di un esplicito» (Id., *Nuit noire. Sommeil monadique et nudité de l'ego*, in «Alter», 5, 1997, pp. 191-213, qui pp. 201-202).

¹⁸⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 108; trad. it. p. 113: « (...) a questa coscienza [assopita], come a qualsiasi coscienza in generale, inerisce la possibilità essenziale e incondizionata di diventare una coscienza *desta*, la possibilità che, in un punto qualsiasi della coscienza, si stabilisca uno sguardo attuale dell'io sotto forma di un *cogito* che si inserisce in questa coscienza, o meglio che sgorga da essa, e che questo processo, si ripeta, ecc.».

¹⁸⁹ Cfr. W. Biemel: «la rappresentazione del ri-addormentarsi viene presentata – alla maniera propria di Proust –, in modo tale che non venga rappresentato alcun addormentarsi determinato, bensì ciò che si verifica in generale durante l'atto di addormentarsi o può verificarsi. Egli trasforma la scena determinata in un'altra, per così cogliere quel che significhi il dispiegarsi dell'atto di addormentarsi. Noi qui ci si ricorda dell'apparire dell'essenza di Husserl» (Id., *Der Beginn von Prousts "À la recherche du temps perdu"*, cit., p. 289); ma si veda pure M. M. Jaramillo-Mahut, *E. Husserl et M. Proust. À la recherche du moi perdu*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 69-89.

ancora non compare»¹⁹⁰. Queste indicazioni parrebbero scoraggiare chi fosse ancora dell'avviso di sostenere, d'accordo con Poulet, la difficoltà di collocare temporalmente e spazialmente il narratore del romanzo proustiano, in forza dell'assenza di un orizzonte previo rispetto all'istante nel quale la diegesi comincia a dispiegarsi¹⁹¹. Semmai, si dovrebbe convenire con chi abbia sostenuto, radicalizzando la tesi espressa da Jauss, che prima ancora di qualsiasi divisione fra "io che ricorda" ed "io ricordato", a dover essere indicato come il protagonista della *Recherche* sia il tempo¹⁹². Ma d'altra parte tale conclusione non potrebbe condividersi se si accogliesse l'ipotesi che Proust inizi il proprio romanzo facendo astrazione di ogni elemento temporale, d'accordo con l'esigenza, che permane fino alla fine dell'opera, di cogliere «un istante affrancato dall'ordine del tempo»¹⁹³. Le osservazioni che, a quest'ultimo riguardo, sono state avanzate da Paul Ricoeur inclinano verso un'assunzione di tale extra-temporalità come se essa riassume in sé i tratti maggiormente caratteristici della creazione estetica: «nell'ordine dell'extra-temporale, l'opera d'arte, considerata nella sua origine, non è il prodotto dell'artigiano di parole: essa preesiste a noi stessi; essa deve solo essere scoperta (...). La decisione di scrivere ha così la capacità di trasporre l'extra-temporale della visione originale nella temporalità della resurrezione del tempo perduto»¹⁹⁴. Più esattamente, se si prendono in considerazione le condizioni prodromiche allo sviluppo di tale decisione, riconducendole ad una regola di simmetria che unisca inizio e fine del romanzo¹⁹⁵, a parere di Ricoeur potrebbe tracciarsi una parabola che segni i diversi gradi di avanzamento della coscienza, la quale trascorrerebbe da uno stato di confusione ad uno stato di piena vigilanza, sicché la dimensione extra-temporale dovrebbe intendersi quale mero «punto di passaggio», consistendo la sua forza nella capacità «di trasformare in durata continua i "vasi chiusi delle

¹⁹⁰ H. R. Jauss, *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*, cit., pp. 115-116.

¹⁹¹ G. Poulet, *Études sur le temps humain*, vol. I, cit., p. 367: «Il dormiente desto, nell'istante stesso in cui si risveglia, si scopre e scopre al contempo ch'egli è là, là, cioè, da qualche parte, in un tempo, in uno spazio, fra le cose».

¹⁹² W. Biemel, *Zu Marcel Proust. Die Zeit als Hauptperson*, in Id., *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart* (Phaenomenologica 28), Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 141-235: «Dunque l'autentico protagonista non è l'io che ricorda o l'io ricordato, bensì il TEMPO. Nel romanzo sembra esserci uno spostamento da un narratore, che dovrebbe rappresentare la propria vita nel modo più polifonicamente vero, ad una "Persona" invisibile e tuttavia onnipresente: il tempo» (Ivi, p. 185).

¹⁹³ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 451; trad. it. p. 550.

¹⁹⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1999, p. 237.

¹⁹⁵ Simmetria, del resto, affermata, almeno sotto un profilo genetico del testo, dallo stesso Proust, come si trae dalla lettera a P. Souday del 17 dicembre 1919, nella quale egli confessava che: «l'ultimo capitolo dell'ultimo volume è stato scritto subito dopo il primo capitolo del primo volume. Tutta la parte intermedia è stata scritta in seguito» (Id., *Correspondance*, éd. par P. Kolb, Plon, Paris 1970-1993, vol. XVIII, pp. 535-538, qui p. 536)

epoche discontinue"»¹⁹⁶. Nelle considerazioni espresse da Ricoeur si mostra, però, meritevole di alcune delucidazioni l'aspetto peculiare a questo "passaggio" *attraverso* la regione rappresentata dall'extra-temporale. Se ci si limita ad assumere questa nozione per definire il carattere «dimensionale» del tempo nella *Recherche*¹⁹⁷, si deve convenire sul fatto che l'io, per Proust, sembrerebbe, al fine di compiere l'attraversamento del tempo, doversi trovare «al contempo in un momento del passato e in uno del presente», in modo tale che esso sia sì «al di fuori dell'ordine (irreversibile) del tempo, ma al contempo *entre le présent et le passé*, dunque nell'immanenza del tempo»¹⁹⁸. Se così fosse, si potrebbe accedere alla proposta interpretativa, che pure è stata avanzata, di riconoscere tanto in Husserl quanto in Proust gli assertori di una temporalità che è intrinsecamente

¹⁹⁶ P. Ricoeur, *Tempo e racconto II*, cit., p. 247. Ma già G. Poulet aveva sostenuto che «il romanzo proustiano ha per vero inizio un'esistenza che, essa stessa, inizia, una esistenza che per esporsi muove verso l'avvenire. Il grande romanzo della retrospezione comincia in grazia della prospezione» (Id., *Études sur le Temps humain IV. Mesure de l'instant*, Éditions du Rocher, Paris 1968, p. 305)

¹⁹⁷ P. Ricoeur, *Tempo e racconto II*, cit., p. 247. Nondimeno, errato sarebbe apparentare, per Ricoeur, tale "dimensionalità" del tempo al concetto di durata bergsoniano. Al riguardo, J. Megay precisa, a sua volta, che stando alla lettera della *Recherche*, per Proust, il momento extra-temporale permette di contemplare «dei frammenti di esistenza», che sebbene siano «d'eternità», non possono essere men che fuggevoli (M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 454; trad. it. p. 553), laddove, come si legge nell'introduzione a *La Pensée et le Mouvement*, Bergson rileva la impossibilità di uscire dal tempo, trattandosi, al contrario, di ricollocarsi nella durata e di riaffermare la realtà nella mobilità che ne è l'essenza (Cfr. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvement*, Puf, Paris 1938; trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, pp. 7-8). Se ne trae che "l'istante sottratto all'ordine del tempo" di cui Proust afferma la necessità è concetto quanto mai lontano dalla nozione bergsoniana di durata, essendo esso un momento «immobilizzato fra il presente ed il passato, un arresto fortuito all'interno del flusso irreversibile del tempo» (J. Megay, *Bergson et Proust*, cit., pp. 66-69); cfr. inoltre N. Martin-Deslias, *Idéalisme de Marcel Proust*, cit., p. 29, che ritiene possa guardarsi alla nozione di "extra-temporalità" propria di Proust, alla stessa stregua di quella alla quale si allude in talune esperienze mistiche, ovvero nelle teorie della fisica moderna; ma per quest'ultimo aspetto si vedano, oltre la lettera di Proust a B. Crémieux del 6 agosto 1922, ora in *Correspondance*, cit., vol. XXI, pp. 402-404, le osservazioni di J. D. Erickson, *The Proust-Einstein Relation. A Study in Relative Point of View*, in *Marcel Proust. A Critical Panorama*, ed. by L. B. Price, University of Illinois Press, Urbana - Chicago - London 1973, pp. 247-276. In definitiva si potrebbe altresì dire che Proust «vede chiaramente che non è l'intemporalità che lo salva dal Tempo, ma è il Tempo che lo salva dal Tempo. In altre parole, il Tempo non non è affatto da intendersi orazianamente nella sua funzione distruttrice, possedendo esso una "funzione ontogenica"» (P. Fieschi, *Le Temps perdu est retrouvé*, in AA.VV., *Proust*, Hachette, Paris 1965, pp. 243-273, qui p. 250).

¹⁹⁸ H. R. Jauss, *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*, cit., p. 262; ma cfr. pure ivi, pp. 286-287. Ed analogamente, M. Blanchot, *L'expérience de Proust*, in Id., *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959; trad. it. di G. Ceronetti e G. Neri, *L'esperienza di Proust*, in *Il libro a venire*, Einaudi, Torino 1969, pp. 20-33, osserva: «(...) non un passato e un presente, ma una stessa presenza che fa coincidere in una simultaneità sensibile certi momenti incompatibili, separati dall'intero corso della durata. (...) Metamorfosi del tempo, essa trasforma anzitutto il presente in cui sembra prodursi, attirandolo nella profondità indefinita dove il "presente" ricomincia il "passato", ma dove il passato si apre al futuro che ripete, perché quello che viene, sempre di nuovo e di nuovo ritorni» (Ivi, p. 21 e pp. 25-26).

legata al nostro «presente vivente»¹⁹⁹. Non si darebbe, infatti, alcuna distanza fra le due prospettive in merito alla presenza di un flusso continuo, attraversando il quale si determinerebbe la nostra «costituzione»²⁰⁰. Anzi, la stessa scena dell'assopimento e del successivo risveglio, con cui si apre il romanzo, null'altro sarebbe che l'occasione per misurare il *décalage*, all'interno del *continuum* temporale, di una verità che, destatasi, «diventa verità tipica, figura essenziale», pur continuando «a cercarsi, a correggersi, nelle reciproche relazioni che la costituiscono»²⁰¹.

Ad Alfred Humblot, che aveva rifiutato, per conto della casa editrice Ollendorf, di dare alle stampe *Du côté de chez Swann*, non comprendendo come si potessero impiegare trenta pagine d'un libro per descrivere il proprio girarsi e rigirarsi nel letto, Proust rivolse, per il tramite di Louis de Robert, parole quasi apologetiche, che fanno scorgere in filigrana la passione ed il cimento che egli aveva profuso nel dare l'abbrivio al suo romanzo:

«Mi sono in effetto sforzato di costruire il mio primo capitolo (...) su sensazioni di tra il sonno e il risveglio il cui significato si chiarirà completamente solo nel prosieguo, e mi sono spinto fin dove me lo ha consentito la mia penetrazione, modesta ahimè. È ovvio che lo scopo, in questo caso, non è descrivere come ci si rivolta nel letto, il che effettivamente si può fare in meno pagine, ma servirsi della cosa come mezzo di analisi»²⁰²

¹⁹⁹ J. C. Morrison, G. J. Stack, *Proust and Phenomenology*, in «Man and World», 1, 1968, pp. 604-617.

²⁰⁰ Cfr. R. Sokolowski, *Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 4, 1964, pp. 530-551: «La costituzione cui si perviene nella coscienza interna del tempo è formale. Essa rappresenta una sfera di coscienza e di azione che presuppone tutte le ulteriori costituzioni, ma non interferisce con il contenuto di tali successive costituzioni. Il processo che Husserl descrive mostra l'origine del tempo. Esso rivela quelle esperienze nelle quali il tempo è presentato nella sua forma più primitiva» (Ivi, p. 550); nonché Id., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Phaenomenologica 18), Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, pp. 107-113, dove si precisa che la «soggettività spiega la realtà; ciò significa che la realtà non ha una spiegazione ultima in se stessa, ma ch'essa in qualche modo dipende, fenomenologicamente, dalla coscienza». In tal senso, prosegue Sokolowski, la concezione husserliana del tempo si dimostra come un tentativo di ricercare il fondamento essenziale della nostra attività di coscienza nel mondo, secondo una analisi che mira a determinare il rapporto che le cose hanno con il flusso temporale degli atti intenzionali. Una analisi che, tuttavia, si mostra meramente formale, giacché essa «illustra lo sfondo temporale per tutto ciò che noi incontriamo nel mondo, ma tace riguardo al contenuto materiale delle cose che occupano codesto sfondo» (Ivi, pp. 108-109).

²⁰¹ E. Paci, *Diario fenomenologico*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 13; ma cfr. pure J. Rousset, *Forma e significato*, cit., p. 151: «L'esperienza del dormiente sveglia che apre il romanzo, è l'esperienza della discontinuità e della intermittenza. Il tempo è sentito come una forza che divide e proietta l'essere lontano da se stesso: una forza centrifuga che strappando la persona alla propria unità interna, la rivolge verso l'esterno».

²⁰² M. Proust, *Correspondance*, cit., vol. XII, pp. 83-88, qui p. 84; trad. it. di G. Buzzi, *Le lettere e i giorni*, Mondadori, Milano 1996, pp. 1047-1051, qui p. 1048.

Se si consultano gli *Esquisses*, si osserverà che nella sua prima versione, l'autore avrebbe voluto iniziare il romanzo adoperando il modo imperfetto: «*J'étais couché depuis une heure environ*»²⁰³. L'adozione di tale tempo avrebbe però significato l'accettazione di una prospettiva chiusa rispetto ad una contingenza mutevole in sé e rispetto al proprio io, laddove, all'opposto, in quelle prime pagine era necessario scegliere un punto di vista che cogliesse la realtà delle cose nell'interstizio in cui «il tempo del sonno e quello della veglia s'incrociano e si confondono»²⁰⁴. Più esattamente, l'impiego dell'imperfetto avrebbe significato un sapere previo circa ciò che si stava verificando. Chiunque narri un accadimento secondo il modo che è stato definito de «*le passé du savoir*», fa infatti ritenere che ogni imprevedibilità che il tempo possa lasciar supporre sia venuta meno: «*le passé est le temps vu rétrospectivement, en se plaçant à un point final. C'est le temps vu a posteriori, c'est le temps fini*»²⁰⁵. Se, tuttavia, si tiene ferma codesta regola, il tempo del sonno, non essendo finito, dal momento che *non è mai cominciato*, non potrebbe – come Proust esemplarmente mostra – essere diviso *a posteriori*.

Su codesta questione, già Eugen Fink ha richiamato l'attenzione, rilevando come il motivo del sonno sia da riguardarsi quale emblematico «*exemplum crucis*» per l'analisi fenomenologica, dal momento che di esso non è possibile ottenere alcun concetto analitico: «il sonno non è affatto un vissuto [*Erlebnis*], esso è privo della "polarizzazione dell'io" ["*Ichpolarisierung*"], è privo, nel complesso, della correlazione noetico-noematica». In tal senso, il sonno sarebbe da considerarsi come «l'estremo rapporto immergente l'io attuale nel suo mondo; esso non è quindi un "essere-privo-di mondo" ["*Weltlossein*"] (una sorta di semplice immanenza senza un orientamento costitutivo di senso verso il "mondo"), bensì è un "aver-perduto-il mondo" ["*Weltverlorenhaben*"]. Il sonno è la presente perdita-di-mondo dell'io originario», in quanto modo determinato «dell'attuale [*des Gegenwärtigen*]»²⁰⁶. Ciò contro cui, in queste osservazioni degli anni Trenta, Fink, segnatamente, si appuntava era la convinzione espressa da Husserl che i momenti del sonno e della veglia, nella loro essenza, dovessero considerarsi indistintamente accomunati «nella unità

²⁰³ M. Proust, *Esquisse I*, in *À la recherche du temps perdu*, cit., vol. I, p. 633.

²⁰⁴ G. Macchia, *La prima frase della Recherche*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, Einaudi, Torino 1997, pp. 135-137. Si ricorderà altresì che lo stesso Proust aveva rilevato come «un certo uso del passato prossimo [*l'imparfait de l'indicatif*], – di questo tempo crudele che ci presenta la vita come qualcosa di effimero e, insieme, di passivo, e che, nell'atto stesso in cui rievoca le nostre azioni, conferisce loro un carattere illusorio e le annichila nel passato, senza lasciarci (come il passato remoto [*le parfait*]) la consolazione dell'attività, – è rimasto per me una fonte inesauribile di misteriose tristezze» (Id., *Journées de lecture*, in *Mélanges*, in *Contre Sainte-Beuve*, cit., pp. 160-194, qui p. 170, nota dell'Autore; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *Giornate di lettura*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 215-249, qui p. 226).

²⁰⁵ B. Groethuysen, *De quelques aspects du temps. Notes pour une phénoménologie du Récit*, in «*Recherches Philosophiques*», 5, 1935-1936, pp. 139-195, qui p. 157 e p. 162.

²⁰⁶ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Phaenomenologica 21), Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 63-64 *passim*.

vivente degli atti e dei patimenti della vita desta e latente»²⁰⁷. Per Fink, infatti, si sarebbe dovuto pensare il sonno «come una unità presente indifferenziata nel flusso attuale del io-vivente che fluisce»²⁰⁸; ovvero, più in generale, egli riteneva che il sonno non fosse, come in Husserl, un «lasciare e un permanere nello sprofondamento totale»²⁰⁹, pur all'interno di una continuità fluente nella quale vi sia «una catena di ridestamenti e di pause di sonno»²¹⁰, ma ch'esso fosse dotato di una forma di attualità, la quale si sarebbe dovuta concretare in una «perdita-di-mondo [*Weltlosigkeit*]», da intendersi come un possedere il mondo, nel modo estremo della totale immersione: non già, quindi, una cesura all'interno di un flusso costante, bensì una «pausa inesplicabile [*unerklärliche Pause*]»²¹¹, che, «non coincidente affatto con i modi attenzionali»²¹², si concretizzasse in una attualità temporale dominata dall'«allontanamento [*Abkehr*]» e dal «rifiuto [*Abwehr*]» del mondo impressionale. Al fine di meglio esplicitare la nozione di sonno in quanto «"sezione mancante di tempo" [*ausgefallener Zeitabschnitt*]», Fink tendeva a rimarcare il ruolo svolto dal sogno, quale «ripresentazione [*Vergegenwärtigung*] che si compie nella presenzialità [*Gegenwärtigkeit*] dell'io dormiente»²¹³. Una precisazione, questa, che si presentava contemporaneamente allo scambio epistolare fra Husserl e Jean Hering sul medesimo tema²¹⁴, e del

²⁰⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-1928)*, cit., p. 34. Ma ancora si vedrà il contenuto della conversazione fra Husserl e Fink del 29 gennaio 1932, riportata da D. Cairns, *Conversation with Husserl and Fink*, Kluwer, Dordrecht 1976, pp. 68-69. Opportunamente, sulla scorta di questi ed altri analoghi passi di *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Y. An Shiau ha osservato che: «la monade deve mostrarsi come una unità, che è in divenire, cioè che si concreta continuamente. In quanto la monade è l'unità vivente della vita desta (vita coscienziale) e del sonno (vita acoscienziale) e nel suo divenire genetico deve diventare aperta, essa è (...) generatività, la quale è autocostruttivamente conclusa nella "individualità monadica" ed opera come la sua originaria vivezza [*Lebendigkeit*]» (Id., *Wachen und Schlaf in der Phänomenologie Edmund Husserls, "Dissertation"* discussa presso la Università di Wuppertal nel maggio 2004, p. 155. Devo codesta indicazione al Dr. Thomas Vongehr dell'Archivio Husserl di Leuven, che colgo l'occasione di ringraziare).

²⁰⁸ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, cit., p. 64.

²⁰⁹ E. Husserl, Ms. E III 6, trascrizione p. 12 (7a): «*Schlaf ist (...) = Lassen uns in der Entsunkenheit*».

²¹⁰ E. Husserl, Ms. D 14, trascrizione p. 1 (*Vorblätter*): «(...) *eine Kette von Wachheiten und Schlafpausen*».

²¹¹ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, cit., p. 64.

²¹² Ivi, p. 54.

²¹³ Ivi, p. 65. E poco prima: «Il sogno è una fantasia immersa, la quale può soltanto effettuarsi in ogni presenzialità dell'io sognante, che noi chiamiamo il sonno» (Ivi, p. 63).

²¹⁴ Alla lettera di Hering, scritta forse nel 1930 (ed il cui contenuto, velato d'una garbata ironia, per la rilevanza dei problemi che solleva, è qui riportato per intero: «Andando a spasso con un amico (poi furono improvvisamente di più) mi avvedevo subito, a causa della sovrapposizione di immagini di strade di Parigi e di Strasburgo, che "noi" stesso sognando e tentavo di convincere di ciò gli altri, cosa cui pervenni con indicibile sforzo. Ma da questo mi venne in mente che tutta la vicenda fosse priva di senso, ché in sogno non può esservi alcun discorso circa una vera intersoggettività. Mi misi dunque a provare agli altri la loro non-esistenza. Lei può immaginare con quale fragorosa risata venni accolto. Frattanto noi s'era arrivati in aperta campagna, nei

quale Fink, autonomamente, volle rielaborare gli aspetti salienti, facendo osservare come occorresse, prima di portare l'interrogazione sulla distinzione fra

dintorni di Gottinga. E la discussione proseguiva ancora, "Noi siamo persuasi di esistere tanto quanto lei; perché dovrebbe aver ragione solo lei?" "Ma io ho la certezza che sogno, mentre voi neppure sapete di essere sognati". Dal momento che tutti i discorsi non giovarono a nulla, proposi una scommessa: che alcuno eccetto me, il giorno seguente, in stato di veglia, avrebbe potuto avere un ricordo di codesto sogno, poiché non si può pensare una identità fra il soggetto sognato e quello sveglio. Al che uno, assai giustamente, mi obiettò che in questo caso anche la scommessa non aveva senso. La conversazione in seguito si volse verso l'essenza della pseudo-intersoggettività del sogno, senza che si pervenisse ad una autentica chiarificazione (ed il Maestro non era, sfortunatamente, là – non è affatto facile sognarlo!). Infine io giocai la mia carta vincente: "Io sono stanco e – quasi dicevo vado a dormire – mi ridesto". Parlai e, con loro grande meraviglia, scomparvi dinanzi ai loro occhi, per svegliarmi secondo le mie determinazioni nel mio letto. Che quelle brave persone si siano ora convinte? La sfortuna è che io giammai otterrò una risposta. O forse al prossimo sogno? Dacché ci sono identità che si costituiscono in sogni successivi. Oppure è anche questo lo pseudo? E che cosa significa qui pseudo? Lei, caro Maestro, deve la prossima volta essermi assolutamente accanto!», fa seguito la risposta di Husserl, che muove l'obiezione principale a quanto riportato dal proprio interlocutore, osservando ch'egli non avrebbe fatto alcuna netta distinzione «fra l'io sognante e quell'io che è soggetto del mondo onirico e, in quanto sognato, è chiuso in esso. Sicuramente è possibile, sognando, notare che si sogna e perciò in una duplice maniera: 1) Il sogno è un sogno "semplice". L'io sognante rileva ch'esso sogna, il rilievo è un rilievo effettivo, già un risveglio, il quale ha molti passaggi; 2) Il mondo onirico è sognato in un sogno di secondo grado, lo "svegliarsi" stesso è sognato in un nuovo sogno» (E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. III, hrsg. v. K. u. E. Schuhmann, in *Husserliana Dokumente*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1994, pp. 118-119). Alla questione del sogno, considerata da un punto di vista fenomenologico, Hering ha contribuito in seguito con tre importanti studi, *La Rappresentation et le rêve*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 2, 1946, pp. 193-206, in cui, in particolare, si sottolinea come il sogno faccia «circolare liberamente nel tempo in guisa da riportare indietro, facendo vivere certe scene d'infanzia, non come in un ricordo, ma al modo di scene effettivamente vissute (...)». Se ne trae che, da un punto di vista fenomenologico, fra percezione e sogno non dovrebbe correre la menoma differenza, dal momento che in entrambi vi è l'intervento di «rappresentazioni e visioni» (Ivi, pp. 199-200 *passim*), sebbene tale indistinzione non varrà nell'ambito dell'intersoggettività. Proprio la convinzione che il sognatore non sia un solipsista, dal momento ch'egli «crede nella esistenza delle creature sue compagne ed "ha" un mondo in comune con loro», caratterizza le pagine di *Concerning Image, Idea, and Dream*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 2, 1947, pp. 188-205, pur ferme nel sostenere l'impossibilità di mantenere, per quanto concerne il tema dell'intersoggettività, nel mondo della veglia la medesima validità che si registra nel mondo onirico: «Io posso riassumere in un sogno una conversazione che mi è capitata da sveglio, laddove il contrario non è dato: in presenza di un mio amico nel mondo dei sogni, io non posso fare riferimento con lui ad una conversazione sognata» (Ivi, p. 201, n. 18). Analogamente, in *Quelques Thèmes d'une Phénoménologie du Rêve*, in AA.VV., *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*, Martinus Nijhoof, Den Hague 1959, pp. 75-87, Hering ripropone la necessità di tracciare, almeno a grandi linee, uno studio fenomenologico sul sogno, che abbia quale sua prima finalità quella di far luce sul nostro modo di stare tanto nel mondo reale quanto in quello onirico come fossimo spossessati d'una parte di noi e potessimo solo essere spettatori inconsapevoli, dal momento che, in entrambe le evenienze, nulla sarebbe garantito circa la nostra identità e circa la possibilità ch'essa possa in effetto porsi in relazione con gli altri.

intersoggettività sognata e intersoggettività autentica²¹⁵, distinguere «il vissuto del sogno, in quanto unità nella presenzialità del sonno», e il mondo del sogno con il proprio io. Laddove infatti, osservava Fink, «l'io sognante [*das träumende Ich*] dorme, l'io del mondo dei sogni [*das Traumweltlich*] è sempre, essenzialmente, un io desto»²¹⁶.

Se, in un senso generale, si giungeva, per questa via, a meglio delucidare quella dicotomia fra io sognato ed io sognante, le cui attestazioni, sorte attorno al 200 a.C. in ambito taoista²¹⁷, non avevano mai mancato di influenzare la letteratura e la riflessione filosofica, sia occidentale che orientale²¹⁸; in una prospettiva squisitamente fenomenologica, la sfera del sogno e quella della veglia venivano nettamente separate: non più possibile si dimostrava la evenienza che il soggetto sognato potesse essere creduto l'io sognante; e così, del pari, era esclusa ogni ingerenza dell'io sognato nell'ambito proprio dell'io sognante. Piuttosto, l'accento si poneva sull'opportunità di pensare all'interno di noi stessi la presenza di due soggetti separati, che avrebbero manifestato la loro duplice essenza ogniquale volta ci fossimo dapprima assopiti, generando una pluralità caleidoscopica di immagini, e poi del tutto addormentati. «Mentre il mondo della fantasia [*die Phantasiewelt*] – faceva osservare Fink – è la libera creazione dell'io immaginante, completamente consegnato al proprio arbitrio, codesta libertà di mettere in scena [*diese Freiheit der Inzenierung*] si assottiglia sempre più all'aumentare del grado di immersione [*Versunkenheit*]. L'io immerso, sottratto alla propria volontà, produce in una latente passività [*verborgenen Passivität*]»²¹⁹. In tal senso, lo stesso tema dell'intersoggettività sollevato da Hering ha trovato la propria definizione per mezzo di una

²¹⁵ Nel ricordato articolo, *Quelques Thèmes d'une Phénoménologie du Rêve*, Hering, segnatamente, si domandava: «Comment se distingue phénoménologiquement l'inter-subjectivité rêvée de la "vrai"?» (Ivi, p. 76).

²¹⁶ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, p. 65. Medesime riflessioni avevano accompagnato nel semestre invernale 1966-'67, il confronto di Fink e di Heidegger sul pensiero di Eraclito. Fink, in particolare, aveva in quest'occasione osservato: «Colui che dorme, ovvero l'io dormiente, è anche l'io sognante, il quale non è l'io del mondo onirico, che è sveglio e vede. Nel mondo del sogno, l'io del mondo onirico si comporta in modo simile all'io sveglio. Mentre l'io sognante dorme, l'io sognato del mondo onirico si trova nello stato di veglia. (...). Un'analisi fenomenologica del sogno mostra che non è l'io dormiente, ma quello sognato, che si accende una luce. Nonostante il dormiente non veda nulla, in quanto sognante ha però un io sognato che vive delle esperienze» (M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit*, hrsg. v. F. W. von Hermann Klostermann, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. di M. Nobile, *Discorso intorno a Eraclito*, Coliseum, Milano 1992, p. 258).

²¹⁷ Celebre è l'apologo di Chuang-Chou (morto attorno al 275 a.C.): «Un tempo, racconta Chuang-Tzû, durante una notte, io fui una farfalla che svolazzava contenta del suo destino. Poi mi svegliai, ed ero Chuang-Chou. Chi sono in realtà? Una farfalla che sogna d'essere Chuang-Chou oppure Chuang-Chou che s'immagina di essere stato una farfalla?» (cit. in *La forza del sogno. Il sogno nella letteratura di tutti i tempi*, a c. di R. Caillois, Guanda, Parma 1963, p. 21).

²¹⁸ Cfr. R. Caillois, *Problemi logici e filosofici del sogno*, in AA.VV., *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966, pp. 29-59.

²¹⁹ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, p. 65.

chiarificazione dell'io sognante, quale immancabile elemento tetico d'ogni eventuale *alter ego* sognato²²⁰. Un esito, questo, che ha ricevuto conferme pure nelle ricerche socio-fenomenologiche intraprese da Alfred Schütz²²¹, il quale ha avuto a sua volta il merito di coniugare i risultati raggiunti da Fink con un più puntuale esame della struttura temporale peculiare alla sfera onirica. Schütz ha infatti rilevato che la struttura «molto complicata» della prospettiva temporale del mondo dei sogni, per il suo concretarsi in un reciproco intrecciarsi di presente, passato e futuro²²², fa sì che ci si imbatta «nella estrema difficoltà dialettica che consiste nel fatto che non vi è per colui che sogna alcuna possibilità di comunicazione diretta che non trascenda la sfera a cui si riferisce. Possiamo, pertanto, avvicinarsi alle province dei sogni e delle immaginazioni solo attraverso la "comunicazione indiretta"»²²³. Proprio tale limite di comunicazione, del quale in alcuni luoghi della *Recherche* si può cogliere emblematicamente la coerenza²²⁴, suggerisce di ripensare il modo stesso di

²²⁰ In modo suggestivo, ma apodittico, J.-P. Sartre sosterrà, opponendosi a codesta lettura, che, nel sogno, la coscienza dell'io sognante non è essa stessa una coscienza tetica: «A dir vero, una coscienza che sogna è sempre una coscienza non-tetica di sé in quanto è affascinata dal sogno (...)». Per tal ragione il sogno altro non sarebbe che «una coscienza che non può uscire dall'atteggiamento immaginativo» o, meglio, il sogno sarebbe unicamente «la realizzazione perfetta di un immaginario chiuso»: «un'esperienza privilegiata che può aiutarci a concepire che cosa sarebbe una coscienza che avesse perduto il suo "essere-nel-mondo" e che al tempo stesso fosse privata della categoria del reale» (Id., *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris 1940; trad. it. di R. Kirchmayr, *L'Immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, pp. 246-264 *passim*). Specialmente avendo riguardo per codeste considerazioni, Hering rivolgerà le proprie critiche in *Concerning Image, Idea, and Dream*, cit., in part. pp. 200-205.

²²¹ A. Schütz, *Collected papers. The Problem of Social Reality* (Phaenomenologica 11), ed. by M. Natanson, Martinus Nijhoff, Den Hague 1962, p. 244; trad. it. di A. Izzo, *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979, p. 218: «Non possiamo sognare insieme, e l'*alter ego* rimane sempre solamente un oggetto dei miei sogni, incapace di parteciparvi. Anche l'*alter ego* di cui io sogno non appare in un comune vivido presente ma in una vuota e fittizia quasi-relazione tra Noi. L'Altro sognato è sempre tipificato, e ciò vale anche se io lo sogno in stretto rapporto con il mio intimo Sé. Egli è un *alter ego* solo grazie a me».

²²² Ivi, p. 243; trad. it. pp. 216-217: «La prospettiva temporale del mondo dei sogni ha una struttura molto complicata. Prima e dopo, presente, passato e futuro sembrano intrecciarsi, vi sono eventi futuri concepiti in termini di passato, eventi passati e al passato remoto assunti come aperti e modificabili, e, pertanto, con uno strano carattere di futuro, successioni si trasformano in simultaneità e viceversa, ecc.. (...). Essi sono semplicemente staccati dall'assetto del tempo comune. Non hanno posizione nell'ordine del tempo oggettivo».

²²³ Ivi, p. 244; trad. it. p. 217.

²²⁴ Cfr. M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 159; trad. it. p. 915: «Ma già avevo riattraversato il fiume dai tenebrosi meandri, ero risalito alla superficie dove s'apre il mondo dei vivi; e così, anche se continuavo a ripetere "Francis Jammes, cervi, cervi", questa sequenza di parole non mi offriva più il limpido senso, la logica ch'essa esprimeva per me, con tanta naturalezza, sino ad un attimo prima, e che non riuscivo più a ricordare». Come nota W. S. Bell, *Proust's Nocturnal Muse*, cit., p. 78, è evidente, dalla lettura di questo passo, che la forma di comunicazione impiegata nel sogno è del tutto impenetrabile alla mente desta. «In tal modo, noi vediamo – scrive Bell –, attraverso l'uso di un linguaggio inventato, la completa liberazione del mondo del sonno dalle leggi che governano il mondo della veglia. È un mondo privo di logica,

rendere intellegibile il tempo del sogno, ovvero del sonno che di quest'ultimo è la condizione di possibilità.

Il romanzo proustiano si apre con una descrizione che mostra, in modo particolarmente esaustivo, come il trascorrere dal mondo onirico al mondo della veglia si generi in un loro reciproco intreccio²²⁵, che, tuttavia, attesta, al medesimo tempo, come i due domini si escludano mutualmente. Tutti gli elementi che caratterizzano la sfera della veglia – distanza critica, senso della propria concretezza fisica, materialità oggettiva di quanto ci circonda – comportano l'immediato dismagare dello spazio onirico, il quale, a sua volta, in forza del suo connotarsi per un involontario trapasso in un campo di fantasie, decostruzioni fisiche, dematerializzazioni, mette capo alla distruzione del mondo desto. «Io sogno solo quando *perdo* l'ordine desto e mi sveglio solo quando non sono sotto l'influenza del sogno. Non posso, in alcun tempo, essere simultaneamente impegnato nell'ordine della veglia e nell'ordine del sogno (...)»²²⁶. Affinché tale reciproca esclusione possa trovare una prima spiegazione, d'accordo anche con quanto suggerisce la lettura di alcune pagine proustiane²²⁷, si può fare ricorso al fatto che nel mondo reale noi godiamo di una autoconsapevolezza che ci porta a reagire a determinati stimoli, dinanzi ai quali, volenti o nolenti, siamo chiamati ad esercitare i nostri criteri di scelta, che trovano nel mondo della veglia uno stimolo, ma pure una conferma sul loro risiedere in ragioni psico-fisiche. Al contrario, il mondo onirico è privo d'ogni sostanzialità materiale, essendo scevro da ogni condizionamento logico-causale. Ne discende che, nelle regioni del sogno, «un soggetto de-corporeo incontra e si fonde con un mondo de-materializzato»²²⁸. La prova della de-corporeità si avrebbe riscontrando come, nel mondo onirico, sebbene non si sia privi di aspirazioni e di intenzioni, non si sia in grado di realizzarle mediante un impulso fisico, ossia attraverso una azione

inintellegibile per una mente cosciente. La comunicazione fra il sognatore e le "grandi figure solenni che ci appaiono, ci abbracciano e ci abbandonano, lasciandoci in lacrime", è espressa in un linguaggio composto da parole ordinarie, impiegate in un modo completamente differente dall'uso invalso». In un senso più generale dovranno altresì accogliersi le osservazioni di G. Poulet, tese a sostenere che il romanzo proustiano «nell'atto stesso di presentarsi come un'instancabile ricerca e un messaggio di verità, non rinuncia però ad apparire anche come un testo contemporaneamente allusivo, metonimico, sineddocchico, (metaforico, naturalmente) e denegativo, di confessione involontaria (...). È dunque legittimo far risalire la "teoria" proustiana del linguaggio (...) a una critica di quell'illusione realista che consiste nel cercare nel linguaggio un'immagine fedele, un'espressione diretta della realtà» (G. Genette, *Proust et le langage indirect*, in Id., *Figures II*, Seuil, Paris 1969; trad. it. di F. Madonia, *Proust e il linguaggio indiretto*, in *Figure II. La parola letteraria*, Einaudi, Torino 1972, pp. 157-224, qui pp. 221-222 *passim*).

²²⁵ Cfr. M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 3; trad. it. p. 5: «Qualche volta, appena spenta la candela, gli occhi mi si chiudevano così in fretta che non avevo il tempo di dire a me stesso: "Mi addormento". E, mezz'ora più tardi, il pensiero che era tempo di cercar sonno mi svegliava».

²²⁶ J. Gordon, *Dream-world or life-world? A phenomenological solution to an ancient puzzle*, in «Husserl Studies», 2, 1985, pp. 169-191, qui p. 174.

²²⁷ Cfr. *Du côté de chez Swann*, cit., pp. 6 e 8; trad. it. pp. 8 e 11-12.

²²⁸ J. Gordon, *Dream-world or life-world?*, cit., p. 181.

rivolta verso il mondo. La de-corporeità si connoterebbe, pertanto, come assenza di autoconsapevolezza e di autodeterminazione, nonché come mancanza della implicita comprensione «odologica» dell'ordine concreto del mondo²²⁹. La validità di tale lettura si arresta, però, dinanzi alla condizione, posta da Husserl, di pensare la de-corporeità stessa come un epifenomeno del «vivere desti», vale a dire dell'«essere desti di fronte al mondo, essere costantemente e attualmente "coscienti" del mondo e di se stessi come soggetti nel mondo, vivere [erleben] realmente, attuare realmente la certezza d'essere [die Seinsgewißheit] del mondo»²³⁰. Se si pone l'essere desti come invariabile delle strutture formali generali del mondo della vita si afferma una «ipostasi» che si definisce attraverso l'ammissione di un «y a», per usare le parole di Lévinas, che segna la linea d'ombra fra una notte che non è ancora screziata dalla chiarezza del giorno e un giorno che non ha ancora eluso le ambiguità della notte²³¹. Sulla rivendicazione

²²⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1939; trad. it. di A. Bonomi, *Idee per una teoria delle emozioni*, in Id., *L'immaginazione*, Bompiani, Milano 1962, pp. 109-152, qui p. 136: «Una condotta irreflessa non è una condotta inconscia, ma è autocosciente non-teticamente e la sua maniera di essere teticamente autocosciente è quella di trascendersi e di cogliersi sul mondo come una qualità di cose. Si possono così comprendere tutte le esigenze e le tensioni del mondo che ci circonda e si può anche redigere una carta "odologica" della nostra Umwelt, carta che varia in funzione dei nostri atti e delle nostre necessità».

²³⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 145; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1997, p. 170; ma pure, al successivo § 38, si osserva: «(...) questo elemento generalissimo della vita desta è dapprima soltanto la cornice formale [die formale Rahmen] entro cui sono possibili le differenze nei modi di attuazione di questa vita, in quanto essa ha in ogni caso un mondo già dato e oggetti dati in questo orizzonte. Esso determina, possiamo anche dire, i diversi modi in cui noi siamo desti di fronte al mondo e di fronte agli oggetti nel mondo» (p. 146; trad. it. p. 171). E. Paci, considerando nel suo analitico commento alla *Krisis* codesto paragrafo, rileva assai efficacemente che qui Husserl «osserva due modi diversi di considerare la vita desta, *Wachleben*, nel quadro generale in cui viene vissuta la *Lebenswelt*. Il primo modo, che precede l'altro, è la vita interna all'orizzonte del mondo. Il secondo modo è la coscienza che noi abbiamo di *come a noi si presenta* tutto ciò che sperimentiamo all'interno dell'orizzonte del mondo. (...) Il primo modo è ontico; il secondo è ontologico. (...) Nel primo sperimentiamo inconsapevolmente più di quello che nel secondo diventa cosciente come operazione soggettiva. (...) Ciò che a Husserl interessa far notare è che nella riflessione io colgo il mondo che è anteriore alla riflessione, il mondo che vivo ed esperisco anche prima di riflettere» (Id., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963, pp. 76-77 *passim*).

²³¹ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1984; trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1997, pp. 59-60 *passim*: «La vigilanza è assolutamente priva di oggetti. Il che non significa che essa è esperienza del nulla (...). È il ritorno stesso della presenza nel vuoto lasciato dall'assenza, non il ritorno di qualcosa, ma di una presenza; è il risveglio dell'io y a in seno alla negazione, una infallibilità dell'essere in cui l'opera d'essere non si rilassa mai. (...) Nell'insonnia, non sono io che vigilo la notte, è la notte stessa che veglia. (...) Più che il soggetto, io sono, per dir così, l'oggetto di un pensiero anonimo». P. Rovatti, nella premessa all'edizione italiana di quest'opera, spiega ulteriormente che «l'insonnia è un vigilare ancora impersonale, ma già soggettivo. Il risveglio non potrà essere un'interruzione dell'insonnia: l'interruzione dell'insonnia è una caduta nel sonno, il sonno del giorno e della luce, l'illusione di

di Husserl, secondo la quale «tutta la vita umana e analogamente animale nello stato di veglia e sonno appartiene all'unità di una veglia universale che si costituisce sempre di nuovo»²³², non parrebbe avere presa la distinzione posta fra mondo onirico e mondo della veglia, poiché entrambi apparirebbero ad un medesimo manifestarsi della veglia in generale. Nella prospettiva aperta da Husserl, la de-corporeità non sarebbe elemento di per sé sufficiente ad escludere il valore d'essere della veglia, dal momento che questa, nella sua eccezione universale, parrebbe operare come la possibilità di una modificazione radicale destinata ad essere la caratteristica principale della coscienza. Anteriori all'intenzionalità, irriducibili ad una intuizione, le modificazioni della veglia universale rappresentando il gioco dell'apparizione e della sparizione nella sua totalità: «se non vi fossero codeste modificazioni, la differenza enigmatica dell'essere e dell'apparenza non sarebbe concepibile»²³³. Segnatamente, Husserl include la veglia universale e le sue correlative modificazioni «nell'unità di una singola connessione di motivazione della temporalità interna (storico-temporale), che in parte è un intreccio di motivazione della simultaneità (...), in parte della successione»²³⁴. Pertanto, non si dirà, come invece altri ha sostenuto, che la veglia universale «non subisce il flusso del tempo», avendo essa un carattere affatto imprevedibile e sempre di là da venire²³⁵; bensì, si riterrà opportuno ascrivere l'orizzonte temporale della veglia universale entro quell'alveo che, nel Ms. C 13, Husserl definisce come «pre-tempo [*Vor-Zeit*]», in quanto forma non ancora compiuta di oggetto sperimentato ed sperimentabile, nel flusso di coscienza, dall'«io vivente»²³⁶. È in questa sola dimensione che la vigilanza

tagliare il nostro legame con l'esistenza (...). Questo taglio è una smaterializzazione, un illusorio congelamento da tutto ciò che in noi resiste, fa corpo» (Ivi, p. XIV). Ma, al riguardo, si veda pure il contenuto del colloquio tra Lévinas e B. Révillon, *De l'utilité des insomnies*, in Id., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994, pp. 199-202.

²³² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, cit., p. 618; trad. it. p. 89.

²³³ R. Duval, *La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 4, 1981, pp. 521-571, qui p. 526.

²³⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, cit., p. 618; trad. it. p. 89.

²³⁵ R. Duval, *Traverses et traversées du temps: de la conscience à la vigilance*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 2, 1985, pp. 169-224, qui pp. 171-172, dove, a titolo esemplificativo, si cita, fra l'altro il Vangelo (Mt., 24, 42-44): «Vegliate, dunque, perché non sapete in qual giorno verrà il vostro Signore. Considerate però questo: se il padre di famiglia sapesse in quale veglia della notte deve venire il ladro veglierebbe e non si lascerebbe sfondare la casa. Perciò anche voi siate preparati, perché il Figlio dell'uomo verrà all'ora che voi non supponete», connotando messianicamente il tempo della veglia come evento preparato fin da principio, e di cui, tuttavia, non può mai conoscersi il momento di avveramento, a meno di un suo scadimento nell'ordinaria oggettività temporale.

²³⁶ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 269: «Il flusso primigenio è uno stabile costituire primigenio: in questo è costituito il "flusso di coscienza" nella sua primigenia temporalità. Certo questo è bene intenderlo: esso è un pre-tempo, il quale non ha ancora alcuna forma di oggetto per l'io vivente in questo flusso di coscienza, che è

universale parrebbe, in effetti, potersi temporalizzare senza che ciò equivalga ad una sua assimilazione ai modi della mera «affezione» presupposta dall'emergenza del nostro mondo circostante. Nell'ambito proprio della pre-temporalità si osserva infatti il determinarsi di una regione iletica originaria, nella quale è dato riscontrare sia «il predecessore genetico della *hyle* sensibile [*Empfindungshyle*]²³⁷, sia l'elemento costitutivo della forma temporale stessa. Con riferimento a codesta regione, Husserl afferma, nel Ms. C 6, ch'essa è «nella sua propria temporalità il nucleo, per così dire, di un estraniarsi da sé dell'io nel presente concreto»²³⁸. Ciò nondimeno, l'*hyle originaria* non deve essere intesa come ciò che sta di fronte all'io, ovvero come ciò che distingue in sé una sfera di mera passività²³⁹, bensì quale espressione di un non-io, che appartiene all'io in modo essenziale²⁴⁰. Tale divergente corrispondersi si giustificerebbe, per Husserl, alla luce di un ambito precedente ogni distinzione tra attività e passività, del quale l'*hyle originaria* rappresenterebbe la condizione di possibilità. Si legge al riguardo in un manoscritto del 1931:

«L'attività egoica presuppone la passività – la passività egoica – ed entrambe presuppongono la associazione e la pre-coscienza nella forma del fondamento iletico ultimo. L'egoico si oggettiva attraverso la riflessione. Esso si temporalizza nella temporalità originario-associativa, (...), unitamente ed inseparabilmente con il livello iletico più basso»²⁴¹

Si troverebbe espressa in questo passo la caratteristica essenziale che connoterebbe la *hyle originaria*: il suo essere elemento pre-affettivo, ovvero pre-noetico-noematico, peculiare ad una pre-temporalizzazione o proto-

dato "anticipatamente" a lui non come un flusso temporale, il che vuol dire una oggettiva continua successione come ciò che non è esperito ed esperibile – sebbene dell'io che deve essere fenomenologizzato nella domanda-regressiva [*Rückfrage*] presente in una particolare astrazione e solo a partire dalla identificazione ch'egli deve produrre, l'oggettività nasce in seguito. Esso è, in quanto pre-essere, inesprimibile, indicibile; non appena, rispettivamente, l'indicibile e l'inesperibile si manifestano, non appena quindi essi si esperiscono e diventano tema di una asserzione, esso appunto è ontificato». Al riguardo, F. Desideri parla di un pensiero che di fronte a codesto flusso primigenio si mostrerebbe «irrimediabilmente solo, *eremos*: solo, ma anche intimamente mancante, quasi assente da sé», poiché l'*Urfluß* si deve intendere «unicamente come un paradossale flusso senza sponde, rispetto al quale non è affatto ipotizzabile un pur spettrale spettatore che lo consideri dalla riva. L'originarietà del flusso – e quindi la sua absolutezza – costringe a pensarlo come "auto-manifestazione": spontaneità pura che non sopporta l'ipotesi di un secondo flusso» (Id., *Il "flusso" come rappresentazione della coscienza*, in «Intersezioni», 3, 2001, pp. 427-440, qui pp. 438-439 *passim*).

²³⁷ N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologische der Instinkte* (Phaenomenologica 128), Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1993, p. 117.

²³⁸ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 110.

²³⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, cit. pp. 318 e 335; trad. it. pp. 313 e 327.

²⁴⁰ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 379.

²⁴¹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 53.

temporalizzazione, agente su un piano totalmente inconscio²⁴². In tal senso, la «*Urhyle*» sarebbe capace di sollecitare, per via di molteplici affezioni, «non già l'io puro, ma il pre-io come sua infrastruttura»²⁴³. All'inizio degli anni Trenta, Husserl parrebbe dunque perseguire, mediante la concettualizzazione della nozione di «*hyle originaria*», una definizione, da raggiungere attraverso un esercizio di «scavo decostruttivo [*Abbau*]»²⁴⁴, di un orizzonte di senso che si determinerebbe in ciò che non appare, laddove la «*hyle*» indicherebbe il «senso delle apparenze impressionali o delle percezioni legate al mondo in generale»²⁴⁵. La *hyle originaria* godrebbe di uno stato di manifestatività indiretta: «unità costituita e nient'affatto costituente, se non attraverso la propria iscrizione non originaria come semplice *hyle* non egoica nell'io stesso, la *Ur-hyle* fugge al fondo di se stessa alle difficoltà della costituzione propriamente detta»²⁴⁶. La dimensione distinta dalla *hyle originaria*, pur non concretandosi in forma propria, permetterebbe, in quanto «unità costituente la non-egoità»²⁴⁷, il formarsi dell'io, attraverso l'affezione. È per mezzo di quest'ultima, infatti, che l'io consapevolmente desto è tale²⁴⁸. «L'essere-affetto appartiene a questa vita

²⁴² N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Vrin, Paris 1995, p. 257. D'altra parte, se la *hyle* indica lo strato fondamentale dell'inconscio, si dovrà pur precisare che, per Husserl, l'"inconscio" non è affatto un nulla. Esso, al contrario, designa un ambito affettivo nullo che appartiene all'essenza dell'intero presente vivente. Nelle *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 167; trad. it. p. 225, egli, segnatamente, scrive: «[L'inconscio] corrisponde al grado zero della vivacità coscienziale ma (...) non è affatto un nulla. Esso è un nulla soltanto rispetto alla forza affettiva e quindi rispetto a quelle operazioni che presuppongono appunto un'affettività che abbia un valore positivo». Cfr. su tale ultimo motivo, A. Montavont, *Le phénomène de l'affection dans les Analysen zur passiven Synthesis*, in «Alter», 2, 1994, pp. 119-139.

²⁴³ N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologische der Instinkte*, cit., p. 116.

²⁴⁴ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 108.

²⁴⁵ Ivi, p. 70.

²⁴⁶ N. Depraz, *Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl*, in «Alter», 2, 1994, pp. 63-86, qui p. 73.

²⁴⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 379, n. 1.

²⁴⁸ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 42. Ma con ancora maggiore chiarezza, in *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 480-481 *passim*, è dato leggere: «La coscienza è coscienza di qualcosa e coscienza dell'io. La coscienza di qualcosa — che è ciò che è presente come tema della coscienza, come presupposto "consaputo", è l'identico della sintesi che designa la identità oggettiva. Correlativamente questa sintesi non solo trapassa, bensì la sintesi dell'identità egologica trapassa attraverso tutti i vissuti della coscienza e attraverso tutte le modificazioni dei vissuti, per mezzo delle modificazioni inconscie. Ad ogni oggetto, in quanto polo, appartengono molteplici coscienze, nella sintetica continuità della temporalità, sia deste che no. (...). L'io desto appartiene concretamente al polo egologico desto, esso è il polo egologico che si costituisce nell'attuale coprimento della identità [*Identitätsdeckung*], insieme con i vissuti, esso rappresenta le forme della coscienza "di", le quali sono, in generale, attuali». Ma cfr. pure il § 36 delle *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 172-177; trad. it. pp. 231-236 dove, segnatamente, si afferma: «(...) all'implicazione di un senso nascosto appartiene per essenza il fenomeno originario del ridestamento, un fenomeno in cui intendiamo e distinguiamo due cose: il ridestamento di ciò che è già per sé cosciente e il ridestamento di ciò che è nascosto. Ogni presente vivente porta con sé una sempre nuova costituzione originaria dell'oggetto, sempre nuovi dati percettivi nella loro articolazione

egoica, vi appartiene l'essere più o meno spinto verso di essa dall'affettante, vi appartiene l'essere attratto e l'essere disposto ad un ascolto attento, dunque vi appartiene il rivolgersi attento e l'occuparsi delle cose pre-donate, costituentisi nella loro propria maniera vivente pre-egoica nel livello inferiore»²⁴⁹. Codesto livello, nel quale la *hyle originaria* risiede, precede, per Husserl, qualsiasi elemento affetti l'uomo, dal momento che in esso si rileva l'iniziale formarsi del vissuto, nel suo sorgere dall'insieme delle diverse sensazioni date nell'elemento iletico propriamente detto²⁵⁰. Entro l'orizzonte compreso nella sfera della *hyle originaria*, l'essenza temporale stessa — come osservato — pare determinarsi nei modi di una "auto-temporalità" che precede ogni eventuale, possibile affezione e che parrebbe definire quella passività che, secondo il dettato delle *Cartesianische Meditationen*, determinerebbe *ab origine* l'ambito delle datità²⁵¹. Più esattamente, in quest'opera, Husserl aveva rilevato che l'associazione, in quanto «*espressione della intenzionalità* [Titel der Intentionalität]», dovesse essere intesa come ciò che designa l'ambito «della costituzione dell'ego puro, il regno dello a priori innato [*ein Reich des eingeborenen Apriori*], senza il quale (...) non è pensabile un ego come tale»²⁵²; analogamente, ma in una forma ancor più recisa, nel Ms. C 15, si osservava:

«Ogni associazione ha il proprio luogo nella unità dell'originariamente modale, del primigenio presente fluente con la sua associazione originaria [*Urassoziation*] = coesistenza fluente. Qui ogni cosa è tenuta insieme nel fluire omogeneo, grazie alla trapassante continuità, la quale appunto costituisce il fluire e il fluire di un presente (simultaneità)»²⁵³.

L'«a priori innato» è, pertanto, collocato da Husserl all'interno di una «temporalità originaria [*Urzeitigung*]»²⁵⁴, nella quale non si riscontra alcuna cronologia legata, in modo esclusivo, all'ordine della successione; all'opposto, ad imporsi è un *principio di simultaneità nella successione*. Se, infatti, «il modo del presente concreto è l'essere attuale nella durata in quanto durata in avanti [*Fortdauern*]»²⁵⁵, è altresì vero che, come ha scritto Enzo Paci, «l'infinità del tempo è presente in ogni momento temporale come uguaglianza della forma del tempo a se stessa ed in questa uguaglianza si radica alla fine il permanere uguale

estensiva e ce li offre come singoli casi ordinati, come una specie di mondo ordinato; è dunque una fonte sempre nuova da cui scaturisce nuova forza affettiva che, ridestando, può traboccare nelle connessioni, nelle unità ritenzionalmente costituite e può rendere possibili le sintesi della fusione, della concatenazione e del contrasto che si danno in ogni coesistenza».

²⁴⁹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 59.

²⁵⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 173; trad. it. p. 215.

²⁵¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 113; trad. it. p. 102.

²⁵² Ivi, pp. 113-114; trad. it. p. 105.

²⁵³ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 295.

²⁵⁴ Ivi, p. 295, n. 1.

²⁵⁵ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 417. Ma cfr. pure il § 30 delle medesime *Analysen*, cit., pp. 142-145; trad. it. pp. 196-199.

a se stesso»²⁵⁶. D'altra parte, tende a precisare Husserl, il tempo che si temporalizza nella sua identità a sé esprime il modo in cui «l'io puro (...) viene autenticamente afferrato nel *cogito* corrispondente», atto, questo, che non implica un differenziarsi dell'io stesso, ma un modificarsi del «vissuto [*Erlebnis*]»²⁵⁷. A differenziarsi, cioè, in seno all'io è il modo in cui esso *si dà*, il quale può essere sia oggettuale sia non-oggettuale, non già l'io puro stesso²⁵⁸. L'io fungente, anonimo è insieme tema del proprio stesso fungere, ma entrambi devono essere ricondotti, per il filosofo moravo, entro la dimensione della identità a sé dell'io²⁵⁹. Questi rimane stabile pur nel variare della posizione assunta dallo sguardo percettivo della «riflessione»²⁶⁰, la quale – sostiene Husserl – «ha questa importante proprietà: che quanto viene in essa percettivamente afferrato si caratterizza per principio come qualcosa che non soltanto è e perdura nello sguardo percipiente, ma *esisteva già prima* che questo sguardo prestasse ad esso attenzione»²⁶¹. Quest'ultima osservazione non parrebbe, però, segnare unicamente l'esplicitazione di una coincidenza essenziale tra la riflessione ed il tempo, giustificabile dal fatto che essa scoprirebbe la

²⁵⁶ E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, p. 83.

²⁵⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 102; trad. it. p. 107.

²⁵⁸ G. Brand cita a tal proposito il Ms A V 5, alle pp. 3-4 del quale si afferma: «Nella comparsa dell'io fungente, nell'imporsi di ogni riflessione, l'io irreflesso e l'io che è tematicamente oggetto della riflessione coincidono. — La tematizzazione costituisce un'evoluzione; l'io di prima, nelle sue funzioni, nelle sue attività e nelle modificazioni temporali di esse, viene mutato nel suo modo. Ma io, io che adesso fungo, sono presso questo stesso io, coincido con esso, sono lo stesso. Ma io sono fungente soltanto come io riflettente negli atti riflessivi, mentre gli atti precedenti e l'io precedente sono "oggettualità" che diventano coscienti, oggetto verso cui è diretto il mio fungere» (Id., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Hague 1955; trad. it. di E. Filippini, *Io, Mondo e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, pp. 133-134).

²⁵⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 160; trad. it. p. 201: «L'"essere diretto su", l'"essere occupato con", il "prendere posizione su", il "fare esperienza di", il "soffrire per", implicano *necessariamente* nella loro essenza questo carattere: di essere appunto un raggio che emana "dall'io" o, nella direzione inversa, che si dirige "verso l'io": e questi io è l'io *puro*, nei cui riguardi non può aver luogo alcuna riduzione». Come scrive E. Paci: «L'io fungente si rivela nelle forme del proprio stesso fungere, e può farlo in quanto vive nella modalità della presenza, nelle estattizzazioni dell'unico io originario e riflettente che si scopre, proprio nelle modalità della presenza che costituiscono le strutture di fondo della *Lebenswelt*, come costitutivo dell'ontologia della *Lebenswelt*, delle ontologie di tutte le scienze» (Id., *La psicologia fenomenologica e il problema della relazione tra inconscio e mondo esterno*, in «aut-aut», 64, 1961, pp. 314-334, qui p. 324).

²⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 149; trad. it. p. 189: «Il compito della fenomenologia è di indagare sistematicamente tutte le modificazioni del vissuto comprese sotto il titolo di riflessione, in connessione con tutte quelle modificazioni con le quali esse intrattengono una relazione eidetica e che esse *presuppongono*». Ma, per una ulteriore delucidazione circa la nozione di "riflessione", si veda altresì il contenuto del § 77 del I Libro delle *Ideen*, pp. 144-147; trad. it. pp. 184-187.

²⁶¹ *Ivi*, p. 83; trad. it. p. 109.

tensione del passato e del presente e, in quanto insieme, la colmerebbe²⁶², ma profilerebbe pure la necessità di verificare se la riflessione possa compiere tale opera di unificazione una volta che ciascuna singola sfera temporale sia assunta entro la dimensione del «tempo immanente»²⁶³. È d'altronde lo stesso Husserl a rilevare:

«Il tempo soggettivo, il mio tempo, il tempo del mio essere immanente. Che cos'è il “tempo immanente”? E che ne è dell'io identico? Noi operiamo nel flusso proto-originale [*uroriginalen*] una riduzione al proto-originale [*Uroriginale*] – escludendo tutte le rievocazioni, noi le assumiamo come esse stesse sono nel presente originale, o, di più: sono io a farlo. Ma questo “io faccio” appartiene essenzialmente a questo. Io vedo ciò in una riflessione, poi io vedo attraverso la riflessione la stessa cosa per questa riflessione, anzi io sono sempre avanti, ed io rifletto, e, come tale, io sono già riflettente»²⁶⁴

La distanza fra due momenti temporali diversi sarebbe sì resa esplicita dalla riflessione, ma la relazione che si porrebbe tra quest'ultima e la temporalità avrebbe, per Husserl, la propria cifra soltanto nell'ambito del vissuto della mia propria egoità, il quale, una volta sottoposto allo sguardo della riflessione, «si dà *come* veramente vissuto, come esistente “adesso”; ma può anche darsi come vissuto *che è appena stato*; e, se non era visto, si offre appunto come tale, come un vissuto che esisteva in maniera irriflessa»²⁶⁵. Più propriamente, nel II Libro delle *Ideen*, il darsi irriflesso del vissuto della coscienza, tal quale è, viene indicato come il presupposto della «autopercezione», intesa come «riflessione dell'io puro su se stesso»²⁶⁶. Ciò, tuttavia, non vorrà stare a significare che una coscienza irriflessa presuppone, a propria volta, un'altra coscienza riflessa, dal momento che entrambe queste coscienze «appartengono al mio stesso essere, al mio stesso essere presente – inseparabilmente. Percependo me stesso, esse sono

²⁶² G. Brand al riguardo è fermo nel sostenere che «la differenza dell'io da se stesso, che non elimina la sua identità, non è altro che la temporalità dell'io, e perciò la riflessione, come intima possibilità attiva dell'io, è l'esplicitazione del suo essere-originario come essere-temporale» (Id., *Io, Mondo e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, cit., p. 135). R. Sokolowski fa, d'altra parte, osservare che: «la riflessione è resa possibile dalla struttura della coscienza interiore del tempo. Nel percepire qualcosa nel mondo, io esperisco pure il mio atto di percezione e i suoi elementi sensibili, che sono costituiti come oggetti interni; il mio atto di percezione può condurre ad un atto di riflessione che si concentra sopra l'atto di percezione o le sue sensazioni. L'atto di riflessione è esso stesso un oggetto interno e, come ogni oggetto interno, è esperito e costituito dall'assoluto flusso della coscienza interiore del tempo» (Id., *Husserlian Meditations*, Northwestern University Press. Evanston 1974, p. 156).

²⁶³ Cfr. L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Millon, Grenoble 2005, p. 99.

²⁶⁴ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., pp. 360-361.

²⁶⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 145; trad. it. pp. 184-185.

²⁶⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 248; trad. it. p. 249.

necessariamente coimplicate, dunque a loro modo copercepite»²⁶⁷. Se mai, secondo Husserl, la riflessione di sé, che matura nel trascorrere da una autopercezione irriflessa ad una autopercezione riflessa, permette una migliore conoscenza dei propri atti egologici²⁶⁸. In tal senso, nel § 58 del II Libro delle *Ideen*, si osserva che «un uomo non si “conosce”, non “sa” cos’è; impara a conoscersi. L’”imparare a conoscersi” è la stessa cosa dello sviluppo dell’appercezione di sé, della costituzione del “Sé”, e quest’ultima si compie unitamente allo sviluppo del soggetto stesso»²⁶⁹. Quanto descrive Husserl, allorché delinea l’orizzonte iletico originario, sembrerebbe, pertanto, coincidere con la esplicitazione di una condizione di indistinzione, entro la quale si troverebbe il “Sé” dell’uomo, in attesa di poter essere gradualmente costituito e connotato²⁷⁰. Riguardato in tale prospettiva, l’esito cui sembrano giungere queste considerazioni non si discosterebbe da quanto, nel I Libro delle *Ideen*, Husserl sosteneva, affermando che l’io puro fosse «in sé e per sé indescrivibile: puro io e

²⁶⁷ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 139. Poco oltre, p. 146, si può altresì leggere: «Autopercepire [*Selbstwahrnehmen*] indica ora, qui propriamente lo Stesso [*das Selbst*] già esprime l’io-stesso [*das Ich-Selbst*], percepire me stesso, nell’indicare-me-stesso al mio-stesso- essere-interno».

²⁶⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 251; trad. it. p. 252: «Il corso dei vissuti della coscienza pura è necessariamente un processo di sviluppo, lungo il quale l’io puro deve assumere la forma appercettiva dell’io personale, e deve quindi diventare il nucleo di intenzioni di ogni genere, le quali trovano la loro esibizione, il loro riempimento attraverso le serie di esperienze (...)».

²⁶⁹ Ivi, p. 252; trad. it. p. 253. Su codesti assunti husserliani si appunterà la critica di J.-P. Sartre, per il quale l’atto irriflesso della riflessione che si dirige su di una coscienza riflessa non avrebbe alcun bisogno di modalizzarsi ancora egologicamente. «Nella misura in cui – scrive Sartre – la mia coscienza riflettente è coscienza di sé, essa è coscienza non posizionale. Diviene posizionale solo intenzionando la coscienza riflessa, la quale, anch’essa, non era coscienza posizionale di sé prima di essere riflessa. (...). Siamo dunque autorizzati a domandarci se l’Io che pensa è comune alle due coscienze sovrapposte o se non è piuttosto quello della coscienza riflessa. Ogni coscienza riflettente è infatti in se stessa irriflessa e occorre un atto nuovo di terzo grado per porla. (...) Ebbene, è fin troppo certo che l’Io dell’Io penso non è oggetto di una evidenza né apodittica né adeguata. Non è apodittica perché dicendo *Io* noi affermiamo molto di più di quanto non sappiamo. Non è adeguata perché l’Io si presenta come una realtà opaca di cui si dovrebbe sviluppare il contenuto» (Id., *La trascendenza dell’Ego*, cit., pp. 27 e 31). Più recentemente, J. Patocka ha rilevato che la maniera d’essere dell’io rispetto agli altri oggetti dovrebbe misurarsi nei termini di una impossibilità per l’io stesso di apparire nell’atto della percezione, poiché ciò significherebbe «estrarlo dalla connessione del progetto e della realizzazione (...). La riflessione dell’io deve avere un carattere del tutto diverso, essenzialmente pratico, originantesi nell’essenza inizialmente pratica del contesto della nostra vita». In tal senso, conclude Patocka, «il fenomeno non è il correlato d’una costituzione soggettiva, ma, al contrario, le possibilità “soggettive” stesse non divengono manifeste che “sul” [*sur*] fenomeno» (Id., *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l’exigence d’une phénoménologie a subjective*, in Id., *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 1988, pp. 217-248, qui p. 247).

²⁷⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 253; trad. it. pp. 253-254: «All’inizio dell’esperienza non c’è ancora un “Sé” costituito, dato, disponibile come un oggetto. Il Sé è completamente nascosto a sé e agli altri, almeno per l’intuizione».

niente più»²⁷¹. Nondimeno, nella riflessione, nella quale l'io si rende presente alla coscienza come Sé²⁷², sembra potersi pure osservare una dicotomia interna all'ipostasi egologica stessa, capace di spezzare la simultaneità tra io che osserva se stesso ed io osservato²⁷³. Come, in quegli stessi anni, nella lettera a Pierre Louys, Valéry immaginava, nel modo di una pantomima, un surreale rallentarsi e sdoppiarsi dell'io davanti ad uno specchio²⁷⁴, così, parimenti, Husserl registra il continuo scorrere da un «io latente [*latentes Ich*]» ad un «io manifesto [*patentes Ich*]», entro lo spazio di una reiterata rifrazione, la quale da un lato mostra che ciò «che era prima l'io latente rispetto all'oggetto dell'atto, viene trasformato in oggetto intenzionale», e dall'altro che l'io che lo rende oggetto è a sua volta latente²⁷⁵. «Quando faccio entrare in gioco la riflessione, il *percepire ingenuo* dell'io dimentico di sé è già *passato*»²⁷⁶, afferma Husserl, volendo accentuare come nel “presente vivente” l'io sia raddoppiato, ma non solo in relazione ai propri atti, dal momento che «*l'attività della vita dell'io non consiste in altro che in un costante scindersi-in-un-comportamento attivo*»²⁷⁷, ma pure in relazione all'io per se stesso, il quale, nella propria latenza, ordina tanto la coscienza di sé

²⁷¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 160; trad. it. p. 201.

²⁷² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 253; trad. it. p. 254. Ma, in *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil*, cit., p. 411, si legge pure: «in ogni riflessione io trovo me e questo stesso io, in un necessario coprimiento dello stesso [Selbstdeckung]».

²⁷³ Di spezzare, non di interrompere definitivamente, poiché, tiene a precisare Husserl, «*l'essere dell'io è continuamente essere-per-sé, è continuamente essere e essere-per-sé attraverso l'apparire dello stesso, attraverso l'assoluto apparire, nel quale l'apparire è necessariamente*» (Id., *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil*, cit., p. 412).

²⁷⁴ Segnatamente, Valéry qui afferma dapprima che la nozione di Io e quella di Simultaneità tendono a implicarsi reciprocamente, ma in seguito, con ironica palinodia, osserva: «*Tu te regardes dans la glace, tu gesticules, tu te tires la langues...Bien. Suppose maintenant qu'un dieu malin se joue à diminuer follement la vitesse de la lumière. Tu es à O m 40 de ton miroir. Tu recevais d'abord ton image au bout de 2,666...milliardèmes de seconde. Mais le dieu s'est amusé à épaissir l'éther. Et maintenant tu te vois au bout de 1m, 1 jour, 1 siècle, ad libitum. Tu te vois t'obéir avec retard*» (Id, *A Pierre Louys*, in Id, *Morceaux choisis*, Gallimard, Paris 1930, pp. 298-299).

²⁷⁵ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil*, cit., p. 90; trad. it. p. 116. Anche sulla scorta di questo passo, V. Costa ha opportunamente rilevato che «nello sguardo divenuto riflessivo non vi è alcuna coincidenza immediata dell'io con se stesso. Ciò che permette di afferrare l'io puro è infatti la riflessione, e ciò accade attraverso una trasformazione del *cogito* grazie alla quale l'io può rendersi oggetto di se stesso. L'identità, la presenza a sé non è dunque per Husserl un dato immediato, ma qualcosa di retroattivamente costituito (...). Già il semplice ricorso alla riflessione mostra dunque che l'io non è affatto qualcosa di compatto, che all'interno dell'io vi è scissione» (Id., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, p. 99).

²⁷⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil*, cit., p. 88; trad. it. p. 115.

²⁷⁷ Ivi, p. 91; trad. it. p. 117.

del soggetto, quanto il suo dispiegarsi pratico²⁷⁸. Non solo, quindi, gli atti dell'io sarebbero privi di unità, ma l'io puro stesso sarebbe soggetto ad una scissione, la quale parrebbe consigliare di guardare alla dimensione iletica originaria come il luogo di una totalità che non ci è mai data, ma che, tuttavia, rappresenta, nella forma di un *indefinito intenzionale*, l'insieme delle possibilità d'ogni vissuto.

Gli interrogativi che Jacques Derrida ha esemplarmente rivolto verso questo snodo della riflessione fenomenologica di Husserl hanno ritenuto valida la risposta che ponesse l'io puro nell'impossibilità di essere pensato senza una storia genetica, senza una sostanziale coincidenza con la forma concreta del tempo. Essi, più esattamente, hanno stimato che l'idea di una intuizione dell'indefinito, alla quale Husserl fa esplicito riferimento nel § 83 del I Libro delle *Ideen*, fosse da revocare in dubbio, perché contraddittoria, dal momento che, ove la si fosse accolta, si sarebbe dato un contenuto concreto ad un indefinito²⁷⁹. Invero, il gesto teorico compiuto da Husserl nel definire l'ambito iletico originario, sembrerebbe voler pervenire, come si è osservato, ad una dimensione temporalmente originaria, ove non viga alcun criterio riconducibile ad una "organizzazione intenzionale" del tempo in forza della quale la coscienza, sempre passiva nel ricevere una "impressione originaria", allorché si ponga come coscienza di un "presente", inteso nella sua dimensione pienamente temporale, deve dimostrare una capacità generativa²⁸⁰. Non così è dato osservare nella sfera

²⁷⁸ Ivi, p. 409: «V'è da sottolineare una doppia latenza dell'io per se stesso: 1) la originaria latenza del soggetto non ancora sviluppato nella "coscienza di sé" [*"Selbstbewußtsein"*]; 2) la latenza dell'io umano, che è soggetto attivo». Cfr. M. Sommer, *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, p. 27: «L'autopercezione dell'io implica la divisione dell'io».

²⁷⁹ J. Derrida articola la propria critica in *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., in part. alle pp. 192-194. Egli ha soprattutto riguardo per il dettato di *Ideen I*, laddove esso, segnatamente, afferma che «quando lo sguardo dell'io puro coglie riflessivamente, e precisamente afferrando percettivamente, un qualunque vissuto, esso può anche – per una possibilità a priori – dirigere lo sguardo verso altri vissuti *che siano* in connessione con il primo. Ma per principio l'intera connessione non è e non può *mai* esser data in un unico sguardo puro»; tuttavia, prosegue Husserl, essa può anche afferrarsi intuitivamente, «nel modo della "illimitatezza nel progresso" delle intuizioni immanenti» (Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 166; trad. it. pp. 206-207). Se ne trae, per Derrida, l'intenzione di Husserl di introdurre qui una pretesa intuizione di una totalità infinita, al fine di salvaguardare la purezza immanente e monadica dell'io intemporale. Husserl, quindi, fingerebbe «di approfondire questa temporalità solo per farla sfuggire alla sua essenza dialettica: non vi è intuizione attuale della totalità infinita delle connessioni, ma vi è un'intuizione attuale dell'indefinità stessa di questa totalità di connessioni» (Id., *Il problema della genesi*, cit., p. 193).

²⁸⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, in *Husserliana*, Bd. X, hrsg. V. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Hague 1966, p. 100; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 124-125. Assai puntualmente, P. Spinicci, *La grammatica e l'intuizione. Considerazioni su alcuni temi delle Lezioni di Husserl sulla coscienza interna del tempo*, in AA.VV., *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 161-193, rileva al riguardo: «a ciò che di volta in volta le si impone – all'istante dell'impressione originaria – la

della *Urhyle*, entro cui non si riscontra alcun eccitamento della coscienza, ma soltanto affezioni che ineriscono l'ambito precoscienziale o, meglio, pre-egoico. In tal senso, la *hyle originaria* è una dimensione nella quale non può darsi alcuna intenzionalità temporale propriamente detta, bensì solo una esplicitazione del «proto-originario [*Uroriginal*]»²⁸¹. In tale dimensione, come già si è rilevato, Husserl parrebbe collocare l'agglutinarsi dell'io con il non-io, nella loro reciproca indifferenza, seguendo un processo di costruzione teorica di tipo regressivo, che trova nel § 58 del I Libro delle *Ideen* il proprio inizio. Qui, il tentativo di definire la realtà fenomenologica della indifferenza fra io e non-io, è esemplificativamente abbozzato attraverso un rinnovato richiamo alle nozioni del “sonno” e della “veglia”, grazie al quale si vuol provvedere ad ulteriormente chiarire come nella stato di veglia sia all'opera una serie di affezioni o motivazioni primordiali²⁸², laddove nel sonno, l'io si trova a non subire alcuna affezione, non potendo essere ancora del tutto determinato²⁸³:

«E non si deve dire che l'io assopito, in contrapposizione con quello desto, è un totale essere immerso nella materia dell'io, nella *hyle*, un essere egologico indifferenziato, uno sprofondamento dell'io, mentre l'io desto dispone davanti a sé la materia, e ne subisce le affezioni, agisce, patisce, ecc. L'io pone il non-io e si comporta in un certo modo nei suoi confronti; l'io costituisce costantemente il suo “di-fronte”, e in questo processo è motivato, sempre di nuovo motivato, non in un modo qualunque, bensì nel senso dell'esercizio dell'“autoconservazione”»²⁸⁴.

Il principio di “autoconservazione” che garantisce l'impossibilità di un superamento della nozione di “io”, *attraverso* il porsi del non-io, riceve, in questo passo, una legittimità teorica che è sancita, nella prospettiva husserliana, da un duplice ordine di ragioni: il primo legato all'orizzonte delle affezioni, quale viene presentato, in particolare, nelle *Analysen zur passiven Synthesis*; l'altro, conseguente, riconducibile all'ambito della intenzionalità.

coscienza lega la consapevolezza degli istanti che sono appena decorsi, generando così il senso del tempo che ci appare come il modo soggettivo in cui la soggettività “reagisce” al generarsi, indipendentemente dalla sua volontà, di un'impressione sempre nuova» (Ivi, pp. 177-178).

²⁸¹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 360: «La sfera proto-originale, il presente proto-originale nel flusso con il proprio campo temporale. In questo sono presenti [*aufretenden*] gli atti. Io dico “io sono adesso in questa presenza” spesso attivo – le azioni, questi atti sono proto-originali, ed io posso interessarmi ad essi, nel modo che è stato indicato, invece di orientarmi in essi verso i loro scopi unitari, verso loro stessi, in quanto unità immanenti che si costituiscono nel flusso del presente».

²⁸² Cfr. altresì E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 397: «“Risveglio” nella sfera impressionale: qualcosa sopraggiunge [*tritt ein*], che già ha il mio interesse».

²⁸³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 231; trad. it. p. 234: «Ciò che io non “so”, ciò che nei miei vissuti, nelle mie rappresentazioni, nel mio pensiero, nelle mie azioni non mi sta di fronte quale rappresentato, percepito, ricordato, pensato, ecc., non mi “determina” spiritualmente. E ciò che non è incluso intenzionalmente, magari in modo inavvertito, implicito, nei miei vissuti, non mi motiva, nemmeno inconsciamente».

²⁸⁴ Ivi, p. 253; trad. it. p. 254.

Volgendo dapprima l'attenzione a quanto il filosofo sostiene nell'affrontare il tema delle affezioni entro l'orizzonte definito dal "presente vivente", si noterà ch'egli rivendica che nonostante qualsiasi dato concreto della sfera del presente possa indebolirsi e quindi scomparire del tutto «nel passato fenomenale», ov'esso si modifica fino al punto di raggiungere la «regione dello zero affettivo», non si perviene mai ad una sua definitiva nullificazione²⁸⁵. Lo svuotamento cui può andare incontro l'affezione, non mina l'orizzonte affettivo stesso, il quale, al contrario, continua a rappresentare «la permanenza e l'unità temporale del senso»²⁸⁶. Piuttosto, l'essere in rilievo dell'affettante si dimostra soggetto ad una serie graduale di variazioni, che trova il proprio limite nell'"inconscio" – nel non-io –, «limite in cui quanto prima possedeva un rilievo si dilegua nel sostrato generale [*Grenze, in der das vordem Abgehobene in den allgemeinen Untergrund verfließt*]»²⁸⁷. La puntualizzazione offerta al riguardo dal dettato di *Formale und transzendente Logik*, permette di rilevare come, lungo il corso delle affezioni, l'inconscio, quale «sfondo delle rilevanze sedimentate», racchiuda in sé la latenza di ciò che, pervenendo a manifestazione nel «"ridestamento" ["*Weckung*"]», costituisce l'oggetto della «intera genesi intenzionale»²⁸⁸. Ne deriva l'esplicita conferma che l'alternanza fra io e non-io, sarebbe da Husserl ricondotta e ricompresa nel plesso della intenzionalità²⁸⁹. D'accordo con la puntuale eziologia teorica che sempre ispira le riflessioni del filosofo, l'approdo al quale, alla fine degli anni Venti, Husserl è pervenuto circa il significato da assegnare all'esercizio intenzionale, fondandone le condizioni di possibilità nell'articolarsi dialettico fra io e non-io, sembrerebbe indicare lo sviluppo verso il quale si è dispiegata la tensione speculativa che permeava le pagine del I Libro delle *Ideen*, pur senza risolverla, ma anzi approfondendola

²⁸⁵ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 167; trad. it. p. 225. E dappresso Husserl insiste: «Dobbiamo quindi in generale attribuire al presente vivente un orizzonte di grado affettivo zero, che si modifica costantemente con il presente stesso. (...). Considerato nella sua interezza esso [*i.e.* il presente vivente] è un'unità affettiva; ha di conseguenza una vivacità unitaria nella quale confluiscono in quanto suoi momenti tutte le affezioni particolari che gli appartengono e che in esso sono sinteticamente unificate» (Ivi, pp. 167-168; trad. it. p. 225).

²⁸⁶ A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 231.

²⁸⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 318; trad. it. p. 390 (App. II, § 2).

²⁸⁸ Ivi., p. 319; trad. it. p. 390. E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 35, interpreta il compito che l'analisi fenomenologica si prefigge a quest'altezza del suo sviluppo come una volontà «di risvegliare, in un soggetto assorbito – in tutta lucidità – dal suo oggetto, una vita che l'evidenza assorbe e fatto dimenticare o reso anonima. Più generalmente ancora, si tratta di scendere dall'entità illuminata nell'evidenza verso il soggetto che vi si spegne piuttosto che annunciarsi in essa».

²⁸⁹ Ma, del pari, si veda il contenuto del seguente passo delle, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 150; trad. it. p. 190: «Solo grazie agli atti dell'esperienza riflessiva noi sappiamo qualcosa della corrente dei vissuti e del suo necessario riferirsi all'io puro, e cioè che essa è un campo dove liberamente si compiono le *cogitationes* di un unico e medesimo io puro, che tutti i vissuti della corrente sono suoi in quanto esso può dirigere su di essi il suo sguardo oppure può, "attraverso essi", guardare qualcosa di estraneo a sé».

fino allo stremo. La lezione che poteva trarsi dall'opera del 1913, non si allontana, infatti, da quanto sostenuto nei successivi lavori, a proposito della definizione di «io “*desto*” come quello che, nell'ambito del suo flusso di vissuti, attua costantemente la coscienza nella forma specifica del *cogito*»²⁹⁰, quale atto intenzionale che promana dall'io. Scriveva propriamente Husserl: «Se un vissuto intenzionale è compiuto attualmente, cioè nella modalità del *cogito*, in esso il soggetto [l'“ego”, si legge nella copia D] si “dirige” sull'*obiectum* intenzionale. È perlappunto caratteristico del *cogito* un immanente “sguardo-verso” l'*obiectum* (...)»²⁹¹. Tuttavia, la giustezza di tali assunti necessita, anche per Husserl, di una maggiore, più precisa puntualizzazione, qualora il proprio sguardo intenzionale sia diretto verso se stessi. È in questa circostanza, infatti, che bisogna distinguere: «“io che sono” dal lato del soggetto, e “io che sono” quale *obiectum* per me, che è rappresentato, costituito, che è specificamente intenzionato nell'io-sono: il “me” [*das Mich*]»²⁹². La prospettiva che qui viene aperta pare anticipare alcuni esiti che la fenomenologia tenderà ad approfondire nella sua seconda stagione, in particolare con Merleau-Ponty, ma già esasperandone i contenuti²⁹³. Più propriamente, la convinzione espressa da Merleau-Ponty, secondo la quale

«quando Husserl ha parlato dell'orizzonte delle cose – del loro orizzonte esterno, quello che tutti conoscono, e del loro “orizzonte interno”, quelle tenebre dense di visibilità di cui la loro superficie è solo il limite –, l'espressione va assunta in modo rigoroso: come il cielo o la terra, l'orizzonte non è una collezione di cose tenui, o un titolo di classe, o una possibilità logica di concezione, o un sistema di “potenzialità della coscienza”: è un nuovo tipo d'essere, un essere di porosità, di pregnanza o di generalità, e colui davanti al quale si apre l'orizzonte è preso e inglobato in esso»²⁹⁴,

²⁹⁰ Ivi, p. 63; trad. it. p. 84.

²⁹¹ Ivi, p. 65; trad. it. pp. 86-87. Osserva nella sua densa analisi sulla nozione di intenzionalità J. N. Mohanty, che, per Husserl, «ogni esperienza intenzionale è una sorta di trasformazione di uno strato puramente non-intenzionale in una esperienza intenzionale». Sotto questa luce, risulta errato parlare di dati sensibili, poiché essi non esauriscono l'insieme dell'esperienza intenzionale, la quale, invero, «prende forma e significato mediante l'atto di conferimento di senso, che è cosciente in senso proprio, e senza il quale la esperienza intenzionale sarebbe qualcosa di generale e non già quell'esperienza concreta e determinata che, invece, è» (Id., *The Concept of Intentionality*, Warren H. Green Inc., St. Louis 1972, p. 74; ma cfr. l'intero cap. I della I parte, in part. pp. 72-79).

²⁹² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 253; trad. it. p. 254.

²⁹³ Se solo ci si sofferma sull'ultimo scritto di Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, pp. 58-59, si osserva come, per l'autore, «ogni entità visiva, per quanto individuale sia, funziona anche come dimensione, poiché si presenta come risultato di una discesa dell'Essere. Tutto ciò significa infine che l'essenza propria del visibile è di avere un doppio di invisibile in senso stretto, che il visibile manifesta sotto forma di una certa assenza». Ma, in realtà, sotto una analoga consapevolezza era mutata l'intera riflessione che Merleau-Ponty aveva consegnato alle pagine di *Le visible et l'invisible*.

²⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 164.

sembrerebbe dover andare incontro ad una rettifica, in forza della quale il rapporto fra soggetto ed oggetto, allorché si ponga su un piano di riflessività, ovvero si espliciti entro un orizzonte in cui il soggetto e l'oggetto della percezione coincidano, vede un ampliarsi del principio generale di ogni atto intenzionale, che sostiene che «il cogitatum *qua cogitatum* non si rappresenta mai come un dato definitivo», essendo ciascuna delimitazione sempre incompiuta²⁹⁵. La ragione che prescrive, in quest'ultima evenienza, una maggiore coerenza di codesta regola, si evince nel momento stesso in cui, sebbene nell'atto di intenzionare se stessi non vi sia, almeno da un punto di vista formale, alcuna differenza rispetto all'atto di intenzionare ogni altro oggetto, si osservi la indistinguibilità fra «"orizzonte esterno"» ed «"orizzonte interno"»²⁹⁶. Il riferimento all'oggetto, quale *cogitatum qua cogitatum*, tende, nelle intenzioni di Husserl, a stabilire, in via generale, che ogni «*cogitatio* è in sé *cogitatio* del suo *cogitatum* e che quest'ultimo è come tale, e così com'è, inseparabile dalla *cogitatio*»²⁹⁷. A ben vedere, nel corso del I Libro delle *Ideen* così come in quello delle *Cartesianische Meditationen*, il *cogitatum qua cogitatum* viene definito da Husserl col termine «senso [*Sinn*]»²⁹⁸, il quale, a sua volta, tende ad essere assimilato al concetto di *noema*, esprime il contenuto oggettuale come esso si dà all'atto intenzionale della coscienza²⁹⁹. Secondo un'accreditata interpretazione³⁰⁰, il noema può tuttavia intendersi non soltanto in tale ultima accezione, ossia come «la cosa percepita esattamente ed esclusivamente come sta di fronte alla coscienza del soggetto dell'esperienza in un particolare atto di percezione»³⁰¹; ma pure come l'oggetto, dotato di "senso", che si dà in un

²⁹⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 82; trad. it. p. 74.

²⁹⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 165; trad. it., p. 189: «La percezione di una cosa è percezione della cosa nel suo *campo percettivo* [Wahrnehmungsfeld]. E come la cosa singola della percezione ha senso soltanto entro un orizzonte aperto di "percezioni possibili", in quanto ciò che è propriamente percepito "rimanda" a rappresentazioni percettive che gli ineriscono concordemente, la cosa ha ancora una volta un orizzonte: di fronte all'"orizzonte interno" ["*Innenhorizont*"], c'è un "orizzonte esterno" ["*Außenhorizont*"] (...).»

²⁹⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 62, n. 4; p. 81, n. 4.

²⁹⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 82; trad. it. p. 74; nonché Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, pp. 106-108; trad. it. pp. 139-141 (§ 55).

²⁹⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, §§ 44; 88; 94 *passim*.

³⁰⁰ A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Duquèsne University Press, Pittsburg 1964.

³⁰¹ Ivi, p. 174. Ma, analogamente, J. J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Mount Saint Mary's College, Emmitsburg 1990, ritiene che il noema sia «il significato che l'oggetto ha per noi, è l'oggetto come è appreso (*in quanto oggetto*, non *in quanto senso*) in un'esperienza intenzionale» (Ivi, p. 124; ma cfr. l'intero § 22, pp. 123-126).

particolare atto³⁰². Nondimeno, da altri è stata avanzata la proposta di ritenere il *noema* come una entità che pur non essendo distinta ontologicamente dall'oggetto inteso, lo sia logicamente. Sulla scorta di alcuni passi di Husserl³⁰³, si è ritenuto di poter articolare la struttura complessiva che fa capo alla nozione di *noema*, secondo tre fondamentali elementi: «l'oggetto nel come dei suoi modi di datità, l'oggetto nel come delle sue determinatezze e indeterminatezze e l'oggetto in quanto tale»³⁰⁴. Se il primo elemento può venire assunto come il correlato della *noesi* nella sua interezza, vale a dire della *noesi* quale essa si presenta alla descrizione fenomenologica³⁰⁵, il secondo elemento ci consente di apprendere che «il senso (...) non è un'essenza concreta nella compagine complessiva del noema, ma una sorta di *forma* astratta che inabita in esso»³⁰⁶: il senso insito nel *noema* è, per Husserl, privo di qualsiasi implicazione soggettiva, sicché sarà necessario definirlo come l'identità dell'oggetto a sé, pur al variare dei modi di datità e della presenza o meno di un soggetto. Ma perché codesta identità si dia, si deve ricorrere al terzo ed ultimo elemento, nel quale il *noema* racchiude l'oggetto come tale. L'opportunità di distinguere «la pura X ottenuta astraendo da tutti i predicati»³⁰⁷, deriva dall'esigenza di mantenere ferma l'identità dell'oggetto intenzionato, pur nel variare delle sue determinazioni, facoltà e prospettive³⁰⁸. Il processo è rappresentato da Husserl ricorrendo ad una significativa immagine ottica: «Nel compimento dell'atto – scrive – il raggio visivo dell'io puro, suddividendosi in una molteplicità di raggi, va alla X che

³⁰² A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, cit., p. 176. Ma, invero, codesta distinzione è resa esplicita da Husserl stesso, e, segnatamente, nel § 17 della V delle *Logische Untersuchungen*: «In rapporto al contenuto intenzionale inteso come oggetto dell'atto va distinto l'oggetto nel modo in cui esso viene intenzionato e l'oggetto che viene intenzionato in quanto tale [In Beziehung auf den als Gegenstand des Aktes verstandenen intentionalen Inhalt ist folgendes zu unterscheiden: der Gegenstand, so wie er intendiert ist, und schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist]» (*Logische Untersuchungen, Zweiter Band*, cit., p. 414; trad. it. p. 187).

³⁰³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 266-269; trad. it. p. 321-323 (§ 129), dove, fra l'altro, si legge: «Ogni noema ha un "contenuto", cioè il suo "senso", e per mezzo di esso si riferisce al "suo" oggetto» (Ivi, p. 267; trad. it. p. 321).

³⁰⁴ R. Lanfredini, *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Bari-Roma 1994, p. 158.

³⁰⁵ Ivi, pp. 158-159.

³⁰⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 273; trad. it. p. 328.

³⁰⁷ Ivi, p. 271; trad. it. p. 325.

³⁰⁸ Ivi, p. 271; trad. it. pp. 325-326: «Noi diciamo che l'*obiectum* intenzionale è costantemente dato alla coscienza nel processo continuo o sintetico della coscienza, ma che le "si dà sempre diversamente"; che esso è sempre il "medesimo", solo che è dato con predicati diversi e con un diverso statuto di determinazione; "esso" si mostra solo da diversi lati, attraverso cui i predicati rimasti indeterminati possono ricevere una più precisa determinazione: oppure diciamo che in questo tratto di datità l'"obiectum" è rimasto invariato, ma si è modificato "esso", l'identico", acquistando nel mutamento in bellezza, perdendo d'utilità, ecc. (...). Possiamo quindi dire che più noemi di atti hanno sempre *nuclei diversi*, e tuttavia in modo tale da *fondersi in un'unità dotata di identità*, un'unità nella quale il "qualcosa", il determinabile che si trova in ogni singolo nucleo, è dato alla coscienza come identico».

giunge a unità sintetica»³⁰⁹. Tuttavia, nel caso in cui il contenuto intuito coincida con l'atto intenzionale, se, cioè, vi sia una identità fra *noema* e *noesi*, si impone una sorta di traslazione di tale processo in un orizzonte posto al di qua di ogni oggettivazione dell'ipseità, in direzione di quella «*fungierende Intentionalität*»³¹⁰, di quella *intenzionalità anonima*, che precede qualsiasi separazione ed opposizione fra soggetto ed oggetto. Questa forma di intenzionalità si caratterizza per l'assenza di un oggetto esplicitamente tematizzato³¹¹. Ne consegue che, nell'atto di intenzionare se stesso, l'io si pone su un piano di neutralizzazione del proprio Sé, che potrà essere indicato come l'autentico «non-pensato di Husserl», ovvero come il luogo in cui non si pone il dilemma dell'interpretazione oggettiva e di quella arbitraria, poiché in esso non vi sono «oggetti di pensiero», ma soltanto l'articolarsi dell'ombra e del riflesso, quali unici elementi capaci di «delimitare i campi di variazione possibile nella medesima cosa e nel medesimo mondo»³¹². Si legge al riguardo in *Formale und*

³⁰⁹ Ivi, p. 273; trad. it. p. 327. Per ulteriormente chiarire la dinamica di questo processo, si può fare riferimento al contenuto della *Beilage XXIII* al I Libro delle *Ideen*, pp. 410-411; trad. it. pp. 410-411, dove si introduce un nuovo concetto di oggetto appreso secondo una determinata prospettiva. L'oggetto non si dà solo in grazia di una certa descrizione, bensì pure attraverso una particolare modalità intuitiva, «ma questa mutata caratterizzazione noematica indica quindi, nello stesso tempo, che ha luogo anche un cambiamento nel rimanente senso oggettuale (come orizzonte e simili)». Più propriamente, ciascun atto percettivo parrebbe potersi riferire all'oggetto secondo due indirizzi: uno che pone in rilievo una modalità epistemica, in ragione della quale il correlato di un atto è un oggetto che si conosce attraverso l'attribuzione di certe determinate caratteristiche e nella ipotesi del possesso di altre determinazioni, ed in tal senso il correlato dell'atto è l'oggetto stesso nel come delle sue determinatezze ed indeterminatezze. L'altro, che si dirà di carattere sensibile, vede la modalità di intenzionamento esplicarsi secondo un rapporto uno-a-uno. Al mantenersi costante del riferimento oggettuale, l'elemento oggettivo può pervenire a manifestazione attraverso adombramenti e prospettive differenti. «Posto in questi termini il tema della prospettività dell'esperienza assume una chiarificazione sul piano della sensibilità, nel senso che la "prospettività" concettuale (...) non può più essere esplicata nei termini della prestazione di un'apprensione che, in qualche modo non precisato, sussume i dati nell'ambito legato all'estensione di un concetto, ma nei modi, descrivibili in correlazione al contenuto intuitivo di un atto, in cui una caratteristica oggettiva dell'oggetto può costituirsi come polarità identica delle proprie molteplicità di adombramento» (T. Piazza, *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini, Milano 2001, p. 189).

³¹⁰ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, cit., p. 219.

³¹¹ Cfr. R. Bernet, *Une vie intentionnelle sans sujet ni objet?*, in Id., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris 1994, pp. 297-327, in part. pp. 318-320; T. Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Phaenomenologica 161), Kluwer, Dordrecht - Boston - London 2002, in part. pp. 278-279.

³¹² M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et Son Ombre*, in Id., *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 211-238, qui p. 212. In senso analogo andranno lette le osservazioni di Foucault, il quale, pur stigmatizzando il precipitato storico della fenomenologia, il suo coniugare il tema cartesiano del *cogito* al motivo trascendentale di matrice kantiana, non indugia a mettere in luce l'aspetto positivo della lezione husserliana: il considerare il rapporto fra l'uomo e l'impensato: «Si ha facilmente l'impressione che a partire dal momento in cui l'uomo si costituì in quanto figura positiva sul campo del sapere,

transzendentale Logik, che tale forma di intenzionalità si determina «sia che essa produca l'essere o l'apparire, sia quand'anche essa, nel suo fungere vitale, resti non tematica e non svelata, e quindi sottratta al [suo] sapere [*ob Sein und Schein ergebenden, mag sie auch als lebendig fungierende unthematisch, unenthüllt und somit meinem Wissen entzogen sein*]»³¹³. L'intenzionalità anonima, quale cifra dell'autentica *inspectio sui* dell'io, parrebbe, pertanto, compiersi entro una ragione che vede l'io nell'impossibilità di fissarsi in una forma della pura identità, a favore, invece, di una legge della pura somiglianza, in virtù della quale «ogni figura è un'altra figura, è simile all'altra e ancora ad un'altra, e questa ad un'altra»³¹⁴.

L'io fungente nello spazio del sogno

La prospettiva di pensiero che dominerebbe la dimensione dell'intenzionalità anonima è del tutto differente rispetto a quella che vige nell'ambito della «intenzionalità d'atto»³¹⁵, in quanto coscienza tetica di un oggetto. Quanto qui prevale è infatti un orizzonte gnoseologico nel quale il «soggetto non ha più un di fronte»³¹⁶, ma vive in una diffrazione di sé che coincide con lo spazio del pre-egoico, che Husserl tende di volta in volta a ricercare e a percorrere, consapevole che, tuttavia, non si possa far premio su un metodo fenomenologico per identificarlo, a meno che esso non accetti la sfida di revocare in dubbio la possibilità stessa di vedere e quindi di guadagnare una prospettiva affatto nuova³¹⁷. A prevalere è una forma di realtà “anfibia”, perché

il vecchio privilegio della conoscenza riflessiva, del pensiero pensante se medesimo, non poteva mancare di sparire; ma che, appunto per questo, si dava a un pensiero oggettivo la possibilità di percorrere l'uomo nella sua totalità, salvo a scoprirvi proprio ciò che non poteva mai essere dato alla sua riflessione e nemmeno alla sua coscienza: meccanismi oscuri, determinazioni senza figura, un intero panorama d'ombra che direttamente o indirettamente è stato chiamato l'inconscio» (Id., *Le mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 351).

³¹³ E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, cit., p. 242; trad. it. p. 291.

³¹⁴ M. Blanchot, *Le Dehors, la nuit*, in Id., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di G. Zanobetti, *Il sonno, la notte*, in *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975, pp. 232-235.

³¹⁵ E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, cit., p. 242; trad. it. p. 289.

³¹⁶ P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano 1999, p. 164.

³¹⁷ È questo un motivo assai rilevante nella meditazione fenomenologico-ontologica di E. Fink, che segnatamente parlò, nel già ricordato seminario del '66-'67, di un vedere che si determina nel chiarore e pone fra colui che percepisce e ciò che viene percepito «una lontananza distanziante» e di un vedere che, invece, compendosi nell'oscurità, «non possiede la distanza fra percipiente e percepito». Di quest'ultima evenienza, tuttavia, non si sarebbero potuti precisare ulteriormente i contenuti, potendosi soltanto constatare come in essa trovino luogo «le modalità dello sfuggire e dello sprofondare», il cui maggior approfondimento implicherebbe un cadere in una mera «mistica speculativa» (M. Heidegger, E. Fink, *Discorso intorno ad Eraclito*, cit., pp. 264 e 279). E, assumendo una posizione ancor più radicale, M. Richir ha significativamente osservato che

perennemente sottoposta alla variazione e alla moltiplicazione, sicché, come è ben manifesto in Proust³¹⁸, a dover essere ammessa è la logica dell'ovunque e del nessun luogo, dell'io e del non-io, che trova la propria realizzazione soltanto in quella sfera che «è ancora l'esistenza stessa e non è ancora l'universo dell'oggettività»³¹⁹. In luogo di una intenzionalità, che, nella celebre formulazione data da Jean-Paul Sartre, dovrebbe intendersi al modo di un «esplosione verso»³²⁰, si preferirà osservare che, entro la sfera iletica originaria, per il reciproco implicarsi, entro una dimensione nictemerale, di soggetto intenzionale e s-oggetto intenzionato, l'analisi fenomenologica parrebbe incline a tematizzare un atto intenzionale che si volge su se medesimo, aprendosi ad uno spazio privo di orizzonti, ad uno spazio deiscente. La "scena" che Husserl, a questa altezza della propria riflessione, invita, sebbene non esplicitamente, a pensare, non si arresta presso l'essenza irriducibilmente egoica dell'esperienza, ma si pone su un piano nel quale l'archi-fattualità stessa dell'io è scissa al

«praticare effettivamente l'epoché fenomenologica (...) significa accettare di non vedere, sentire, pensare più alcunché di determinato, significa correre il rischio dell'illimitato, non soltanto in estensione ma pure in intensità, significa dunque per lo meno abbandonare se stesso come essere rappresentato, dacché in questo spazio illimitato nessuno può installarsi ed abitare (...)» (Id., *La vérité de l'apparence*, in «La Part de l'Œil», 7, 1991, pp. 229-236, qui p. 236).

³¹⁸ Cfr. G. Brée, *Du temps perdu au temps retrouvé. Introduction à l'œuvre de Marcel Proust*, Les Belles Lettres, Paris 1950, p. 9: «L'intera *Ricerca del tempo perduto* si regge sul lungo soliloquio soggiacente, perché in sordina, dell'"io" del narratore. Questi a tutta prima si presenta a noi avviluppato e penetrato dall'oscurità, "uomo anfibio" emergente dai confini incerti del sonno e del risveglio, entro una camera chiusa. Il mondo fragile che il suo racconto evocherà resterà circondato da questa zona d'oscurità dalla quale, talora, dal profondo del sonno, il narratore riporterà una immagine, una sensazione, che sembrerà provenire da un tempo molto lontano».

³¹⁹ M. Foucault, "Introduction" a L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, de Brower, Paris 1954, poi in Id., *Dits et écrits*, éd. par D. Defert e F. Ewald avec la coll. de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. I; trad. it. di M. Colò, *Il sogno*, Cortina, Milano 2003, pp. 60-61.

³²⁰ J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in Id., *Situations I*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. di D. Tarizzo, G. Tarizzo, A. Mattioli, G. Monicelli, M. Mauri, L. Arano Cogliati, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in Id., *Che cos'è letteratura?*, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 279-281, qui p. 280. Sulla scorta di questo breve studio, G. Debenedetti ha più volte rimarcato la vicinanza tra la filosofia husserliana e la poetica proustiana, facendo, in particolare, riferimento, all'episodio, riportato da R. Hahn (*Promenade*, in «Cahiers Marcel Proust», 1, 1927; trad. it. di G. Scaraffia, *La memoria involontaria*, in G. Scaraffia, *Marcel Proust*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1986, pp. 274-275), che presenta Proust intento a contemplare un cespo di rose del Bengala. Debenedetti, segnatamente, scrive: «Immobile, in una passività che vorrebbe rilasciarsi per raggiungere il massimo potere ricettivo, che insieme si contrae per esercitare il massimo di potere interrogativo, aspetta che quelle rose gli rivelino la loro essenza, per poterle trasfigurare in rose eterne. Torna subito in mente la metafora dell'"esplosione verso", in cui Sartre ha tradotto l'idea husserliana di intenzionalità. Proust, davanti a quelle rose, sembra aspettare un simile evento, ma capovolto: dovranno essere le rose a "esplosione verso" di lui» (Id., *Commemorazione provvisoria del personaggio-uomo*, in Id., *Proust*, a c. di M. Lavaggetto, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 101-131, qui p. 105; ma si vedrà pure il saggio, *Proust e Joyce*, ivi, pp. 316-335, in part. pp. 334-335).

proprio interno e si dispone in un orizzonte nel quale il soggetto non può né essere «la base primaria intenzionale [*der intentionale Urgrund*]»³²¹ del suo mondo, né essere la base primaria intenzionale di sé medesimo, dovendosi, piuttosto, constatare la presenza di un «"campo trascendentale senza soggetto", nel quale "apparirebbero le condizioni della soggettività, e in cui il soggetto sarebbe costituito a partire dal campo trascendentale"»³²².

La difficoltà di definire lo statuto epistemico da conferire a tale campo trascendentale si impone più nettamente di quanto non accada quando ci si limiti, insieme con Husserl, a porre la questione sulla necessità di assumere «una coscienza ultima», non passibile di diventare, a sua volta, un oggetto d'attenzione³²³. Non si tratta soltanto di constatare che «il limite-origine della coscienza starebbe nel percepire puro, ossia nel percepire im-mediato che, dunque, non può essere a sua volta oggetto di percezione»³²⁴. Piuttosto, occorre cercare di comprendere che lo scavo decostruttivo che accompagna l'esercizio fenomenologico ha determinato, al termine del proprio compiersi, la delucidazione di un orizzonte nel quale ad essere pericolante è quella stessa certezza estetica che, nei primi paragrafi di *Erfahrung und Urteil*, era presupposta ad ogni contezza logica, pur essendovi teleologicamente orientata³²⁵. Più esattamente, nel momento in cui si pone in dubbio la possibilità stessa dell'atto intenzionale orientato soggettivamente, viene meno il principio,

³²¹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 243; trad. it. p. 293.

³²² J. Derrida, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, cit., p. 142, il quale, a propria volta, riporta un'opinione di J. Hyppolite.

³²³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 382; trad. it. p. 365.

³²⁴ F. Desideri, *L'ascolto della coscienza*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 74. L'assunto dal quale muove la proposta ermeneutica di Desideri, opponendosi, in primo luogo, alla lettura di Derrida, stabilisce che l'io puro goda di una «specie "singolarissima" di trascendenza (una trascendenza nell'immanenza)», che si troverebbe radicata nell'occhio: «L'intenzionalità che anima "paradossalmente" l'*Erleben* della coscienza è quella dello sguardo, fino al punto che è proprio sulla direzionalità del guardare che si muove lo stesso atto intenzionale. E ciò vale per l'eidetica husserliana in una misura ben più radicale che per l'*eidōs* platonico» (Ivi, p. 67). Ma, su quest'ultimo punto, cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; trad. it. di G. Milone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, in part. la I parte, pp. 17-98. D'altronde, si dovrà pure ricordare l'interpretazione, tesa a soffermarsi sulla carenza di mondo della "soggettività assoluta", offerta da H. Blumenberg, il quale, in particolare, rileva come giammai potrebbe darsi una soggettività assoluta in quanto tale, dal momento ch'essa richiede «un mondo che può procurarsi e portare all'oggettività solo attraverso la soggettività trascendentale» (Id., *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; trad. it. di B. Argento, *Tempo della vita e tempo del mondo*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 327-345, qui p. 339).

³²⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., §§ 7-10. Scrive M. Ferraris, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997: «Questo mondo della vita – che si potrà assumere fuori da ogni retorica vitalistica, dal momento che coincide col mondo della morte, con la piramide del segno – costituisce perciò il fondamento ultimo di ogni operazione logica; e tuttavia, proprio nella misura in cui un tale supporto preesiste a ogni assunzione logica, ne è anche teleologicamente strutturato, di modo che questo "primo", in maniera singolare, è sin dall'inizio "permeato dai sedimenti delle operazioni logiche"» (Ivi, p. 231).

mantenuto ancora fermo nel § 57 del I Libro delle *Ideen*, che prescrive che l'io puro sia «identico attraverso ogni mutamento reale o possibile dei vissuti», al fine di assicurare una «*trascendenza nell'immanenza*»³²⁶ e dunque una esistenza al mondo stesso. Al riguardo, già alcune pagine di *Ding und Raum* si dimostravano assolutamente perspicue ove affermavano che

«tutto considerato, il mondo è, secondo la sua esistenza e il proprio esser-così, un fatto irrazionale. O meglio, la razionalità, che risiede nell'insieme delle apparizioni effettive e possibili e permette l'unità stabile della cosa e del mondo, questa razionalità sarà un fatto irrazionale. (...). Ogni reale (reale cosale) colto percettivamente può, forse, non essere, e così per principio tutte le cose date nella percezione così come nel ricordo possono anche non essere, e dunque eventualmente non essere nulla di reale»³²⁷

Fin dal 1909, Husserl sarebbe stato incline a ritenere possibile che il mondo non fosse affatto e che la nozione stessa di “reale” potesse presentarsi in maniera equivoca, come un'accolta di sensazioni, «un caos che succede sì irrazionalmente, nella serie temporale pre-empirica, che nessuna apprensione cosale può conservarsi e salvaguardarsi»³²⁸.

L'apparentamento, pur proposto da Laszlo Tengelyi³²⁹, tra questi luoghi dell'opera husserliana e gli assunti proustiani, indicanti nella *realtà* alcunché che abbia un rapporto con la *possibilità*³³⁰, non pare, tuttavia, convincente, se posto nei termini di una mera comunanza di vedute fra i due autori circa il vivere umano, raggelato dall'abitudine e da una frustra razionalità, e riscattabile unicamente grazie al “senso selvaggio” che l'espressione creatrice cercherebbe di restituire. Sebbene infatti si possa tanto in Husserl quanto in Proust riconoscere un'analogia consapevolezza che «in ciascun momento presente, vi sia la coesistenza di una attenzione cosciente e volontaria che consuma il proprio oggetto e lo assimila, e una impressione incosciente che lascia in noi una traccia immutabile»³³¹, quanto sembrerebbe opportuno mettere a tema è il modo in cui si possa definire il soggetto e lo spazio ch'egli occupa, allorché codesta dicotomia fra conscio ed inconscio non si sia ancora imposta, il mondo circostante abbia i contorni incerti e malsicuri ed il tempo sia sospeso, senza ieri e senza domani. In tal senso, il rapporto che idealmente lega l'inizio della *Recherche* con gli esiti ultimi della riflessione husserliana parrebbe potersi tradurre nella condivisione di un medesimo ambito di indistinzione, nel quale «l'esistenza, nella sua irriducibile solitudine, si proietta verso un mondo che si costituisce come il luogo

³²⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 109; trad. it. pp. 143-144 *passim*.

³²⁷ E. Husserl, *Ding und Raum*, cit., pp. 289-290.

³²⁸ Ivi, p. 288.

³²⁹ L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, cit., p. 76.

³³⁰ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 357; trad. it. p. 439: «La realtà, dunque, è qualcosa che non ha alcun rapporto con le possibilità, non più di quanto la coltellata che riceviamo abbia rapporto con i lievi movimenti delle nubi sopra il nostro capo (...)».

³³¹ J.-F. Marquet, *Proust et la fête inconcevable*, in «Epokhè», 2, 1991, pp. 325-354, qui p. 345.

della sua storia»³³². Nondimeno, se all'inizio dell'opera proustiana a prendere vita sembra essere una cosmogonia, nella quale «il tempo scorre in una curva di irregolarità non calcolabile»³³³ e nella quale la disomogeneità dell'insieme si dimostra conforme alla dinamica delle immagini anarchiche del sonno e del sogno, proiettate stroboscopicamente; in Husserl, il progredire della riflessione si rivela nel graduale dimagrire e perdersi d'ogni criterio di necessità, in favore di un principio di trasgressione del primato tanto della trascendenza che della immanenza, il quale si esplica nella accettazione dell'assenza d'ogni assoluto della razionalità e nella conseguente verifica di «una interruzione della fenomenologia da parte di se stessa»³³⁴. L'inaugurarsi della *Recherche* sotto il segno dell'eternità, quale «campo di presenza in senso lato, con il suo duplice orizzonte di passato e di avvenire originari, con l'infinità aperta dei campi di presenza passati o possibili»³³⁵, rappresenta il correlato del consolidarsi di «una fenomenologia senza fenomeno»³³⁶, cui Husserl perviene avendo attraversato il «"fiume eracliteo" meramente soggettivo e apparentemente inafferrabile»³³⁷. Nell'intervallo che si distende fra codesti due poli, si concreta il progredire di una «esistenza che si scava in spazio deserto, che si frantuma in caos, che esplose in fragore»³³⁸, e nella quale appare difficile distinguere l'illativo dal transeunte. L'io incerto di sé che agonizza nelle pagine della *Recherche*, esprime, in un movimento di anticipazione³³⁹, le inquietudini dell'io diviso da Husserl, collocandolo sullo sfondo di un dramma, nel quale a prevalere è il contenuto rispetto alla distribuzione dei ruoli, che resta elemento casuale e

³³² M. Foucault, *Il sogno*, cit., p. 43.

³³³ E. R. Curtius, *Marcel Proust*, in Id., *Französischer Geist in neuen Europa*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1925; trad. it. di L. Ritter Santini, *Marcel Proust*, il Mulino, Bologna 1985, p. 46.

³³⁴ J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 115. Ma cfr. E. Husserl, *Ding und Raum*, cit., p. 289: «Così noi perveniamo alla possibilità di un insieme fenomenologico come proprio ed ultimo essere, ma di un insieme così privo di senso, che non c'è io e non c'è tu né c'è alcun mondo fisico, in breve, non v'è alcuna realtà in senso proprio».

³³⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 541-542.

³³⁶ G. Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, Paris 1968, p. 47: «(...) questo fenomeno non è affatto qualcosa che "appare", sia in quanto mondo che appare, sia in quanto coscienza di sé che appare a sé medesima, è, all'opposto, ciò che risiede nelle "profondità oscure dell'ultima coscienza di sé" e che *constituisce* la coscienza, in quanto tale e come coscienza di sé».

³³⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 159; trad. it. p. 183.

³³⁸ M. Foucault, *Il sogno*, cit., p. 60.

³³⁹ Cfr. G. Daniel, *Temps et mystification dans "À la recherche du temps perdu"*, Nizet, Paris 1963, p. 79: «(...) la più parte degli anacronismi de *À la recherche du temps perdu* sono il risultato – il che potrebbe sembrare paradossale in un libro che si propone d'essere una ricerca del passato – di una fuga in avanti, di un movimento d'anticipazione che si amplifica a mano a mano che il racconto si dispiega ed assuma un altro aspetto, l'immagine capovolta della proiezione del passato sull'avvenire».

accessorio³⁴⁰. Più propriamente, l'anonima figura del narratore proustiano ed il traslucido io husserliano parrebbero partecipare di uno spazio di senso che, al pari del sogno, si rivela velando, dacché, nella dimensione onirica, «vedere significa essere affascinati, e la fascinazione si produce allorché, ben lungi dal cogliere a distanza, siamo colti dalla distanza, ne siamo investiti. Nel caso della vista non solo tocchiamo la cosa grazie a un intervallo che ce ne sbarazza, ma la tocchiamo senza l'imbarazzo di quest'intervallo. Con la fascinazione forse già siamo al di fuori del visibile-invisibile»³⁴¹. Essa, infatti, consente di penetrare nei recessi di uno spazio che «si ritrae e di nuovo si espande»³⁴², a causa dell'opposizione di quelle forze centrifughe e centripete, che si estendono e contraggono, costituendo, proprio come accade ogni notte al sognatore, il mondo sempre daccapo³⁴³. Sotto questo riguardo, la *scena* che Proust pone in apertura del proprio romanzo, racchiude in sé il significato ultimo di ogni *epoché*³⁴⁴, la quale, nel tentativo di «risalire all'essere assoluto, (...) di renderci presente il nostro vero io», in una prospettiva puramente teorica e contemplativa, «che osserva la vita, ma non si confonde più con essa»³⁴⁵, ci pone presso un abisso impalpabile e indefinito: «da ogni parte – su, giù – la riva, il vuoto, / il silenzio, lo spazio che affascina e spaventa... (...) // Mi fa paura il sonno, buco immenso, /

³⁴⁰ Cfr. L. Binswanger, *Traum und Existenz*, in Id., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, A. Francke Verlag, Bern 1955; trad. it. di F. Giacanelli, *Sogno ed esistenza*, in L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 67-96, qui p. 75. Per un'ulteriore disamina su queste pagine di Binswanger, anche in confronto con la psicoanalisi freudiana e la fenomenologia husserliana, cfr. P. Jonckheere, *Un rêve de Binswanger*, in «Études Phénoménologiques», 21, 1995, pp. 41-60.

³⁴¹ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, cit., p. 41.

³⁴² G. Bachelard, *Le droit de rêver*, Puf, Paris 1970; trad. it. di M. Bianchi, *Il diritto di sognare*, Dedalo, Bari 1974, p. 170.

³⁴³ Cfr. G. Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, Paris 1943; trad. it. di M. Cohen Hems, *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*, red edizioni, Como 1988, p. 213: «Il sogno cosmico, nel chiaroscuro del sonno, possiede una specie di nebulosa primitiva da cui scaturiscono innumerevoli forme. Quando il sognatore apre gli occhi, ritrova nel cielo quella pasta dal biancore notturno, ancor più maneggevole della nuvola, con la quale si possono creare mondi, senza fine». Per una più approfondita lettura della nozione di "sogno" in Bachelard, si rinvia a P. Gambazzi, *L'alchimia di Bachelard*, in «Immediati Dintorni. Un anno di psicologia analitica e scienze umane», 1989, pp. 41-59, il quale, in particolare, osserva come Bachelard non neghi l'interpretazione analitica che ricongiunge la notte al giorno, nonostante egli voglia «mantenere la "frontiera" tra la "Psiche notturna" e la "Psiche del giorno". Da "filosofo del sogno" Bachelard s'interroga sull'esistenza di un cartesianesimo notturno, sulla (in)traducibilità onirica del *penso, dunque sono* in un *sogno, dunque sono*. La conclusione di Bachelard è che la frontiera esiste e che porre un soggetto inconscio, o concepire l'inconscio come un duplicato senza coscienza del soggetto, significa contraddire l'esperienza in nome di un presunto sapere» (Ivi, p. 52).

³⁴⁴ Cfr. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Puf, Paris 1967; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984, p. 127: «La riduzione fenomenologica è una scena».

³⁴⁵ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001; trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, p. 166.

vago e orrendo, che porta chissà dove; / da ogni vetro non vedo che infinito, // e
la mia mente, in preda al capogiro, invidia al Nulla il nulla (...)»³⁴⁶.

Il tempo nascosto nella contraddizione del visibile

Cronologie incerte e malsicure

³⁴⁶ C. Baudelaire, *Le Gouffre*, in Id., *Le Fleurs du Mal*, éd. par J. Crépet et G. Blin, Corti, Paris 1942; trad. it. di G. Raboni, *L'abisso*, in *I fiori del male*, in C. Baudelaire, *Opere*, Mondadori, Milano 1996, p. 349.

Enzo Paci, riflettendo sul rapporto fra sogno e fenomenologia, osservava che nella dimensione onirica «si ritrovano, a partire dal presente, gli elementi del passato che sono necessari alla *praxis* del presente per costruire un avvenire orientato e teleologico»³⁴⁷. Per tale ragione, l'orizzonte peculiare alla temporalità onirica si dovrebbe intendere come connotato da una irreversibilità contrapposta in senso assoluto a quel tempo significativo che «conferisce una continuità e un senso alle storie individuali ed alla storia dell'umanità»³⁴⁸. Per Paci, il romanzo proustiano rivela più d'altri codesta vocazione alla realizzazione di una temporalità che, attingendo al presente, rievoca un passato che possa essere declinato al futuro³⁴⁹. Da parte dell'autore francese si promuoverebbe, in particolare, il ritorno ad un elemento femminile e materno attraverso l'individuazione di una sua concreta possibilità entro i confini di un mondo esteticamente perfetto, se pure tormentato dall'impossibilità di concretarsi in una percezione pienamente definita, dal momento che in esso ogni impressione, sviluppata in grazia dell'analogia, raggiungerebbe l'interiorità della memoria e si illuminerebbe in un crescendo inarrestabile, destinato, però, a troncarsi nel momento della sua decisiva chiarificazione³⁵⁰. La difficoltà di acquisire una chiara e distinta percezione risiederebbe nella diegesi stessa della *Recherche*, nel suo dispiegarsi secondo una cronologia che allo sprofondarsi dell'uomo nel sonno alterna «il suo lento risvegliarsi a se stesso, il suo ritrovare la propria individualità, tra le tante possibili», per poi riprenderla nuovamente «in un sogno cosciente»³⁵¹. In tal senso, l'estetica che caratterizzerebbe, nell'interpretazione

³⁴⁷ E. Paci, *Per un'analisi fenomenologica del sonno e del sogno*, in *Il sogno e le civiltà umane*, a c. di C. Gallini, Laterza, Bari 1966, pp. 247-255, qui pp. 250-251.

³⁴⁸ Ivi, p. 254.

³⁴⁹ Cfr. Ivi, pp. 249-250, nonché Id., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., pp. 73 e 148 e Id., *Diario fenomenologico*, cit., p. 34, dove segnatamente si legge: «(...) penso a Proust. *Sedimentazione*. Passato che si costituisce, si fa, si addensa e poi si rivela in un gesto del presente. Non è soltanto un tempo perduto e ritrovato. È un tempo che maturava e che ora fiorisce in una musica divenuta visibile, corporea. (...) Che cos'è la sedimentazione? Significati addormentati che attendono, significati imprigionati, ma pronti, tesi ad un richiamo che li risvegli e li rinnovi»; ma cfr. altresì ivi, p. 63.

³⁵⁰ E. Paci, *L'uomo di Proust*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 3, Lampugnani Nigri, Milano 1966, pp. 49-62, qui p. 49 e pp. 52-53 *passim*. Sulla rilevanza della poetica proustiana nel pensiero di Paci, si rinvia a M. B. Ponti, *La fenomenologia dell'estetico*, in AA.VV., *Ripensare l'estetica. Un progetto nazionale di ricerca*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 1999, pp. 83-90, in part. pp. 83-84; A. Borghesi, «Profondo è il pozzo del passato». *Enzo Paci e il mito della rinascita in Proust e Mann*, in *Le letterature straniere nell'Italia dell'entre-deux-guerres. Atti del Convegno di Milano, 26-27 febbraio e 1 marzo 2003*, a c. di E. Esposito, Pensa, Lecce, pp. 131-150, in part. pp. 139-148; ma si veda pure, per le considerazioni sul concetto di «sedimentazione» elaborato da Paci nel *Diario fenomenologico* attraverso una attenta considerazione delle pagine proustiane ed un confronto con la riflessione di Merleau-Ponty, il saggio di M. Carbone, *Udire l'inaudito. Di Proust, del suo "platonismo" e della musica che non c'è*, in *Quaderni di Materiali di Estetica. Omaggio a Paci*, a c. di E. Renzi e G. Scaramuzza, CUEM, Milano 2006, vol. 1, pp. 203-211.

³⁵¹ E. Paci, *L'uomo di Proust*, cit., p. 50.

offerta da Paci, le pagine proustiane, dovrebbe apprezzarsi soprattutto in ragione del ruolo attribuito a quelle rappresentazioni nelle quali si avrebbe una visione non soltanto di qualità sensibili contingenti, ma pure di «ciò che è lontano o assente o, in qualche modo, possibile»³⁵², pur restando vincolato all'unità della vita sensibile e percettiva del proprio corpo³⁵³. A ben vedere, nell'economia di queste ultime considerazioni, una notevole importanza è assunta dalla lezione che alcuni anni prima Merleau-Ponty aveva tratto dalla lettura dell'opera proustiana³⁵⁴. Il richiamo alla nozione di "corpo" compiuto da Paci per definire il luogo di convergenza dell'intero novero delle percezioni che possono assorbirsi in una estetica dello spazio e del tempo concretamente determinati³⁵⁵, si coniuga infatti con le notazioni del filosofo francese tendenti a dimostrare come per Proust il corpo consenta il mantenersi, attraverso il tempo, del nostro rapporto con il passato. Segnatamente, nota Merleau-Ponty, «Proust descrive, nei due casi opposti della morte e del risveglio, il punto di congiunzione dello spirito e del corpo, descrive come, al risveglio, i nostri gesti riannodino un significato d'oltre tomba sulla dispersione del corpo addormentato, e come, viceversa, il significato si disgreghi nei tic dell'agonia»³⁵⁶. Il corpo fungerebbe da elemento di mediazione perché possa essere guadagnata una identità compiuta, dopo che l'incertezza elusiva dell'elemento pre-egoico sia gradualmente venuta meno nel trapassare dallo stato di sonno a quello di veglia:

«E il mio corpo, il fianco sul quale ero appoggiato, custodi fedeli di un passato che il mio spirito non avrebbe mai dovuto dimenticare, mi ricordavano la fiamma della *veilleuse* di vetro di

³⁵² E. Paci, *Per una fenomenologia della musica*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 3 cit., pp. 94-107, qui p. 99.

³⁵³ Cfr. E. Paci, *Dialettica e intenzionalità nella critica e nella poesia*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 3, cit., pp. 293-314, qui p. 307.

³⁵⁴ Per una più analitica considerazione del legame fra l'esperienza filosofica di Paci e quella di Merleau-Ponty, si rinvia a G. D. Neri, *Paci e Merleau-Ponty. Una testimonianza e qualche riflessione*, in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte*, ombre corte, Verona 2003, pp. 165-170.

³⁵⁵ Ivi, p. 307: «[L'estetica comincia] nel modo concreto con il quale io vivo nello spazio e nel tempo causalmente determinati e nello spazio e nel tempo psichici e intersoggettivi, condizionati ma anche liberi, o, per lo meno, tali da permettere delle *motivazioni*, da perseguire dei fini che abbiano un significato, in generale, intersoggettivo e storico. Vedere, udire, parlare, sono atti con i quali io costituisco nella storia il mio mondo».

³⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *L'homme et l'adversité*, in Id., *Signes*, cit.; trad. it. di G. Alfieri, *L'uomo e l'avversità*, in *Segni*, cit., pp. 294-317, qui p. 302. Di analogo avviso sono le osservazioni espresse da F. Rella, che pure tendono a sottolineare come l'ambiguità propria del tempo del risveglio sia la cifra autentica delle prime pagine della *Recherche*, poiché Proust proprio in questo istante si sarebbe calato, onde «dilatarlo di nuovo alle dimensioni di un'esperienza possibile, riconoscendo in esso, e nell'inquietitudine che lo accompagna, la memoria, la voce, lo sguardo, la ragione del corpo» (Id., *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 88, ma cfr. l'intero capitolo, *Il corpo e l'ombra*, pp. 83-94). Ed inoltre si veda G. Genette, *Proust palimpseste*, in Id., *Figures*, Seuil, Paris 1966; trad. it. di F. Madonia, *Proust palinsesto*, in *Figure. Retorica e strutturalismo*, Einaudi, Torino 1969, pp. 36-62, in part. p. 47, dove si rammenta come sia Proust stesso, ne *Le Temps retrouvé*, cit., p. 623; trad. it. p. 759, a parlare di un «*temps incorporé*».

Boemia, a forma d'urna, sospesa al soffitto con delle catenelle, e il camino in marmo di Siena della mia camera da letto di Combray, nella casa dei nonni, durante i giorni lontani che in quel momento mi figuravo attuali senza rappresentarmeli esattamente, e che avrei rivisto meglio quando, pochi istanti dopo, fossi stato sveglio del tutto»³⁵⁷.

Tuttavia, se si aderisse alla tesi avanzata da Merleau-Ponty, si dovrebbe tenere ferma l'ipotesi del corpo, fin da quando la *Recherche* si inaugura: mai essa potrebbe essere revocata in dubbio, a meno di sacrificare la possibilità di mantenere salda, suo tramite, la dialettica fra la temporalità del sogno e quella della Storia. Ad essere sostenuta da Merleau-Ponty è una forma di temporalità sempre immanente all'io del narratore³⁵⁸. Nel precedente capitolo, si è, però, cercato di mostrare come fin dall'inizio del romanzo proustiano si assista ad una neutralizzazione dell'elemento corporeo e al manifestarsi di una temporalità assolutizzata nell'essenzialità di un eterno istante³⁵⁹. Questa interpretazione non si propone di ammettere una immanenza del tempo, ma, all'opposto, ritiene che esso sia essenzialmente trasceso³⁶⁰. Nondimeno la trascendenza del tempo che

³⁵⁷ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 6; trad. it. p. 9. Come scrive a commento di questo passo, F. Sossi: «questa memoria corporea e pre-soggettiva riesce a ricucire la fenditura di impersonalità apertasi al risveglio attraverso il susseguirsi delle evocazioni di un passato sempre più individuale e vicino all'attimo presente» (Ea., *Filosofia di Proust. Saggi sulla scrittura e la morte*, Unicopli, Milano 1988, p. 73). Ad una lettura del romanzo proustiano che, proseguendo in questa direzione, si spinge, tuttavia, a sostenere un superamento della dimensione corporea, coincidente con il finale della *Recherche*, ha atteso E. Sparvoli, *Contro il corpo. Proust e il romanzo immateriale*, Franco Angeli, Milano 1997: «Sbarazzarsi del proprio corpo: è stato questo il miraggio incontro al quale è corso il Narratore, immaginandosi, un giorno, libero di poter dormire senza badare al proprio sonno, e capace di accostare una donna e darle un bacio senza sentirsi improvvisamente estraneo alla propria bocca. A un certo punto il miraggio ha assunto le fattezze d'un'opera da scrivere, che avrebbe fatto di lui un uomo nuovo: l'Autore» (Ivi, p. 134; ma si veda l'intero capitolo IV, *L'arte senza il corpo*, pp. 97-135).

³⁵⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 319: «In ogni movimento di fissazione, il mio corpo riunisce un presente, un passato e un avvenire, secerne del tempo, o meglio, diviene quel luogo della natura in cui, per la prima volta, anziché spingersi vicendevolmente nell'essere, gli accadimenti proiettano attorno al presente un duplice orizzonte di passato e di avvenire e ricevono un orientamento storico». Sul punto, si vedano: J. Kristeva, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, Paris 1994, in part. pp. 329-337 e M. Carbone, *Tempo e parola. Merleau-Ponty lettore di Proust*, in «Segni e comprensione», 1, 1987, pp. 7-23, studio poi ampliato e rielaborato in Id., *Ai confini dell'esprimibile*, cit., pp. 41-72.

³⁵⁹ Cfr. G. Deleuze, *Présence et fonction de la folie dans la "Recherche du Temps perdu"*, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», XII, 1973; trad. it. di M. Macciantelli, *Presenza e funzione della follia nella "Recherche du Temps perdu"*, in «aut-aut», 193-194, 1983, pp. 73-81, dove, in conclusione, si legge: «Per il narratore-ragno, la *Recherche* è la tela stessa, mentre si va facendo, mentre si tesse con ciascun filo mosso da segni diversi. Il narratore può ben essere dotato di una estrema sensibilità, di una memoria prodigiosa: non ha organi nella misura in cui è privo di ogni uso volontario e organizzato delle sue facoltà. In compenso gli organi sono in lui come altrettanti abbozzi intensivi risvegliati da onde che ne provocano l'utilizzo involontario: sensibilità involontaria, memoria involontaria, pensiero involontario; sono ogni volta come le reazioni globali del corpo senza organi a segni di varia natura» (Ivi, pp. 80-81).

³⁶⁰ Cfr. G. Poulet, *Études sur le temps humain*, vol. I, cit., p. 402. Mette conto ricordare come codeste pagine di Poulet siano state elette come esemplari dell'intera sua attività di critico da P.

Proust si propone di portare ad effetto parrebbe compiersi non soltanto, come sostenuto da Poulet, perché il romanzo, rappreso nella crisalide di una persistente immobilità, è compiuto in una plenitudine che unisce inizio e fine, senza concedere alternativa alla retrospezione, ma anche perché esso articola, in una diegesi che pur ripropone l'andamento invalso del romanzo di formazione, una «cronologia dislocata»³⁶¹.

La prima frase della *Recherche*, anche solo soffermandosi ad esaminarne la lettera, offre un immediato compendio della natura metacronologica che caratterizza l'intero dettato del romanzo:

*«Longtemps je me suis couché de bonne heure. Parfois, à peine ma bougie éteinte, mes yeux se fermaient si vite que n'avais pas le temps de me dire: Je m'endors. Et, une demi-heure après, la pensée qu'il était temps de chercher le sommeil m'éveillait (...)»*³⁶²

L'immagine iterativa, suggerita dall'avverbio “*longtemps*”³⁶³, è appena corretta dal “*parfois*” che ne limita, sebbene debolmente, l'effetto, così come l'accelerazione temporale promossa dal “*si vite*” è sin troppo vaga per avere una distinta identità cronologica; mentre il tempo oggettivo – sancito dal riferimento alla “*demi-heure*” – è sottoposto ad una voluta indefinitezza che ne sovverte il significato³⁶⁴. Tale sovrapporsi e confondersi di diversi piani temporali mostra

De Man in *Blindness & Insight. Essays in Rhetoric of Contemporary Criticism*, Oxford University Press, New York 1971; trad. it. di E. Saccone, *Cecità e visione. Linguaggio letterario e critica contemporanea*, Liguori, Napoli 1975, pp. 99-126, dove si sottolinea che l'intento dell'interprete francese sia quello di far osservare come in Proust il ricordo non sia affatto un atto in forza del quale si rievochi un evento di natura temporale, bensì un'occasione per riacquistare coscienza dell'intemporale, trascendendo il tempo e del pari instaurando una dialettica fra la dimensione del passato e quella del futuro che dia luogo «a un nuovo episodio nel racconto senza fine dell'invenzione letteraria» (Ivi, p. 117).

³⁶¹ J. Kristeva, *Le temps sensible*, cit., p. 208. Per una definizione del rapporto che lega l'opera di Proust al genere dei romanzi di formazione, si veda, per tutti, M. Bongiovanni Bertini, *Proust e la teoria del romanzo*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, in part. il II cap., pp. 65-149.

³⁶² M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 3; trad. it. p. 5.

³⁶³ G. Raboni, illustrando il metodo seguito nella sua traduzione della *Recherche*, si è soffermato particolarmente sull'avverbio “*longtemps*”, riconoscendogli il valore di parola-guida per inoltrarsi nel testo del romanzo. In tal senso, se si limitasse la traduzione ad un mero calco, e si rendesse l'avverbio con l'espressione “per molto tempo” o “per lungo tempo”, sostiene Raboni, si perderebbe la qualità sonora del termine, la sua “durata”. Ne discende la preferenza accordata all'espressione “a lungo”, «vedendola come una parola sola che suon[i] (così suona nell'originale) come una battuta musicale, come la prima battuta di una sinfonia di Beethoven o di un preludio di Wagner». Più propriamente, questa scelta è protesa verso un'accentuazione del «valore musicale dell'incipit, inteso come cellula sonora da cui nasce la partitura del romanzo, a sfavore del circuito di collegamenti creati dalla parola tempo» (Id., *Tradurre Proust: dalla lettura alla scrittura*, in *Proust oggi*, a c. di L. De Maria, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1990, pp. 111-119, qui p. 116).

³⁶⁴ Cfr. A. Pecchioli Temperani, *Il romanzo e il tempo. Da Balzac a Proust*, Bulzoni, Roma 1989, pp. 92-93; R. Shattuck, *Proust's Binoculars. A study of memory, time and recognition in À la recherche du temps perdu*, Random House, New York 1963, pp. 80-81.

l'intero articolarsi di un tempo essenzialmente discontinuo, nel quale, diversamente da quanto ritenuto da Sartre, non prende luogo alcuna salvazione della cronologia classica³⁶⁵, bensì una forma di «ubiquità temporale»³⁶⁶. Non si dovrà, d'altra parte, ritenere che tale ubiquità permei in maniera omogenea il tessuto narrativo dell'opera proustiana; al contrario, a determinarsi è una costante instabilità, cui si lega una deformazione che si concreta in un ripetuto ricorso all'ellissi³⁶⁷. È Proust stesso a permetterci di esperire il persistere del tempo

³⁶⁵ J.-P. Sartre, *A propos de Le Bruit et la fureur: la temporalité chez Faulkner*, in Id., *Situation I*, cit.; trad. it. di trad. it. di D. Tarizzo, G. Tarizzo, A. Mattioli, G. Monicelli, M. Mauri, L. Arano Cogliati, *A proposito de "L'urlo e il furore". La temporalità in Faulkner*, in Id., *Che cos'è letteratura?*, cit., pp. 6-13. L'autore, segnatamente, ritiene Faulkner l'esponente di una nuova stagione del romanzo, nella quale l'uomo si perde nell'elemento temporale, mentre l'opera di Proust rivelerebbe i tratti tipici di una classicità nella quale trovano luogo «l'eloquenza, il gusto delle idee chiare, l'intellettualismo», tutti elementi che hanno concorso a che Proust salvasse sempre «almeno le apparenze della cronologia» (Ivi, p. 10). Di medesimo avviso è pure S. Ullmann, *The image in the modern French novel: Gide, Alain-Fournier, Proust, Camus*, Blackwell, Oxford 1963, il quale sostiene che Proust ha «un'idea dello spazio-tempo come un continuum di cui il tempo costituisce la quarta dimensione» (Ivi, p. 213); per tale ragione, secondo questo interprete, la *Recherche* non si sottrarrebbe alla ripetizione di quel cliché, invalso nella cultura letteraria occidentale sin dai tempi di Eraclito, di rappresentare il tempo come un flusso in costante movimento (Ivi, p. 146). Sulla sovversione del tempo cronologicamente inteso da parte di Proust, ha invece insistito, oltre che G. Daniel nel già menzionato *Temps et mystification dans "À la recherche du temps perdu"*, emblematico fin dal titolo, J. G. Linn, *Notes on Proust's Manipulation of Chronology*, in «*Romanic Review*», 52, 1961, pp. 210-225, il quale afferma come nell'autore francese «la cronologia sembra essere intenzionalmente confusa, al fine di preservare una ambiguità psicologica, che stimola il lettore a porre in rilievo il passato in termini generali, non già in termini storici. (...) Come in Shakespeare, troviamo una operazione di duplicazione del tempo, nella quale l'effetto o l'apparenza del tempo è più potente dei fatti del tempo» (pp. 217-218 *passim*); a sua volta, nel suo analitico studio, *Chronology and Time in À la recherche du temps perdu*, Droz, Genève 1979, G. H. Steel ha ulteriormente rilevato come nella diegesi della *Recherche* la cronologia storica si intrecci, sovente in modo indistricabile, con quella narrativa, e il tema storico non si lasci isolare da quello individuale e testuale (Ivi, p. 93). In tale prospettiva paiono altresì condivisibili le riflessioni di C. Patey, la quale, sviluppando un interessante confronto con Joyce, ha osservato come nel romanzo proustiano il divenire sia «sottratto alle sue rappresentazioni tradizionali, la freccia, il cerchio, il fiume eracliteo a favore di un comportamento non lineare e di una fenomenologia caotica», laddove, nello scrittore irlandese ad imporsi è un «ordine relativamente ferreo del ripetersi ciclico delle cose». Dunque, in sintesi, «Joyce sceglie il divenire assente del mito e Proust, specularmente, si affida ad una temporalità erratica e imprevedibile, senza cause né conseguenze conoscibili» (Ea., *Tempi difficili. Proust e Joyce*, Marcos Y Marcos, Milano 1991, pp. 120-121).

³⁶⁶ G. Genette, *Figure III*, cit., p. 89.

³⁶⁷ Cfr. J. P. Houston, *Temporal Patterns in À la recherche du temps perdu*, in «*French Studies*», XVI, 1962, pp. 33-44, dove efficacemente si sottolinea, attraverso una accorta analisi strutturale, come Proust tenda a spezzare sovente la linea temporale, presentando le azioni non in una successione individuale, ma con improvvisi spostamenti della prospettiva temporale. Tendente a ragionare su un piano più generale, si presentava la lettura della cronologia proustiana messa a punto l'anno prima da W. Hachez, il quale era favorevole a racchiudere la *Recherche* entro una cronologia «interna», rappresentata dall'opera stessa, e storicamente culminante con il 1919, nonostante non potessero negarsi delle incongruenze, riconducibili alle più varie ragioni (la

nell'insieme della sua opera, allorché, nelle pagine de *Le Temps retrouvé*, ci fa assistere alla filatura di quella trama di eventi e situazioni che, spezzata dalla vita, attende di seguire un nuovo ordito. Al riguardo assume un valore emblematico la figura di Mademoiselle de Saint-Loup, la quale si ammanta, al suo apparire alla *soirée* che chiude l'opera, dello stesso significato che in una foresta ha la "stella" di un crocevia, «dove convergono strade che vengono, anche per la nostra vita, dai punti più disparati»³⁶⁸. Non è, tuttavia, solo una rievocazione sentimentale a consentire la ritessitura della nostra esistenza, ma è il moltiplicarsi stesso degli avvenimenti a dare luogo ad una fitta rete di "segni", che, per essere dipanata, richiede la pazienza di scegliere «fra il minimo punto del nostro passato e ciascuno di tutti gli altri»³⁶⁹. Tale processo, se valutato nei suoi ultimi effetti, potrebbe invitare a pensare la *Recherche* come un romanzo nel quale il tempo non svolga alcuna funzione. La scena conclusiva dell'opera proustiana si presta, infatti, ad essere interpretata come l'occasione per verificare il rispetto di un'esigenza di unitarietà temporale, perseguita anche a dispetto d'ogni realismo cronologico. L'opinione di Jean-François Revel, secondo la quale nel leggere la *Recherche* non si avrebbe mai diretta coscienza del tempo, poggia per l'appunto sul presupposto che l'insieme dei personaggi proustiani tenda a ricominciare sempre daccapo: a volte essi «cambiano totalmente senza che sia loro successo nulla di notevole. Altre volte, al contrario, si verificano trasformazioni capitali nella loro esistenza, senza che essi cambino»³⁷⁰. Questo

mancanza di tempo, la malattia, la morte). (Id., *Retouches à une chronologie*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 11, 1961, pp. 392-398).

³⁶⁸ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 606; trad. it. p. 606; trad. it. p. 738.

³⁶⁹ Ivi, p. 607; trad. it. p. 739. G. Deleuze, a questo proposito, sostiene che «l'opera di Proust non si basa sull'esposizione della memoria, ma sull'apprendimento dei segni. (...). La Ricerca si presenta come l'esplorazione dei vari mondi dei segni, che si organizzano in cerchi, intersecandosi in certi punti» (Id., *Marcel Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 1964; trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001, p. 6). Per una illustrazione critica dei temi al centro di codesto volume di Deleuze, paiono preziose le pagine di P. Sabot, che vi ravvisa il tentativo, operato mediante l'ermeneusi di un determinato autore, di approfondire e verificare quanto la teoria sul segno e la significazione consegnata a *Différence et répétition* e *Logique du sens* avesse in precedenza inteso mostrare: «nel suo saggio su Proust, Deleuze si "fabbrica" unendo insieme i pezzi un finto oggetto di riflessione: "la visione del mondo proustiano", per la quale il romanzo proustiano offre unicamente la materia. Con l'espedito di questo bricolage speculativo (di elevata qualità) la *finzione romanzesca* si trova in qualche modo reduplicata – o secondata – a vantaggio di una *finzione teorica* che si presenta come l'originale o il modello dal quale esso prende le mosse» (P. Sabot, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Puf, Paris 2002, pp. 41-51, qui pp. 49-50).

³⁷⁰ J.-F. Revel, *Sur Proust. Remarques sur À la recherche du temps perdu*, René Julliard, Paris 1969; trad. it. di S. de La Pierre, *Su Proust. Osservazioni su À la recherche du temps perdu*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 22-30 *passim*. Non distanti da queste considerazioni sono quelle espresse da J. Ortega Y Gasset, per il quale i personaggi proustiani sono caratterizzati da una natura vegetativa. Così come per le piante vivere equivale ad essere senza agire, così i personaggi della *Recherche* vivono «inerti nei loro destini atmosferici e, sottomessi botanicamente, le loro vite paiono ridotte alla funzione clorofilliana, dialogo chimico sempre eguale a se stesso e, in

rilievo si arresta, tuttavia, ad un livello di riflessione che, nell'affermare il soggetto delineato da Proust come estraneo al tempo, non si interroga sul significato di questa estraneità. Indicare la presa di distanza dalla nozione del Tempo oggettivo non basta a spiegare altro che una mancata condivisione di una realtà che tende a produrre «la morte e la morte dell'oblio»³⁷¹. L'estraneità, invece, deve diventare sinonimo di allontanamento e necessità di una mediazione, al fine di condursi, *nel tempo*, fuori dal tempo. I diversi personaggi che il Narratore incontra svolgono la funzione di esteriorizzare l'elemento temporale, offrendo l'opportunità di cogliere sui loro volti, nei loro atteggiamenti e nei loro sguardi l'esatto rapporto fra presente e passato, come se si fosse alla presenza d'una veduta ottica, «ma una veduta ottica degli anni, la veduta non d'un momento, ma d'una persona situata nella prospettiva deformante del Tempo»³⁷². Il richiamo alle *vues optiques* rende esplicita l'intenzione dell'autore di fornire una prospettiva stereoscopica del tempo, che permetta la progressiva definizione di una immagine che si collochi accanto alle altre, cronologicamente distinte, e dunque favorisca una percezione di tipo binoculare o multioculare³⁷³. Non si esaurirebbe, però, il significato intrinseco a tale sguardo se lo si spiegasse con una mera virtù ideale, simile a quella che per Balzac permetteva allo scrittore di «cogliere la verità in tutte le possibili situazioni», sia che gli oggetti

qualche modo, anonimo (...)» (Id., *Le Temps, la distance et la forme chez Proust. Simple contribution aux études proustiennes*, in «La Nouvelle Revue Française», 20, 1923, pp. 267-279, qui p. 275). Più equilibrata pare del resto la posizione espressa da R. Fernandez, il quale ammonisce che dinanzi alla pleiade dei personaggi proustiani si osserva una particolare duplicità, che da un lato li rende intimamente radicati all'ambiente nel quale sono collocati, dall'altro li rivela un mero strumento per dare voce alle impressioni e ai sentimenti del Narratore, così da rendere difficile individuarne a tutto tondo la figura, come invece accade in Balzac o Stendhal; «ciò non toglie – aggiunge Fernandez – che Proust abbia creato figurazioni umane palpitanti di vita: della triplice vita dell'apparizione o dell'impressione, dell'unità psichica e della vita che comporta una parte in una società» (Id., *Proust ou la généalogie du roman moderne*, Grasset & Fasquelle, Paris 1979 (1ª ed. 1943); trad. it. di R. Mainardi, *Proust o la genealogia del romanzo moderno*, Bompiani, Milano 1980, p. 154, ma si vedrà l'intero VI cap., pp. 153-187). Per una più ampia disamina circa alcuni dei più significativi personaggi della *Recherche*, si rinvia agli atti del Colloquio, svoltosi sotto la direzione di M. Bongiovanni Bertini presso l'Università di Parma l'11 marzo 1983, pubblicati col titolo *Personnages Proustiens* dall'Istituto di lingue e letterature romanze.

³⁷¹ M. Blanchot, *L'esperienza di Proust*, cit., pp. 20-21, scrive che nell'opera proustiana c'è «un intrico, forse ingannevole, ma meraviglioso, di tutte le forme del tempo», a cominciare dal Tempo-Moloch del reale che «con la sua azione distruttrice ci dà quel che ci toglie, e infinitamente di più, perché ci dà le cose, gli eventi e gli esseri in una presenza irreali (...)». Cfr. inoltre R. Peverelli, *Proust. Tempo, spazio, memoria*, in «La Fortezza», 1-2, 2003, pp. 147-159, in part. pp. 147-153.

³⁷² M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 504; trad. it. p. 613.

³⁷³ R. Shattuck, *Proust's Binoculars*, cit., p. 51; M. Bardeche, *Marcel Proust romancier*, 2 vol., Le Sept Couleurs, Paris 1971, vol. 2, p. 345. Correttamente, F. Orlando ha sottolineato come in Proust la dissociazione tra sapere e vedere non è una forma fra le altre, ma la forma stessa della presentazione del mondo, e ciò in accordo con un processo soggettivo di conoscenza ritardata, sfasata, rettificata (Id., «Sapere» contro «vedere», in «Alfabeta», 72, 1985, p. 15).

gli si presentassero direttamente sia che fosse lui a muovere verso di loro³⁷⁴. Il romanzo proustiano, diversamente da quello balzachiano, nel quale in ultima analisi si trovano soltanto – leggiamo nel *Contre Saint-Beuve* – «sottili verità colte alla superficie della vita mondana e tutte in un grado di generalità abbastanza grande»³⁷⁵, si nutre della forza di una verità essenzialmente inafferrabile ed antinomica³⁷⁶. In luogo dell'assunzione di una logica dell'identità e dell'autentico, Proust parrebbe preferire il mantenimento di una tensione fra realtà incommensurabili, al fine di far accedere il proprio discorso ad un piano collocato *al di là* dello spazio e del tempo oggettivi³⁷⁷. Ne consegue che la dialettica che si articola fra il romanzo e il tempo reale si spinge fino al punto di mutarsi in un rifiuto del principio di non contraddizione – che del tempo reale costituisce il presupposto logico-formale³⁷⁸ –, per attestarsi entro l'orizzonte di una sostanziale acronia, in ragione della quale si creano «contorsioni narrative» che fanno sì che possano individuarsi interi segmenti, sprovvisti di qualsiasi riferimento temporale³⁷⁹.

«E se, dopo tanti anni trascorsi e tanto tempo perduto, avvertivo questo influsso capitale dell'atto interiore persino nei rapporti internazionali, non ne avevo forse avuto il sospetto già all'inizio della mia vita, quando nel giardino di Combray leggevo uno di quei romanzi di Bergotte sfogliando le cui pagine dimenticate, e in esse imbattendomi nei raggiri di un malvagio, persino oggi non mi metto tranquillo se non dopo essermi assicurato, cento pagine più in là, che quel

³⁷⁴ H. de Balzac, *Préface de La Peau de chagrin* (1831), Gallimard, Paris 1974; trad. it. di D. Schenardi, *Prefazione della prima edizione della Peau de chagrin*, in H. de Balzac, *Poetica del romanzo. Prefazioni e altri scritti teorici*, Sansoni, Milano 2000, pp. 47-56, qui p. 53. Per una puntuale disamina sulla poetica di Balzac e quella di Proust, si rinvia alle pagine di J. Borel, *Proust et Balzac*, Corti, Paris 1975; nonché a A. Bouillaguet, *Proust lecteur de Balzac et de Flaubert: l'imitation cryptée*, Champion, Paris 2000, in part. alla II parte, pp. 73-209.

³⁷⁵ M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, cit., p. 292; trad. it. p. 94.

³⁷⁶ Con incisività, P. De Man ha notato come nella *Recherche* «tutto significhi qualcosa di diverso da quello che rappresenta, si tratti di amore, coscienza, politica, arte, sodomia, o gastronomia: è sempre di altro che è questione» (Id., *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven-London 1979; trad. it. di E. Saccone, *Allegorie della lettura*, Einaudi, Torino 1997, p. 85).

³⁷⁷ Cfr. A. Grilli, *Polarità e antinomie in À la recherche du temps perdu*, in *La "Recherche" tra apocalisse e salvezza*, a c. di D. De Agostini, Schena, Fasano 2005, pp. 159-182. Questi, segnatamente, nota come «la sostanza profonda del romanzo proustiano sia genuinamente antinomica, e cioè che le verità ultime conquistate dal narratore, e ancor più le verità additate al lettore dall'autore attraverso la messa in scena di una ricerca compiuta da un personaggio autoriflessivo, si possono intendere solo come messaggi intrinsecamente contraddittori, il cui obiettivo ultimo viene collocato al di là della sfera del dicibile dalla loro stessa irriducibilità rispetto alla logica tradizionale». Ne consegue che solo le contraddizioni antinomiche possano fungere da adeguati sussidi affinché si possa rappresentare l'irrapresentabile proprio della fusione fra passato e presente, fra intuizione ed intelligenza, fra letteratura e vita (Ivi, pp. 171 e 181).

³⁷⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV 3, 1005 b 19-20: «a nessun oggetto può appartenere e non appartenere la stessa caratteristica nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto». Per un commento storico-critico, basti qui ricordare il fondamentale studio di E. Berti, *Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione*, Vita & Pensiero, Milano 1969.

³⁷⁹ G. Genette, *Figure III*, cit., p. 131.

medesimo malvagio è stato debolmente umiliato e vive abbastanza a lungo per constatare che i suoi tenebrosi progetti sono stati sventati? Infatti non ricordavo più con esattezza cosa fosse successo a quei personaggi, il che del resto non li differenziava dalla persone che si trovavano quel pomeriggio da Madame de Guermantes e la cui vita passata era ai miei occhi, almeno per parecchi di loro, non meno vaga che se l'avessi letta in un romanzo mezzo dimenticato»³⁸⁰.

L'esperienza dell'«abolizione del tempo» – ha scritto Blanchot – «significa percorrere tutta la realtà del tempo, e percorrendola sperimentare il tempo come spazio e luogo vuoto, cioè libero dagli avvenimenti che lo riempiono sempre nella vita ordinaria»³⁸¹. Ciò implica, prosegue il critico, l'adozione di un tempo puro, che trova il proprio alveo in seno al racconto, in quanto luogo in cui l'elemento temporale è sperimentato «come *fuori* (...), sotto forma di uno spazio, l'immaginario spazio in cui l'arte trova e dispone le sue risorse»³⁸². Che in Proust il tempo oggettivo sia sostituito, con un atto di sovversione, dal tempo della scrittura traspare in modo perspicuo dalle ultime pagine della *Recherche*, dove alla decisione di intraprendere la stesura dell'opera succede l'angoscia di non poterla portare a compimento: «Un giorno anche i miei libri, come il mio essere di carne, avrebbero certo finito per morire. Ma bisogna rassegnarsi a morire. Si accetta il pensiero che fra dieci anni noi, fra cento anni i nostri libri, non ci saremo più. La durata eterna non è promessa ai libri più che agli uomini»³⁸³. Si ravvisa in questo passo il tentativo di sottoporsi ad una catarsi dal tempo reale, che, tuttavia, nel suo stesso affermarsi avverte la cogenza delle stagioni, il loro alternarsi tanto foriero di promesse e di attese quanto esiziale. Volersi sottrarre al tempo distruttore espone, infatti, al rischio vertiginoso di

³⁸⁰ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 492-493; trad. it. pp. 599-600.

³⁸¹ M. Blanchot, *L'esperienza di Proust*, cit., p. 22.

³⁸² Ivi, p. 22. Per il plesso di questioni emergenti da tale messa a tema dell'elemento scritturale e narrativo nella riflessione di Blanchot: M. Foucault, *La pensée du dehors*, in «Critique», 229, 1966; trad. it. di C. Milanese, *Il pensiero del di fuori*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 111-134; F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris 1986.

³⁸³ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 620-621; trad. it. p. 755. Scrive a tale proposito M. Ferraris che il tempo ritrovato segna non già la rottura con il tempo perduto, «ma la sua apocalissi, il suo svelamento e la sua realizzazione, proprio come l'idea vitalistica e biologica del romanzo richiede necessariamente la caducità dei suoi personaggi. Ma soprattutto, la vera redenzione del tempo perduto non è affidata alle pagine del tempo ritrovato, ma principalmente ai lettori futuri, che sapranno servirsi delle leggi generali tramandate dal romanzo». In tal modo, l'autobiografia rappresentata dalla *Recherche* sopravviverà in altre persone, mai direttamente conosciute dallo scrittore. (Id., *Ermeneusi di Marcel Proust*, Guerini, Milano 1987, p. 105). Sulla possibilità di leggere il romanzo proustiano come una autobiografia ha insistito F. Cambi, sostenendo che con la *Recherche* si compie una rottura che è insieme anche una rivelazione nel genere autobiografico, lo scrittore francese avrebbe infatti inaugurato «sia una lettura ancora più "estrema" dell'autobiografia sia una sua collocazione a fondamento (pur senza fondamenti) della realtà e del suo senso» (Id., *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Bari-Roma 2002, p. 68, ma si veda l'intero capitolo dedicato a Proust, pp. 51-71).

vedersi negato anche il tempo di scrivere³⁸⁴. Tuttavia, è pur vero che l'atto dello scrittura, se inteso come «tentativo d'espressione integrale del mondo percepito o vissuto»³⁸⁵, permette all'autore di usufruire di una costante condizione di possibilità, nella quale è il caso a decidere del corso delle cose e non una progressione causale ordinabile secondo una cronologia continua. Quanto, a titolo esemplificativo, suggeriscono l'arte di Elstir così come quella di Dostoevskij viene da Proust elevato a principio costante della sua poetica: alla maniera stessa in cui l'immaginario pittore dipingeva il mare, ossia «nell'altro senso», e lo scrittore russo raccontava una vita, partendo «dalla fede, dalle illusioni che si rettificano a poco a poco»³⁸⁶, così l'autore francese assume, per la

³⁸⁴ Opportunamente D. De Agostini ha a questo proposito osservato che «la conclusione della *Recherche*, l'ultimo capitolo del *Temps retrouvé*, è, certo, un drammatico e grottesco “bal de têtes”, una sorta di danza macabra», la cui tensione è viepiù accresciuta, «se la trasformazione dei personaggi dell'opera di cui abbiamo letto le vicende, e che essi subiscono nel momento in cui diventano *rappresentazione all'interno della rappresentazione* nella quale sono iscritti (e, con un ulteriore rispecchiamento, *rappresentazione di sé nell'altro*), viene letta come realmente *opera del Tempo*» (Ea., *Tempo della scrittura e tempo del racconto* in “*À la recherche du temps perdu*”, in *Anacronie. Studi sulla nozione di tempo nel romanzo francese del Novecento*, a c. di G. Bogliolo, Schena, Fasano 1989, pp. 9-39, qui pp. 31-32).

³⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 43.

³⁸⁶ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 560; trad. it. p. 682. Sull'arte di Elstir e i suoi possibili modelli, cfr. M. Butor, *Le œuvres d'art imaginaires chez Proust*, in Id., *Répertoire II*, Minuit, Paris 1964; trad. it. di trad. it. di C. Ghirardi, *Le opere d'arte immaginarie in Proust*, in M. Butor, *6 saggi e 6 risposte su Proust e sul romanzo*, cit., pp. 28-92, in part. pp. 49-75; P. Placella Sommella, *Marcel Proust e i movimenti pittorici d'avanguardia*, Bulzoni, Roma 1982; Ea., *Elstir o il linguaggio della pittura*, in «Quaderni proustiani», 3, 2004, pp. 37-45, ma, più in generale, M. Vallora, *Proust e la pelle della pittura*, in *La “Recherche” tra apocalisse e salvezza*, cit., pp. 197-223; J. Monnin-Hornung, *Proust et la peinture*, Droz-Giard, Genève-Lille 1951, specialmente il V capitolo, pp. 137-201, cui si aggiungono le pagine dedicate specificamente ai *tableaux d'Elstir*, pp. 72-101, nelle quali, fra l'altro, si ritiene di poter individuare i modelli che li hanno ispirati nelle opere di Turner, Whistler e Monet (pp. 91-92); ma su quest'ultimo motivo, si considerino altresì le osservazioni di M. E. Chernowitz, *Proust and Painting*, International University Press, New York 1945, in part. il V cap., pp. 89-119, il quale mette del resto in guardia dal voler identificare il personaggio di Elstir con un artista storico determinato, dacché sovente Proust, per dare vita alle proprie creature, combina insieme elementi reali ed elementi immaginari, il che rende vana qualsiasi esatta agnizione (Ivi, p. 113). Quanto ad un “lato Dostoevskij in Proust”, G. Contini ritiene di poterlo individuare «in un bagno di fenomenismo, che va attraversato perché possa affermarsi, dopo di esso, una nuova “loi causale”. (...) Il lato Dostoevskij è insomma l’“entre-deux”, vitale in funzione di una nuova causalità: è la libertà affermata, fino a lacereare l'involucro, nei confini d'un futuro già realizzato dal passato – d'una prigione, si può aggiungere, alleviata dalla sua autocoscienza, dalla sua risoluzione in conoscenza» (Id., *Introduzione alle “paperoles”*, in Id., *Varianti e altra linguistica*, Einaudi, Torino 1979, pp. 69-110, qui pp. 89-90). Ma si vedano pure, per una considerazione del tema da una prospettiva storico-letteraria: M. Petovic, *Proust et Dostoïevski*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 18, 1968, pp. 682-690; P. Chardin, *Proust lecteur de Dostoïevskij*, in «Les lettres Romanes», 25, 1971, pp. 223-269; pp. 339-349; J.-L. Backès, *Le Dostoïevski du narrateur*, in *Études proustiennes I*, éd. par M. Raimond, Michel, J.-Y. Tadié, J. Bersani, Gallimard, Paris 1973, pp. 95-107; G. Macchia, *Proust e Dostoïevskij*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 165-180.

propria opera, un'origine che si dispiega gradualmente, attraverso un tempo che è sempre imminente, eppure di fatto non si realizza mai. Già ne *La Prisonnière* poteva d'altronde leggersi che quanto accomunasse i romanzi di Dostoevskij, così come le tele di Elstir e l'epistolario di Madame de Sévigné, fosse la loro capacità di presentare le cose basandosi sull'effetto, sull'illusione da cui si è inizialmente colpiti, anziché secondo l'ordine logico, vale a dire cominciando dalla causa³⁸⁷. Ma a ben vedere, è stato sostenuto dalla critica, tale sottordinarsi dei principi logico-causali a una estetica dell'immediato deriva primariamente, sebbene in modo non del tutto esplicito, dalla lezione – assai influente su Proust fin dai suoi anni giovanili – di John Ruskin, ripensata alla luce della poetica degli impressionisti³⁸⁸. Segnatamente, l'autore inglese aveva, nei suoi *Elements of Drawing* (1856), affermato che: «la percezione della Forma solida dipende

³⁸⁷ M. Proust, *La Prisonnière*, cit., p. 880; trad. it. p. 799. Cfr., per una più analitica delucidazione del passo e di come da esso possa trarsi una significativa analogia tra i complessi personaggi di Dostoevskij e quelli di Proust, a partire dal barone di Charlus, parimenti caratterizzati attraverso la composizione di numerosi frammenti fra loro sovente in contraddizione, C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 29-34. Si veda inoltre V. Descombes, *Proust. Philosophie du roman*, Minuit, Paris 1987, in part. il cap. 14, pp. 257-271. Per una disamina sulle peculiarità dell'opera dostoevskiana in rapporto ai personaggi che la animano, si rinvia alle fondamentali pagine di M. Bachtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1972; trad. it. di G. Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 2002, in part. il II capitolo, pp. 64-102, dove si sottolinea come l'autore russo mostri verso il personaggio un atteggiamento dialogico, che si compie nel processo creativo stesso: «L'autore – è detto concisamente – parla in tutta la struttura del suo romanzo non del personaggio ma col personaggio» (Ivi, p. 87).

³⁸⁸ Cfr. J. Autret, *L'influence de Ruskin sur la vie, les idées et l'œuvre de Marcel Proust*, Droz, Genève 1955, in part. la III parte, pp. 87-117, dove soprattutto si rileva il debito che Proust contrae con l'autore inglese riguardo al reciproco implicarsi di percezione e conoscenza, un rilievo, questo, che è proposto pure da C. D. Painter, *Marcel Proust*, Chatto & Windus, London, 1959; trad. it. di E. Vaccari Spagnol, V. Di Giuro, *Marcel Proust*, Feltrinelli, Milano 1965, il quale afferma che nel definire la missione di Ruskin, essere il dovere dell'artista non immaginare, bensì percepire la realtà, Proust aveva scoperto la propria. Ma il biografo nota altresì la influenza che Ruskin ebbe sulla concezione del personaggio di Elstir, il quale è sì un impressionista, ma da tale poetica egli pure si differenzia: «Sia questi [*i. e.* gli impressionisti] sia Elstir si erano proposti il compito di riprodurre la freschezza immediata della realtà così come la cogliamo al primo sguardo, prima di sapere che cosa vediamo: ma mentre Monet, per esempio, decompone i colori e i loro contorni ma senza cercare di nascondere il fatto che quello che sta mostrando è un albero o una vela, l'arte di Elstir è fatta soprattutto di quelle che il Narratore chiama "ambiguità" o "metafore"» (Ivi, pp. 283-287 *passim*); cfr. altresì, più di recente, B. Vouilloux, *L'"impressionisme littéraire": une révision*, in «Poétique», 121, 2000, pp. 61-92, in part. pp. 71-76. Ma per un puntuale riferimento testuale, si veda in particolare la prima parte, pubblicata per la prima volta nella «Gazette des Beaux-Arts» del 1° aprile 1900, del saggio dedicato dallo stesso Proust a Ruskin, *John Ruskin*, in Id., *Mélanges*, cit., pp. 105-115; trad. it. di P. Serini, *John Ruskin*, in M. Proust, *Scritti mondani e letterari*, cit., cit., pp. 159-168, dove, significativamente, si legge: «Nonché essere un diletante o un esteta, Ruskin fu precisamente il contrario: uno di quegli uomini alla Carlyle, avvertiti, dal loro genio, della vanità di ogni piacere e, in pari tempo, della presenza, accanto a loro, di una realtà eterna, percepita in modo intuitivo dall'ispirazione» (Ivi, p. 110; trad. it. p. 164).

completamente dall'esperienza. (...). L'intera capacità tecnica di dipingere dipende dal recupero di quella che si potrebbe definire "l'innocenza dell'occhio": cioè di una sorta di percezione infantile di queste macchie piatte di colore, viste a sé, senza coscienza alcuna di ciò che significano, così come le vedrebbe un cieco che improvvisamente recuperasse la vista»³⁸⁹. E, di primo acchito, proprio da tale innocenza primitiva si riconosce pervasa l'atmosfera dell'*atelier* di Elstir, considerato come

«la fucina d'una sorta di nuova creazione del mondo, dove, dal caos di tutte le cose che vediamo, egli aveva tratto, dipingendoli su vari rettangoli di tela posati un po' dappertutto, qua un frangente che schiacciava iracondo sulla sabbia la propria schiuma viola, là un giovane vestito di ruvida tela bianca e appoggiato coi gomiti al parapetto d'una nave»³⁹⁰.

È però pur vero che da questo passo si deduce assai chiaramente che, per Proust, in modo ben più radicale di quanto non sia dato riscontrare in Ruskin, il concetto di "origine", nella forma caotica che gli è connaturata, non pare immediatamente potersi ricondurre ad un tempo trascorso, ma, all'opposto, esso appare consustanziale all'insieme delle nostre percezioni, risultando operante nel fungere della nostra relazione estetico-sensibile con il mondo³⁹¹. In tal senso, nello scrittore francese, quanto rivendicato da Ruskin attraverso l'auspicio di un

³⁸⁹ J. Ruskin, *Elements of Drawing*, in *The Works of John Ruskin*, ed. by E. T. Cook and A. Wedderburn, G. Allen, London 1903-1912, t. XV, p. 27. A questo passo dedica una particolare attenzione E. H. Gombrich, il quale, nel porre in risalto la sua vicinanza alle teorie degli impressionisti, non manca del pari di riconoscere un suo autorevole ispiratore nelle riflessioni del vescovo G. Berkeley e, segnatamente, nelle pagine del suo, *Essay towards a New Theory of Vision*, del 1709. In quest'opera, scrive Gombrich, «si poneva a frutto tutta una lunga tradizione: il mondo, come noi lo vediamo, è una costruzione elaborata lentamente da ognuno di noi negli anni di formazione. I nostri occhi subiscono semplicemente sulla retina degli stimoli che danno luogo alle cosiddette "sensazioni di colore". È la nostra mente che elabora queste sensazioni in percezioni, cioè in elementi dell'immagine del mondo che abbiamo in noi, e che si fonda sull'esperienza, non su ciò che sappiamo. Data questa teoria, che fu accettata da quasi tutti gli psicologi dell'Ottocento e che ancora figura nei manuali, le conclusioni di Ruskin appaiono ineccepibili» (Id., *Art and Illusion. A study in the psychology of pictorial representation*, Phaidon Press Ltd., London 1960; trad. it. di R. Federici, *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Leonardo Arte, Milano 1998, p. 269).

³⁹⁰ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 190; trad. it. p. 1010. Per una ricostruzione filologica di questo passo, cfr. J. Yoshida, *Genèse de l'atelier d'Elstir à la lumière de plusieurs versions inédites*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 8, 1978, pp. 15-28.

³⁹¹ Cfr. M. Carbone, *Fenomenologia dell'originario estetico*, in AA.VV., *Ripensare l'estetica. Un progetto nazionale di ricerca*, cit., pp. 31-39, qui p. 32. Ma affinché tali considerazioni trovino ulteriore delucidazione si considereranno le parole con le quali T. W. Adorno commenta il significato dell'aforisma di K. Kraus che afferma: "La meta è l'origine", nel quale sarebbe sottinteso che «il concetto di origine deve perdere la sua vacuità statica. La meta non si dovrebbe ritrovarla nell'origine, (...), bensì l'origine verrebbe assegnata solo alla meta, si costituirebbe per la prima volta a partire da essa. Non c'è origine se non nella vita dell'effimero» (Id., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966; trad. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 139 [trad. modificata]).

“recupero” d’una visione scevra di ogni connotato di significazione, sembra dover necessariamente andare incontro ad una rettifica, ma non già per l’impossibilità di attingere ad una visione pura di quanto ci circonda, quanto per l’estrema difficoltà di discernere in modo esatto fra ciò che ci appare nella sua autonoma essenza e ciò che è da noi figurato e significato³⁹². Tale ultima considerazione trova altresì conferma nel fatto che, diversamente da quanto affermato da Erich Auerbach, nessuna «simbolica onnitemporalità dell’accaduto» agisce in senso costante nel corso del romanzo facendo sì che il Narratore venga ad essere compreso nell’oggetto delle proprie percezioni e, in veste di osservatore, ne prenda le distanze onde affrontare il proprio passato³⁹³. Quanto viene trascurato da tale interpretazione è per l’appunto l’occorrenza, in

³⁹² Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 553; trad. it. pp. 673-674: «Fra noi e gli esseri c’è infatti una bordura [*liséré*] di contingenze, così come nelle mie letture di Combray avevo capito che c’è n’è una di percezione che impedisce un assoluto contatto tra la realtà e la mente [*comme j’avais compris dans mes lectures de Combray qu’il y en a un de perception et qui empêche la mise en contact absolue de la réalité et de l’esprit*]». E ancora, pp. 454-456 *passim*; trad. it. pp. 554-555: «Questa contemplazione dell’essenza delle cose ero dunque ben deciso, adesso, a non perderla di vista, a fissarla, ma come? Con quale mezzo? (...). Avevo sin troppo sperimentato l’impossibilità di raggiungere nella realtà ciò che stava in fondo a me stesso; (...). Impressioni come quelle che cercavo di fissare non potevano non svanire a contatto con un godimento immediato che era stato impotente a farle rinascere». Di codesto brano si confronti altresì la variante esposta nelle *Notes et variantes* dell’edizione francese, pp. 1259-1260. Quanto ad un commento critico, appare assai puntuale l’analisi condotta da A. De Lattre, il quale ritiene di poter ricomprendere nei termini della “disproporzione” e della “discontinuità” il rapporto che lega realtà e percezione nella *Recherche*. Segnatamente De Lattre scrive che c’è «discontinuità fra quello che è nel tempo e quello che è fuori dal tempo: questo avviene tutto d’un colpo; e che v’è una disproporzione che mostra il secondo esorbitare da quanto il primo presupponga. Ma ancora v’è disproporzione all’interno di quanto è fuori dal tempo fra la circostanza e l’istante in cui la sento, e l’intellezione di ciò ch’io pre-sento, sempre eccedente quanto io veda. Da un lato c’è quanto io vedo, che non sarà mai altro che ciò che mi si propone e ch’io ho sotto gli occhi; dall’altro c’è quanto è fuori dal tempo, che è sempre di più. Tale è la differenza essenziale, che fa oscillare a beneficio di quanto è fuori dal tempo l’intera economia della realtà» (Id., *La doctrine de la réalité chez Proust*, cit., p. 161). A sua volta, J.-P. Richard, *Proust et le monde sensible*, Seuil, Paris 1974; trad. it. di E. Klersy Imberciadori, *Proust e il mondo sensibile*, Garzanti, Milano 1976, ha autorevolmente affermato che gli oggetti di cui è costellata la *Recherche* si mostrano come «separati in due facce ben distinte, un recto significante rivolto verso di noi, un verso significato che si sottrae e con il primo che indica il secondo puntando verso di lui, ma che altresì lo occulta, proibendolo con lo stesso gesto» (Ivi, p. 142). Ma cfr. pure M. Mein, *Proust et le réel*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 18, 1968, pp. 691-702, in part. pp. 698-699; nonché A. Maurois, *À la recherche de Marcel Proust*, Hachette, Paris 1949; trad. it. di G. Monicelli, *Alla ricerca di Marcel Proust*, Mondadori, Milano 1956, p. 188, che, con formula felice, afferma: «ecco qual è la metafisica di Proust: il mondo esteriore esiste, ma è inconoscibile; il mondo interiore è conoscibile, ma ci sfugge senza posa perché è mutevole»

³⁹³ E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Franke, Bern 1946; trad. it. di A. Romagnoli e H. Hinterhäuser, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 vol., Einaudi, Torino 1994, vol. 2, pp. 326-328 *passim*.

Proust, di alcune «impressioni oscure»³⁹⁴, le quali, permettendo l'esperienza di epifanie prive d'ogni facoltà rivelativa³⁹⁵, non soltanto mancano del linguaggio per essere espresse³⁹⁶, ma pure del tempo per collocarle e riconoscerle. In un passo de *Le Temps retrouvé*, Proust stesso distingue, invitando a ripercorrere alcuni fra gli episodi più significativi del suo romanzo, le epifanie che possono dirsi rivelative da quelle che, invece, sono prive di tale carattere:

«Ma nel momento in cui, recuperando l'equilibrio, posai il piede su una selce che era un po' meno alta della precedente, tutto il mio avvilitamento svanì davanti alla stessa felicità suscitatami, in periodi diversi della mia vita, dalla vista degli alberi che m'era sembrato di riconoscere durante una passeggiata in carrozza nei dintorni di Balbec, dalla vista dei campanili di Martinville, dal sapore di una *madeleine* intinta in una tisana, da tante altre sensazioni di cui ho parlato e che m'erano parse sintetizzate nelle ultime opere di Vinteuil»³⁹⁷.

³⁹⁴ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 456; trad. it. p. 556: «Ma un attimo dopo, avendo ripensato a queste resurrezioni della memoria, mi resi conto che qualche volta – e già a Combray, dalla parte di Guermantes – impressioni oscure avevano in altro modo sollecitato, come quelle reminiscenze il mio pensiero, ma nascondendo non una sensazione d'altri tempi bensì una verità nuova (...)».

³⁹⁵ Questa tesi interpretativa è stata avanzata da S. Agosti nel II capitolo del suo, *Realtà e metafora. Indagini sulla Recherche*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 30-55, dove efficacemente si sottolinea che la diegesi del romanzo proustiano è intessuta di momenti rari, ma fondamentali, che si collocano fuori dal tempo: «nel fatto, i momenti decisivi e, a tutti gli effetti, fatali delle "realtà fuori del tempo" (...) non sono altro che la punta emergente di un compatto, profondo tessuto di "impressioni oscure" o, in altre parole, di verità istanti ma non rivelate. Alla verità raggiunta attraverso lo *hasard* di una sensazione che miracolosamente si apre al senso, si oppongono, brulicanti e incessanti, le sensazioni ove il senso non è concesso e che dicono solo *la perenne imminenza della verità*» (Ivi, p. 33). Già, tuttavia, G. Debenedetti, in uno studio intitolato, *Le intermittenze e le epifanie*, che inizialmente figurava quale IX capitolo della sua opera maggiore, *Il romanzo del Novecento*, Garzanti, Milano 1971, e che ora si ritrova nella raccolta di lavori del medesimo Debenedetti dedicati all'autore della *Recherche: Proust*, cit., pp. 336-345, osservava che con il termine di "epifanie" si dovessero intendere «quei momenti privilegiati e indipendenti dalla volontà dell'artista, in cui le cose, i fatti e le figure del tempo si aprono come una scorza e lasciano vedere il loro segreto, quello per cui veramente sono quello che sono: raggiungono, insomma, la *claritas*». Sotto questa luce, concludeva il critico, il romanzo proustiano doveva vedersi come il superamento della poetica naturalista ed assumersi in una forma di ideale comunanza di vedute con la fenomenologia husserliana, il cui metodo «ha identificato nella conoscenza un'operazione di disoccultamento della realtà quale si presenta a noi nella sua compattezza esistenziale» (Ivi, pp. 344-345). Sull'uso, da parte di Debenedetti, del precipitato teorico della fenomenologia per delucidare le tendenze della narrativa novecentesca nel suo complesso e specialmente l'opera proustiana, si veda V. Pietrantonio, *Debenedetti e il suo doppio. Una traversata con Marcel Proust*, il Mulino, Bologna 2003, in part. pp. 240-244.

³⁹⁶ Cfr. M. Butor, *Les Moments de Marcel Proust*, in Id., *Répertoire*, Minuit, Paris 1960; trad. it. di P. Caruso, *I "momenti" di Marcel Proust*, in *Repertorio*, il Saggiatore, Milano 1961, pp. 175-184, in part. pp. 177-178.

³⁹⁷ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 445; trad. it. pp. 542-543. Ma cfr. pure ivi, p. 457; trad. it. p. 557: «Insomma, in un caso come nell'altro, si trattasse di *impressioni* come quella suscitata in me dalla vista dei campanili di Martinville, o di *reminiscenze* come quella del dislivello delle due selci o del sapore della *madeleine*, bisognava cercare di interpretare le sensazioni come segni

Da una lettura attenta al complessivo sviluppo della *Recherche* risulta perspicuo che laddove la *madeleine*, tanto quanto il piancito sconnesso, permettono il scoprimento di un legame profondo ed identificabile nell'ordine del reale, fra il presente e il passato³⁹⁸, nel caso degli alberi di Hudimesnil e dei campanili di Martinville il scoprimento concerne una dimensione puramente interiore al soggetto³⁹⁹, portata alla luce in modo affatto fortuito da un simulacro⁴⁰⁰, che si

di altrettante leggi e idee, tentando di pensare, ossia di far uscire dalla penombra quel che avevo sentito, di convertirlo in un equivalente intellettuale» (corsivo mio).

³⁹⁸ Cfr. Ivi, pp. 449-451; trad. it. pp. 548-550. S. Agosti avverte che, invero, fra l'epifania dischiusa dalla *madeleine* e quella dischiusa dalla sconnessione del *pavé* corre una differenza, in forza della quale, mentre la prima innesca un dispositivo che si sollecita la memoria vitale del Narratore, ma non viene indagato nelle sue ragioni (cfr. *Du côté de chez Swann*, p. 47; trad. it. pp. 58-59), la seconda vede l'attuarsi di una razionalizzazione del suo significato, che coincide con la conclusione del libro. «Qui, l'epifania con rivelazione, sottoposta ad un accanito approfondimento concettuale, consente al Soggetto di razionalizzare ciò di cui la *madeleine* si limitava a registrare la realtà: e cioè che la rivelazione contenuta nella sensazione non è altro che l'esperienza dell'essenza del tempo, "di un po' di tempo allo stato puro", di un tempo, insomma, sottratto alla durata» (Id., *Realtà e metafora*, cit., p. 31).

³⁹⁹ Gli episodi si trovano narrati, rispettivamente, in *Du côté de chez Swann*, cit., pp. 179-180; trad. it. pp. 220-222 e in *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 76-79; trad. it. pp. 869-872. Più esattamente sarebbe necessario parlare in luogo di un "discoprimento", di un *déchiffrement*, e ciò sulla base della stessa lettera de *Le Temps retrouvé* (pp. 458-459, trad. it. pp. 558-559; pp. 469, trad. it. pp. 571-572; pp. 473-496, trad. it. pp. 577-604). Proprio sulla scorta di codesti passi, M. Bongiovanni Bertini ha sostenuto che «nell'arte del *déchiffrement* trovano un terreno comune non solo il poliziotto e il ladro, sensibili, per opposti motivi, agli stessi segni, ma anche l'illetterato e lo scrittore che trascurano entrambi, l'uno per ignoranza, l'altro per una scelta deliberata, le spiegazioni "ufficiali" dei fatti, per attenersi al criptolinguaggio degli indizi». Ne discende, osserva la Bongiovanni, che il carattere della decifrazione si compie, per Proust, nel reciproco implicarsi di tortura e salvezza, di accecamento e redenzione (Ea., *Redenzione e metafora*, Feltrinelli, Milano 1981, poi in Ea., *Proust e la teoria del romanzo*, cit., pp. 150-207, qui p. 196 e p. 200). In modo suggestivo, R. Bodei (*Piramidi di tempo. Storia e teoria del déjà vu*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 100-101) ha a propria volta suggerito di paragonare l'episodio degli alberi di Hudimesnil ad una pagina di E. Bloch che recita: «Ognuno conosce il sentimento di aver dimenticato qualcosa nella sua vita cosciente, qualcosa che è rimasto a mezza strada e non è venuto alla luce. Ecco perché spesso sembra tanto importante ciò che si voleva dire proprio ora e che ci è sfuggito. Quando di lascia una camera in cui si è vissuto a lungo, ci si guarda intorno stranamente, prima di andarsene. Anche qui è rimasto qualcosa, che non si è afferrato. Lo si porta comunque con sé per ricominciare altrove» (Id., *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959; trad. it. di L. Boella, *Tracce*, Coliseum, Milano 1989, p. 96); ed è seguendo codesta analogia che si mostrano tanto più condivisibili le parole con le quali F. Orlando definisce l'episodio de *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, «l'unica esperienza di estasi metacronica che nella *Recherche* resti virtuale, incompresa, fallimentare» (Id., *Proust, Saint-Beuve, e la ricerca in direzione sbagliata*, in M. Proust, *Contro Sainte-Beuve*, Einaudi Tascabili, Torino 1991, pp. VII-XXXVII, qui p. XXXV).

⁴⁰⁰ La nozione di simulacro è qui intesa d'accordo con quanto scrive P. Klossowski, il quale propriamente osserva ch'essa non pretende «di fissare ciò che di una esperienza presenta e dice; lungi dall'escludere il contraddittorio, esso lo implica naturalmente. (...) Ma, "comprendere" il simulacro o "invischiarvici", non porta ad alcuna conseguenza: il simulacro, mirando alla complicità, risveglia in chi lo subisce un movimento che subito può scomparire; e parlarne non

concreta nell'istante di una contraddizione pura. Sarebbe pertanto errato limitarsi a sostenere che, essendo l'istante la dimensione deputata a esprimere la effettiva realtà di una temporalità discontinua, esso consenta l'esplicarsi di un processo radicato necessariamente nel mondo esterno⁴⁰¹; all'opposto, Proust parrebbe voler individuare il luogo di una istantaneità che, agendo in noi stessi, ci colloca in un "quando" che non è nel tempo⁴⁰². Il tempo dell'istante – *Ēvaézngq* – è un frammezzo senza luogo né tempo, nel quale l'essente come tale si rivela quale è; «ma è nel dire che l'essente si rivela per quello che è. L'*exaiphnes* è il luogo e il tempo del dire – del dire che non ha tempo né luogo. Del dire che è contraddire»⁴⁰³. A livello diegetico la conseguenza di tale temporalità a-temporale ed utopica si mostrerebbe in modo del tutto evidente nella struttura sì chiusa, ma nondimeno interminabile, che caratterizzerebbe la *Recherche*⁴⁰⁴. Tuttavia, se ci si

spiegherà in alcun modo ciò che è accaduto» (Id., *La Rassemblance*, Ryoan-ji, Marseille 1984; trad. it. di G. Compagno e J.-L. Provoyeur, *La Rassomiglianza*, Sellerio, Palermo 1987, pp. 20-21 *passim*).

⁴⁰¹ Cfr. S. Poggi, *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 93-94.

⁴⁰² Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 451; trad. it. p. 550: «Un istante affrancato dall'ordine del tempo ha ricreato in noi, per sentirlo, l'uomo affrancato dall'ordine del tempo».

⁴⁰³ V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, pp. 304-305. Sul punto resta comunque imprescindibile il riferimento a Platone, *Parmenide*, 156 D.

⁴⁰⁴ Cfr. S. Agosti, *Opera interrotta e opera interminabile*, in *A partire da Petrolio. Pasolini interroga la letteratura*, a c. di C. Benedetti e M. A. Grignani, Longo Editore, Ravenna 1995, pp. 113-120, dove si sottolinea che l'interminabilità del testo proustiano si ravviserebbe nello stesso flusso d'eventi «che il Soggetto registra dalla propria posizione noetica: quella della verità raggiunta, acquisita, del tempo sottratto al tempo» (Ivi, p. 114). Sotto questo riguardo risulta meno puntuale, perché attenta perlopiù a mostrare gli elementi filologici che hanno determinato l'accrescimento quasi incontrollato della *Recherche*, quasi trascurando interamente le implicazioni teoriche endogene ed esogene al testo stesso, la lettura compiuta da M. Piazza, *La Recherche e il differimento della fine. Forma, struttura, conoscenza nell'opera proustiana*, in AA.VV., *Il ricordo del presente. Memoria e formazione del senso*, Moretti & Vitali, Bergamo 2001, pp. 44-57. A conclusioni analoghe l'autore giunge pure nelle pagine ch'egli dedica a Proust (cap. V, pp. 123-147) all'interno del suo successivo studio, *Alle frontiere tra filosofia e letteratura*, Guerini, Milano 2003, in part. pp. 141-147, che del summenzionato saggio costituiscono una più ampia rielaborazione. D'altra parte, per un'analisi sullo stato dell'arte della critica filologica volta a delucidare la compiuta incompiutezza del romanzo proustiano si veda: R. Warning, *Écrire sans fin. La Recherche à la lumière de la critique textuelle*, in *Marcel Proust. Écrire sans fin*, éd. par. R. Warning et J. Milly, CNRS Éditions, Paris 1996, pp. 13-26. Merita altresì d'essere ricordata la interpretazione avanzata da M. Macciatelli che ha ritenuto che la *Recherche* raccogliesse l'eredità della stagione romantica anche adempiendo all'indicazione che affidava all'opera d'arte il compito di un rapporto di decifrazione e di infinita interpretazione del mondo; «ma – puntualizza Macciatelli – la via proposta da Proust alla romantizzazione non è un esito né felice, né ingenuo, né scontato: proprio perché affida il proprio disegno alla forma sempre eventuale e mai completamente conseguita di una interpretazione infinita. L'opera continuamente va facendosi e, di volta in volta, determinandosi: senza mai poter attingere alla sua integrale compiutezza, alla sua integrale totalità» (Id., *L'assoluto del romanzo. Studio sulla poetica di Marcel Proust e l'estetica letteraria del primo romanticismo*, Mursia, Milano 1990, p. 236).

sofferma unicamente su quest'ultimo piano, inteso quale ambito in cui si esplicano i diversi passaggi ed aspetti descrittivi dell'economia generale del racconto⁴⁰⁵, si manca di assumere la cogenza dell'indisponibilità dell'istante, sulla quale, all'opposto, Proust parrebbe richiamare l'attenzione⁴⁰⁶. Nella *Recherche*, ha scritto George Poulet, «il tempo non si dà mai: si percorre», come uno spazio verso il quale ci si protende, ma invano, perché esso sempre si sottrae, ambiguo ed elusivo, alla presa dei concetti, sicché potrebbe dirsi che la definizione stessa degli scopi della ricerca proustiana implica il carattere estraniante ed insieme ignoto di ciò che si sta cercando⁴⁰⁷. Ed è invero la medesima lettera del dettato proustiano a sottolineare la difficoltà di «rendere chiare», sottraendole alla forza distruttrice del tempo, le «realità extratemporali»⁴⁰⁸. Non si tratta però semplicemente di supporre che in queste ultime pagine la *Recherche* segua lo sprofondare, dissolventesi nell'inanità, che pare toccare in sorte al suo protagonista, cui non resterebbe che afferrare «dei punti ocellari» nei quali risolversi⁴⁰⁹. Proust, infatti, è reciso nell'affermare che l'istante che si colloca nell'extratemporalità non ubbidisce ad una prospettiva ortoscopica, cui parrebbe rimandare l'immagine dei “punti ocellari”, bensì ad un

⁴⁰⁵ Cfr. G. Genette, *Frontières du récit*, in AA.VV., *L'analyse structurale du récit*, Seuil, Paris 1981; trad. it. di P. Fabbri e L. Destrieri, *Frontiere del racconto*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1990, pp. 273-290, in part. pp. 274-279.

⁴⁰⁶ Cfr. al riguardo M. Blanchot, il quale, nel più volte richiamato saggio, *L'esperienza di Proust*, afferma che Proust ha, con la sua opera, «intuito che quegli istanti in cui brilla per lui l'intemporale, (...) esprimevano, con l'affermazione di un ritorno, gli intimi moti della metamorfosi del tempo, erano il “tempo puro”» (Ivi, p. 30).

⁴⁰⁷ G. Poulet, *Études sur le Temps humain IV. Mesure de l'instant*, cit., p. 315. Ma si veda pure quanto Poulet ha rilevato nell'articolo, *Proust et la répétition*, in «L'Arc», 47, 1972, pp. 5-13, dove è tornato a sostenere che l'opera proustiana vada letta come «la storia di un essere che consacra la propria esistenza a ritrovare il tempo perduto, e, ritrovandolo, ritroverà tutt'a un tratto il senso autentico del tempo, l'irresistibile movimento prospettivo della durata umana» (Ivi, p. 12).

⁴⁰⁸ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 508-509; trad. it. p. 619.

⁴⁰⁹ G. Bataille, *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994, p. 78. Ma d'analogo avviso sono pure le pagine consacrate a Proust ne *L'Expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. di C. Morena, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, pp. 209-235, dove Bataille sottolinea che nella nozione di “impressione” definita nella *Recherche* «rimane un equivoco che viene dalla possibilità di afferrare ciò che essenzialmente si sottrae», sicché dovrebbe darsi per inteso che «l'assenza definitiva di soddisfazione fu, più di una soddisfazione momentanea, molla e ragion d'essere dell'opera» (Ivi, p. 221 e p. 226). A commento di queste conclusioni, E. Facchinelli ha correttamente osservato che, laddove in Proust l'intensità delle immagini si accompagna all'apparire autentico dell'essenza delle cose, in Bataille, «il “rapimento” estatico è precario, labile, continuamente minacciato dall'angoscia, con cui è mescolato o in oscillazione senza fine» (Id., *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989, pp. 53-63, qui p. 58). Per un più generale ed articolato approfondimento della riflessione di Bataille in relazione ai temi della poetica proustiana, si veda M. B. Ponti, *George Bataille e l'estetica del male*, Centro Internazionale Studi di Estetica-Aesthetica Preprint, Palermo 1999, in part. pp. 227-242.

«inganno ottico [*trompe-l'œil*]», incapace di durare⁴¹⁰. L'elemento extratemporale è decettivo nei confronti della vista: esso non la nega, ma revoca in dubbio la primazia della logica formale che su tale senso fa premio⁴¹¹, in

⁴¹⁰ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 452; trad. it. pp. 550-551. Con acribia – già lo si è potuto osservare – R. Shattuck (*Proust's Binoculars*, cit., pp. 44-45) ha rilevato come circa cinquanta pagine dopo questo passo, Proust assuma una diversa definizione del Tempo, che, privandosi della sua invisibilità, si incarnerebbe nei corpi di alcuni personaggi «per proiettare su di essi la sua lanterna magica» (M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 503; trad. it. p. 612). Quanto all'ambito estetico peculiare al *trompe-l'œil*, si noterà, d'accordo pure con quanto suggerito da L. Marin, ch'esso, secondo un principio che anche Proust non doveva ignorare, è interno alla misura della rappresentazione sebbene ne rimanga ai margini, giocando «sul limite del suo dispositivo, della sua costruzione in un luogo che non è ancora fuori di essa, ma che nondimeno non è più ad essa interno; è il suo eccesso interno, l'imbizzarrirsi del dispositivo, come se la rappresentazione funzionasse in questo punto con una potenza troppo forte» (Id., *Le trompe-l'œil, un comble de la peinture*, in AA.VV., *L'effet trompe-l'œil dans l'art et la psychanalyse*, Dunod, Paris 1988, pp. 75-92, qui p. 88); ma sarà altresì da considerare quanto ha scritto J. Baudrillard, il quale ha rilevato che nel *trompe-l'œil* «tutto è in sospensione, gli oggetti come il tempo, e anche lo spazio, perché se la natura morta gioca sui volumi e sulla prospettiva classica, l'ombra gettata dal *trompe-l'œil* non è una profondità giunta da una fonte luminosa reale: essa è (...) il segno di una leggera vertigine, quella di una vita anteriore. (...) Nel *trompe-l'œil*, non si tratta mai di confondersi con il reale, si tratta di produrre un simulacro, con piena coscienza del gioco e dell'artificio – di gettare un dubbio sulla realtà della terza dimensione mimandola – di gettare un dubbio radicale sul principio di realtà mimando e oltrepassando l'effetto di realtà» (Id., *Le trompe-l'œil*, in «Documents de Travail et Pré-publications del Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica dell'Università di Urbino», 62, 1977; trad. it. di M. Ferraris, *Il "trompe-l'œil"*, in «Rivista di estetica», 3, 1979, pp. 1-7, qui pp. 3-5 *passim*).

⁴¹¹ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 458; trad. it. p. 559: «Le idee formate dall'intelligenza pura non hanno che una verità logica, una verità possibile, la loro elezione è arbitraria»; ma soprattutto i *Projets de préface* al *Contre Sainte-Beuve*, cit., p. 213; trad. it. p. 7: «Non solo l'intelligenza nulla può fare per queste resurrezioni, ma inoltre, quelle ore del passato si vanno a rannicchiare [*blottir*] solo in oggetti in cui l'intelligenza non abbia cercato di incarnarli. Gli oggetti in cui avete cercato di stabilire in modo cosciente dei rapporti con l'ora che andavate vivendo non le daranno mai asilo»; nonché, poco oltre, *ivi*, p. 216; trad. it. p. 11: «Ogni giorno attribuisco minor valore all'intelligenza... Ogni giorno mi rendo meglio conto che non è nella sua zona di luce che lo scrittore può evocare quelle impressioni del passato che costituiscono la materia dell'arte». A commento di questi passi, assai bene J.-Y. Tadié notava, in un articolo del 1959, che in essi si potevano misurare gli sforzi profusi da Proust per inventare un nuovo linguaggio, capace di mostrare come «il pretto mondo reale, al quale si è prestata fino ad ora fiducia e la cui oggettività giammai si è posta in dubbio, non si riveli, lentamente, altro che apparenza»; e ciò in virtù di quei fugaci momenti di rivelazione che svelano la realtà sepolta nel profondo di noi stessi: «è codesta ricerca della realtà, della profondità, combinata a (e cagionata da) il riconoscimento dell'apparenza, in quanto apparenza, che occupa l'eroe del racconto. L'apparenza, negli istanti profondi, interroga, sorprende, promette la felicità» (Id., *Invention d'un langage*, in «La Nouvelle Revue Française», 81, 1959, pp. 500-513, qui pp. 511-512). Altresì si crede che la nozione di "impressione" sulla quale insiste Proust a detrimento di quella di "intelligenza", potrebbe ritenersi anche una sublimazione del senso della vista. Questa, come ha acutamente osservato H. Jonas, se fin da Platone (*Repubblica*, VII, 515 b, 4-5) ed Aristotele (*Metafisica*, A, 980 a 25) rappresenta la sfera entro la quale attingere le verità della teoresi, lo deve anche al fatto d'essere *par excellence* il senso della simultaneità. Infatti soltanto le rappresentazioni visuali ci forniscono un modello di coesistenza in quanto tale, vale a dire la

favore di una paradossalità che tende ad esprimere l'inesprimibile del nostro stesso essere, colto nell'attimo di superare la sua stessa fugacità⁴¹². Se, in generale, il compito che Proust auspica di poter svolgere attraverso il suo romanzo si determina nel tentativo «di ritrovare, di riafferrare, di farci conoscere quella realtà lontana dalla quale viviamo, rispetto alla quale deviamo sempre di più a mano a mano che prende spessore e impermeabilità la conoscenza convenzionale con cui la sostituiamo – quella realtà che rischieremmo di morire senza aver conosciuto e che è, molto semplicemente, la nostra vita»⁴¹³; è pur vero che tale riconoscimento è percorso da una sottile anfibia, che da un lato riconduce l'esistenza umana nella dimensione di una pura successione d'eventi di ordine spazio-temporale e dall'altro le imprime il sigillo di una origine-fine sottratta alle leggi della contingenza⁴¹⁴. È propriamente sotto tale ultima forma

presenza di cose in un singolo essere, che tutte le comprende nel loro essere immediatamente presenti. Ciò, tuttavia, comporta pure che «il presente, invece d'essere esperito come un punto, diviene una *dimensione* nella quale le cose possono essere tenute insieme in una sola volta e possono essere collegate le une alle altre volgendo verso di loro lo sguardo mobile dell'attenzione. Quest'analisi, sebbene proceda *nel tempo*, articola unicamente ciò che è presente al primo sguardo e ciò che rimane immutabile mentre avviene l'analisi». Il tempo viene così inteso come un'identità che rappresenta l'estensione di singoli "ora" istantanei. Per Jonas, quindi, la vista provvederebbe a fornire le basi empiriche sulle quali la mente può concepire l'idea dell'eterno, che non cambia mai ed è sempre presente (Id., *The Nobility of Sight: a Study in the Phenomenology of the Senses*, in Id., *The Phenomenon of Life*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1966, pp. 135-156, qui pp. 144-145). Proust parrebbe anche per questa ragione parlare di un "inganno della vista" privo di durata, volendo attestare come l'occhio sia sì coinvolto, ma non già quale organo chiamato ad accertare la corrispondenza degli oggetti percepiti ai criteri della logica classica, ma, all'opposto, quale estremo strumento per procedere *oltre* gli esiti concettuali espressi da codesti criteri. Nel mostrare l'eterno, il senso della vista, quale Proust lo connota, parrebbe revocare in dubbio il divenire della processualità logico-causale, dal momento che si riterrà che è eterna sia la identità del diverso, sia la sopraggiungente e ritraentesi diversità dell'identico (Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999, p. 211; nonché Id., *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 63-133: «L'eterno appare (e non può non apparire), ma, poiché appare processualmente, appare in parte; ossia ciò che appare dell'eterno non appare nel suo essere nel tutto, e quindi la parte che appare *non* è la parte in quanto avvolta dal tutto (...) Nulla, di ciò che appare, appare così come è nel tutto; e tutto ciò che appare è immutabile nel suo concreto dimorare nel tutto. (...). *Tutto* ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) *differisce* pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto in cui si rivela» (Ivi, pp. 102-105 *passim*)).

⁴¹² M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 458-459; trad. it. p. 559: «Solo l'impressione, per misera che ne sembri la materia e inafferrabile la traccia, è un criterio di verità, e per questo lei sola merita d'essere appresa dall'intelletto, perché lei sola è capace – a patto ch'esso sappia estrarne delle verità – di condurlo a una perfezione maggiore e di dargli una gioia pura».

⁴¹³ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 474; trad. it. p. 577.

⁴¹⁴ Si consideri quanto affermi il Narratore alla *soirée* a palazzo Guermantes, valutando dell'aspetto degli invitati: «l'azione degli anni, che aveva trasformato ogni essere da me incontrato oggi (...) aveva fatto sicuramente di tutte quelle che sopravvivevano (...) delle donne troppo diverse dal mio ricordo. Soffrivo d'essere intimamente costretto a raggiungerle, giacché il

che l'opera proustiana richiede al lettore una «*réforme de l'entendement*»⁴¹⁵ che coinvolga la sua stessa capacità di orientarsi in uno spazio-di-tempo, il cui *sensu* non è kantianamente posto dal soggetto⁴¹⁶, ma è il soggetto stesso, nel suo persistente affievolirsi e scomparire, nel suo essere privo d'ogni possibilità di salvazione. Sotto quest'ultimo riguardo ha ragione chi ha sostenuto che la *Recherche* si riprometterebbe di redimere dalla caducità e dal tempo perduto, se non fosse che la stessa creazione letteraria non perviene ad alcuno stato di permanente e definitiva redenzione⁴¹⁷. Infatti, come si è già avuto modo di osservare, anche l'ambito della scrittura parrebbe minacciato dalla forza temibile e distruttiva del tempo, il quale, nonché ostacolare materialmente la stesura dell'opera, parrebbe volerne infirmare l'ispirazione medesima. Per sottrarsi all'incombere di tale minaccia, Proust parrebbe indotto ad impregnare le pagine che si affanna indefessamente a vergare di una sostanza silenziosa e diafana, simile a «gocce di luce»⁴¹⁸, nei cui riflessi potersi vedere, «come attraverso una

tempo che muta gli esseri non modifica l'immagine che di loro abbiamo serbata. Niente è più doloroso di questo contrasto fra l'alterazione degli esseri e la fissità del ricordo (...). Il fatto è che quanto sembra unico in una persona desiderata non appartiene ad essa» (M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 565; trad. it. pp. 687-688).

⁴¹⁵ V. Descombes, *Proust*, cit., p. 46.

⁴¹⁶ Cfr. I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in Id., *Werkausgabe*, Bd. V, hrsg. v. W. Weischendel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di P. Del Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, in I. Kant, *Che Cosa Significa Orientarsi nel Pensiero*, Adelphi, Milano 1996, pp. 45-66: «Nell'oscurità sono in grado di orientarmi in una stanza a me nota toccando un unico oggetto di cui ricordo la posizione. Ma è chiaro che in questo caso mi giovo esclusivamente della facoltà di determinare le posizioni in base ad un criterio di distinzione *soggettivo*, dal momento che non vedo affatto gli oggetti di cui devo determinare la posizione» (Ivi, pp. 48-49). E a questo proposito M. Heidegger opportunamente chiosava: «Kant non si propone di certo un'interpretazione tematica dell'orientamento. Egli vuole semplicemente mostrare che ogni orientamento necessita di un "principio soggettivo". Ma "soggettivo", qui, vuol dire a priori» e dunque vuol dire «determinatezza preventivamente limitata a un soggetto senza mondo» (Id., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, §23, p. 143). Quanto ad una possibile, effettiva, influenza del pensiero kantiano su Proust, mediata dal professor Alphonse Darlu, docente di filosofia al Liceo Condorcet, A. De Lattre si esprime con cautela, allorché ammette che un'eco, nelle pagine della *Recherche*, possa pur esserci delle riflessioni del filosofo prussiano, ma si tratterebbe comunque di «un'eco lontana e fortemente attenuata per la distanza fra i due spiriti, fra i luoghi, le sensibilità, le preoccupazioni» (Id., *Les réalités individuelles et la mémoire*, Corti, Paris 1981, pp. 174-180, qui p. 175).

⁴¹⁷ Cfr. M. Piazza, *Proust, la verità e il nichilismo*, in *La "Recherche" tra apocalisse e salvezza*, cit., pp. 45-68, qui pp. 67-68; ma pure G. Genette, *La question de l'écriture*, in *Recherche de Proust*, éd. par G. Genette, Tz. Todorov, Seuil, Paris 1980, pp. 7-12, il quale sottolinea come il momento in cui l'arte tende ad una sua giustificazione segna il momento in cui l'opera entra in agonia.

⁴¹⁸ M. Proust, *Notes sur la littérature et la critique*, in Id., *Contre Sainte-Beuve*, cit., pp. 303-312, qui p. 309; trad. it. di P. Serini e M. Bongiovanni Bertini, *Note sulla letteratura e la critica*, in *Contro Sainte-Beuve*, cit., pp. 106-116, qui p. 112-113: «I libri sono opera della solitudine e figli del silenzio. I figli del silenzio nulla debbono avere di comune con i figli della parola (...). Da non dimenticare: la materia dei nostri libri, la sostanza delle nostre frasi dev'essere immateriale,

sorta di strumento ottico che lo scrittore offre al lettore per consentirgli di scoprire ciò che forse, senza il libro, non avrebbe visto in se stesso»⁴¹⁹. Grande specchio convesso che racchiude il gigantesco nell'infinitesimale, la *Recherche* è tale soltanto se sfugge ad un principio di manifestatività che la riveli ed esponga all'azione erosiva del Tempo⁴²⁰. Lanciando la sfida ad ogni principio cronologico, Proust tenta di farsi gioco del divenire temporale che agisce *in noi*, attraverso un'abile sottrazione di sé e della sua opera ad ogni concettualizzazione ontologica⁴²¹. Ciò d'altronde può osservarsi anche laddove ci si soffermi a considerare il romanzo proustiano come mero prodotto tipografico, il quale, restando latente, non solo fa sì che «sotto ogni parola ciascuno [possa mettere] il suo senso o, per lo meno, la propria immagine, che è spesso un controsenso»⁴²², ma pure che la scrittura stessa che lo compone sia contraddistinta da un carattere intrinsecamente indecifrabile, dal momento che «il libro dai caratteri figurati, non tracciati da noi, è il solo nostro libro»⁴²³. Ma, invero, quello che potrebbe sembrare un tratto puramente stilistico-formale, si dimostra coerente con la complessiva struttura della *Recherche*⁴²⁴. Lungi, infatti, dall'infirmarne

non presa qual essa è nella realtà; ma le nostre stesse frasi, e anche gli episodi, debbono essere fatti della sostanza trasparente dei nostri momenti migliori, quelli in cui ci troviamo fuori della realtà e del presente. Di queste gocce di luce son fatti lo stile e la favola d'un libro».

⁴¹⁹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 489-490; trad. it. p. 596.

⁴²⁰ M. Proust, *Cahier 51*, cit. in M. Bardeche, *Marcel Proust romancier*, cit., vol. 2, pp. 410-411: «*Nous ne voyons que nos corps, parce que ce n'est pas dans la catégorie du temps que nous nous voyons. Sans celà nous nous verrions prolongés de tous les jours invisibles que nous avons vécus. Nous nous verrions dans un champ, montés sur des tours plus ou moins hautes, les enfants presque sur le sol, d'autres déjà haut et les vieillards sur des tours montant si haut qu'elles touchent presque le ciel et qu'à tout moment nous croyons qu'ils vont tomber: tour qui sont sorties d'eux-mêmes, qui restent en rapport avec eux, de la gélatine cristalline, obscure et vivante desquelles ils voient tout ce qu'ils ont vécu, mais, comme en mer, comme en l'air*».

⁴²¹ Cfr. al riguardo le esaustive affermazioni di G. Genette, *Figure III*, cit., p. 207: «Sappiamo con quale ambiguità, in apparenza insostenibile, il protagonista proustiano si vota alla ricerca e all'"adorazione", insieme, dell'"extratemporale" e del "tempo allo stato puro"; come egli pretenda di essere, contemporaneamente (e con lui la sua futura opera) "fuori del tempo" e "nel Tempo". Qualunque sia la chiave di questo mistero ontologico, vediamo forse meglio adesso come tale finalità contraddittoria funzioni e si concreti nell'opera di Proust: interpolazioni, distorsioni, condensazioni, il romanzo proustiano è sens'altro, come ostenta, un romanzo del Tempo perduto e ritrovato, ma è anche, forse in maniera più sorda, un romanzo del Tempo dominato, avvinto, stregato, segretamente sovvertito, o meglio: *perversito*».

⁴²² M. Proust, *Notes sur la littérature et la critique*, cit., p. 305; trad. it. p. 108.

⁴²³ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 458; trad. it. p. 559. Con puntuale finezza interpretativa, R. Dragonetti ha tratto da questi passi la convinzione che lo scopo di Proust sarebbe quello di «scrivere l'illeggibile nel leggibile, scrivere su più supporti due lingue intrecciate l'una all'altra onde compensare il risorgere impossibile dell'impressione come tale attraverso la copertura scritturale del libro stampato, esso stesso raddoppiato dal suo proprio passato» (Id., *L'écriture de l'"impression" dans La Recherche du Temps perdu*, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», XXIII, 1984, pp. 41-72, qui p. 55).

⁴²⁴ R. Curtius, *Marcel Proust*, cit., nota come nella *Recherche* «la perfezione formale [sia] soltanto un aspetto diverso della elaborazione intellettuale, la prosa si organizza in un ritmo artistico nella stessa misura e con la stessa tensione intellettuale che determinano la descrizione

l'efficacia, la "polifonia sintattica" della frase proustiana aderisce e sostiene l'intera architettura dell'opera, contribuendo a farle assumere quella forma teleologicamente orientata, grazie alla quale «la fine del libro rende possibile e comprensibile l'esistenza del libro»⁴²⁵. Tale dialettica fra sintassi e narrazione parrebbe, tuttavia, ottenere la conferma della sua efficacia proprio allorché la tensione che la percorre, si contrae, per quindi indebolirsi e svanire, come il profilo di certe cattedrali incompiute⁴²⁶. È stato al riguardo osservato da Robert

esauriente ed esatta dell'oggetto. Lo stile non è qualcosa che venga aggiunto dal di fuori, ma è come una udibilità di rapporti intesi nel loro ordine» (Ivi, p. 58).

⁴²⁵ J. Rousset, *Forma e significato*, cit., p. 154, il quale sottolinea ulteriormente come, nella circostanza che vuole che l'inizio della *Recherche* generi l'epilogo, «ieri ed oggi si trovano di colpo simultanei». Questa lettura dell'opera di Proust da parte di Rousset è stata giudicata da J. Derrida permeata da una sorta di "preformismo", che si dimostrerebbe valido criterio ermeneutico dal momento che in Proust stesso «l'esigenza strutturale era costante e consapevole, e si manifestava attraverso miracoli di simmetria (né vera né falsa), di ricorrenza, di circolarità, di illuminazioni di rimando, di sovrapposizioni, senza adeguazione tra il primo e l'ultimo ecc. La teleologia, in questo caso, non è proiezione del critico, ma tema dell'autore» (Id., *Force et signification*, in Id., *L'écriture et la différence*, cit.; trad. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 3-38, qui p. 28). Di diverso avviso era invece stato A. Gide, il quale, fra i primi lettori della *Recherche*, ne aveva a tutta prima tratto un giudizio piuttosto negativo, come emerge, nonché dall'epistolario con lo stesso Proust (M. Proust, *Lettres à André Gide*, Ides et Calendes, Paris 1949; trad. it. di L. Corradini, *Lettere a André Gide*, SE, Milano 2000), da quanto egli scrive nel suo *Journal* alla data del 22 settembre 1938: «L'architettura, in Proust, è molto bella; ma succede spesso che, non togliendo egli nulla dell'impalcatura, questa acquisti maggiore importanza del monumento stesso, di cui lo sguardo, continuamente distratto dai particolari, non riesce più a cogliere l'insieme» (Id., *Journal*, Gallimard, Paris 1939; trad. it. di R. Arienta, *Diario 1889-1913*, 3 vol., Bompiani, Milano 1950, vol. III, p. 528). Ma sul legame assai stretto fra sintassi e narrazione, è stato soprattutto L. Spitzer ad essersi espresso esaurientemente, allorché ha rilevato che non si dovesse parlare di una ipertrofia del mezzo espressivo di fronte a contenuti non troppo complessi, la sintassi proustiana non essendo altro che la conseguenza di una crescita interiore delle esperienze. «Proust esprime al tempo stesso la casualità caotica della terra e la mente che la ordina da un superiore punto di vista. Una grande pace, un senso di eternità parla da queste strutture sintattiche, nonostante tutte le tensioni che vi erano state a bella posta inserite. (...) Si potrebbe pensare ad un paravento, con la sua esatta distinzione in scompartimenti, o forse alle quinte di un teatro. Il caos di ogni atto visivo viene articolato, nel suo equivalente linguistico, un periodo, secondo una limpida disposizione spaziale» (Id., *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*, cit., pp. 249-251 *passim*).

⁴²⁶ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 610; trad. it. p. 742: «(...) ci sono, in questi grandi libri, parti che si fa in tempo solo ad abbozzare, e che di certo non saranno mai finite a causa della vastità del piano dell'architetto. Quante grandi cattedrali rimangono incompiute!». L. Fraisse nell'importante studio sul motivo della cattedrale in Proust, *L'œuvre cathédrale. Proust et l'architecture médiévale*, Corti, Paris 1990, p. 111, ha sostenuto che l'immagine della cattedrale incompiuta possa essere giunta a Proust per analogia con quella del Libro di Mallarmé, che è «ad un tempo dovunque e da nessuna parte» (S. Mallarmé, *Le Livre, instrument spirituel*, in Id., *Divagations*, Fasquelle, Paris 1897; trad. it. di V. Ramacciotti, *Il Libro, strumento spirituale*, in S. Mallarmé, *Poesie e prose*, Garzanti, Milano 2005, pp. 325-333, qui p. 333). Ma sulle analogie fra l'immagine del libro e le creazioni dell'architettura, cfr. pure M. Milovanovic, *Les figure du*

Shattuck che sebbene si possa a giusta ragione affermare che l'inizio e la fine del romanzo disegnano un perfetto movimento circolare, sia altresì opportuno sottolineare come le prime pagine della *Recherche* ci conducano *dentro* la narrazione, mentre le ultime ci conducono *fuori* di essa⁴²⁷, determinando una estrinsecazione dalle dimensioni dello spazio, di cui ogni atto di scrittura è in certa misura la rappresentazione⁴²⁸. Per questa ragione la scrittura proustiana, nel suo estremo ed ultimo apparire, si dispone a trovare ingresso in una quarta dimensione, quella rappresentata dal Tempo⁴²⁹, della quale essa intende non già – come pure è stato ritenuto⁴³⁰ – ripercorrere i diversi momenti secondo un principio di simultaneità formale, ma secondo un ordine iscritto nella contemporaneità paradossale del *nostro non essere mai contemporanei a noi stessi*⁴³¹:

«Provavo un senso di stanchezza e di spavento a sentire che tutto quel tempo così lungo non solo era stato, senza una sola interruzione, vissuto, pensato, secreto da me, non solo era la mia vita, non solo era me stesso, ma anche che dovevo tenerlo ogni minuto attaccato a me, che mi faceva

livre. *Essai sur la coïncidence des arts dans À la recherche de temps perdu*, Champion, Paris 2005, in part. pp. 176-187 e pp. 219-234.

⁴²⁷ R. Shattuck, *Proust*, Fontana, London 1974; trad. it. di D. Zazzi, *Proust*, Mondadori, Milano 1991, pp. 154-155.

⁴²⁸ Cfr. G. Perec, *Espèces d'espaces*, Galilée, Paris; trad. it. di R. Delbono, *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 16-17 e p. 19: «Lo spazio di un foglio di carta (...) misura 623, 7 cm quadrati. Bisogna scrivere un po' più di sedici pagine per occupare un metro quadrato. Supponendo che il formato medio d'un libro sia di 21 × 29, 7, disfacendo tutti i volumi stampati conservati alla Biblioteca nazionale e disponendo accuratamente le pagine le une accanto alle altre, si potrebbe coprire interamente o l'isola di Sant'Elena o il lago Trasimeno. (...). Lo spazio comincia così, solo con delle parole, segni tracciati sulla pagina bianca. Descrivere lo spazio: nominarlo, tracciarlo, come gli autori di portolani che saturavano le coste di nomi di porti, di nomi di capi, di nomi di cale, finché la terra finiva con l'essere separata dal mare soltanto da un nastro continuo di testo».

⁴²⁹ Cfr. M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 60; trad. it. p. 75.

⁴³⁰ Cfr. J. Poillon, *Temps et roman*, Gallimard, Paris 1993, pp. 179-188.

⁴³¹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 306; trad. it. pp. 374-375: «(...) chi s'è fatto un ambiente della propria vita interiore non fa molto caso all'importanza degli avvenimenti. Per costoro l'ordine dei pensieri viene modificato ben più profondamente da qualcosa che sembra non avere, di per sé, alcuna importanza, e sovverte l'ordine del tempo rendendoli contemporanei d'un altro tempo della loro vita». Si potrà trarre da tali considerazioni materia per accreditare il giudizio secondo il quale Proust oltrepassa il modello proprio della teoria della relatività ristretta, per spingersi verso una teoria che si apparenta distintamente alla Relatività generale, nella misura in cui essa include fra i suoi modelli l'osservazione telescopica, l'accelerazione e la curvatura spazio-temporale. Ciò, tuttavia, non vorrà certo stare a significare che vi sia una diretta ascendenza einsteiniana nelle riflessioni dello scrittore francese, ma piuttosto che questi intenda necessario porre la domanda, attraverso la sua opera, circa la possibilità formale per un racconto di esprimere la molteplicità simultaneamente (J.-C. Valtat, *Culture et figures de la relativité. Le Temps retrouvé, Finnegans Wake*, Champion, Paris 2004, pp. 260-262; ma si vedano pure le pp. 141-173, più direttamente impegnate a chiarire l'influsso d'Einstein su Proust).

da sostegno, a me che, appollaiato sulla sua sommità vertiginosa, non potevo muovermi senza postarlo come potevo invece fare con lui»⁴³².

E sebbene da questa pagina, in cui è diviso l'intervallo che muove dall'inizio della narrazione e si prolunga fino al momento in cui essa si esaurisce per quindi ricominciare *traslatamente*, possa anche provenire l'impressione che nel momento in cui il romanzo proustiano volge alla fine si sia in grado di gettare sui diversi avvenimenti un sguardo retrospettivo e delucidatore, all'ombra del quale l'intera corrente delle immagini sembrerebbe ricomporsi⁴³³, si dovrà parimenti notare che non si può propriamente ravvisare alcun momento finale che delimiti il tempo della storia e si connetta con quanto lo precede; anzi, all'opposto, lo stesso "*nunc terminal*" del racconto non si presenta più, nella sua struttura temporale, come un ambito dotato di un'autentica estensione⁴³⁴, sicché anche il "domani" della scrittura, a lungo auspicato dall'autore⁴³⁵, si cristallizza in una possibilità vuota ed inerte, cui fa riscontro l'indeterminabilità della posizione stessa del romanzo a venire, mero riflesso di nulla.

I segni del Tempo

⁴³² M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 624; trad. it. p. 760. A commento di codesto passo varranno le parole di W. Biemel che affermano come «la dimensione temporale, nella quale Proust ci sposta e che egli appositamente recupera, ci indica che l'uomo ottiene nella sua vicinanza temporale [*Zeitigen Nähe*], la quale non è nulla di già dato, ma qualcosa in divenire, ciò che si dischiude attraverso l'autentica arte del divenire dell'uomo» (Id., *Der Beginn von Prousts "À la recherche du temps perdu"*, cit., p. 235).

⁴³³ G. Poulet, *Lo spazio di Proust*, cit., p. 101.

⁴³⁴ Cfr. H. R. Jauss, *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*, cit., p. 288: «Il "nunc terminal" della *Recherche* nel quale si chiude in modo duplice il cerchio con l'inizio del racconto resta immanente all'esperienza di "Marcel" e si manifesta nella narrazione con un *interim* fra l'"oggi" della *matinée* Guermantes e il "domani", a partire dal quale "Marcel" vuole iniziare la stesura del proprio romanzo. Questo *interim* non presenta alcun equivalente stilistico nella trattazione del tempo dell'ultima sezione che torni a riconnettersi sul piano temporale all'"oggi" della *matinée* oppure preluda già al "domani" della scrittura e nel quale l'imperfetto sia per lo più già trapassato nel condizionale».

⁴³⁵ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 617-618; trad. it. p. 752: « (...) l'idea della mia costruzione non mi abbandonava un solo istante. Non sapevo se si sarebbe trattato d'una chiesa dove dei fedeli avrebbero potuto a poco a poco apprendere verità e scoprire armonie, il grande progetto d'insieme, o d'un qualcosa destinato a restare per sempre infrequentato, come un monumento druidico sulla sommità di un'isola. Ma ero deciso a consacrarvi le mie forze, che svanivano come a malincuore e come se avessero voluto lasciarmi il tempo, portata a termine la struttura perimetrale, di chiudere "la porta funeraria"».

Secondo una accattivante intuizione di Walter Benjamin, il movimento che modella e coniuga il protagonista della *Recherche* al proprio tempo, si amplia fino a comprendere lo stesso ambito spaziale⁴³⁶. Ciò, però, non si verifica perché lo spazio vissuto così come il tempo vissuto si compongono a partire da un medesimo centro, rappresentato dal nostro corpo, che, quale «involucro del mondo percepito», ne unificherebbe le dimensioni anche ricorrendo ad una trasfigurazione della realtà sensibile⁴³⁷. Piuttosto, tale reciproco implicarsi sarebbe da porre sotto un principio di analogia che avvicina eternità ed ebbrezza, sebbene, forse, tale ebbrezza preferisca in ultimo «venir meno nella rinuncia piuttosto che peccare – realizzandosi – contro il proprio concetto»⁴³⁸. L'ebbrezza che la conquista della eternità infonderebbe, non è, infatti, il soddisfatto esito della contemplazione di un tempo illimitato, bensì il malsicuro approdo cui porta una concentrazione sul presente alla quale è precluso ogni conforto proveniente tanto da un graduale maturare di esperienze quanto da una riflessione persuasa dei propri mezzi.⁴³⁹ L'atto di presentificare in ogni circostanza il dramma dell'esistenza è se mai dettato dall'ansia spasmodica di misurarsi con lo sprofondante decadimento che il tempo, trascinando «il mondo nel suo vortice con la forza del maelstrom»⁴⁴⁰, lascia dietro di sé. Ma a ben vedere il tentativo di portare sempre in presenza la vita, si lascia a sua volta sedurre da un'illusione, la quale, però, non si acclara per l'intervento di un nuovo e più saldo criterio di verità, bensì per una logica fenomenologica che nel cogliere nel presente un «limite ideale» induce a riconoscere nella presentificazione una mera «rappresentanza [*Repräsentation*]»⁴⁴¹. Per meglio definire quest'ultimo concetto, ci si riferirà al Ms. K I 55⁴⁴², nel quale Husserl ha dapprima inteso pervenire ad

⁴³⁶ W. Benjamin, *Per un ritratto di Proust*, cit., p. 37: «L'eternità di cui Proust dischiude degli aspetti non è il tempo illimitato, ma il tempo intrecciato. Ciò che veramente gli importa è il corso del tempo nella sua forma più reale, e cioè intrecciata con lo spazio (...)».

⁴³⁷ G. Florival, *Le désir chez Proust*, cit., pp. 56-64.

⁴³⁸ T. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 209.

⁴³⁹ Si confronti altresì quanto al riguardo noti G. Agamben: «(...) l'oggetto della *Recherche* non è un'esperienza vissuta, ma, proprio al contrario, qualcosa che non è stato né vissuto né esperito; e nemmeno il suo subitaneo affiorare nelle *intermittences du cœur* costituisce un'esperienza, dal momento che condizione di questo affiorare è appunto una vacillazione delle condizioni kantiane dell'esperienza: il tempo e lo spazio». A presentarsi, dunque, è un soggetto «espropriato dell'esperienza: un'esperienza senza soggetto né oggetto: assoluta» (Id., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 38-39).

⁴⁴⁰ W. Benjamin, *Per un ritratto di Proust*, cit., pp. 37-38.

⁴⁴¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., pp. 40-41; trad. it. p. 74. Ma si veda anche la *Beilage II*, pp. 101-103; trad. it. pp. 125-128.

⁴⁴² Tale manoscritto, databile 1893, è stato inizialmente ricompreso, nella parte d'esso non numerata, nel X volume della *Husserliana*, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., pp. 137-151; trad. it. pp. 165-176, per quindi essere integralmente pubblicato nel XXII volume della medesima collana, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, hrsg. v. B. Rang, Martinus Nijhoff, Den Hague – Boston – London 1979, pp. 269-302; la cui trad. it. di S. Besoli,

una delucidazione circa i diversi tipi di «rappresentazione» (*Vorstellung*), ed in seguito ha voluto stabilire se ciò che è definito come «rappresentanza» sia o meno riconducibile all'ambito dell'«intuizione» (*Anschauung*). Più esattamente, prendendo le distanze dal concetto monorelazionale di *Vorstellung*, elaborato da Brentano nella *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874)⁴⁴³, Husserl ha proposto di operare un suo sdoppiamento, attraverso l'introduzione della nozione di «intuizione» e di «rappresentanza»⁴⁴⁴. L'ulteriore distinzione che interviene nella definizione del termine «intuizione», però, dimostra quanto ancora sia labile il confine che separa la riflessione husserliana da quella di Brentano. Nell'attribuire all'«intuizione» un'accezione che la rende, «in senso stretto, il contenuto immanente e primario di un rappresentare istantaneo, o meglio di un osservare [*im engeren Sinn ist der immanente und primäre Inhalt eines momentanen Vorstellens, oder besser Bemerkens*] », e, in senso lato, «il contenuto di un osservare unitario e continuato [*der Inhalt eines einheitlichen andauernden Bemerkens*]»⁴⁴⁵, Husserl dimostra di non essere pervenuto, a quest'altezza del suo pensiero, a determinare un criterio scriminante in forza del quale possa appropriatamente distinguersi fra un contenuto sensoriale colto immediatamente e un'oggettualità percepita in un processo temporalmente articolato. Unificando entrambi i concetti sotto il termine «contenuto», Husserl, così come Brentano, non parrebbe riuscire a separare il campo della realtà da quello della immanenza⁴⁴⁶. Ciò nonostante, la meditazione che Husserl inaugura

Rappresentazione come rappresentanza. Forme della rappresentanza, in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, il melangolo, Genova 1999, pp. 41-57, considera solo le pp. 283-302, rimandando alla precedente traduzione di A. Marini per le pagine precedenti. Per una più dettagliata ricostruzione storico-filologica del Ms. si rimanda alle pagine, curate da B. Rang, dell'apparato critico dell'XXII volume dell'*Husserliana*, in part. pp. 436 e 451 sgg..

⁴⁴³ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, hrsg. v. O. Kraus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1924; trad. it. di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, 2 vol., Laterza, Bari-Roma 1997, vol. 1, pp. 144-146 *passim*: «(...) per presentazione non intendiamo qui il presentato, bensì il presentare, che costituisce la base non solo del giudicare, ma anche del desiderare, così come di ogni altro atto psichico».

⁴⁴⁴ Cfr. S. Besoli, il quale, nella introduzione alla già menzionata edizione italiana del XXII volume della *Husserliana*, ha osservato come Husserl sia portato a differenziare tra due distinte specie di rappresentazione dalle riflessioni geometriche che aveva svolto intorno alla rappresentazione di spazio, «rispetto a cui si palesava appunto l'alternativa se si trattasse di un'intuizione o di un concetto, di una rappresentazione concreta o, per contro, di un costrutto idealizzato» (Id., *Introduzione* a E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia*, cit., pp. 9-39, qui p. 13 n. 17).

⁴⁴⁵ E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen*, cit., p. 273; trad. it. p. 168.

⁴⁴⁶ K. Schuhmann, *Husserl doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893*, in «Brentano Studien», 3, 1990-1991, pp. 119-136, qui p. 124. D'analogo avviso è pure, sulla scorta in particolare delle pp. 154-157 de *La psicologia dal punto di vista empirico*, J. N. Mohanty, il quale, nel ribadire che Husserl, in questo torno d'anni, sembra sottoscrivere ancora l'opinione di Brentano secondo la quale il contenuto di un atto intuitivo è «immanente» o una parte reale dell'atto, precisa che «gli atti rappresentativi che puntano un oggetto "da una certa distanza", attraverso un altro oggetto, presuppongono degli atti intuitivi. (...) Negli atti intuitivi l'oggetto

stesso è “attualmente presente dinanzi a noi”. Il modo di coscienza caratteristico degli atti rappresentativi è chiamato da Husserl “*Meinen*” o intendere. È in questi testi del 1893, specialmente in connessione con gli atti rappresentativi, che Husserl per la prima volta perviene al concetto di intenzione. Ma egli prosegue con il dire che l’intenzione è un “interesse teso” verso un contenuto che non è dato» (Id., *The development of Husserl's thought*, in *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by B. Smith and D. W. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 45-77, qui p. 51). D'altra parte, per una considerazione del problema da una prospettiva che privilegi il punto d'osservazione offerto da Brentano, si considerino le lucide pagine introduttive a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* curate da O. Kraus, il quale ha in particolare sottolineato come fosse necessario chiarire il termine “oggetto” nel suo duplice significato. Esso, infatti, «se viene usato nel senso di fatto, cosa o reale, allora è un'espressione autosignificante. In questo caso non significa altro se non che ciò che pensiamo nel più alto concetto generale, raggiungibile astraendo dalle intuizioni e per il quale Brentano usa anche l'espressione “essere, fatto, reale”. Se invece si usa “oggetto” e “obietto” in costruzioni come “avere qualcosa per obietto” e “avere qualcosa per oggetto”, allora la parola “oggetto” non è autosignificante, ma *co-significante* (sinsemantica), poiché questa costruzione potrebbe benissimo essere sostituita dall'espressione “presentare qualcosa. (...)”. Il fatto che la parola “oggetto” (“obietto”) venga usata una volta per indicare il cosiddetto “obietto immanente intenzionale o mentale” e un'altra per indicare ciò che Brentano nelle sue lezioni chiamava “oggetto per eccellenza” o “cosa” disturba tanto quanto *l'assoluta ignoranza della funzione co-significante* di questa parola quando si parla “dell'obietto intenzionale”. Questa ignoranza preclude completamente la comprensione del processo di coscienza e fa precipitare la filosofia in un “mare di illusioni”» (Id., *Einleitung zu F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cit.; trad. it. di G. Gurisatti, *Introduzione all'edizione del 1924*, in F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista*, cit., pp. 6-53, qui pp. 7-8). Ad integrazione di questi assunti, T. W. Adorno osservava in tono assai critico verso la fenomenologia che «la dimostrazione dell'interpolazione di un concetto sinsemantico per un autosemantico caratterizza in termini di teoria del significato la reificazione nel suo risultato, senza però svilupparla dalla sua origine. Che la teoria husserliana della logica trascuri persino il suo “oggetto in generale”, la sua relazione con qualcosa di oggettivo implicita nel significato delle proposizioni logiche, e che la logica stessa nell'errore ricavato da Kraus venga ridotta ad oggetto, sono soltanto due aspetti differenti della medesima faccenda» (Id., *Zur metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956; trad. it. di A. Burger Cori, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Mimesis, Milano 2004, p. 102). Le stigmatizzazioni d'Adorno trovano ulteriore giustificazione se, d'accordo pure con le indicazioni offerte da M. Lenoci, si ha riguardo al fatto che nella lettera ad A. Marty del 17 marzo 1905, Brentano sostenga «che l'espressione “oggetto immanente” è stata introdotta per indicare che il soggetto pensante ha qualcosa come oggetto, anche quando ad esso non corrisponde nulla di esistente fuori dalla mente: tuttavia, un tale oggetto non esiste; ancor meno esiste come pensato o rappresentato». Se ne deduce, quindi, che «benché Brentano affermi che l'*oggetto immanente* non è equivalente all'*oggetto pensato come tale*, tuttavia la scomparsa di questo coincide con il venir meno di quello: in tal modo, essi vengono di fatto, e inevitabilmente, assimilati» (Id., *Concezione dell'essere e problematiche gnoseologiche nel pensiero di Franz Brentano*, in *La differenza e l'origine*, a c. di V. Melchiorre, Vita & Pensiero, Milano 1987, pp. 153-185, qui p. 177). D'altronde già L. Gilson aveva indicato nella lettera del 1905 il luogo in cui la dottrina sull'oggetto immanente – all'altezza della *Psychologie* ancora partecipe di un significato che, pur sostenendo l'indifferenza, ai fini della rappresentazione, dell'esistenza o meno fuori di noi della cosa rappresentata, accreditava quest'ultima di un principio d'esistenza intenzionale o mentale – ottiene un senso nuovo, in base al quale l'oggetto stesso non esiste punto qualunque sia il pensiero che se ne abbia, sicché può a giusta ragione dirsi che nell'ultima psicologia descrittiva di Brentano «l'esistenza mentale dell'oggetto immanente e

in queste pagine merita di essere posta in risalto per il suo insistere sulla dinamica temporale nella quale sono coinvolti i processi percettivi, i quali, proprio in ragione del loro progredire nel tempo e della loro reciproca inerenza, non possono mai dare luogo ad una visione istantanea dell'oggetto percepito. Se ne deduce, scrive il filosofo moravo, che quando si percepisce un oggetto, la nostra intuizione deve necessariamente seguire i criteri di un "osservare" perdurante, dal momento che «non c'è alcun atto istantaneo che raccolga in sé in un complesso come realmente presenti [*als wirklich präsente*], che insieme osservi e apprenda, le molteplici parti, caratteri costitutivi e connessioni» di cui quell'oggetto si compone⁴⁴⁷. La intuizione, dunque, non è mai data in quanto tale, nella sua puntualità a sé, bensì sempre mediante una «mera rappresentanza [*bloße Rpräsentation*]», da intendersi quale «mera rappresentazione [*bloße "Vorstellung"*]» o «rappresentazione impropria [*uneigentliche Vorstellung*]»⁴⁴⁸. L'espressione "mera rappresentanza", tuttavia, nel prosieguo del manoscritto, è fatta oggetto di una più ampia ed articolata chiarificazione, che ne affranca il significato dalla nozione di "rappresentazione impropria" e dunque, correlativamente, di intuizione in senso lato. Al riguardo il dettato husserliano è chiaro, laddove afferma che, in tale seconda accezione, il «rappresentare [*Vorstellen*]» della rappresentanza non indica «il semplice esser rivolto [*Hingewendetsein*] a un contenuto presente, ma un rinviare [*Hinweisen*] a qualcosa che non è affatto sempre presente»⁴⁴⁹. Pertanto, ciò che sarebbe implicato in codesta ultima forma di rappresentare, consisterebbe nella presenza al suo interno di un processo semiotico⁴⁵⁰. Tuttavia, merita d'essere sottolineata l'ulteriore dicotomia che pertiene alla modalità di rinvio sottesa alla nozione di "rappresentanza", da Husserl indicata da un lato «nel senso del segno [*im Sinne*

l'esistenza dell'oggetto pensato scompaiono entrambe» (Ea., *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin, Paris 1955, p. 134).

⁴⁴⁷ E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen*, cit., p. 275; trad. it. p. 170.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 275; trad. it. p. 170. Ma nell'articolo del 1894, *Über Anschauungen und Repräsentation*, inizialmente pubblicato in «*Philosophische Monatshefte*», 30, 1894, quindi in *Aufsätze und Rezensionen*, cit., pp. 101-123; trad. it. di S. Besoli, *Su intuizioni e rappresentanze*, in *Logica, psicologia e fenomenologia*, cit., pp. 65-86, poteva altresì leggersi: «(...) ogni rappresentanza [*Repräsentation*], sia essa immediata o mediata, rimanda ad un'intuizione [*Anschauung*] ad essa corrispondente, ma che non è essa stessa presente. Per contro, non ogni intuizione, a dire il vero, rimanda ad una determinata rappresentanza appartenente ad essa. In ogni caso, la chiara intenzione del termine "intuizione" è quella di porre in relazione una rappresentazione del gruppo che essa racchiude con rappresentanze qualsiasi, pensate in maniera determinata o indeterminata» (Ivi, p. 108; trad. it. p. 71).

⁴⁴⁹ E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen*, cit., p. 284; trad. it. p. 41. A questo riguardo, K. Schuhmann ha rilevato che, «laddove fra la intuizione parziale e la intuizione totale v'è continuità, fra l'intuizione in generale e la rappresentanza v'è solo contrapposizione [*Entgegensetzung*]» (Id., *Husserl doppelter Vorstellungsbegriff*, cit., p. 125).

⁴⁵⁰ Cfr. E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen*, cit., p. 283; trad. it. p. 41: «Il termine rappresentazione ha un significato totalmente diverso se prendiamo come suo correlato il rappresentato nel senso del designato o nel senso di ciò che è surrogato mediante analoghi, simboli, complessi di segni ed elementi di una definizione».

des Zeichens]] e dall'altro «nel senso del concetto [*im Sinne des Begriffs*]]»⁴⁵¹. La distinzione fra quest'ultima forma di rappresentanza e la prima si pone in virtù del fatto che il rinvio non concerne qualcosa di “differente” rispetto al segno, bensì l'oggetto intuito, colto nei suoi caratteri generali. Ma, precisa Husserl,

«in ogni caso si dovrà ammettere che abbiamo un diverso comportamento psichico se prendiamo qualcosa come ciò che è, o [se lo prendiamo] come un mero rappresentante (come mera “rappresentazione”) di qualcosa d'altro, perfino di qualcosa di non dato. Ciò vale per ogni tipo di rappresentanza. Se c'è un segno c'è ed ha effetto, (...), e se c'è, ha luogo così il caratteristico passaggio dell'interesse e del notare dal segno al designato. Ma se il designato non c'è, e non ci si discosta dal mero segno, che nondimeno è stato riconosciuto come segno, (...) lo stesso segno intuito ci appare con ciò pervaso di una certa coloritura [*tingiert*]]»⁴⁵².

Parrebbe quindi che anche qualora si verta di una “rappresentanza nel senso del concetto” non ci si discosti dalla dimensione contraddistinta dall'elemento segnico né dal suo riconoscimento. Infatti, pure allorquando ci si trovi dinanzi ad un «segno vuoto» possono esplicarsi, in misura analoga a quanto possa riscontrarsi nelle rappresentazioni concettuali, quelle connessioni associative che consentono una comprensione piena delle diverse situazioni⁴⁵³. Ma invero tale ultima considerazione invita ad approfondire il compito che Husserl attribuisce al concetto di segno fin dallo scritto del 1890, *Zur Logik der Zeichen*⁴⁵⁴, nel quale la «funzione particolare di volgere primariamente il nostro rappresentare verso qualcosa d'altro» sia esso un contenuto o una disposizione di contenuti, di cui si legge nel Ms. K I 55⁴⁵⁵, è ascritta al segno in forma più estesa e specifica. Più esattamente, il «tentativo di classificazione delle categorie dei segni e di risposta alla questione di come la lingua, cioè il più importante fra i sistemi di segni in nostro possesso, “segue il pensiero e lo limita”»⁴⁵⁶, è promosso in *Zur Logik der Zeichen* a partire da una delucidazione sul rapporto tra il segno ed il

⁴⁵¹ Ivi, pp. 284 e 285; trad. it. pp. 41 e 42.

⁴⁵² Ivi, p. 288; trad. it. p. 45.

⁴⁵³ Ivi, p. 289; trad. it. p. 45.

⁴⁵⁴ Husserl E., *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, in Id., *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, in *Husserliana*, Bd. XII, hrsg. v. L. Eley, Martinus Nijhoff, Den Hague 1970, pp. 340-373; trad. di L. Perucchi, *Sulla logica dei segni. Semiotica*, in E. Husserl, *Semiotica*, Spirali, Milano 1984, pp. 61-96.

⁴⁵⁵ E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen*, cit., p. 284; trad. it. p. 41.

⁴⁵⁶ R. Jakobson, *Coup d'œil sur le développement de la sémiotique*, Relazione d'apertura al 1° congresso della International association of semiotic studies, Milano, 2 giugno 1974; trad. di U. Volli, *Lo sviluppo della semiotica*, in R. Jakobson, *Studi*, Bompiani, Milano 1978, pp. 35-62, qui p. 40. In un analitico contributo sulla genealogia dello strutturalismo, e sui debiti che questo avrebbe contratto con la fenomenologia di Husserl, E. Holenstein ha osservato che la figura di Jakobson sopra tutte avrebbe raccolto il precipitato della lezione del filosofo moravo in particolare nella sua tensione anti-psicologista, nonché nella rivendicazione di una pura grammatica universale, collaterale al formarsi di una dottrina della significazione (Id., *Jakobson and Husserl*, in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 5 vol., ed. by R. Bernet, D. Welton, G. Zavota, Routledge, London – New York 2005, vol. 4, pp. 11-43).

designato che prende le mosse dalla categoria dei nomi sia propri che comuni, essendo ogni nome «un segno per [für] una rappresentazione generale, ed [essendo] questa a sua volta un segno per ciascuno degli oggetti che rientrano nel concetto astratto corrispondente»⁴⁵⁷. Il principio qui enunciato ratifica la regola secondo la quale c'è segno ogniqualvolta si stabilisca una relazione di rinvio, quando cioè *aliquid stat pro aliquo*⁴⁵⁸. Nondimeno, secondo Jacques Derrida, allorché nella I delle *Logische Untersuchungen* Husserl riprende quasi alla lettera quanto avesse scritto nel 1890, tornando a ripetere che «ogni segno è segno di qualche cosa [für etwas]»⁴⁵⁹, introduce nel medesimo tempo una «dissociazione» che renderebbe meno univoca la relazione di rinvio, prevista quale funzione precipua del segno. Il filosofo moravo, sostenendo che «non ogni segno ha un “significato” [Bedeutung], un “senso” [Sinn], che in esso “si esprime” [ausgedrückt]»⁴⁶⁰, indurrebbe, infatti, a supporre che si possa sapere implicitamente ciò che l’“esser-per” voglia dire, nel suo stare a significare l’“essere-al-posto-di”: «noi – scrive Derrida – dobbiamo comprendere familiarmente questa struttura di sostituzione o di rinvio perché in essa divenga poi intelligibile, forse dimostrata, l’eterogeneità tra il rinvio indicativo ed il rinvio espressivo»⁴⁶¹. Tale distinzione è invero posta da Husserl in modo del

⁴⁵⁷ E. Husserl, *Zur Logik der Zeichen*, cit., p. 340; trad. it. p. 61.

⁴⁵⁸ R. Jakobson, *Lo sviluppo della semiotica*, cit., p. 56. Per una puntualizzazione su tale fondamentale definizione di ogni pratica semiotica, cfr. U. Eco, *Il pensiero semiotico di Jakobson*, in R. Jakobson, *Studi*, cit., pp. 7-32, in part. pp. 13-14. Al contempo E. Melandri ha sostenuto che «Husserl regredisce fino alle origini della *semiologia* (che cosa sia segno di qualcosa), mostrandone l’intero spettro delle derivazioni. In questo egli appare sopra tutto preoccupato di distinguere i due casi estremi, quello dei segni che hanno un significato, e sono quindi espressioni in senso autosemantico (*Ausdrücke*), e quelli che, pur comportando sempre un rimando al designato, non sono in se stessi significativi o autosemantici» (Id., *Le “Ricerche Logiche” di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*, il Mulino, Bologna 1990, p. 156)

⁴⁵⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 30; trad. it. p. 291.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 30; trad. it. p. 291.

⁴⁶¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 54. Questa interpretazione è stata ampliata da R. Bernet, il quale ha inizialmente invitato a riflettere, senza ricorrere a principi di matrice metafisica, sul modo in cui Husserl distingue i diversi tipi di segno. Se ne trae che accanto ai “segni naturali”, vi sono quelli “artificiali non linguistici” e quelli “artificiali linguistici”. Questi ultimi hanno entrambi la caratteristica di “designare” (*Bezeichnen*), laddove i segni naturali non hanno tale caratteristica e comunque essi non sono da considerarsi come segni in senso stretto. Husserl tenderebbe a definire questi ultimi “indicazioni” (*Anzeichen*), mentre i segni artificiali linguistici sarebbero definiti con il termine di “espressione” (*Ausdruck*). Più problematica sarebbe la definizione dei segni artificiali non linguistici, i quali, se nelle *Logische Untersuchungen*, sarebbero paragonati ai segni naturali, e dunque sarebbero determinati come “indicazioni”, in una serie di quattro testi del 1914, raccolti sotto il titolo *Ausdruck und Zeichen*, e pubblicati nel tomo 2° del XX volume della *Husserliana* (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und Erkenntnis (1893/94-1921)*, hrsg. v. U. Melle, Springer, Dordrecht 2005, pp. 1-130), sarebbero detti “segni puri” (*bloße Zeichen*) (Ivi, p. 13), aventi in

tutto esplicito nel prosieguo della sua argomentazione⁴⁶², laddove, segnatamente, egli si premura di far osservare come l'essenza della indicazione risieda nell'unità descrittiva di atti giudicativi, costitutivi di oggetti di rimando, mentre l'espressione ha intrinsecamente un significato. Più esattamente, come si trae dal § 2 della I delle *Logische Untersuchungen*, la struttura del rimando è fondata unicamente sulla forma indicativa, dal momento che «oggetti o stati di cose [Gegenstände oder Sachverhalte] qualsiasi indicano a chi ha conoscenza attuale del loro sussistere, la sussistenza di certi altri oggetti o stati di cose nel senso che la convinzione [Überzeugnis] dell'essere dei primi è da lui vissuta come motivo (e precisamente come motivo non evidente) per la convinzione o la supposizione dell'essere dei secondi»⁴⁶³; mentre la forma espressiva, benché dotata di una struttura di rimando, non ha né un carattere empirico-associativo, né riguarda due esistenze. Essa, inoltre, ha una natura pubblica ed universale,

comune con i segni linguistici la capacità di “indicare” (*Hinweisen*) quanto essi significhino. Ciò si spiegherebbe col fatto che le *Logische Untersuchungen* riterrebbero solo le espressioni linguistiche in grado di funzionare come autentici segni; nei testi del 1914, invece, i segni artificiali non linguistici fungerebbero da casi paradigmatici per tutti i “segni puri”, inclusi quelli linguistici. Più esattamente, se si legge il § 2 della I delle *Logische Untersuchungen* (pp. 31-32; trad. it. pp. 292-293), si può osservare che ad essere messo in risalto è l'elemento motivazionale che conduce dalla percezione d'un dato empirico alla credenza circa l'esistenza di un altro dato empirico o di una serie di circostanze contingenti. Nei testi del 1914, Husserl, al contrario, insisterebbe sul fatto che l'indicazione muove direttamente dal segno al significato, cioè senza l'intervento di una intenzione significante. Ciò implicherebbe da un lato che il segno in quanto tale sarebbe in sé significante, a prescindere da quanto possa dall'esterno concorrere affinché vi sia un legame tra il segno e il suo referente; ma soprattutto, esso significherebbe sulla base di una deliberazione autonoma della volontà, la quale da un lato rimanderebbe a una “intenzione significativa”, consistente nel deliberato rivolgersi a qualcosa, fosse un pensiero, una anamnesi, una fantasia, e dall'altro consisterebbe nel far svolgere la funzione di segno significante ad un oggetto sensibile. Ciascun autentico segno emergerebbe da tale combinazione di deliberazioni, ma, più in generale, si dovrà ammettere – sostiene Bernet – che Husserl guarda al significato come alla componente decisiva di un segno autentico, quella componente che fa sì che il segno funga da medium ovvero da strumento attraverso cui l'atto intenzionale si riferisce a qualcosa. (Id., *Husserl's Theory of Signs Revisited*, in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, cit., vol. 4, pp. 112-133, qui pp. 114-117). Ma per un ulteriore confronto con la rivalutazione svolta da Husserl fra il 1908 e il 1914 circa la funzione segnica delle parole, si vedano i saggi di C. Sinigaglia, *Zeichen und Bedeutung. Zu einer Umarbeitung der Sechsten Logischen Untersuchung*, in «Husserl Studies», 14, 1998, pp. 179-217, in part. pp. 184-197 e di U. Melle, *Signitive und signifikative Intentionen*, in «Husserl Studies», 15, 1999, pp. 167-181.

⁴⁶² E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 42; trad. it. p. 302: «Se riflettiamo sul rapporto intercorrente tra espressione e significato e se a tal fine scomponiamo il vissuto, pur complesso ma anche internamente unitario, dell'espressione riempita di senso, nelle sue due componenti di “parola” e “senso”, la parola stessa ci appare allora in sé indifferente, il senso invece come ciò che si “ha di mira” con la parola, ciò che si intende per mezzo di questo segno; sembra così che l'espressione distolga da sé l'interesse per orientarlo sul significato, per rinviare ad esso. Ma questo rinvio non è un'indicazione nell'accezione da noi discussa. L'esistenza del segno non motiva l'esistenza, o più esattamente, la nostra convinzione dell'esistenza del significato».

⁴⁶³ Ivi, p. 32; trad. it. pp. 292-293.

funzionando solo in quanto parte integrante di una totalità di segni. Da ciò discende che, in via generale, diversamente dall'ambito dell'espressione, dove a prevalere è la logica della dimostrazione inferenziale e dell'evidenza⁴⁶⁴, la indicazione ha un carattere di «non evidenza [Uneinsichtigkeit]», il quale fa premio su un principio di inerenza⁴⁶⁵. Tuttavia, se si considera la prassi linguistico-comunicativa, osserva Husserl, la funzione indicativa e quella espressiva sono intrecciate⁴⁶⁶. Infatti, l'aspetto fisico della espressione diviene linguaggio solo in virtù del fatto che colui che parla produce «la complessione fonetica (il segno scritto, ecc.)» con l'intenzione di “pronunciarsi su qualche cosa”⁴⁶⁷. A conferire alle espressioni un senso o un significato sono dunque gli atti psichici originari, sebbene, nel corso della comunicazione, chi ascolta le parole di un altro non colga in un medesimo tempo i vissuti psichici corrispondenti: le parole servono all'ascoltatore «come segni dei “pensieri” di chi parla [als Zeichen für die “Gedanken” des Redenden], cioè dei suoi vissuti psichici significanti [sinngewandten psychischen Erlebnisse]»⁴⁶⁸. A riprova di ciò varrà *a contrariis* l'esempio offerto dal monologo interiore, nel quale, quantunque sia possibile «esprimere e riprodurre, per la prima volta accuratamente e per così dire scientificamente, l'andamento del pensiero, con tutte le associazioni e dislocazioni»⁴⁶⁹, è nodimeno impossibile ritenere che le espressioni fungano da indici; in tale evenienza «gli atti in questione sono infatti – sostiene Husserl – vissuti da noi stessi nel medesimo istante», senza che possa

⁴⁶⁴ Ivi, p. 33; trad. it. pp. 293-294: «(...) si parla di dimostrazione in senso autenticamente logico solo nel caso di deduzioni che siano evidenti, o almeno che lo siano fin al punto in cui ciò è possibile. Certo, molto di ciò che noi presentiamo come dimostrazione o, nel caso più semplice, come inferenza, non è evidente, è persino falso. Ma proprio in quanto lo presentiamo in questo modo, avanziamo la pretesa che il rapporto di consequenzialità possa essere compreso con evidenza».

⁴⁶⁵ Ivi, p. 36; trad. it. p. 297: «ogni unità di esperienza come unità empirica della cosa, dell'evento, dell'ordine e della connessione delle cose, è un'unità fenomenale in virtù dell'inerenza reciproca sensibile degli aspetti e delle parti, che emergono unitariamente, dell'oggettualità che si manifesta. Nel manifestarsi, una cosa rimanda ad un'altra, secondo un certo ordine ed un certo rapporto di connessione».

⁴⁶⁶ Cfr. ivi, pp. 39-40; trad. it. p. 300. Per un più ampio commento, cfr. E. Melandri, *Le “Ricerche Logiche” di Husserl*, cit., in part. il VII cap., pp. 169-186.

⁴⁶⁷ Ivi, p. 39; trad. it. p. 299.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 40; trad. it. p. 300. Puntualmente C. Sini nota a margine di questi passi da ultimo citati che in Husserl «la comunicazione è caratterizzata da una mutua correlazione intenzionale: chi parla imprime nelle parole la propria intenzionalità espressiva; chi ascolta comprende nelle parole l'intenzione animatrice dell'atto. Il medio di questa correlazione è l'aspetto fisico del discorso: esso consente lo scambio spirituale, veicolando (come si ama dire oggi) il significato intenzionale» (Id., *Il problema del segno in Husserl e in Peirce*, in Id., *Kinesis. Saggio sull'interpretazione*, Spirali, Milano 1982, pp. 13-29, qui p. 17). Ma su ciò sia consentito rinviare a quanto da me scritto in *Il segno in Husserl fra silenzio e ricordo*, in «aut-aut», 331, 2006, pp. 197-215.

⁴⁶⁹ J. R. Wilcock, *Il monologo interiore*, in *Saggi italiani 1959*, a cura di A. Moravia e E. Zolla, Bompiani, Milano, pp. 159-162, qui p.160.

discernersi in essi alcuna funzione associativa o comunicativa in senso proprio⁴⁷⁰. Giunto a questo punto della sua riflessione, per meglio precisarne lo svolgimento, Husserl fa conoscere alla propria argomentazione una battuta d'arresto. Prescindendo dalla espressione in rapporto alle distinzioni fino a quel momento svolte tra discorso monologico e dialogico, il suo dettato si sofferma ad esaminarne gli aspetti in rapporto a ciò che essa esprime in quanto tale e in rapporto al suo significato:

«Se ci poniamo sul terreno della descrizione pura, il fenomeno concreto dell'espressione animata dal senso si distingue da un lato nel *fenomeno fisico* nel quale l'espressione si costituisce nel suo aspetto fisico, e dall'altro, negli atti che le conferiscono il *significato* ed eventualmente la *pienezza intuitiva*, e nei quali si costituisce il riferimento ad una oggettualità espressa. In virtù di questi atti, l'espressione è più che un mero complesso fonetico. Essa *intende* qualcosa, riferendosi nello stesso tempo ad un'oggettualità»⁴⁷¹.

In effetti, precisa Husserl, tale oggettualità, in ragione del suo essere presente o almeno presentificata, può apparire immediatamente, in modo che il riferimento ad essa da parte dell'espressione è prontamente realizzato. Quando, però, l'apparire dell'oggettualità viene meno, il riferimento dell'espressione all'oggetto resta «incluso nella mera intenzione significativa [*Bedeutungsintention*]]»⁴⁷². Un esempio perspicuo è in questo senso rappresentato dal nome, il quale «denomina – scrive Husserl – in ogni circostanza il suo oggetto, in quanto lo *intende*. Ma esso non è altro che mera intenzione quando l'oggetto non è intuitivamente presente e quindi non c'è come oggetto denominato (cioè “inteso”)»⁴⁷³. Il problema posto dall'atto di nominare ha, però,

⁴⁷⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 43; trad. it. p. 303.

⁴⁷¹ Ivi, pp. 43-44; trad. it. p. 304.

⁴⁷² Ivi, p. 44; trad. it. p. 304.

⁴⁷³ Ivi, p. 44; trad. it. p. 304. Più oltre, al § 15, può altresì leggersi che: «Nel significato si costituisce il riferimento all'oggetto. Quindi usare un'espressione provvista di senso [*mit Sinn*] e riferirsi all'oggetto (...) esprimendosi è la stessa cosa. Non ha alcun interesse, a questo proposito, che l'oggetto esista (...)» (Ivi, p. 59; trad. it. p. 320). Il fatto che una espressione linguistica possa essere detta capace di determinare uno specifico referente, indipendentemente dall'esistenza *de facto* di codesto referente, invita a comprendere come il Senso noematico di un atto possa dotarlo di una “relazione intenzionale” rispetto ad uno specifico oggetto. R. McIntyre ha, in particolare, sostenuto che tale prospettiva rende apparentabile quanto Husserl osservi circa i sensi noematici ed il loro ruolo nelle relazioni intenzionali con singoli oggetti individuali ai contenuti della cosiddetta teoria della “descrizione identificante”, la quale «sostiene che (a) ogni nome o ogni altro termine singolo abbia un senso descrittivo, il quale dispone delle proprietà che al massimo caratterizzano un'unica entità, e che (b) un singolo termine si riferisce ad una certa entità se e solo se tale entità è la sola e l'unica ad avere tutte o la maggior parte delle proprietà disposte dal senso del termine». L'analisi di McIntyre fa premio sia sul § 130 di *Ideen I*, cit., pp. 269-270; trad. it. pp. 323-325, nel quale Husserl afferma che il senso noematico di un atto diretto verso un singolo elemento oggettuale ha un «contenuto [*Inhalt*]] consistente in un «complesso chiuso di “*predicati*” formali o materiali», che descrivono le proprietà di cui si ritiene depositario l'oggetto dell'atto, sia sul § 129 del medesimo I Libro delle *Ideen* (Ivi, pp. 266-269; trad. it. pp. 321-323),

ulteriori implicazioni rispetto a quelle riscontrabili su un piano puramente linguistico. Ciò emerge fin dal § 6 della Prima ricerca, laddove Husserl si preoccupa di definire le caratteristiche dell'espressione, ossia il suo aspetto fisico e il complesso di vissuti psichici che ne determinano il senso. Sebbene, infatti, il filosofo avesse già notato come tale distinzione fosse, nel caso dei nomi, da sempre evidente, potendosi in ogni atto di nominazione distinguere fra ciò che esso rende noto e ciò ch'esso significa, ovvero fra «ciò che esso significa (il senso, il "contenuto" della rappresentazione nominale) e ciò che esso denomina (l'oggetto della rappresentazione)»⁴⁷⁴, nel prosieguo della sua disamina egli insiste nel valutare codesto carattere ancipite del nome, sottolineando in particolare il fatto che, diversamente da quanto accada nel discorso dialogico normalmente inteso, nominando un oggetto la combinazione dell'istanza dimostrativa, peculiare all'espressione in quanto tale, con la dinamica associativa in via di principio riconducibile alla genesi dell'indicazione, viene coinvolta in una sovversione tanto dell'inferenza quanto dell'inerenza, a vantaggio di un principio di *presentificabilità*, che fa partecipare l'espressione della non-evidenza della indicazione e quest'ultima dell'evidenza della prima. Più esattamente, si noterà che nel momento in cui si procede a nominare direttamente un oggetto, tale atto è conferito di una funzione informativa, di tipo indicale, la quale accompagna la funzione significativa più direttamente impegnata a fare apprezzare l'oggetto "come presente"⁴⁷⁵. Tale ultima locuzione, tuttavia, non

dove, segnatamente, si legge: «ogni noema ha un "contenuto", cioè il suo "senso", e per mezzo di esso si riferisce al "suo" oggetto». Se ne trae, in continuità con il modello della "descrizione identificante", che «(a) il "contenuto" di un senso noematico è un senso descrittivo complesso, nella misura in cui esso può essere linguisticamente espresso attraverso l'uso di una descrizione definita, e che (b) un atto è *intenzionalmente correlato* ad un certo oggetto se e solo se questo oggetto è il solo e l'unico ad avere tutte o la maggior parte delle proprietà disposte dal contenuto dell'atto di Senso» (R. McIntyre, *Intending and Referring*, in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, ed. by H. L. Dreyfus, MIT Press, Cambridge (Mass.) – London 1982, pp. 215-231, qui pp. 221-222).

⁴⁷⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 38; trad. it. p. 299.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 64; trad. it. p. 324 § 16: «Quando sentiamo pronunciare un nome proprio si ridesta in noi la rappresentazione ad esso corrispondente, e noi sappiamo che si tratta della stessa rappresentazione che colui che parla realizza in se stesso e che egli vuole nel medesimo tempo suscitare in noi. Ma il nome ha, oltre a ciò, anche una funzione espressiva [*Aber die Name hat überdies die Funktion eines Ausdruckes*]. La funzione informativa è soltanto un ausilio per la funzione significativa. Non è la rappresentazione ad avere un'importanza primaria; non si tratta perciò di far orientare l'interesse su di essa, e su ciò che eventualmente essa riguarda, ma sull'*oggetto* rappresentato, come oggetto che è stato *inteso* e quindi *denominato*, presentandocelo come tale (...). Ma in rapporto all'*oggetto*, il nome proprio non è un segnale. Ciò risulta chiaro se riflettiamo sul fatto che, per essenza, il segnale indica un fatto, qualcosa che esiste, mentre l'oggetto denominato non ha affatto bisogno di esistere». In *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Iofrida, *La forma e il voler-dire*, in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 211-231, J. Derrida ricorda, in relazione con quanto espresso nella I delle *Logische Untersuchungen*, il § 124 del I Libro delle *Ideen (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*

indicherà una particolare qualità dell'oggetto, bensì i suoi caratteri generali, come essi risultano presenti di fronte all'osservatore. Inoltre – osserva Robert Sokolowski – «questo “come presente” vale esattamente come “non essendo assente” ora, mentre io ho l'oggetto dinanzi a me. La dimensione del possibile, esclusa soltanto l'assenza, è parte del senso della presenza; è la coppia “presenza-assenza” che si pone fra me e l'oggetto e lo rende nominabile. Dunque, invece di discutere dell'”oggetto come presente”, dovremmo meglio dire “l'oggetto come presentabile” quando identifichiamo ciò che rende l'oggetto sottoposto ai nomi. Il termine “come presente” include infatti tanto la presenza quanto l'assenza e il loro reciproco gioco»⁴⁷⁶.

La questione messa in luce da Sokolowski contiene, nell'economia del discorso husserliano, soltanto marginalmente profili di ordine estetico, i quali, d'altra parte, non potrebbero non presupporre che fosse fatta ulteriore chiarezza su ciò che, nella correlazione fenomenologica tra espressione e significato,

Philosophie. Erstes Buch, cit., pp. 256-259; trad. it. pp. 307-311), nel quale si poteva leggere che: «alla metafora della stratificazione non si può domandare troppo; l'espressione non è qualcosa come una vernice distesa sull'espresso o come un vestito infilato sopra di esso; essa è una messa in forma spirituale [*geistige Formung*], che esercita nuove funzioni intenzionali sul sottostrato intenzionale [*an der unintentionalen Untersicht*] ed è correlativamente soggetta alle funzioni intenzionali del sottostrato». La metafora della «stratificazione [*Schichtung*]», insieme con quella dell'«intreccio [*Verwebung*]» cui Husserl ricorre all'inizio del medesimo paragrafo («Con tutti gli atti considerati fin qui si intrecciano [*verweben sich*] gli strati appartenenti agli atti espressivi, agli atti “logici” in senso specifico, che richiedono anch'essi un esame del parallelismo tra noesi e noema. La generale e inevitabile ambiguità dei modi di dire, che è condizionata da questo parallelismo e si rivela attiva dovunque i rapporti in questione giungano ad espressione linguistica, si manifesta naturalmente anche nei termini di espressione e significato»), tradirebbe, per Derrida, una difficoltà nel pensatore moravo di ammettere come il discorsivo si rapporti al non discorsivo. Una difficoltà accentuata dal fatto che, come già ha insegnato la I delle *Logische Untersuchungen*, quanto è non-espressivo non è affatto privo di significato. A detta di Derrida, che d'altronde muove nella sua interpretazione dall'espresso dettato del I Libro delle *Ideen*, una soluzione, benché provvisoria, potrebbe essere offerta da una sorta di parallelismo fra lo strato espressivo e quello non-espressivo, ma ciò, invero, potrebbe avvenire solo in presenza di una riproduzione, di fatto impossibile, da parte del discorso effettivo del *sensu* dello strato ad esso soggiacente. Per questo motivo Husserl sembrerebbe maggiormente propenso a pensare il *bedeuten* peculiare all'espressione più che come riproducibile *nel* senso (Cfr. *ivi*, pp. 261-262; trad. it. p. 313, § 126), quale argine dell'*episteme* stessa, ossia quale potere-limite della sua formalità. Nondimeno, accanto a tale sua funzione limitativa la logicità dello stato preespressivo avrebbe anche il compito di assicurare alle diverse esperienze, così come ai discorsi pratici, affettivi, assiologici, ecc., la possibilità di una formalizzazione senza limite. Tuttavia, conclude Derrida, «non si tratta di scegliere tra due linee di pensiero. Piuttosto, di meditare la circolarità che le fa passare indefinitamente l'una nell'altra. E, ripetendo rigorosamente questo *circolo* nella sua propria possibilità storica, lasciare forse che si produca, nella differenza della ripetizione, qualche spostamento *ellittico*» (Id., *Margini – della filosofia*, cit., p. 231).

⁴⁷⁶ R. Sokolowski, *Presence and Absence. A philosophical Investigation of Language and Being*, Indiana University Press, Bloomington – London 1978, p. 28. Ma ancora di Sokolowski si vedano pure le pp. 18-58 del volume, *Husserlian Meditation*, cit..

concerne la funzione significativa dell'espressione⁴⁷⁷. Indotti, in via generale, a credere che ciò che viene inteso in maniera "significativa" sia la materia oggettuale nel suo complesso e non già un suo singolo elemento⁴⁷⁸, ed al contempo avvertiti del fatto che la giustezza di tale osservazione è comunque valida solo nella misura in cui essa si mostra consapevole della fluttuazione dei significati delle parole⁴⁷⁹, si rischia di lasciare in secondo piano o di preterire del tutto le puntualizzazioni che, nella VI delle *Logische Untersuchungen*, Husserl rivolge a quelle "espressioni occasionali" la cui delucidazione è invece di estrema rilevanza per comprendere il ruolo ricoperto, in seno al senso dell'espressione⁴⁸⁰, dalla coppia opposizionale rappresentata dalla "presenza-assenza". Sotto la definizione di «espressioni occasionali [*okkasioneller Ausdruck*]»⁴⁸¹ vanno espressioni come "io", "questo", "qui", "ora", le quali non vanno confuse con mere «espressioni vaghe»⁴⁸², poiché il loro statuto di significato, diversamente da queste ultime, non è orientato secondo esempi tipicamente appresi, benché dotati di una determinatezza ed una chiarezza solo parziali, ma varia in modo regolare a seconda del contesto cui le "espressioni occasionali" appartengono. L'assenza di un singolo ed invariabile significato risulta tanto più evidente allorché le "espressioni occasionali" vengono astratte dalle circostanze che ne determinerebbero altrimenti il senso. In tale evenienza infatti esse dimostrano d'essere caratterizzate da un «*significato indicante [anzeigende]*», la cui natura varia a seconda dei casi, ma che, nell'ambito di un

⁴⁷⁷ Cfr. G. Matteucci, *La relazione tra espressione e significato come problema di una estetica fenomenologica*, in «Annali dell'Istituto Antonio Banfi», 5, 1998, pp. 77-107, in part. pp. 96 sgg.; Id., *Per una fenomenologia critica dell'estetico*, CLUEB, Bologna 1998, specialmente le pp. 211-239.

⁴⁷⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 54; trad. it. p. 315: «(...) un'espressione acquista un riferimento all'oggetto per il solo fatto che essa significa, e quindi si dice giustamente che l'espressione designa (denomina) l'oggetto per mezzo del suo significato, ovvero che l'atto del significare è il modo determinato di intendere l'oggetto in questione».

⁴⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 96; trad. it. p. 359: «(...) a considerare più esattamente le cose, il fluttuare dei significati è propriamente un *fluttuare del significare* [*Schwanken des Bedeuten*] Cioè, fluttuano gli atti soggettivi che conferiscono significato alle espressioni, ed esse non si modificano qui soltanto dal punto di vista individuale, ma anche, in particolare, secondo i caratteri specifici nei quali risiede il loro significato. Ma non si mutano i significati stessi, anzi questo discorso è senz'altro controsenso, se continuiamo ad intendere i significati come unità ideali, sia nel caso delle espressioni univoche ed oggettive, sia nel caso delle espressioni equivoche e soggettivamente incerte». Sarà, tuttavia, utile considerare l'intero III capitolo della Prima ricerca, pp. 83-110; trad. it. pp. 346-364.

⁴⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 58; trad. it. p. 318.

⁴⁸¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., pp. 85-92; trad. it. pp. 348-354, § 26 e Id., *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 552; trad. it. p. 317.

⁴⁸² Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., pp. 92-94; trad. it. pp. 354-356, § 27.

discorso, si conforma ai vincoli peculiari «all'atto d'un rinvio determinatamente diretto», assumendo il valore d'un «*significato indicato* [angezeigte]»⁴⁸³.

L'esemplificazione offerta dai pronomi dimostrativi è, sotto questo riguardo, quanto mai chiara. Muovendo da uno studio di David Smith⁴⁸⁴, si potrà rilevare, al fine di definire la relazione dimostrativa sottesa, per esempio, al pronome “questo”, notando che per quanto esso possa essere legato ad una circostanza espressiva, nondimeno non sarà mai in grado di suscitare «direttamente nell'ascoltatore la rappresentazione di ciò ch'egli intende»⁴⁸⁵. Da parte di Husserl si nega che la relazione dimostrativa inerisce un certo oggetto, in forza di determinate proprietà ch'esso avrebbe e alle quali il pronome dimostrativo farebbe segno, mentre si ritiene più pertinente fondare il valore di significato proprio di un pronome dimostrativo sulla percezione intenzionale dell'oggetto cui si riferisce il soggetto locutore⁴⁸⁶. Se si volge l'attenzione al

⁴⁸³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 89; trad. it. p. 352: «[In una espressione occasionale] sono reciprocamente strutturati, in forma peculiare, due significati. Il primo, relativo alla funzione generale, è connesso con la parola in modo tale che nel rappresentare attuale si può effettuare una funzione indicativa; questa, a sua volta, si avvantaggia dell'altra rappresentazione, della rappresentazione singolare, e rende al tempo stesso noto il suo oggetto, nel modo della sussunzione, come ciò che è inteso *hic et nunc*. Potremmo perciò caratterizzare il primo significato come *indicante*, il secondo come *indicato*»; ma si veda pure il contenuto dell'appendice al § 5 della Sesta ricerca, dove Husserl ulteriormente spiega, in diretta ed esplicita continuità col testo precedente, che quando si parla di “significato indicante” e “significato indicato” si debbano intendere «i due pensieri che, subentrando l'uno all'altro, caratterizzano la comprensione dell'ascoltatore in una successione: *in un primo tempo* la rappresentazione indeterminata di qualcosa che si intende con il *questo*, poi la modificazione che sorge dall'aggiungersi della rappresentazione, l'atto di un rinvio determinatamente diretto. In quest'ultimo atto risiede il significato indicato, nel primo il significato indicante» (Id., *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 557; trad. it. p. 322). Al riguardo, P. Simons ha osservato che «Il significato indicante non è un significato stabile ed oggettivo, ma va inteso nella misura in cui esso fa sorgere in noi la nozione della sua funzione peculiare, la quale potrebbe essere in parte universale e concettuale, come quando noi sappiamo che questo “qui” si riferisce sempre ad un qualche luogo. La teoria husserliana delle espressioni occasionali, quindi, non solo dimostra la sua flessibilità in questioni linguistiche, ma si dimostra pure efficace nell'allontanare la minaccia della soggettività e della fluttuazione dei significati» (Id., *Meaning and language*, in *The Cambridge Companion to Husserl*, cit., pp. 106-137, qui pp. 117-118).

⁴⁸⁴ D. Smith, *Demonstrative Reference and Perception*, in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, cit., pp. 193-213.

⁴⁸⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 89; trad. it. p. 352.

⁴⁸⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., pp. 553-554; trad. it. p. 319: «Io dico *questo* intendendo il foglio di carta che si trova in questo momento di fronte a me. Questa paroletta si riferisce a *questo* oggetto in virtù della percezione. Ma il significato non risiede in quest'ultima. Quando dico *questo* non mi limito a percepire: *ma sul fondamento della percezione si basa un atto nuovo orientato ad essa, da essa dipende nella sua differenza: l'atto dell'intendere questo. In questo intendere rinvante risiede il significato, e solo in esso*».

contenuto del § 131 del I Libro delle *Ideen*, si trae l'indicazione che da un punto di vista fenomenologico due sarebbero le componenti fondamentali nel modo di percepire un oggetto. La prima, definita "X", si otterrebbe astraendo dall'oggetto, "simpliciter" considerato, tutti i predicati; l'altra, invece, presenterebbe il novero delle proprietà al medesimo oggetto attribuite⁴⁸⁷. Allorché quindi si ricorra ad un pronome dimostrativo, per mezzo del quale il locutore fa riferimento ad un oggetto che gli sta di fronte e gli *si dà* nei modi di una donazione immediata, è solo la prima componente della percezione ad essere coinvolta, riflettendo essa la presentazione diretta dell'oggetto nell'intuizione percettiva: «la percezione – scrive Husserl – *realizza* la *possibilità* per il dispiegamento dell'intendere-questo con il suo riferimento determinato all'oggetto (...)»⁴⁸⁸. Dal punto di vista dell'ascoltatore, la percezione si realizza, invece, nella forma della sua seconda componente, sicché egli può pervenire unicamente a conoscenza del significato "generico" ascrivito al pronome dimostrativo. Chi ascolta deve interpolare il significato particolare attribuito all'oggetto dal parlante con l'osservazione della circostanza nella quale ha luogo l'atto elocutivo, ovvero con la veduta diretta dell'oggetto cui il parlante fa riferimento. Infatti, «solo in rapporto alle circostanze di fatto nelle quali ci si esprime si può costituire per l'ascoltatore un significato determinato tra tutti i significati coerenti»⁴⁸⁹. È d'altronde agevole osservare che il particolare significato conferito al pronome dimostrativo all'interno di una proposizione lo rende una sottocomponente del senso conferito all'oggetto dal giudizio intenzionale, dalla componente "X" della percezione del parlante, e ciò vale anche in quei casi in cui le espressioni siano relative a percezioni, convinzioni, dubbi, desideri, speranze, timori, comandi, ecc.⁴⁹⁰.

Tale ultima puntualizzazione porta a rilevare, sotto un profilo generale, che la teoria husserliana della deissi è sottratta ai principi d'ordine causale, così

⁴⁸⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 270-273; trad. it. pp. 325-327. Cfr. sul punto quanto rilevano D. Smith e R. McIntyre nel saggio, *Intentionality via Intensions*, in «The Journal of Philosophy», 18, 1971, pp. 541-561, del quale si considereranno in particolare le pp. 549-557, nelle quali si tende a sottolineare da un lato come il senso noematico in un noema, attraverso i suoi significati predicativi, prescrive che cosa si esperisce circa un oggetto dato in un atto per mezzo di questo stesso senso, e dall'altro, come, attraverso la sua X (quantunque sia probabile ciò avvenga insieme con alcuni dei suoi significati predicativi), il senso provveda ad individuare l'oggetto.

⁴⁸⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 554; trad. it. p. 319. D. Smith fa a giusta ragione osservare che «dal momento che l'oggetto presentato nella percezione dipende da quanto è percepito come di fronte al soggetto, l'X nel senso della percezione dipende dall'occasione della percezione – cioè, da come essa è data nella percezione. Sicché il particolare significato si "questo" in una data occasione espressiva dipenderà dall'occasione che si dà nella percezione risaltante di colui che parla» (Id., *Demonstrative Reference and Perception*, cit., p. 197).

⁴⁸⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 87; trad. it. p. 350.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 91; trad. it. pp. 353-354.

come ai vincoli imposti da una percezione “alla mano” dell’oggetto cui ci si sta riferendo, come altresì dimostra una lettura attenta dei §§ 4-5 della Sesta ricerca logica. Sulla base di un esempio che prevede che si guardi fuori dalla finestra e si dia espressione alla propria percezione, esclamando: «*un merlo ha preso il volo*», ovvero, diversamente, dicendo: «*questo è un uccello nero, questo animale nero ha preso il volo*»⁴⁹¹, Husserl sostiene che:

«benché la percezione non costituisca mai il significato di un enunciato effettuato sulla sua base, essa contribuisce tuttavia in qualche misura al significato, e proprio nei casi (...) di cui abbiamo parlato or ora. (...). *Questo* è un’espressione essenzialmente occasionale che diventa pienamente significativa soltanto tenendo conto delle circostanze in cui viene pronunciata, e quindi, in questo caso, della percezione compiuta. Con il *questo* si intende l’oggetto percepito così come è dato nella percezione»⁴⁹².

Occorrerà tuttavia sottolineare che Husserl, nonostante accrediti ogni espressione occasionale di un significato variabile a seconda delle circostanze, sia persuaso che in ogni variazione vi sia sempre un elemento comune che distingue una simile plurivocità da quella determinata da una mera equivocazione. Tale elemento comune viene dal filosofo indicato nella intuizione percettiva, il cui intervento costituisce l’autentico carattere indeterminato del significato; «l’intuizione, cioè, conferisce a tale elemento la determinatezza della direzione verso l’oggetto»⁴⁹³. La funzione peculiare al cosiddetto “significato indicante”, quale si è in precedenza definito, è per così dire corretta nella sua forma semantica di tipo universale in grazia della percezione che permette che un singolo oggetto sia in sé determinato e attribuito di un “significato indicato”. Per questo motivo, avverte Husserl, mentre nel caso dell’ascoltatore, il cui ambito visivo non è necessariamente immediato, ad imporsi inizialmente è soltanto «l’idea indeterminata e generale che si rinvii a qualcosa», nel caso del parlante, non sussistendo per lui alcuna successione, il rinvio stesso è «*eo ipso* diretto in modo determinato alla cosa»⁴⁹⁴. Esemplicando, il dettato delle *Logische Untersuchungen* afferma che: «Quando dico *questo* (...) lo scopo vero e proprio del discorso non sta [nella sua] generalità, ma nell’intenzione diretta all’oggetto in questione. Ciò che si ha di mira è l’oggetto stesso e la sua pienezza contenutistica (...). In questo senso l’intenzione diretta è il significato primario ed indicato»⁴⁹⁵. Proprio in virtù della “direzione” immediata cui rispondono i pronomi dimostrativi, essi sono apparentabili, secondo Husserl, ai nomi propri, «quando questi ultimi fungono nel loro significato effettivo. Infatti anche il nome proprio denomina l’oggetto “direttamente”. Esso non lo intende in modo

⁴⁹¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 550; trad. it. p. 315.

⁴⁹² Ivi, p. 552; trad. it. p. 317.

⁴⁹³ Ivi, p. 553; trad. it. pp. 318-319.

⁴⁹⁴ Ivi, p. 557; trad. it. p. 322.

⁴⁹⁵ Ivi, pp. 557-558; trad. it. pp. 322-323.

attributivo come veicolo di questi o quegli attributi, ma senza una simile mediazione “concettuale”, come ciò che è “in se stesso”, così come la percezione lo esibisce di fronte ai nostri occhi»⁴⁹⁶. Invero, le conseguenze di quest’ultimo assunto necessitano di un ulteriore grado di comprensione di quanto sia implicato nella dimensione percettiva delineata dalla fenomenologia husserliana.

Prima, però, di compiere questo ulteriore passo, al fine di poter meglio riconoscere l’elemento ostensivo presente nei nomi propri, si valuterà la funzione che ad essi è attribuita nel romanzo proustiano, dove in modo emblematico si tende a sperimentare e proporre in forme sempre nuove, nonché la loro forza di irradiazione, il ferale potere che in essi risiede⁴⁹⁷. È proprio tale doppio registro a favorire l’individuazione dei limiti propri di ogni percezione che ambisse, grazie ai nomi, a presentare un oggetto in quanto tale. La rilevanza conferita da Proust ai nomi è infatti direttamente proporzionale all’«*image confuse*»⁴⁹⁸ che in essi si realizza per il combinarsi degli elementi provenienti dal significante e quelli

⁴⁹⁶ Ivi, p. 555; trad. it., p. 320. D. Smith, commentando questi passi, perviene ad affermare che Husserl, sostenendo che il nome intenda l’oggetto come esso è “in se stesso”, si avvicini ad una definizione del “significato indicato” assai prossima a quella data alla componente “X” della percezione. Più propriamente, «parrebbe che la X espressa come il “significato indicato” di “questo” sia la X nel senso della percezione di colui che parla». Già, d’altronde, nella Prima ricerca, il filosofo moravo, ricorda Smith, aveva puntualizzato che laddove si esprima il contenuto di una percezione, questo contenuto è il significato espresso, il quale, a sua volta, è il «*contenuto identico*, che, nel caso della percezione, appartiene alla totalità degli atti percettivi possibili, i quali hanno percettivamente di mira il medesimo oggetto, appunto nel suo essere effettivamente il medesimo. Questo contenuto è quindi il correlato ideale di un *unico* oggetto, che peraltro può essere del tutto fittizio» (E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 57; trad. it. pp. 317-318 [trad. modificata]). Quanto qui è definito come “correlato ideale” corrisponderà, nel I Libro delle *Ideen* (per attestazione proveniente da una nota dello stesso Husserl), al “correlato noematico” (Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 88, pp. 180-183; trad. it. pp. 224-227, in part. p. 182; trad. it. p. 225, n. 1), ed essendo la nozione di una X la parte costitutiva di senso che sta per un definito, singolo oggetto, la quale ricorre nei sensi di differenti percezioni che intendono il medesimo oggetto, si potrà per l’appunto sostenere che il significato indicato di “questo” sia la X nel senso della percezione di colui che parla (D. Smith, *Demonstrative Reference and Perception*, cit., pp. 202-203). Ma cfr. pure D. Welton, *The Origin of Meaning*, cit., pp. 49-55 e pp. 63-64.

⁴⁹⁷ Si ricorderanno le parole con le quali, nel corso delle lezioni francofortesi da lei professate tra il 1959 e il 1960, I. Bachman, illustrando la funzione dei nomi nell’ambito della storia letteraria moderna e contemporanea, rilevò com’essa fosse interamente compendiata nella *Recherche*, dove Proust aveva essenzialmente agito in due direzioni: intronizzando i nomi e circondandoli di una luce magica, ed in seguito distruggendoli e cancellandoli; «li ha riempiti di senso, li ha caricati e, al tempo stesso, ha dimostrato tutta la loro vacuità gettandoli via come gusci vuoti, marchiandoli a fuoco come usurpatori» (Ea., *Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung*, Piper Verlag, München 1980; trad. it. di V. Perretta, *Letteratura come utopia*, Adelphi, Milano 1993, p. 101). Per una disamina sul formarsi della onomastica proustiana da un punto di vista filologico, cfr. E. Nicole, *Genèses onomastiques du texte proustien*, in *Études proustiennes V*, cit., pp. 69-125 e Id., *La Recherche et les Noms*, in *Études proustiennes VI*, éd. par. M. Raimond et J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1987, pp. 69-88.

⁴⁹⁸ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 380; trad. it. p. 468.

provenienti dal significato⁴⁹⁹. Più esattamente, l'affermazione secondo la quale «i nomi che designano le cose rispondono sempre a una nozione dell'intelligenza estranea alle nostre autentiche impressioni, e tale da costringerci a liberarle di tutto ciò che non si rapporti ad essa»⁵⁰⁰, parrebbe suggerire di risolvere il rapporto fra il significato e il significante ricorrendo, senza mediazioni, ad una prospettiva nella quale il nome – in quanto “segno” – sia chiamato a riprodurre «nella sua forma materiale l'essenza significata della cosa (e non la cosa stessa)»⁵⁰¹. Nondimeno, il ricondurre entro l'ambito segnico la teoria proustiana dei nomi, se da un lato permette di apprezzare le doti di “*catalizzatori individuali*” ad essi peculiari⁵⁰², dall'altro manca di tenere nel debito conto la essenziale inappropriatezza che contrassegnerebbe i nomi medesimi nel dare espressione agli attributi originari e primitivi degli oggetti, prima che intervenga l'opera di pianificazione razionale compiuta dall'intelligenza⁵⁰³.

« (...) Delle persone – e delle città (...) – i nomi ci presentano un'immagine confusa che da loro (...) trae il colore di cui è dipinta in modo uniforme, come uno di quei manifesti, interamente azzurri o interamente rossi, nei quali, per i limiti del procedimento usato o per un capriccio dell'autore, sono azzurri o rossi non soltanto il cielo e il mare, ma le barche, la chiesa, i passanti»⁵⁰⁴.

Il nome non sembrerebbe riuscire a definire la realtà, ma nemmeno sarebbe ascrivibile interamente al campo dell'irrealtà. Esso, piuttosto, rappresenterebbe il rifugio, senza immagine, di tutte le immagini, ridotte, come accade alla «piccola banda» la prima volta che il narratore la scorge, «ad un moto così lento che si [accosta] all'immobilità»⁵⁰⁵. Ha in tal senso fondati motivi il sostenere che la

⁴⁹⁹ Cfr. G. Genette, *L'âge de noms*, in Id., *Mimologiques*, Seuil, Paris 1976, pp. 315-328, qui p. 315, e Id., *Figure II*, cit., p. 161.

⁵⁰⁰ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 191; trad. it. pp. 1011-1012.

⁵⁰¹ R. Barthes, *Proust et les noms*, in Id., *Nouveaux essais critiques*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di R. Guidieri, *Proust e i nomi*, in *Il grado zero della scrittura* seguito da *Nuovi saggi critici*, Einaudi, Torino 1982, pp. 118-131, qui p. 130.

⁵⁰² È ancora R. Barthes a sostenere che «il Nome è in effetti *catalizzabile*; si può riempirlo, dilatarlo, colmare gli interstizi della sua armatura semica con una infinità di aggiunte» (Id., *Proust e i nomi*, cit., p. 124); mentre A. Bonomi osserva che i nomi, diversamente dalle “parole” (*mots*) denotino delle effettive *individualità*: «a un nome corrisponde una e una sola individualità nell'universo di discorso. Solo che l'individualità che Proust ha in mente qui è più quella della *rêverie* più che quella della percezione o dell'esperienza in senso corrente» (Id., *Nomi, mondi, libri in Proust*, in Id., *Le immagini dei nomi*, Garzanti, Milano 1987, pp. 167-195, qui p. 174; ma si veda pure dello stesso autore il III cap. della I parte de *Lo spirito della narrazione*, cit., pp. 75-115, in part. pp. 105-106).

⁵⁰³ Cfr. M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 191; trad. it. p. 1012: «(...) mi era capitato, grazie ad un effetto di sole, di scambiare un tratto di mare più cupo per una costa lontana, o di contemplare con gioia una zona azzurra e fluida senza sapere se appartenesse al mare o al cielo. Ben presto la mente ristabiliva fra gli elementi la distinzione che la precedente impressione aveva abolita».

⁵⁰⁴ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 380; trad. it. p. 468.

⁵⁰⁵ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 154; trad. it. p. 966.

dimensione percettiva, resa esplicita dal nome⁵⁰⁶, conserva, pur nel dipanarsi della storia che si compie tra il primo e l'ultimo sguardo, un fondo di impenetrabilità che impedisce di ri-vedere il lampo dell'illuminazione in cui si è compiuta la rivelazione dell'esistente. Si dovrà quindi osservare che l'intervallo che corre tra il manifestarsi della vita e la possibilità ch'essa sia detta è votato ad una dilazione retroattiva, che, resa dapprima evidente dall'incongruenza fra una scrittura che è senza essere ancora cominciata, si acclara ulteriormente nella dispersione e nell'allontanamento che la *Recherche* stessa e il suo protagonista compiono nei confronti dei loro rispettivi referenti, dei nomi che dovrebbero indicarli⁵⁰⁷.

Lo statuto che governa l'uso dei nomi è, per Proust, essenzialmente legato alla nostra immaginazione e al desiderio ch'essa possa, pur fugacemente, appagarsi, inverandosi⁵⁰⁸. Anche per questa ragione, mentre le "parole" si muovono in una dimensione semantica codificata e generalmente riconoscibile, i nomi si collocano sempre in una temporalità che li rende «grumosi, densi, incomprimibili»⁵⁰⁹, a mano a mano che il ricordo da essi suscitato nel restituire il passato⁵¹⁰, incontri lo scacco di una perdurante inattualità, che perennemente vige entro la sfera desiderativa, motivandone gli slanci, ma dichiarandone pure l'inermità. Il contatto con la realtà fa dimagrire con ripetuta costanza il fascino che suscitava quanto inizialmente il nome designava. Spinti – afferma lo scrittore – a credere che i nomi ci offrano «l'immagine dell'inconoscibile che vi abbiamo

⁵⁰⁶ Correttamente, A. Bonomi fa osservare che in Proust, laddove le parole, presentando, delle cose, «una piccola immagine, nitida e consueta» (M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 380; trad. it. p. 468) «devono al loro carattere intersoggettivo, pubblico, la fissazione di un contenuto rappresentativo. I nomi, al contrario, si alimentano continuamente a un universo di accumulazione che rende problematiche procedure analoghe di fissazione» (Id., *Lo spirito della narrazione*, cit., p. 104).

⁵⁰⁷ Cfr. L. Rampello, *Marcel Proust. Questione di sguardi*, in «il Verri», 3-4, 1987, pp. 19-31, in part. p. 24, dove, segnatamente, l'interprete scrive che nella *Recherche* «il futuro è un tempo anteriore, il tempo della costruzione dell'immagine del passato, che ogni frammento di presente ci offre sempre diversa, sempre nuovamente creata a partire dalla distruzione delle tracce precedenti».

⁵⁰⁸ Cfr. M. Proust, *Cahiers 32*, in M. Proust, *L'età dei nomi. Quaderni della "Recherche"*, a c. di D. De Agostini e M. Ferraris, con la collaborazione di B. Brun, Mondadori, Milano 1985, p. 322: «*Et comme il n'y a pour nous de réalité que dans <ce rêve>, l'individualité, alors que tout ce que nous avons connu par l'intelligence et les sens nous paraît sans valeur, les êtres que nous identifions avec les noms nous paraissent des Réalités désirables*».

⁵⁰⁹ A. Bonomi, *Le immagini dei nomi*, cit., p. 174.

⁵¹⁰ Cfr. R. Barthes, *Proust e i nomi*, cit., p. 121: «Il Nome proprio dispone delle tre peculiari facoltà che il narratore riconosce alla reminiscenza: il potere di essenzializzazione (dal momento che esso designa un solo referente), il potere di citazione (dal momento che, proferendolo, si può evocare a piacimento tutta l'essenza racchiusa nel nome), il potere di esplorazione (dal momento che si "dà la stura" a un nome esattamente come si fa con i ricordi): il Nome proprio è in un certo senso la forma linguistica della reminiscenza».

infuso»⁵¹¹, siamo colti da un profondo rammarico se, «nel turbine vertiginoso della vita quotidiana», li scopriamo asserviti ad un'utilità meramente pratica, dalla quale si può riscattarli facendo ricorso soltanto alle nostre «fantasticherie» e quindi alla loro capacità «di rallentare, di sospendere il moto perpetuo che ci trascina», onde poter vedere «a poco a poco riaffiorare, giustapposti ma perfettamente distinti l'uno dall'altro, i colori che un medesimo nome ci ha via via presentati nel corso della nostra esistenza»⁵¹². Dal caso, esemplare, rappresentato dal nome dei Guermantes, al quale il narratore riconduce in successione «sette o otto figure diverse», di cui solo le prime serbano intatta la loro bellezza, laddove le altre tendono, per l'azione fagocitante della realtà, a perdersi nell'indistinto⁵¹³, si può desumere che in Proust è «come se la significazione del presente fosse sempre dovuta alle proiezioni che su di esso vengono lanciate da un futuro desiderato, e, nel momento in cui il futuro diviene reale, decadendo ad una condizione di trasparenza, inglobato nelle ombre del presente, divenendo tutt'uno con esso senza l'apporto di alcuna novità inabituale, il desiderio dell'ignoto costante del protagonista cercasse di aggrapparsi ad un passato già stato e quindi definitivamente inavvicinabile»⁵¹⁴. I nomi svolgono pertanto una funzione di «*dessinateurs fantaisistes*»⁵¹⁵, conferiti del compito di dischiudere un universo di possibilità, sempre minori all'aumentare del nostro contatto con la realtà, e comunque destinate a non concretarsi mai in una agnizione delle loro promesse⁵¹⁶. Conseguentemente, il loro carattere individualizzante si spiega in diretta relazione al tema delle essenze, della loro natura peritura e fuggevole⁵¹⁷; essenze, occorre sottolinearlo, che si manifestano

⁵¹¹ M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, in *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1988, vol. II, p. 310; trad. it. di G. Raboni, *La parte di Guermantes*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano 1986, II vol., p. 7.

⁵¹² Ivi, p. 312; trad. it. p. 9.

⁵¹³ Ivi, p. 313; trad. it. p. 10.

⁵¹⁴ F. Sossi, *L'età dei Nomi. Note su Proust*, in «aut-aut», 193-194, 1983, pp. 97-109, qui p. 103.

⁵¹⁵ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 538; trad. it. p. 662, dove Raboni traduce: «designatori pieni di fantasia», rendendo assai bene quanto osserva G. Genette ove nota che i nomi non vanno, nella *Recherche*, intesi come meri vocaboli, ma come dei segni totali, come delle unità costituite dalla «relazione d'interdipendenza posta fra la forma del contenuto e la forma dell'espressione. (...) Il "nome" non è dunque la causa dell'illusione, ma ne è precisamente il luogo, il posto dov'essa si concentra e cristallizza» (Id., *Figure II*, cit., pp. 174-175).

⁵¹⁶ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 176; trad. it. p. 217: «(...) all'improvviso un tetto, un riflesso di sole su una pietra, l'odore d'una strada mi facevano sostare per uno speciale piacere che ne traevo e anche perché sembravano nascondere, dietro ciò che vedevo, qualcosa che mi invitavano ad andare a prendere e che io, malgrado i miei sforzi non riuscivo a scoprire. Poiché sentivo che quella tal cosa si trovava dentro di loro, rimanevo là immobile a guardare, a respirare, a sforzarmi di oltrepassare col pensiero l'immagine e l'odore». Ma cfr. pure ivi, p. 83; trad. it. pp. 102-103.

⁵¹⁷ La interpretazione che tende a leggere la passione dei nomi come una manifestazione originaria della ricerca delle essenze è stata avanzata da M. Piazza (Id., *Passione e conoscenza in*

non già in un ordine che trascende il reale, ma che nel reale stesso si iscrive, se pure al di sotto della soglia di manifestazione che solitamente pertiene il rapporto che lega le parole e le cose, le differenze nominate e quotidianamente previste, per affermarsi entro lo spazio di una similitudine dispersa ed irrecuperabile:

«Questo lavoro dell'artista – cercar si scorgere sotto la materia, sotto l'esperienza, sotto le parole, qualcosa di diverso – è esattamente l'inverso del lavoro che compiono incessantemente in noi, quando viviamo distolti da noi stessi, l'amor proprio, la passione, l'intelligenza, l'abitudine, ammassando sopra le nostre impressioni vere, per nascondercele completamente, le nomenclature, le finalità pratiche che chiamiamo erroneamente vita. Insomma, quell'arte così complicata è precisamente la sola arte viva. Essa sola esprime per gli altri e fa vedere a noi stessi la nostra propria vita, la vita che non può essere "osservata", le cui apparenze, una volta osservate, hanno bisogno d'essere tradotte e, spesso, lette alla rovescia e decifrate a fatica»⁵¹⁸.

Proust, cit., pp. 173-175). Da essa si distingue la proposta critica di A. Bonomi, per il quale, laddove i nomi fissano certe figure del desiderio, scavandosi attorno un mondo di appartenenza, e le parole fungono da meri veicoli del convenzionale e dell'abitudine, il tratto che contraddistingue le essenze caratterizza quello proprio del Libro, nel quale si ipostatizza la presa di distanza dal mondo, dalle tracce essenziali in esso depositate (*Id.*, *Le immagini dei nomi*, cit., pp. 183-195). Più equilibrata e condivisibile parrebbe la posizione espressa da A. Henry, la quale osserva che «la demistificazione del Nome non permette di stabilire la coesione con il mondo esteriore che in forza di un *escamotage*: una individualità vera del luogo o della persona avrà la facoltà di nascere al contrario delle ceneri del Nome, la cui configurazione arbitraria non esaurisce evidentemente quanto esso discopre». Seguendo Schopenhauer, prosegue la Henry, Proust è sì persuaso che non si possa pensare se non nominando ciò che ci circonda, ma qualora i Nomi diventino dei nomi invalsi, perdono di interesse e si mostrano latori di una "falsificazione poetica". Avrebbe dunque torto Barthes a paragonare il processo associativo che guida la passione dei nomi proustiana al procedimento poetico adottato da Rimbaud nel *Sonnet des voyelles*, poiché la *Recherche* non condividerebbe quella sensibilità, propria invece del clima strutturalista cui Barthes appartiene, nella quale il linguaggio, hegelianamente, è negazione della realtà. «Certo c'è nella *Recherche* una devalorizzazione di certe parti del reale ma che non concernono che quelle che il narratore stesso intende ignorare (...). Proust è lontano dall'attirare l'attenzione sullo splendore dei segni nei quali egli vedrà sempre una "rappresentazione" frustrata e parziale. (...) Egli si richiama a quanto Schopenhauer afferma sul linguaggio corrente, il quale "fa entrare il pensiero nelle forme fisse e toglie loro la vita"» (Ea., *La tentation de Marcel Proust*, Puf, Paris 2000, pp.125-135 *passim*).

⁵¹⁸ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 474-475; trad. it. p. 578.

La ricerca d'una "riconoscibilità senza somiglianza"⁵¹⁹ fra nome e cosa non attesta, come emerge evidente da questo passo, la messa fuori circuito della esistenza concreta, ma conferma l'esigenza di pensare «il fondamento dell'immediatezza intenzionale», ossia ciò che contraddistingue il rapporto fra parola, nome e oggetto dell'intenzione, in relazione ad una nozione di *eidōs* che non è alcunché di effettivo, «bensì qualcosa di esistente eideticamente all'interno di un tempo eidetico in un luogo eidetico»⁵²⁰. La percezione che precede l'atto di

⁵¹⁹ Nell'episodio del *bal de têtes*, il narratore, incontrando l'accolta dei personaggi che ne hanno costellato l'esistenza, dura fatica ad identificarli, dacché «il Tempo aveva "reso" tutti quei modelli in modo tale che erano riconoscibili ma non somiglianti». Ed in effetti, osserva Proust, «"riconoscere" qualcuno, e più ancora identificarlo dopo che non si è riusciti a riconoscerlo, significa pensare sotto un'unica denominazione due cose contraddittorie, ammettere che quello che c'era, l'essere di cui ci si ricordava, non c'è più, e che quello che c'è ora è un essere che non conoscevamo; significa dover riflettere su un mistero inquietante, quasi, come quello della morte, di cui esso è, del resto una sorta di introduzione e di annuncio» (Id., *Le Temps retrouvé*, cit., p. 513; trad. it. p. 624 e p. 518; trad. it. p. 631). Sul punto, cfr. M. Ferraris, *Ermeneutica di Marcel Proust*, cit., pp. 72-77; nonché S. Guindani, la quale, con una evidente eco merleau-pontiana, afferma che in Proust, «il riconoscimento appare come chiasma di visibile ed invisibile, presente e passato, attività e passività della nostra esperienza. Esso è infatti un'attività (...), ma in tale atto si fa sentire tutto quel tempo trascorso e non percepito, quello iato vertiginoso che si spalanca tra l'immagine presente e quella passata, che ci fa comprendere che non siamo noi a contenere il tempo, ma che "è in definitiva il Tempo che ci contiene"» (Ea., *Lo stereoscopio di Proust. Fotografia, pittura e fantasmagoria nella Recherche*, Mimesis, Milano 2005, p. 111).

⁵²⁰ W. Benjamin, *Fragmente vermischten Inhalts (Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik)*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. v. R. Tiedmann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di A. Pinotti, *Sulla filosofia del linguaggio e la critica della conoscenza*, in «Pratica filosofica», 10, 1996, pp. 17-41. Si fa, in particolare, richiamo ai fr. 3 (pp. 19-22) e 15 (pp. 32-35). Nel fr. 3, Benjamin si confronta con la questione dell'intenzionalità fenomenologica, riguardata con riferimento al problema linguistico. Benjamin, propriamente, ritiene che si possano enucleare sei momenti in cui il fondamento dell'immediatezza intenzionale si presenta: «1) né parola né nome sono identici all'oggetto dell'intenzione; 2) il nome è qualcosa (un elemento) nell'oggetto dell'intenzione stessa, ciò che si disgiunge da esso; perciò il nome non è casuale; 3) la parola non è il nome, tuttavia il nome compare nella parola, legato ad altri elementi oppure ad un altro elemento; (...); 4) il segno non denota l'oggetto dell'intenzione, e non denota nulla nell'oggetto dell'intenzione – di conseguenza 5) il segno non denota il nome in quanto questo è qualcosa nell'oggetto dell'intenzione (...); 6) il segno denota la parola, vale a dire ciò che indica immediatamente, e tuttavia non necessariamente (come il nome), l'oggetto dell'intenzione». A queste annotazioni del pensatore tedesco, M. Carbone ha dedicato un'appendice nel suo, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 101-108, nella quale, dando per implicita la vicinanza di codesti assunti benjaminiani con quelli proustiani, ne assume un'altra tutta interna all'Opera di Benjamin, sostenendo una consonanza con alcune considerazioni consegnate a *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974; trad. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999. Segnatamente, all'affermazione che vuole l'*eidōs* come nulla di effettivo, si accompagnerebbe, nell'opera del 1928, la precisazione per la quale «l'origine (...) non emerge dai dati di fatto»; così come i riferimenti al "tempo eidetico" e al "luogo eidetico" si concilierebbero con le puntualizzazioni concernenti la «preistoria» e la «storia successiva» dei dati di fatto (Ivi, p. 20). Se ne trarrebbe una giustificazione per la caratterizzazione, assai prossima a quanto sia dato riscontrare nell'estetica proustiana, delle idee

nominazione parrebbe definirsi nei modi di un'apprensione di qualcosa come reale⁵²¹; ciò nonostante permane pur sempre latente, nella prospettiva proustiana, un fondo di indicibilità, che circoscrive lo sguardo e raffrena tanto il nome quanto la parola stessa, accomunati dalla medesima impossibilità di essere contemporanei al Tempo, se non rimanendo estranei alla luce del visibile.

In Husserl si può a sua volta constatare, sotto un profilo prettamente sintattico, come l'introduzione, grammaticalmente rilevante, di un nome, e segnatamente di un nome proprio, all'interno di una proposizione, muti il «*sensu apprensionale* [Auffassungssinn]»; onde ulteriormente deriva «un *mutamento di significato* [Bedeutungsänderung] nell'espressione adeguata»⁵²². Questa relazionalità grammaticale dipende dalla «messa in forma [Formung]» di tipo categoriale dell'atto che conferisce all'espressione il suo significato⁵²³. Ne discende che, nei limiti dell'espressione, alla funzione grammaticale del nome corrisponde una forma di significato indipendente dalla direzione oggettiva propria dei modi intenzionali, la quale resta identica sia che il nome proprio assuma la funzione di soggetto sia che assuma quella di complemento. Accanto a

come *universalia in re*, che per l'appunto Benjamin fa propria (Ivi, p. 15). Ma ancora, in diretta correlazione con quanto si sta argomentando in questo studio, si ricorderanno le notazioni con le quali M. Cacciari interpreta il concetto benjaminiano di Nome. Esso sarebbe insieme «massima vicinanza al fenomenico e massima astrazione: l'essere del nome è analogo a quello puro e semplice delle cose, eppure è sottratto ad ogni fenomenicità. Ciò dipende dal suo *darsi* immediato. Eppure, in questo darsi (...) non si scopre, per Benjamin, l'*essenza* del linguaggio come tale». Tale conclusione rappresenterebbe *in nuce* l'esplicitarsi di quel superamento della fenomenologia husserliana, perseguito da Benjamin attraverso la rivendicazione di una nozione di verità che non si incarna mai in un linguaggio determinato. «Segno di un ritirarsi radicale del linguaggio», il nome è il simbolo stesso di quel «rapporto originario tra l'*in-sé* di Cosa e Idea», sicché la prospettiva di una sintassi universale è preclusa, in favore di un pensiero che interpreti il Nome come il luogo in cui si compie «la tragedia dell'*auto*-trasparenza delle idee, al di fuori d'ogni correlato intenzionale. L'idea traspare come cosa in-sé nel Nome e quindi lo condanna alla tragedia di non poter *vedere* una ragione ultima delle cose, di non poter tracciare una teleologia *razionale*» (Id., *Di alcuni motivi in Walter Benjamin (Da "Ursprung des deutschen Trauerspiels" a "Der Autor als Produzent")*, in *Critica e storia*, a c. di F. Rella, Cluva Libreria Editrice, Venezia 1980, pp. 41-71, qui pp. 46-53 *passim*).

⁵²¹ Cfr. sul punto la distinzione posta da B. Croce all'inizio della *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1950 fra "percezione", in quanto «conoscenza della realtà accaduta, l'apprensione di qualcosa come reale», e "intuizione", in quanto «unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile» (Ivi, pp. 5-6 *passim*).

⁵²² E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 685; trad. it. p. 458.

⁵²³ Cfr. ivi, p. 685-686; trad. it. pp. 458-459: «La funzione del pensiero sintetico (la funzione intellettuale) impone ad esse qualcosa, dà ad esse una forma nuova, anche se, trattandosi di una funzione categoriale, in modo categoriale; e di conseguenza resta con ciò *immutato* lo statuto *sensibile* dell'oggetto che si manifesta. L'oggetto non si manifesta con determinazioni reali nuove, esso sussiste come il medesimo, ma *in un modo nuovo*. La sua inclusione in un contesto categoriale conferisce ad esso, in tale contesto, una posizione ed un ruolo determinato, il ruolo di un *membro relazionale*, e in particolare di un *membro-soggetto* o *membro oggetto*; e queste sono differenze che si manifestano fenomenologicamente».

questa funzione si colloca, d'altra parte, una forma di idealità o di «generalità»⁵²⁴ che perterrebbe a ciascun nome e che farebbe sì ch'esso, al pari di ogni parola, «non [sia] vincolato all'intuizione particolare, ma appart[enga] ad una molteplicità infinita di intuizioni possibili»⁵²⁵. In un senso più generale, quindi, la spontaneità del pensiero assicurerebbe al nome un carattere del tutto diverso rispetto a quello che contraddistingue i rimandi associativi di natura segnica; un carattere che ricondurrebbe le forme di pensiero peculiari al nome ad una dimensione assolutamente priva di addentellati con una apparizione meramente sensibile dell'oggetto. Scrive al riguardo Husserl:

«Quando, nel dare espressione alla percezione, diciamo *foglio bianco*, il *foglio* viene riconosciuto come bianco [*weiß*], o meglio come (foglio) bianco [*weißes*]. L'intenzione della parola *bianco* [*weißes*] coincide solo parzialmente con il momento-colore [*Farbenmoment*] dell'oggetto che si manifesta, nel significato resta una eccedenza, una forma che non trova nella manifestazione qualcosa in cui possa confermarsi. (Foglio) bianco vuol dire foglio *che è* bianco. E questa forma non si ripete forse a sua volta, pur restando celata, per il sostantivo “foglio”? Solo i significati delle sue proprietà unificati nel suo “concetto” terminano nella percezione; anche in questo caso l'oggetto intero viene riconosciuto come foglio, anche qui vi è una forma integrativa che contiene l'essere, anche se non come unica forma. La funzione riempiente della semplice percezione non può palesemente spingersi sino al punto di comprendere queste forme»⁵²⁶.

Queste considerazioni, tuttavia, non parrebbero essere in contraddizione con quanto il medesimo dettato della Sesta ricerca logica fa osservare⁵²⁷, laddove

⁵²⁴ Ivi, p. 564; trad. it. pp. 329-330: «(...) i nomi propri hanno la loro “generalità” [*Allgemeinheit*] benché quando fungono in una denominazione attuale non vi sia *eo ipso* alcuna classificazione. Anch'essi, alla stregua di tutti gli altri nomi, non possono denominare qualcosa senza riconoscerla nella denominazione. (...). Ciascun nome non appartiene manifestamente né ad una percezione determinata, né ad una determinata immaginazione fantastica o raffigurazione immaginativa di altro genere. La stessa persona perviene a manifestazione in una molteplicità di intuizioni possibili, e tutte queste manifestazioni non posseggono un'unità meramente intuitiva, ma anche conoscitiva. Una singola manifestazione di una simile molteplicità intuitiva può trovarsi alla base di una denominazione di senso univoco per mezzo del nome proprio allo stesso modo di qualsiasi altra».

⁵²⁵ Ivi, p. 561; trad. it. p. 326.

⁵²⁶ Ivi, p. 660; trad. it. p. 434.

⁵²⁷ Sulla contraddittorietà delle riflessioni husserliane attorno al nome proprio e alle sue relazioni con il piano percettivo, si è soffermata L. Rizzoli, la quale, in particolare, osserva che, proprio fungendo da riempimento del significato, la percezione sensibile «non sarebbe in grado di conferirgli quel riferimento individuale, per garantirsi il quale Husserl le attribuisce tale funzione. Le determinazioni individuali dell'oggetto, di cui la percezione è portatrice in virtù della sua pienezza intuitiva, andrebbero comunque perse nella sintesi con l'intenzione significativa». Tale esito della riflessione husserliana sarebbe superato solo allorché essa approdi ad una concezione genetica del significato, la quale, attestando come le determinazioni di un oggetto sfuggano ad ogni concettualizzazione vera e propria, rende possibile la loro definizione sul piano “dell'esperienza in quanto esperienza”. Un piano che per l'appunto non può essere compreso in termini concettuali, ma che può almeno venire inteso per mezzo del nome proprio. Quest'ultimo, infatti, definisce l'appartenenza del “resto non concettualizzato” dell'intenzione propria ad un campo di rappresentazione e contribuisce a determinarne la referenza individuale. Sotto questo

afferma che l'intenzione significativa troverebbe «nella mera percezione l'atto in cui si riempie in modo completamente adeguato [*in der bloßen Wahrnehmung den Akt, in dem sie sich vollständig angemessen erfüllt*]»⁵²⁸. All'opposto, questo passo esprimerebbe il valore d'eccezione conferito al nome proprio dalla teoria della conoscenza di Husserl: nel suo fungere da «rispondente significazionale della “semplice intuizione”, il nome proprio svolge un ruolo strategico, che è quello di aprire l'accesso significazionale a un riempimento che è il primo fra i riempimenti, ed è quello sulla base del quale tutti gli altri (i riempimenti “categoriali”) diventano esclusivamente possibili»⁵²⁹. Più propriamente, in virtù della sua capacità di realizzare, attraverso l'accesso ad un riempimento originario, un più diretto rapporto con le cose stesse, il nome, ed in modo particolare il nome proprio, consentirebbe di determinare una via d'accesso ad una dimensione proto-percettiva, la quale, in ogni manifestazione dell'apparire fenomenico, si rende visibile nell'invisibile, in quanto «*Urpräsentation del Nichturpräsentierbar*»⁵³⁰.

Attorno alla nozione di “Urphänomen”: la presenza come assenza, la presenza nell'assenza

«Sin dal momento in cui vogliamo esprimere qualche cosa noi stranamente la svalutiamo. Crediamo di esserci immersi nel più profondo dell'abisso, e invece quando torniamo alla superficie la goccia d'acqua sulla punta delle nostre dita pallide non somiglia più al mare donde veniamo. Crediamo di aver scoperto una caverna di meravigliosi tesori e quando risaliamo alla luce non abbiamo che pietre false e frammenti di vetro; e tuttavia nelle tenebre il tesoro seguita a brillare immutato»⁵³¹.

riguardo il nome circoscriverà sì quell'elemento di senso identico in virtù del quale possono trarsi tutte le rappresentazioni possibili d'un medesimo soggetto, ma senza che si giunga a creare un principio definitivo di stabilità. «L'inteso non è in questo caso qualcosa di puramente concettuale, ma un'unità mista, le cui componenti significative ideali devono poter essere arricchite costantemente dal senso attuale dell'esperienza» (Ea., *Il significato del nome proprio in Husserl. Dalla fenomenologia statica alla fenomenologia genetica del significato empirico*, in «Magazzino di filosofia», 13, 2004, pp. 8-31, qui pp. 15 e 28).

⁵²⁸ Ivi, p. 659; trad. it. p. 433.

⁵²⁹ J. Benoist, *Le nom propre*, in Id., *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Vrin, Paris 2002, pp. 227-240, qui p. 239.

⁵³⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 231. Ma, poco prima, p. 230, si legge altresì: «Il senso è *invisibile*, ma l'invisibile non è il contrario del visibile: il visibile ha esso stesso una membratura di invisibile, e l'in-visibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in esso, è il *Nichturpräsentierbar* che mi viene presentato come tale nel mondo – non si può vedervelo, e ogni sforzo per vedervelo lo fa scomparire, ma esso è *nella linea* del visibile, ne è il fuoco virtuale, si iscrive in esso (in filigrana)».

⁵³¹ R. Musil, *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*, Wiener Verlag, Wien 1906; trad. it. di A. Rho, *I turbamenti del giovane Törless*, in R. Musil, *Romanzi brevi, novelle e aforismi*, Einaudi, Torino 1986, pp. 5-185, la frase riportata, tratta dal IV capitolo de *Les trésor des humbles* (1896) di M. Maeterlinck, è posta in esergo. Rispetto alla traduzione italiana si è apportata qualche

Così si esprime, citando da Maeterlinck, Robert Musil, della poetica del quale Proust condivide idealmente il tentativo di spostare all'infinito la raggiungibilità del senso fuori dal Libro⁵³²; ma, in pari tempo, tale è pure l'esito cui perviene – come in precedenza osservato – il pensiero husserliano, allorché esso riflette sulla «inadeguatezza epistemica»⁵³³ della percezione. Se si torna a considerare quanto è affermato nel I Libro delle *Ideen* con riferimento al “senso noematico”, inteso, nel suo riferirsi al medesimo oggetto interessato dall'atto intenzionale⁵³⁴, quale correlato dell'apprensione rispetto al lato noetico della coscienza⁵³⁵, si deve constatare che l'oggetto intenzionale deve intendersi «come momento noetico centrale», distinto dall'insieme dei suoi predicati⁵³⁶. Questi ultimi, per Husserl, definiscono le determinazioni dell'oggetto percepito, non già i suoi modi di apparire, vale a dire «l'elemento oggettuale preso di mira come è preso di mira», evitando tutte le espressioni “soggettive”⁵³⁷. Ne consegue che il senso noematico è quella parte del noema trascendentale, la quale risulta essere «qualcosa da descrivere con espressioni oggettive»⁵³⁸. Quanto deve essere posto in rilievo è che i predicati così definiti rappresentano le caratteristiche che un oggetto ha in un data percezione. Ciò significa, come d'altra parte Husserl stesso ammette, che la descrizione di un senso noematico è «nettamente delimitata»⁵³⁹. Tuttavia, stando al dettato delle *Cartesianische Meditationen*, la descrizione non

modifica, avendo riguardo al testo originale di Maeterlinck, quale è stato ripubblicato a Parigi per i tipi Mercure de France, nel 1915, p. 61.

⁵³² Cfr. E. De Angelis, *Attimo, costellazioni, essenze: sul concetto di tempo in Musil e Proust*, in AA.VV., *Musil contro Proust*, Shakespeare & Co., Milano 1981, pp. 71-83.

⁵³³ W. R. McKenna, *Husserl's "Introductions to Phenomenology". Interpretation and Critique* (Phaenomenologica 89), Martinus Nijhoff, The Hague 1982, p. 57. Ma si veda pure quanto sostenga C. Sini, allorché osservi che: «l'essere fenomenologico della parola dà la cosa proprio in quanto non la dà, ma piuttosto la nasconde in un luogo inaccessibile che la rende irraggiungibile. E così appunto la dà, aprendo l'accesso al “significato”» (Id., *Scrivere il fenomeno*, Morano, Napoli-Milano 1997, p. 126).

⁵³⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 269; trad. it. p. 323: «(...) di fatto la distinzione tra “contenuto” e “oggetto” deve essere effettuata non soltanto per la “coscienza”, per il vissuto intenzionale, ma anche per il noema preso in sé. Dunque anche il noema si riferisce all'oggetto: in questo caso l'oggetto è il medesimo di quello della noesi; e il “parallelismo” è di nuovo completamente confermato».

⁵³⁵ Ivi, p. 187; trad. it. p. 231: «Nella percezione si trova che essa ha il suo senso noematico, il suo “percepito come tale”, “questo albero fiorito là nello spazio” – inteso tra virgolette –, cioè il correlato appartenente all'essenza della percezione fenomenologicamente ridotta».

⁵³⁶ Ivi, p. 271; trad. it. p. 325.

⁵³⁷ Ivi, p. 269; trad. it. p. 323. Husserl del resto precisa che ove si tratti di meri oggetti, i predicati comprenderanno qualsiasi cosa possa essere d'essi detta in termini ontologico-formali, sulla base di quanto si offre nella percezione: «vengono dunque usate espressioni (...) come “oggetto”, “proprietà”, “stato di cose”; espressioni ontologico-materiali come “cosa”, “figura”, “causa”; determinazioni materiali come “ruvido”, “duro”, “colorato” – e tutte hanno le loro virgolette, ossia hanno un senso noematicamente modificato» (Ivi, p. 269; trad. it. pp. 323-324).

⁵³⁸ Ivi, p. 299; trad. it. p. 255.

⁵³⁹ Ivi, p. 269; trad. it. p. 323.

è parziale solo per quel che concerne le caratteristiche che ineriscono una particolare percezione data direttamente. Ad esempio, nel vedere un oggetto si può avere cognizione di un suo lato, legato ad un determinato punto di vista, ma, al tempo stesso, esso può essere esperito come dotato di altri lati ed altre caratteristiche, non date in quella specifica evenienza. Le qualità di codesti lati e le loro caratteristiche possono risultare indeterminate, ma nondimeno, pur nella loro indeterminatezza, esse figurano nel senso di una percezione data. Inoltre, altre percezioni di quel medesimo oggetto, muovendo da altri punti di vista, possono presentare differenti sensi noematici, rispetto ai quali solo quei predicati indicati nella prima percezione sono dati direttamente, mentre gli altri restano del tutto latenti⁵⁴⁰.

«È così che a ogni coscienza, come coscienza di qualche cosa, appartiene la proprietà essenziale di non aver solo la generale possibilità di passare in nuovi modi di coscienza, essendo coscienza dello stesso oggetto che essa contiene intenzionalmente nell'unità della sintesi, come senso identicamente oggettivo; ma di avere una possibilità effettiva, solo però nel modo di quella *intenzionalità d'orizzonte*»⁵⁴¹.

Si trae da codeste puntualizzazioni che le singole percezioni di un oggetto possono essere dette "inadeguate" dal momento che l'esplicazione del loro contenuto attraverso gli atti di pensiero potrebbe produrre una conoscenza incompleta dell'oggetto. La forma difettiva che sarebbe connaturata all'atto percettivo risulterebbe, tuttavia, ben più rimarchevole ove si considerasse il "metodo fenomenologico" nella sua interezza⁵⁴². I rilievi che possono avanzarsi sulle ragioni che legano il procedere della riflessione fenomenologica al problema percettivo sono d'altronde ravvisabili fin dalle lezioni professate da Husserl all'Università di Göttingen nel 1907. In tali lezioni, pubblicate con il significativo titolo, *Die Idee der Phänomenologie*, il pensiero di Husserl ritorna per la prima volta su se stesso, al fine di tentare un'autocomprensione nonché del

⁵⁴⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 83; trad. it. p. 74 § 19: «Il cubo, per esempio, lascia aperta una varietà di determinazioni, per i lati che non sono attualmente veduti, eppure è appreso certamente *come un cubo*, specificatamente colorato, ruvido, ecc., già prima di ulteriori esplicazioni; ciascuna determinazione in cui esso è appreso lascia sempre aperte ancora altre determinazioni particolari. Questo lasciar-aperto è già, prima ancora delle effettive determinazioni ulteriori che forse non avranno mai luogo, un momento contenuto nel relativo *Erlebnis* in se stesso, ed è appunto ciò che costituisce l'*orizzonte*».

⁵⁴¹ Ivi, p. 83; trad. it. p. 75.

⁵⁴² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 46, § 7: «L'espressione "fenomenologia" significa primariamente un *concetto di metodo*. Essa non caratterizza il che-cosa reale degli oggetti della ricerca filosofica, ma il suo *come*». Per una analitica definizione dei presupposti metodologici propri della riflessione fenomenologica e per una disamina circa i loro elementi di criticità: M. Lenoci, *Pensiero linguaggio verità. La riflessione husserliana sino alle "Ricerche logiche"*, CUSL, Milano 1986, in part. il I capitolo, pp. 17-73; J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Puf, Paris 1959, in part. pp. 11-46; L. Kolakowski, *Husserl and the Search for Certitude*, Yale University Press, New Haven-London 1975; trad. it. di G. Ferrara, *La ricerca della certezza*, Laterza, Bari-Roma 1978.

suo oggetto, dei suoi stessi mezzi, perseguendo finalità che successivamente resteranno immutate tanto nei loro esiti quanto nei loro limiti.

Come già si evince dalla I lezione, l'ambizione coltivata dalla fenomenologia di separarsi da ogni altra tradizione di pensiero⁵⁴³, la porta ad attestarsi su un piano che, emulando almeno in parte l'argomento cartesiano del dubbio⁵⁴⁴, obbliga, secondo il filosofo moravo, ad una ricomprensione di un insieme di *cogitationes* entro una sfera non soggetta ad altro criterio che a quello posto da una certezza scevra di qualsiasi scetticismo. «Comunque io percepisca – scrive Husserl –, rappresenti, giudichi, inferisca, (...), rispetto al percepire è assolutamente chiaro e certo che io percepisco questo o quest'altro, rispetto al giudizio che io faccio questo o quest'altro giudizio, e così via»⁵⁴⁵. Questa affermazione trova, però, oltre che un chiarimento, anche una rettifica, allorché si sostenga che «ogni vissuto dell'intelletto e ogni vissuto in generale, in quanto sia attuato [*indem es vollzogen wird*], può essere ridotto [*kann gemacht werden*] all'oggetto di un puro guardare e afferrare, e in questo guardare esso costituisce datità assoluta. Esso è dato come un essente, come un questo-qui [*als ein Dies-da*], dubitare del cui essere non ha proprio nessun senso»⁵⁴⁶. Da un lato si afferma la verità di una *cogitatio* reale, mentre dall'altro si afferma la necessità

⁵⁴³ Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 23; trad. it. p. 62: «Se noi prescindiamo dalle finalità metafisiche della critica della conoscenza e ci atteniamo puramente al suo compito, che è quello di chiarire l'essenza della conoscenza e dell'oggettualità di conoscenza, allora essa è fenomenologia della conoscenza e dell'oggettualità di conoscenza, e rappresenta la parte prima e fondamentale della fenomenologia in generale. Fenomenologia: ciò significa una scienza, un insieme coerente di discipline scientifiche; fenomenologia significa però al tempo stesso, e soprattutto, un metodo e un atteggiamento di pensiero: l'atteggiamento di pensiero, il metodo, specificamente filosofici».

⁵⁴⁴ Scrive A. Vasa nella densa *Introduzione* all'edizione italiana de *L'idea di fenomenologia*, cit., pp. 9-40: «Cartesio pose a fondamento della possibilità di conoscenza la sola immanenza materiale, che non rappresenta però se non il primo gradino della considerazione fenomenologica di una tale possibilità: un gradino per cui ci si chiude a ogni trascendenza possibile, o si fissano arbitrariamente i tratti di una trascendenza materialmente o abitualmente "presente", ma logicamente non necessaria. L'immanenza intenzionale husserliana ha ambizioni più specificamente leibniziane, di comprensione dell'unità di tutti i mondi possibili. Per fondare una possibilità della conoscenza bisogna andare in cerca di qualcosa di logicamente e fenomenologicamente innegabile, del "minimo" di un mondo che appartenga a tutti i mondi possibili». A sua volta G. Preti, nell'ultimo suo scritto, osservava come dall'esercizio di comprensione della genesi immanente ed essenziale delle posizioni problematiche del realismo noseologico, si dovesse giungere ad una interrogazione dell'intero novero delle concrete attività conoscitive, secondo una disciplina da Husserl prescritta, ma alla quale egli stesso non si era mostrato sempre fedele. Per questa ragione «risalire ai presupposti non-riflessi del nostro vivere, cioè del nostro fungere» sarebbe stato possibile, per Preti, solo «osservando l'agire e riflettendo su di esso» (Id., *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 29, 1974, pp. 3-21, qui p. 21; pp. 123-143; pp. 243-263)

⁵⁴⁵ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 30; trad. it. p. 66.

⁵⁴⁶ Ivi, p. 31; trad. it. p. 67.

di uno sguardo che è mero atto di guardare, nella forma di una datità assoluta⁵⁴⁷. Ma a ben vedere tale distinzione assume i connotati di una palese aporia, se si osserva che la *cogitatio* reale, nella quale riposerebbe ogni criterio necessario all'esplicarsi d'un processo gnoseologico, è sottoposta ad uno sguardo puro, che è rispetto ad essa estraneo ed autonomo. Più esattamente, il modificarsi della nozione di *cogitatio* reale, per l'intervento subordinante del "puro guardare", sembra implicare che il carattere della *cogitatio* sia essenzialmente ancipite, dacché essa una prima volta attua una donazione che non è insieme auto-donazione, mentre, in un secondo tempo, essa diviene datità assoluta e fondante. Nel momento in cui il vissuto si attua, afferma esplicitamente Husserl, esso diviene oggetto di un "puro guardare", sicché parrebbe che la *cogitatio* possa effettuarsi solo qualora lo sguardo del puro guardare vi si rivolga⁵⁴⁸. Ne discende, come ha osservato Michel Henry, che la *cogitatio* si realizzerebbe prima che il puro guardare la possa afferrare; essa, anzi, lo anticiperebbe sotto un profilo ontologico e ne sarebbe del tutto indipendente: «essa c'è già. Il "ci" in questo già, il guardare puro lo interpreta come un ci per e attraverso esso, quando invece può rivendicare tutt'al più l'esser-vista della *cogitatio*, e niente affatto la sua esistenza, che esso presuppone come già attuata o attuantesi senza di esso»⁵⁴⁹. La radicalità dell'interpretazione – persuasa, leggendo le pagine del 1907, di trovarsi dinanzi alla contraddizione che minaccerebbe dall'interno il metodo fenomenologico, impedendogli ogni soluzione euristica – potrebbe, invero, attenuarsi, anche solo per la consapevolezza con la quale Husserl indica, pure negli ultimi suoi testi, il plesso fondamentale di questioni che sono racchiuse nella «correlazione del mondo (del mondo di cui sempre parliamo) e dei suoi modi di datità»⁵⁵⁰; una correlazione che proprio nelle lezioni di

⁵⁴⁷ Con notevole efficacia M. Henry sostiene al riguardo che la nozione di "datità assoluta" deve intendersi in due sensi: «da una parte ciò che è dato, dall'altra il carattere d'esser dato, il fatto di essere considerato come tale, cioè, più precisamente, la donazione: ciò che si dà. Ciò che è dato dipende evidentemente da ciò che dà». Ne discende una sorta di spostamento da una *cogitatio* reale che è il dato, ad un guardare puro che equivale a « dare il dato», e la cui assolutezza promana dalla sua capacità di non porre «nient'altro che ciò che vede veramente, che ciò che dà veramente. Ed è così che il dato è veramente tale, è veramente guardato, esiste» (Id., *Phénoménologie matérielle*, Puf, Paris 1990; trad. it. di E. De Liguori e M. L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, Guerini, Milano 2001, p. 109). Ma si vedano pure le consimili considerazioni che Henry ha consegnato a *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1990, in part. alle pp. 59-72.

⁵⁴⁸ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 44; trad. it. p. 78: «(...) posso, mentre percepisco, volgere lo sguardo, un puro sguardo, alla percezione, proprio ad essa, nel suo esser lì». Ed ancora cfr. *ivi*, p. 56; trad. it. p. 87: «(...) la *cogitatio* (...) non vale per noi come assoluta datità diretta per il fatto che è un'individualità, ma perché nel puro guardare, (...), si rivela proprio come assoluta datità diretta».

⁵⁴⁹ M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 111.

⁵⁵⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 168; trad. it. p. 192. In nota, con riferimento a questo paragrafo, si legge altresì: «La prima scoperta di questo apriori universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità [*dieses universalen Korrelationsapriori von*

Göttingen è espressamente determinata nel legame fra «l'apparire [*Erscheinen*] e ciò che appare [*Erscheinendem*] »⁵⁵¹, legame nel quale l'"apparire" non si esplicita come una donazione per il solo soggetto conoscente, ma, all'opposto, come una *donazione di ciò che appare*. Sotto questo riguardo risulterebbe condivisibile l'opinione di Jean-Luc Marion, secondo la quale la fenomenologia inizia fra il 1900 e il 1901, perché è allora che, per la prima volta, il pensiero vede «l'apparire che appare nell'apparizione [*apparaître l'apparaissant dans l'apparition*]», cosicché l'"apparire" deve venir compreso non più come "dato della coscienza", ma come "dono alla coscienza" da parte della cosa stessa, nei modi stessi dell'apparire e di tutte le sue dimensioni (intuizioni, intenzioni, ecc.)⁵⁵². Ma, lungi dal risolvere l'aporia determinatasi dal reciproco inerirsi di *cogitatio* reale e guardare puro, la interpretazione proposta da Marion ne denuncia, pur implicitamente, lo scandalo. Non parrebbe infatti sufficiente sostenere che «l'assoluta datità [sia] un che di ultimo»⁵⁵³, ovvero che la donazione precederebbe e la intuizione e la significazione, restando il dato per la coscienza quello che è, sia che l'oggetto rappresentando esista sia che esso sia solo immaginato o addirittura assurdo⁵⁵⁴, poiché, se si seguisse questa lettura,

Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen] (durante l'elaborazione delle mie *Ricerche logiche*, pressappoco 1898) mi scosse tanto profondamente, che d'allora in poi, il lavoro di tutta una vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente» (Ivi, p. 169, n. 1; trad. it. p. 292, n. 13).

⁵⁵¹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 14; trad. it. p. 55.

⁵⁵² J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Puf, Paris 1989, p. 53. Ma si leggerà pure dalla *Krisis* il passo che vuole che: «ciò che è, in qualsiasi senso, concreto o astratto, reale o ideale, [abbia] i suoi modi di autodonazione in persona [*Weisen der Selbstgegebenheit*]» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 169; trad. it. p. 193 [trad. modificata, tenendo conto della versione francese di A. Lowit, E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, Puf, Paris 1970, che rende *Selbstgegebenheit* con "donnée en personne" e della versione di A. Vasa, che traduce, invece, lo stesso vocabolo con "datità diretta", secondo una scelta di cui lo stesso dà conto alla n. 7 della p. 46 dell'edizione da lui curata con M. Rosso, nel 1981]), onde, con Marion, trarre la conclusione che il percepito in termini fenomenologici non consiste nell'ampliamento dell'intuizione, né nell'autonomia della significazione, ma nella primazia sola ed incondizionata della donazione del fenomeno: «intuizione e intenzione, in tanto sono libere, in quanto vi provvede la donazione che le illumina, o, piuttosto, non smette di illuminarle, affidando ad esse i "modi di donazione" di ciò che appare. Esse non donerebbero nulla, se ogni cosa non fosse, improvvisamente, donata, in virtù del principio di correlazione, dall'apparire» (Id., *Réduction et donation*, cit., p. 53). Per una analitica disamina sulla nozione di "donazione" elaborata da J.-L. Marion, si rinvia alla chiara ed esaustiva esposizione di C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, in part. pp. 114-132.

⁵⁵³ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 61; trad. it. p. 92.

⁵⁵⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 386-387; trad. it. p. 164. Marion, d'altronde, sostiene che quanto a questa altezza del suo pensiero Husserl enunci, resti vivo anche nelle pagine del I Libro delle *Ideen*, in particolare, quando al § 19, si scrive: «L'immediato "vedere", non soltanto il vedere sensibile, empirico, ma il vedere in generale, come coscienza originalmente offerente [originär gebendes] di qualunque specie, è la sorgente ultima di

resterebbe comunque impregiudicata la maniera stessa in cui la donazione si dà, ossia il modo in cui la *cogitatio* si offre allo sguardo. A determinare l'aporia della meditazione husserliana sarebbe pertanto non la dinamica peculiare alla donazione, ma il suo attuarsi sotto lo sguardo puro del pensiero, poiché, in luogo di una proposizione della *cogitatio* in quanto tale, si assisterebbe ad una sua de-realizzazione⁵⁵⁵. La *cogitatio*, nel suo essere evidente in sé e per sé⁵⁵⁶, non abbisognerebbe di essere presa di mira dal puro guardare, a meno di non compromettere la sua afferenza alla sfera delle «datità assolute immanenti»⁵⁵⁷. Se si sostiene cosa diversa, come Husserl sembra fare, si incorre nella contraddizione di dover pensare l'indubitabilità della *cogitatio* solo *a posteriori*, lasciando adito perché ogni criterio di certezza possa essere messo in parentesi nel lasso di tempo in cui la *cogitatio* perviene, in virtù del puro guardare, all'attuazione. Propriamente, Husserl sostiene che l'interrogare fenomenologicamente l'oggetto della propria riflessione, la *cogitatio*⁵⁵⁸, è possibile purché il darsi di quest'ultima venga ad essere riflesso nell'atto del puro guardare⁵⁵⁹, ingenerando il manifesto equivoco che confonde l'essenza della *cogitatio* con la sua messa in evidenza da parte dello sguardo puro del pensiero e che traspone l'assolutezza della datità della *cogitatio* in un guardare che «non si lascia dimostrare o dedurre»⁵⁶⁰. Compreso in tale prospettiva, il metodo fenomenologico si concentrerebbe, quindi, in un recare «allo sguardo il guardare stesso [*das Schauen selbst zum Schauen*]»⁵⁶¹, secondo una dinamica che conduce invariabilmente ad un raddoppiamento dell'atto di vedere⁵⁶². Tale

legittimità di tutte le affermazioni razionali» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 36; trad. it. pp. 44-45). A questo proposito già M. Heidegger aveva sostenuto che l'intuizione, nella misura in cui «è in carne ed ossa, dona l'ente, la cosa stessa», sicché essa, propriamente, non sarebbe originaria se non nell'atto stesso di donare (Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. v. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomena al concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991, p. 63; ma cfr. pure pp. 60-61).

⁵⁵⁵ Cfr. M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 112: «Chi ha mai visto il suo pensiero, la sua emozione, la sua passione, la sua angoscia, a meno di confonderle con ciò che non ne è che l'indice o che si interpreta come tale? La nostra vita non è mai vista e non può esserlo. Così non potrebbe essere afferrata in un'evidenza che si suppone la sia in persona tale quale essa è in sé».

⁵⁵⁶ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 60; trad. it. p. 91: «dell'essere della *cogitatio* abbiamo evidenza, e in quanto ne abbiamo evidenza essa non implica nessun enigma, quindi neppure l'enigma della trascendenza, essa vale per noi come qualcosa che è fuori discussione e della quale ci è lecito disporre».

⁵⁵⁷ Ivi, p. 43; trad. it. p. 76.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 15; trad. it. p. 55.

⁵⁵⁹ Ivi, p. 30; trad. it. p. 67: «le figure di pensiero che io attuo realmente mi sono date, purché io rifletta su di esse, le rilevi e ponga in un puro guardare».

⁵⁶⁰ Ivi, p. 38; trad. it. p. 74.

⁵⁶¹ Ivi, p. 31; trad. it. p. 67.

⁵⁶² Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 167; trad. it. p. 197: «È soltanto vedendo, che posso mettere in rilievo ciò che si trova propriamente in un vedere, ed è solo vedendo che devo condurre un'esplicazione veggente dell'essenza propria di tale vedere [*Nur*

duplicarsi dello sguardo non parrebbe, però, essere soltanto sintomatico di una chiusura in se stesso dell'atto di guardare⁵⁶³, bensì pure concorrere alla verifica di quella scissione interna all'io puro stesso ed ai suoi atti, di cui si è tentata una prima delucidazione nel corso del precedente capitolo, e che ora si vorrebbe mostrare, retrospettivamente, nel suo sviluppo. «Imparare passo a passo il metodo fenomenologico del vedere», prescrive – si legge in *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* – che si debba «imparare faticosamente a cogliere in purezza ciò di cui si compone una coscienza pura (...) e guardare dentro [hineinsehen] al suo funzionare»⁵⁶⁴. L'orizzontare lo sguardo verso un singolo atto di pensiero implica pertanto l'esplicitarsi di una autopercezione, in quanto riflessione dell'io puro su se stesso⁵⁶⁵:

«Già attraverso la relazione che inerisce all'idea dell'io puro, già attraverso il correlato oggettuale che nel *cogito* è presente alla coscienza quale suo *cogitatum*, abbiamo una relazione, che inerisce all'idea dell'io puro e perciò ad ogni io, con l'oggettualità»⁵⁶⁶

Sotto questo riguardo, la dinamica che sovrintende alla distinzione fra io puro ed io personale, inteso come «io che si costituisce come un'unità derivante dalla comprensione»⁵⁶⁷, si delinea in senso analogo a quanto affermato circa la necessità che la *cogitatio* divenga datità assoluta sotto lo sguardo puro del pensiero: di fronte ai diversi «vissuti percettivi»⁵⁶⁸, determinati dai modi sia attivi che passivi di comportamento che l'io personale adotta nei confronti del mondo che lo circonda, l'io puro rimane sempre identico a se stesso, «entra ed esce di scena e tuttavia né si crea né si distrugge»⁵⁶⁹, in una parola: *non diviene*. La

sehend kann ich herausstellen, was in einem Sehen eigentlich vorliegt, ich muß ein sehendes Explizieren des Eigenwesens solchen Sehens vollziehen]».

⁵⁶³ Cfr. M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 115.

⁵⁶⁴ E. Husserl, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, in *Husserliana*, Bd. XXV, hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, Martinus Nijhoff, Den Haag – Dordrecht – Boston – Lancaster 1987, pp. 125-266, qui p. 188; trad. it. di P. Volontè, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano 2000, p. 231.

⁵⁶⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 248; trad. it. p. 249: «La riflessione può essere una progressiva e continua unità di riflessioni; attraverso la riflessione io passo, da un *cogito* ormai già colto come oggetto a un altro e poi ancora a un altro; mentre faccio questo, per essenza si identifica quell'io che è il soggetto di ogni *cogito*; le multiformi azioni e passioni dell'io si danno originariamente come azioni e passioni di un unico identico io, correlativamente, il multiforme possesso, ciò che provoca affezioni, che è già dato all'io nella sfera immanente o nella sfera trascendente si dà come possesso dello stesso io. Tutte queste descrizioni valgono anche per l'io puro».

⁵⁶⁶ Ivi, p. 326; trad. it. p. 320.

⁵⁶⁷ Ivi, p. 326; trad. it. p. 320.

⁵⁶⁸ Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 20; trad. it. p. 59: «La percezione è mero vissuto del soggetto che sono io».

⁵⁶⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 248; trad. it. p. 249. Cfr. sul punto E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, cit., pp. 211-217, per il quale, in senso generale, la temporalità

riflessione fenomenologica, la quale, si legge nelle lezioni del 1907, «procede per sguardi chiarificatori, determinazioni di senso e distinzioni di senso»⁵⁷⁰, e dunque si dispiega nel tempo, parrebbe avere nell'io puro, in quanto unità di ogni *cogito*, un fulcro che «non è una realtà»⁵⁷¹, ossia non si manifesta sensibilmente, ed è altresì immutabile. Assoluta ipseità⁵⁷², l'io puro non è, tuttavia, come anche ha osservato Paul Ricoeur, un io cristallizzato nelle forme di una mera puntualità; esso, piuttosto, è una vita sotto la quale ha dimora una serie di *habitus*, intesi come «necessità di struttura del tempo immanente affinché ogni operazione, opinione, giudizio, affetto, volizione, ecc., “permanga” in modo tale che il suo “tema” sia riconosciuto nella sua stabilità, ed il mio stesso io permanente sia ritrovato e riconosciuto»⁵⁷³. L'io puro si costituisce, quindi, nell'«unità del tempo infinito ed immanente», o, meglio, esso si costituisce nella propria identità solo in riferimento all'identità stessa del tempo immanente⁵⁷⁴. La nozione di “immanenza”, pur attraverso un'ampia e tutt'affatto univoca

intemporale del puro io trova il proprio fondamento nella duplicità del suo stesso principio egologico.

⁵⁷⁰ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 58; trad. it. p. 89.

⁵⁷¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 325; trad. it. p. 319.

⁵⁷² Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 100; trad. it. p. 92, § 31: «L'ego coglie se stesso non solamente come corrente di vita, ma anche come “io”, come io che ho questo o quest'altro oggetto di coscienza, come io che vive questo o quel cogito in quanto sono *lo stesso io*».

⁵⁷³ P. Ricoeur, *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, in «Revue de métaphysique et de morale», 56 e 57, 1951 e 1952, poi anche in Id., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1993; trad. it. di C. Liberti, *Analisi e problemi nelle Ideen II di Husserl*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, Sortino, Messina 1979, pp. 129-208, qui p. 162. Ma si vedrà pure quanto Husserl stesso sostiene nel § 29 di *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 111-112; trad. it. p. 116.

⁵⁷⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 112; trad. it. p. 117. Ma si veda pure quanto poco oltre Husserl ancora sostiene: «Ciò che rientra immanentemente in un flusso di tempo ha un'unità che è percepibile e afferrabile in modo adeguato. L'unità dell'immanenza è l'unità di un flusso costante nel cui contesto si costituisce qualsiasi durata e qualsiasi modificazione immanente. Tutte le unità della durata che si costruiscono nel flusso continuo del tempo immanente si raccolgono nell'unità del flusso di coscienza che costantemente diviene, che cresce, che è monadico, e dell'io puro che gli inerisce» (Ivi, p. 120; trad. it. p. 124). Assai bene, E. Paci, considerando questi momenti della meditazione husserliana, scriveva: «la coscienza intenzionale è *sempre ferma* nel proprio essere ora, eppure è proprio perché è sempre ora che è *sempre nel tempo* ed ha una forma temporale sempre identica (la forma triplice del passato, del presente e del futuro), forma che è sempre a sua volta, nel suo contenuto, nella sua temporalità fluente» (Id., *Introduzione a G. Brand, Mondo, Io e Tempo nei manoscritti idetiti di Husserl*, cit., pp. 5-24, qui p. 9). Cfr. pure D. Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, in *The New Husserl*, cit., pp. 157-198, in part. pp. 166-168 e Id., *Self Awareness and Alterity*, cit., pp. 63-90, in part. pp. 67-75, dove si sostiene che gli atti intenzionali sono oggetti temporali esistenti nel tempo soggettivo, ma che si costituiscono in una più profonda dimensione della soggettività: il flusso assoluto della coscienza interna del tempo.

concettualizzazione⁵⁷⁵, si dimostra, all'altezza del II Libro delle *Ideen* (1912-1915), definitivamente compresa da Husserl come equivalente della sfera cui vanno attinti gli io puri, «nella loro originarietà e nella loro assoluta ipseità»⁵⁷⁶. D'altronde già nei primi paragrafi delle lezioni del 1905 sulla coscienza interna del tempo, il filosofo moravo aveva presentato le sue riflessioni come essenzialmente votate a distinguere una temporalità immanente alle componenti proprie della coscienza. Sotto un profilo metodologico ciò viene ad essere definito operando, all'interno della nozione di «rappresentazione» [*Vorstellung*], una determinazione delle cosiddette “rappresentazioni intuitive”. Segnatamente, Husserl ritiene che in queste ultime si compia, per mezzo di una «modificazione rappresentativa», una percezione, «non, però, – precisa il dettato delle lezioni del 1905 – nel senso che io mi rappresenti la percezione: io mi rappresento il *percepito*, ciò che, in quella, appare come presente»⁵⁷⁷. Tuttavia, come pure si è cercato di mostrare in precedenza, il filosofo ritiene che nella percezione si ha presente sempre qualcosa di più di ciò che si offre, dal momento che «il sensibile percepito, esplicitato fenomenologicamente, contiene questo qualcosa di più, l'infinito nella sua finitezza: ma contiene gradualmente orizzonti finiti nei quali l'infinito funge e progressivamente si diversifica»⁵⁷⁸. La percezione, pertanto, nel mostrare il proprio contenuto attuale, implicitamente disvela quanto in esso è celato, secondo una modalità di cui già Heidegger definì i tratti, quando, all'inizio di *Sein und Zeit*, chiedendo che cosa la fenomenologia “lasciasse vedere”, osservava che doveva trattarsi «di qualcosa che innanzitutto e per lo più non si manifesta [*nicht zeigt*], di qualcosa che resta nascosto [*verborgen ist*] rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale a ciò che si manifesta (...), in modo da esprimerne [*ausmacht*] il senso e il fondamento»⁵⁷⁹. La non attualità dei modi

⁵⁷⁵ Cfr. R. Boehm, *Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendence”*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 84, 1959, pp. 481-526, il quale propriamente sottolinea che Husserl fin dal 1913 entra in familiarità con l'idea che il dominio privilegiato dalla fenomenologia possa essere anche quello nel quale le descrizioni, svolte in modo intuitivo ed adeguato, non si riducono a ciò che è *realmente* immanente alla coscienza; al contrario, le frontiere legittime di codesto dominio racchiudono pure i dati realmente trascendentali costituiti dagli oggetti intenzionali della coscienza. «Questa scoperta renderà possibile una “fenomenologia pura” e quindi una “fenomenologia trascendentale”» (Ivi, p. 485). Ma, invero, la nozione di immanenza intenzionale introdotta nel I Libro delle *Ideen* non sostituirà quella di immanenza reale (Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 73-76; trad. it. pp. 97-100, § 41), dando luogo ad una ambiguità ch'era peraltro già manifesta, nota Boehm, nelle lezioni del 1907, dove si poteva da un lato riconoscere la necessità di assicurare un senso nuovo a questi due termini, in vista della definizione di una “fenomenologia pura”, e dall'altro la indispensabilità di mantenerli fermi nel loro senso tradizionale (di immanenza e di trascendenza “reali”).

⁵⁷⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 111; trad. it. p. 115.

⁵⁷⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 58; trad. it. p. 89.

⁵⁷⁸ E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 183.

⁵⁷⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 55-56.

di apparire che ineriscono ciascuna percezione corre parallela ad un graduale dichiararsi delle evidenze co-fungenti che non si risolvono nell'adesso attuale, ma concorrono all'esplicarsi delle rivelazioni passate e future⁵⁸⁰, secondo una dinamica di costante *modificazione*. Tale ultimo termine è vincolato, nella meditazione husserliana, ad un duplice significato: il primo, d'ordine generale, si innesta direttamente sull'accezione che la fenomenologia conferisce al termine "fenomeno", che esige, per essere compreso, dell'assunzione di «un atteggiamento nuovo e completamente diverso, in contrasto con l'atteggiamento naturale caratteristico del nostro pensiero e della nostra esperienza»⁵⁸¹; il secondo, più saliente da un punto di vista concettuale, si definisce in correlazione con gli atti di coscienza in senso lato, i quali sono per l'appunto soggetti ad una modificazione, in forza della quale la catena delle nostre *cogitationes* è «costantemente circondata da un *medium* di inattualità sempre pronte a convertirsi nel modo dell'attualità, come viceversa le prime in quello dell'inattualità»⁵⁸². Ma, sottolinea ulteriormente Husserl, nell'«alone di intuizioni di sfondo [*Hof von Hintergrundsanschauungen*]», nel quale si dispiega la relazione chiasmatica fra percezioni attuali ed inattuali⁵⁸³, opera un criterio di modificazione temporale, entro cui la prima accezione della nozione di "modificazione" si iscrive⁵⁸⁴. Si legge, in particolare, nella *Beilage X* del I Libro delle *Ideen*:

⁵⁸⁰ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 162; trad. it. p. 186 § 46: «In ogni percezione di una cosa è implicito un "orizzonte" di modi di apparizione e di sintesi di validità che non sono attuali e che tuttavia sono co-fungenti».

⁵⁸¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 3; trad. it. p. 5. Sotto questo riguardo, l'epochè fenomenologica, afferma Husserl, deve essere riguardata come una «messa fuori circuito» della tesi universale del mondo, come una «messa in parentesi» dell'esperienza naturale, ovvero come una sorta di modificazione dell'atteggiamento naturale (Ivi, p. 57; trad. it. pp. 72-73). Scrive al riguardo G. van Kerckhoven: «Se l'epoché costituisce una decisione volontaria stabile, che si estende abitualmente alla totalità come atteggiamento vitale delle esperienze vissute, essa implica una *modificazione* fondamentale di questa vita. Questa vita continua a svolgersi, ma in una particolare forma di rottura» (Id., *Mondanizzazione e individuazione*, trad. it. di M. Mezzanica, il melangolo, Genova 1998, p. 163).

⁵⁸² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 64; trad. it. p. 84.

⁵⁸³ Ivi, p. 62; trad. it. p. 81.

⁵⁸⁴ Ivi, p. 397; trad. it. p. 397: «Per essenza inerisce a un vissuto in generale, a un vissuto che afferri intuitivamente come mio mediante una riflessione immanente, un "orizzonte vuoto", bilateralmente esplicabile come un orizzonte di futuro e di passato non intuibile ("oscuro"). Nella dimensione dell'intuibilità più originaria, mediante la percezione interna [*innerlich wahrnehmungsmäßig*], afferro dapprima un singolo presente immanente, il presente vivente fluente. Un ridestamento associativo, eventualmente diretto dalla volontà, rende chiaro questo orizzonte nei suoi particolari, e così diventa evidente ciò che in generale conferisce un senso a questo discorso a proposito di orizzonti: il fatto cioè che i particolari che volta per volta emergono, i singoli ricordi o le singole attese, propongono ora alla intuizione diretta ciò che prima ineriva già al presente vivente, nella forma di coimplicazioni intenzionali oscure, benché

«È evidente che due simili correnti [quella del presente vivente immanente e quella dell'orizzonte fluente del futuro], che hanno un vissuto identicamente in comune, confluiscono, quali parti, in un'unica corrente che li abbraccia; inoltre che da ogni vissuto, una corrente, che può a sua volta essere disvelata, porta a un altro vissuto, infine che una corrente abbraccia tutto ciò ed è la mia vita universale, la vita dentro cui sono. Tutte le relazioni e le connessioni che appartengono ai vissuti conformemente alla loro immanente essenza propria (...) sono disposte a priori nella corrente stessa dei vissuti in quanto corrente concreta e in se stessa, secondo la propria essenza, conchiusa. Questa corrente è un tutto infinitamente aperto – una totalità a priori –, il quale è determinato esclusivamente dagli statuti eidetici dei vissuti stessi»⁵⁸⁵.

Quanto, sulla scorta di questo passo, si è indotti ad approfondire è il modo in cui la descrizione di codesta “corrente” consente di comprendere circa la modificazione temporale che sta alla base delle diverse e molteplici rappresentazioni intuitive. Diversamente da quanto sia possibile riscontrare in Fink, impegnato a definire, mediante una messa a tema della “rimemorazione” [*Wiedererinnerung*] e della “prememorazione” [*Vorerinnerung*], la temporizzazione degli «orizzonti temporali [*die Zeithorizonte*]», nei quali si trova già a priori ogni vita presentificante d'atto, così come ogni oggetto perdurante nella propria identità entro il flusso delle fasi temporali⁵⁸⁶, Husserl persegue il fine di elaborare una teoria pura del tempo, essenzialmente eidetica, ossia libera da qualsiasi dato di fatto, dal momento che i suoi oggetti sono delle mere “possibilità ideali”⁵⁸⁷. A tal fine, fin dal 1904, egli ha sostenuto che nella fenomenologia si debbano mantenere i modi di orientamento temporale del tempo vissuto nella sua concretezza, sebbene non si abbia a che fare col «tempo obbiettivo», la cui serie di intervalli può essere scandita da un orologio⁵⁸⁸. Da queste osservazioni diversi autorevoli interpreti sono stati indotti a ritenere la fenomenologia del tempo delineata da Husserl orientata esclusivamente verso

non del tutto prive di un rilievo particolare [*unabgehobene*], di un presente [*eines Gegenwärtigen*] che inerisce a ciò che ora è vivente e presente nel modo del “non più” o del “non ancora”».

⁵⁸⁵ Ivi, p. 398; trad. it. p. 398.

⁵⁸⁶ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, cit., p. 25; ma cfr. altresì ivi, i §§ 11-16, dedicati alla rimemorazione e il § 17, dedicato alla prememorazione. Per una più accorta disamina di questi aspetti della riflessione di Fink: G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., in part. pp. 95-100.

⁵⁸⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 16-17; trad. it. pp. 23-24.

⁵⁸⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 169; trad. it. p. 191. Ma analogamente, il testo n. 51 sostiene: «Il tempo che qui [scilicet: nella riflessione fenomenologica] emerge non è un tempo obbiettivo. Questo tempo non è misurabile e per esso non c'è alcun orologio, né cronometro di sorta. Qui si può soltanto dire: adesso, prima e prima ancora, mutare o non mutare nella durata, ecc.» (Ivi, p. 339; trad. it. p. 332). Cfr. inoltre ivi, p. 4; trad. it. p. 44; nonché ivi, p. 187; trad. it. p. 207. Ma pure Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 161-164; trad. it. pp. 202-205, § 81.

una delucidazione della temporalità iletica⁵⁸⁹. Tuttavia, sulla base di indicazioni di natura anche soltanto cronologica, essendo le pagine nelle quali si enuncia il principio di una *Ausschaltung* del tempo obbiettivo databili 1904 e quindi precedenti una piena tematizzazione della nozione di *epochè*, che avverrà solo intorno al 1913, con la pubblicazione del I Libro delle *Ideen*⁵⁹⁰, si potrà osservare che il tempo “fenomenologico”, vale a dire il tempo che appare in connessione con i vissuti di questa apparizione, non è affatto *eo ipso* identico alla “messa in parentesi” dello statuto d’essere e di esistenza del tempo obbiettivo; ciò che rileva è, piuttosto, «il cambiamento d’orientamento del tempo *obbiettivamente costituito* verso *i fenomeni costitutivi* del tempo»⁵⁹¹. Questi ultimi hanno il loro primo ed essenziale ambito entro la sfera della «apparizione [*Erscheinung*]», come Husserl stesso sostiene nel testo n. 41, allegato alle *Zeitvorlesungen*. In queste pagine, nelle quali il filosofo torna a meditare sul concetto di apparizione, dopo che, negli anni di Göttingen (1901-1916), vi aveva atteso con «qualche imbarazzo», dal momento che codesto concetto era allora parso «escludere qualsiasi carattere temporale», essendo sempre la medesima apparizione a

⁵⁸⁹ P. Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, in part. pp. 39-42, dove si sottolinea che l’impressione bruta di un atto intenzionale che costituisce l’analisi iletica, ossia della materia, genera aporie tali da rendere la fenomenologia contraria allo statuto della percezione. D. Frank ha invece sostenuto che l’analisi della costituzione del tempo fenomenologico debba di necessità volgersi «verso i dati iletici», poiché solo in questi ultimi hanno dimora quei vissuti iletici per i quali tutti i vissuti in generale sono coscienti e possono essere offerti alla riflessione. Infatti la regione iletica rappresenta a quest’altezza della riflessione di Husserl un’anticipazione di quell’archi-regione racchiusa nella “hyle originaria”, nella quale «si dissolverà lo schema ilo-morfico che sostiene il concetto di costituzione» (Id., *Dramatique des phénomènes*, Puf, Paris 2001, pp. 13-14 *passim*; ma cfr. pure pp. 17-18). D’altra parte M. Frank ha, a sua volta, definito la dimensione iletica in quanto tale come «il punto oscuro [*den dunklen Punkten*] del pensiero husserliano», irriducibile «residuo terreno [*Erdenrest*]», anche dopo il compiersi della messa in parentesi fenomenologica (Id., *Zeitbewußtsein*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1990, p. 29); un’opinione, questa, condivisa pure da M. Henry, il quale in *Fenomenologia materiale*, cit., in part. pp. 70-73, sostiene che Husserl, nel I Libro delle *Ideen* procede, nel definire i dati iletici, senza rigore: «non si tratta solamente di imbarazzi terminologici, ai quali la gran parte dello sviluppo è consacrata, senza che ne risulti alcun chiarimento veritiero: questo imbarazzo risulta precisamente da una questione di essenza, che si trova incessantemente elusa», dacché «o è il fenomenologo che riflette sui *data* di sensazione e, in maniera privilegiata, sul ruolo di materia che essi giocano nella percezione, e allora è precisamente in questa riflessione e così in un’intenzionalità specifica che egli li afferra, in un’evidenza che non appartiene originalmente all’elemento impressionale in quanto tale (...). Oppure vogliamo sapere ciò che essi sono prima della presa riflessiva e allora non lo veniamo a sapere».

⁵⁹⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, pp. 53-57; trad. it. pp. 67-73, §§ 31-32.

⁵⁹¹ A. Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2004, p. 78.

sovvenire tanto nella percezione che nel ricordo o in una pura fantasia⁵⁹². Procedendo in questa direzione, però, Husserl stesso ammette che si incorrerebbe nel rischio di confondere l'apparizione con l'oggetto che appare⁵⁹³, laddove tali nozioni debbono tenersi separate, quantunque non sussista che una apparizione ed un oggetto: «*apparizione è "eo ipso" apparizione percettiva, un'apparizione immaginativa è l'immaginazione di un'apparizione. L'apparizione memorativa è ricordo "di" un'apparizione*»⁵⁹⁴. Con altre parole potrebbe dirsi che l'apparizione è ciò entro cui si dà ciò che appare, il quale, a sua volta, rappresenta l'evento colto da «un osservatore finito nella totalità spazio-temporale del mondo oggettivo»⁵⁹⁵. Al contempo Husserl è consapevole che ove l'apparire del fenomeno non si desse nelle forme di un'impressione alla coscienza, questa sarebbe nulla⁵⁹⁶, così come nulla sarebbe qualsiasi temporalizzazione inerente alla coscienza medesima. Il ricorso ad un «"punto d'origine" con cui ha inizio la produzione dell'oggetto che dura»⁵⁹⁷ è pertanto motivato dalla necessità di stabilire un *nunc instans* che, nella sua absolutezza non generata né costituita⁵⁹⁸, ponga contemporaneamente a sé la coscienza assolutamente originaria del punto-ora⁵⁹⁹. Risulterebbe tuttavia difficile, ove si tenga fermo il principio dell'irriducibile incoattività dell'impressione originaria, fornire una sua concettualizzazione, che non si limiti a riguardarla come un *punto di mediazione non fissabile* tra protenzione e ritenzione. A giusta ragione, quindi, Klaus Held ha ritenuto non pensabile l'"impressione originaria", quale fase dell'autentico aver presente, nella quale l'io è diretto nel modo più immediato a ciò che gli è accessibile⁶⁰⁰. Ma in tal modo si è portati a dover

⁵⁹² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 288; trad. it. pp. 290-291.

⁵⁹³ Ivi, pp. 288-289; trad. it. p. 291: «La casa mi appare dallo stesso lato con gli stessi colori ecc., nonché dallo stesso punto di osservazione, quindi con gli stessi adombramenti dei colori, con gli stessi adombramenti delle forme ecc. – *la stessa apparizione, "solo che" una volta è apparizione percettiva, un'altra è immaginativa*, ecc. Tanto per cominciare, questa differenza non è uguale a quella esistente fra la cosa in quanto percepita e la stessa cosa in quanto immaginata, ecc.?».

⁵⁹⁴ Ivi, p. 289; trad. it. p. 291.

⁵⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 527.

⁵⁹⁶ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 100; trad. it. p. 124.

⁵⁹⁷ Ivi, p. 29; trad. it. p. 64.

⁵⁹⁸ Così R. Sokolowski in *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, cit., p. 200.

⁵⁹⁹ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., pp. 325-326; trad. it. p. 320: «Noi abbiamo, in primo luogo, la *coscienza di sensazione iniziale*, la coscienza assolutamente originaria, quella nella quale sta il relativo punto-di suono (...)».

⁶⁰⁰ K. Held, *Lebendige Gegenwart*, cit., pp. 22-23. Più di recente Held ha ulteriormente precisato la sua lettura sostenendo che «l'ipotesi di un nocciolo d'ora originariamente impressionale entro il campo di presenza sia fenomenologicamente problematica si [possa] spiegare (...) con una considerazione che si basa sul concetto dell'"idealizzazione" (...): il nocciolo d'ora originariamente impressionale indica un limite all'interno del campo di presenza che, a dire il vero, non è esperito intuitivamente, ma che rappresenta solo il prodotto di una operazione concettuale, dell'idealizzazione in quanto costruzione di un limite: l'estensione del campo di presenza è limitata ad un ora sempre più "ristretto" in un progressivo processo concettuale, e

riconoscere l'inesperibilità da parte della riflessione fenomenologica del darsi dell'originario in quanto tale, a favore unicamente di un processo ritentivo. Nel testo n. 54 delle *Zeitvorlesungen*, si legge significativamente:

«Che la coscienza di sensazione originaria *fluisca* significa: data una sensazione originaria del flusso, rispetto all'intera serie delle sensazioni le une saranno, in una serie continua, "non ancora", le altre "non più" e la sensazione originaria, che è reale, sarà un punto limite di due continui, del "non ancora" e "del non più"»⁶⁰¹.

La difficoltà di dare una definizione temporale alla «genesi spontanea»⁶⁰², dalla quale nasce l'impressione originaria, potrebbe, come è stato proposto da Derrida, essere risolta se si pensasse ad una unità indivisa del presente, quale dimensione necessaria al formarsi di un'intuizione conforme al radicalizzarsi di un principio di evidenza del pensiero cosciente⁶⁰³. Altri, come Martin Steinhoff⁶⁰⁴, ha invece ritenuto che la impressione originaria dovesse constare di un "adesso", il quale ha, come si legge nella *Krisis*, «un orizzonte duplice (...) che può andare sotto il titolo intenzionale di continuo delle ritenzioni e delle protenzioni»⁶⁰⁵, poiché solo in tal modo gli oggetti potrebbero, in forma temporale, venire a datità, cosa che non accadrebbe ove il loro «coglimento [*Auffassung*]» fosse puntuale. Ciò, d'altronde, si trae esplicitamente dal dettato stesso delle *Zeitvorlesungen* husserliane, che afferma che le percezioni date non sono necessariamente una estensione temporale, né una pura puntualità, dal momento che «nella fenomenologia non abbiamo a che fare col tempo obbiettivo, ma con datità della percezione adeguata», sicché occorre riguardare le percezioni date insieme «col loro "ora", "passato" e "avvenire" che appare»⁶⁰⁶. Quest'ultima interpretazione

questo infinito processo di limitazione che va all'infinito è pensato come "trascorso"» (Id., *Fenomenologia del "tempo autentico" in Husserl e Heidegger*, trad. it. di A. Penna, in «La Cultura», 1, 2004, pp. 101-113, qui p. 107). In parte correggendo ed in parte ampliando la lettura di Held, A. Penna ha diversamente sostenuto che «l'*Urimpression*, nel suo sorgere, nel suo essere indicata da Husserl come fonte originaria, creazione originaria, da un lato si contrappone alla coscienza costituente tempo, e dall'altro, più che essere considerata come inizio del nuovo, dovrebbe essere assunta come il segno di un pre-originario che proprio tramite essa si rivela», a patto, però, che il sintagma "pre-originario" venga ad indicare quella dimensione materiale che, al pari dell'atto intenzionale, rende possibile ciò che la coscienza costituisce, in guisa che la sfera della sensibilità possa venire sovraordinata rispetto a quella della coscienza (Ea., *Coscienza e materia in Husserl. Un dualismo irrisolto*, in *L'altro e il tempo. Studi di fenomenologia*, a c. di E. Ferrario, Guerini, Milano 2004, pp. 15-31, qui p. 22; ma della medesima studiosa si vedrà pure il saggio, *Lo statuto della Urimpression tra Zeitvorlesungen e Bernauer Manuskripte*, in «La Cultura», 1, 2004, pp. 121-134).

⁶⁰¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 372; trad. it. p. 358.

⁶⁰² Ivi, p. 100; trad. it. p. 124.

⁶⁰³ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 98-100.

⁶⁰⁴ M. Steinhoff, *Zeitbewußtsein und Selbsterfahrung*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1983, pp. 618-619.

⁶⁰⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 172; trad. it. p. 195.

⁶⁰⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 169; trad. it. p. 191.

resta, tuttavia, solo parzialmente esatta, poiché trascura il prosieguo della riflessione husserliana, la quale negli scritti degli anni Venti-Trenta si soffermerà a considerare la dimensione della sensazione originaria ovvero, secondo il dettato del Ms. C 2, del «fenomeno originario [*Urphänomen*]», nel cui flusso risiede «il fenomeno di tutti i fenomeni [*das Phänomen aller Phänomene*]»⁶⁰⁷. Più propriamente, il fenomeno originario del «Presente Vivente» è ciò che, per Husserl, dovrebbe consentire, ultimo approdo della cosiddetta «riduzione apodittica»⁶⁰⁸, la definizione del «concreto flusso del presente proto-fenomenale»⁶⁰⁹, entro cui si trovano compresi in una sorta di estensione sempre attuale tanto le impressioni puntuali quanto le ritenzioni e le protenzioni⁶¹⁰. Già, d'altronde, nelle *Cartesianische Meditationen* Husserl aveva suggerito di collocare «l'intero vivere della coscienza [*das gesamte Bewußtseinsleben*]» entro la dimensione sintetica rappresentata dall'«orizzonte costantemente infinito del tempo immanente»⁶¹¹, qualificabile nei modi di una *iper-presenza*. La dinamica d'un tempo fluente secondo l'ordine delle ritenzioni e delle protenzioni sarebbe pertanto da intendersi subordinata al fluire peculiare al tempo immanente, che del primo costituirebbe il principio di «razionalità interna»⁶¹². La dicotomia cui

⁶⁰⁷ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 1.

⁶⁰⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil*, cit. p. 80; trad. it. p. 102: «Adesso distinguo questa *riduzione trascendentale* o fenomenologica dalla *riduzione apodittica* che si collega ad essa. Quest'ultima designa un compito reso possibile solo attraverso la riduzione fenomenologica. Prima di esercitare la critica apodittica devo avere un campo della critica, un ambito d'esperienza: di quest'ambito, quello dell'esperienza trascendentale di sé, io dispongo solo grazie al metodo della riduzione fenomenologica»; ma cfr. pure ivi, p. 126; trad. it. pp. 161-163; p. 164, trad. it. pp. 211-212; e pp. 169-172, trad. it. pp. 216-221; nonché p. 467. Ma soprattutto Id., *Zur Phänomenologische Reduktion*, cit., pp. 299-300: «Volgendomi indietro verso di me come io trascendentale e agente trascendentale, quindi come vivere trascendentale, devo compiere una riduzione trascendentale di questo vivere, vale a dire che devo mettere fra parentesi le appercezioni che sono imposte a me ingenuamente, le quali sono esse stesse azioni già fondate. Ma una azione intenzionale fondata è la vita della coscienza univale o meglio l'io della coscienza, che si estende attraverso un tempo trascendentale-immanente, in quanto "flusso di coscienza"».

⁶⁰⁹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 6.

⁶¹⁰ Come osserva G. Brand, «il presente fluente-vivente ha un orizzonte di processi iterativamente incastrati, che, a loro volta, hanno sempre un loro successivo immediato, ecc.; l'orizzonte complessivo pre-tracciato è esso stesso unità, unità di un complessivo pro-cedere» (Id., *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti idetiti di Husserl*, cit., p. 163). Ma si veda altresì la rassegna ragionata e commentata delle ricorrenze dell'espressione *lebendige Gegenwart* lungo i diversi manoscritti del gruppo C svolta da T. Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, cit., pp. 231-237.

⁶¹¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 80; trad. it. pp. 72-73.

⁶¹² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 83; trad. it. p. 109: «Vi sono intrecciate nell'unico flusso di coscienza, *due intenzionalità* unite inscindibilmente e necessarie l'una all'altra come due lati di una sola cosa. In virtù dell'una si costituisce il tempo immanente, un tempo obbiettivo, autentico, in cui c'è durata e mutamento di ciò che dura; nell'altra, l'inserzione *quasi-temporale* delle fasi del flusso, che ha sempre e necessariamente il fluente punto-«ora», la fase dell'attualità e le serie di fasi pre-attuali e post-attuali (non ancora

va incontro la nozione di “flusso” è d’altra parte segnalata pure dallo sdoppiarsi del concetto di “intenzionalità” della ritenzione, il quale da un lato indica la durata di qualche cosa e dall’altro indica la persistenza della fase attuale nell’unità del flusso⁶¹³. A ben vedere, l’apparente controsenso di tale assunto è superato, laddove si pensi che l’unità della cosa che dura si costituisce attraverso le fasi, mentre lo sguardo si volge sul flusso. Vengono in tal modo a determinarsi una forma di intenzionalità “trasversale”, concentrata a cogliere la cosa che dura; ed un’altra forma di intenzionalità, detta “longitudinale”, che si sforza di cogliere solo l’“ancora” in quanto tale della ritenzione e della sequenza di ritenzioni di ritenzioni⁶¹⁴. Nondimeno, per Husserl, entrambe le intenzionalità si implicano reciprocamente, dal momento che la costituzione del flusso non potrebbe darsi al di fuori del costituirsi di qualche cosa che dura, sicché dovrà ammettersi che «il flusso della coscienza immanente costitutiva di tempo, non solo è, ma è fatto in un modo così strano eppure intelligibile, che in esso deve esserci necessariamente un’autoapparizione del flusso e quindi il flusso stesso deve essere necessariamente comprensibile nel suo fluire»⁶¹⁵. Ciò non significa un regresso all’infinito, poiché la costituzione del flusso è unica, dal momento che essa nasce da un’autocostituzione, nella quale «il costituente e il costituito coincidono», sulla base del fatto che la costituzione dei vissuti, intesi in senso abituale, «è opera del flusso assoluto della coscienza»⁶¹⁶. Un’opera, questa del flusso di coscienza, i cui limiti sfuggono nella loro definizione alla stessa riflessione fenomenologica, la quale pare poter solo prendere atto della sua assoluta indeducibilità ed indeterminatezza, così come era avvenuto nel caso del

attuali). Questa temporalità pre-fenomenale, pre-immanente, si costituisce intenzionalmente nella coscienza costitutiva di tempo e come forma di essa». Per la metafora del flusso e le sue implicazioni teoriche si vedano le osservazioni di E. Coppola, *L’eterno flusso eracleo*, cit., pp. 145-199; sebbene andrà ricordato, con G. Piana, che intendere la coscienza come “fluente” rischia di farne una coscienza liquefatta: «spesso l’immagine del flusso è stata ripresa proprio nella direzione di un rifiuto del principio della possibilità d’una chiara penetrazione analitica. Invece l’idea di questo flusso accade secondo regole, che le vicende dell’esperienza siano determinatamente articolate, che nel fluire si faccia valere una razionalità interna che è la razionalità dei motivi, deve passare in primo piano. Le esperienze non solo fluiscono, ma sono anche concatenate tra loro secondo complessi rapporti motivazionali» (Id., *Elementi di una dottrina dell’esperienza*, cit., p. 89).

⁶¹³ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 80; trad. it. p. 106.

⁶¹⁴ Ivi, p. 81; trad. it. p. 107: «C’è dunque una intenzionalità longitudinale che attraversa il flusso e che, nel corso del flusso, è in una continua unità di coincidenza con se stessa»; ne discende, si afferma poco oltre (Ivi, p. 82; trad. it. p. 108), che se ci si attegga secondo la intenzionalità longitudinale, si sposta riflessivamente lo sguardo dall’oggetto, finendo con il non considerare altro che il rapporto della ritenzione con l’apparizione originaria, il nuovo continuo del flusso stesso.

⁶¹⁵ Ivi, p. 83; trad. it. p. 109.

⁶¹⁶ Ivi, p. 83; trad. it., p. 109.

flusso temporale immanente⁶¹⁷. Muovendo da queste ultime considerazioni husserliane, Ricoeur ha recentemente rilevato che circa l'assolutezza dell'opera del flusso di coscienza occorrerà notare che non trova qui spazio alcuno la questione della nascita e della morte, assorbita all'interno di una indubitabilità di cui si gioverebbe la sfera della ritenzione della cosa che dura, nel suo rifarsi ad un principio di autocostituzione che beneficia dell'intuitività: «il presente sta alla presentificazione di qualche cosa (...) come l'indice temporale sta al contenuto "oggettuale" del ricordo. Inseparabile»⁶¹⁸. Propriamente, si legge nelle *Zeitvorlesungen*, la correlazione si instaurerebbe grazie al fatto che «un percepire è coscienza di un oggetto. Ma è insieme, in quanto coscienza, un'impressione, qualcosa di presente in immanenza»⁶¹⁹. Tale reciproco intreccio di presentazione oggettuale e di presente riflessivo troverebbe, prosegue Husserl, il proprio fulcro nella «coscienza originaria», la quale «non ha più alcuna coscienza dietro di sé in cui sia, a sua volta, oggetto di coscienza»⁶²⁰. D'altronde, nella forma originaria nella quale la coscienza si presenta, l'intenzionalità trasversale, che, come osservato, mira all'oggetto che dura, può venire intesa come una oggettivazione, sicché – nota ancora Ricoeur – si assiste ad un rovesciamento, in forza del quale l'intenzionalità trasversale trova, in questa nuova prospettiva, la propria tematizzazione solo quale fondamento per l'intenzionalità longitudinale, che la riflessione provvede ad analizzare. «Cadono, forse, tutte le resistenze che la fenomenologia oggettuale poteva opporre all'assolutizzazione della presenza del presente? In che modo una tale unità del flusso potrebbe dirsi senza l'appoggio di qualche oggettività costituita? Husserl ostinatamente rovescia il rapporto: per avere qualche cosa che dura, bisogna avere un flusso che costituisce se stesso. Su questa autocostituzione si compie l'impresa di una fenomenologia *pura*»⁶²¹.

⁶¹⁷ Ivi, p. 84; trad. it., p. 110: «Queste "determinate" ritenzioni e protenzioni hanno un orizzonte oscuro, scorrono trapassando in altre, indeterminate, relative al deflusso passato o futuro della corrente, attraverso le quali il contenuto attuale si inserisce nell'unità della corrente».

⁶¹⁸ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003, p. 160.

⁶¹⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 89; trad. it. p. 114.

⁶²⁰ Ivi, p. 90; trad. it. p. 114.

⁶²¹ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 161. Di analogo avviso è R. Bernet, allorché sostiene che «i testi di Husserl si muovono interamente nella tensione del contrasto tra l'ideale dell'assoluta autopresenza del flusso che si basa sulla percezione, e l'impossibilità di realizzare questo ideale, dimostrata nell'analisi fenomenologica del flusso. Questa tensione plasma la relazione tra percezione e presentificazione, tra impressione originaria e ritenzione, tra l'autodatività riflessiva del flusso e quella longitudinalmente intenzionata, cioè essa plasma il rapporto di Husserl con la metafisica della presenza nel suo complesso» (Id., *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserl Analyse der Zeitbewußtseins*, in «Phänomenologische Forschungen», 14, 1983, pp. 16-57, qui p. 56).

Verso una fenomenologia del Tempo perduto

La volontà di collocare codesto flusso in una sfera di autodati perennemente presente a sé medesima parrebbe dover condurre ad una sua interrogazione che ne chiarisca il ruolo d'origine; e tuttavia, procedendo in una direzione che pensi il Presente Vivente, nel quale si concentra l'originarietà del flusso dell'*Urphänomen*, come un'assenza «implicata in ogni sistema di opposizioni che letteralmente lo fa significare», non solo si è indotti a cogliere una analogia con i termini di una *dispositio cronica*, la quale, pur essendo un effetto di linguaggio, si compie comunque in un orizzonte temporale che procede distribuendosi lungo l'asse passato/futuro⁶²², ma si è altresì portati a ravvisare la possibilità di una cronologia iscritta nell'ordine di una diacronia, ovvero di una realtà iscritta nell'ordine dell'irreale, secondo un principio di derivazione hegeliana che afferma che «il tempo è l'Essere che, quando è, non è, e quando non è, è. Il tempo è il Divenire *intuito*, per cui le differenze assolutamente *momentanee*, che rimuovono immediatamente se stesse, sono determinate come differenze *esteriori*, cioè esteriori a *se stesse*»⁶²³. Senza operare indebite forzature ermeneutiche, si può verificare la validità di queste ultime considerazioni richiamando la lettera stessa del dettato husserliano consegnata ai manoscritti del gruppo C. Segnatamente, nel già menzionato Ms. C 2 del 1929, Husserl fa osservare che il “fenomeno originario” vada inteso come «un presente originario [*Ur-Jetz*] che si pone come permanenza, come forma immutabile per ogni contenuto che fluisce e come punto originario di ogni modificazione costituita»⁶²⁴. Dunque, per il filosofo moravo, entro un ambito di continuità si assiste allo svolgersi ininterrotto di una sintesi, nella quale sorge ciascuna individualità, nei modi di un presente, perennemente identico a sé medesimo, pur nel percorrimto di un «sistema di forme [*Formensystem*]», che si svolge nel passato, in quanto presente che si de-presentifica, e nel futuro, in quanto presente verso cui si è protesi: «il presente che fluisce [*i.e.* il presente vivente] è il presente del movimento che si esplica in un defluire, in un fluire e nell'essere proteso a un fluire futuro»; ciò nondimeno il movimento originario del presente vivente «non avviene, per parlare in assoluto, in nessun tempo, infatti il tempo

⁶²² J. F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1985; trad. it. di E. Frazini e F. M. Zini, *Discorso, figure*, Unicopli, Milano 1988, pp. 182-183.

⁶²³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oswald Verlags, Heidelberg 1830; trad. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000, p. 439, § 257. G. Brand suggerisce di accostare questa pagina hegeliana alla riflessione husserliana sul tempo, avanzando pure un suo completamento in direzione di una messa in rilievo del fatto che «l'essere che io, in quanto lo sono, non sono, è il mio essere-divenuto, il mio essere-stato, che mi determina ma che non abolisce la libertà che mi deriva dal futuro; l'essere che io, in quanto non lo sono, sono, è la mia futurità, la mia possibilità; nella sintesi molteplice vivente di queste due dimensioni io sono in un aperto dover-essere e in un aperto non-dover-essere».

⁶²⁴ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 8.

trova in esso la propria sorgente»⁶²⁵. Si può trarre da questi passi un principio di ragione dialettica, nel quale il concetto hegeliano dell'*Aufhebung* viene a riproporsi entro un movimento che inerisce al presente vivente, permettendogli di superarsi, pur nella conservazione in sé del proprio passato come momento soppresso, conservato e oltrepassato⁶²⁶. Tuttavia, ci si allontanerà da codesta linea interpretativa, se si negherà un'assunzione della nozione di "presente vivente" all'interno di una sfera positivamente risolta nella sintesi delle differenze. Laddove, infatti, Hegel perdura nel ritenere il tempo un'astrazione⁶²⁷, sicché esso può apparire come il tempo originario e puro solo a condizione di comprendere in se stesso l'intera serie di condizioni di possibilità di tutte le effettività, reali e no, così come delle rappresentazioni nelle quali il tempo puro è una realtà fenomenologica data, ancorché ideale, ma non in quanto tale, nella sua ipseità, potendosi esso unicamente pensare come movimento verso la realtà⁶²⁸, Husserl eleggerebbe la dimensione temporale originaria nei modi di una assoluta contraddizione. Più propriamente, valutando quest'ultima come la condizione perché la determinazione possa affermare la propria negazione e vice versa⁶²⁹, si

⁶²⁵ Ivi, p. 12.

⁶²⁶ T. Duc-Thao, *Phénoménologie et materialisme dialectique*, Édition Mihn-Thân, Paris 1951; trad. it. di R. Tomassini, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1970, pp. 110-111, nota 7, scrive: «È questo movimento come "pura inquietudine della vita e processo di assoluta distinzione", che *costituisce il tempo* nelle sue differenti modalità: il passato come ciò che viene *superato*, il *presente* che, in quanto si compie *attualmente*, ne è il superamento, l'*avvenire*, che *perviene* a coscienza, in quanto questa si supera protendendosi verso esso. Nella ritenzione, il passato è conservato *in sé*; nella protenzione l'avvenire si anticipa *per sé*; il superamento del passato nell'avvenire costituisce l'attualità del presente, come *passaggio dall'in sé al per sé*. Divenendo *per sé* ciò che era *in sé*, la coscienza si realizza nella sua *verità*. L'essere dell'oggetto è proprio questa verità, nella misura in cui essa si riveli *alla coscienza*: è *l'essere della coscienza in sé e per sé*».

⁶²⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 441: «il tempo stesso è (...) l'*astrazione essente*».

⁶²⁸ A questi rilievi perviene l'analisi heideggeriana della dottrina della temporalità di Hegel, quale essa è esposta in particolare nella *Enzyklopädie*. In *Sein und Zeit*, si sostiene infatti che Hegel assume il tempo nel senso del tempo-mondano, ossia «come tempo livellato e del tutto coperto quanto alla sua origine», sicché «esso si giustappone allo spirito come una semplice-presenza. Perciò lo spirito *non può che cadere* "nel tempo". Resta però del tutto oscuro che cosa significhino ontologicamente il "cadere" e lo "sviluppo" dello spirito» (Id., *Essere e tempo*, cit., p. 517). Ampliando tali considerazioni, M. Henry ha sostenuto che nel filosofo di Stoccarda il tempo originario non è altro che un movimento di perdita. Il "cadere" di cui parla Heidegger sarebbe, quindi, più correttamente indicabile come il tempo stesso: «il tempo *vorhanden* è la verità del tempo originario», dal momento che per Hegel solo codesto tempo è lo spirito realizzato; spirito che si costituisce nel movimento del tempo puro grazie al quale «*la realtà si realizza, vale a dire si mette di fronte a se stessa in quanto realtà storica*» (Id., *L'essence de la manifestation*, cit., pp. 884-888, qui p. 887).

⁶²⁹ Cfr. J. Kristeva: «Concepita come una *contraddizione*, la determinazione trae il ragionamento che la pone come tale dal principio d'identità, come affermazione (*essere*) dell'identico, e implica il *nulla* nell'identità: di conseguenza, si può dire che "l'identità non ci insegna niente" e che, in quanto la determinazione (la contraddizione) afferma, essa *non* afferma (un) essere, bensì la (*propria*) negazione» (Ea., *Matière, sens, dialectique*, in Ea., *Polylogue*, Seuil, Paris 1977; trad.

consentirebbe alla riflessione fenomenologica l'esibizione, «in una integrazione meontica», non solo di quei paradossi «che nascono dall'esposizione dell'essere della soggettività trascendentale al tempo, o (...) dal collegare la fatticità della soggettività trascendentale alla sua individuazione»⁶³⁰, ovvero di quei paradossi che si sono messi in luce stabilendo la possibilità che il “vedere”, in quanto gesto metodologico fondamentale, si effettui soltanto in quanto non-vedere, ma anche di una dimensione di identità fenomenale temporalmente originaria, che si costituisce nell'intervallo della differenza tra presenza e assenza, al pari di ogni altro oggetto intenzionato⁶³¹.

Scriveva in una intensa pagina di *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty:

«Si dirà forse che una contraddizione non può essere messa al centro della filosofia e che, non essendo in definitiva pensabili, tutte le nostre descrizioni non significano un bel nulla. L'obiezione sarebbe valida se ci limitassimo a ritrovare sotto il nome di fenomeno o di campo fenomenico uno strato di esperienze prelogiche o magiche. Infatti, si dovrebbe allora scegliere o di credere alle descrizioni e di rinunciare a pensare, o di sapere ciò che si dice e di rinunciare alle descrizioni. Queste descrizioni devono essere per noi l'occasione di definire una comprensione e una riflessione più radicali del pensiero oggettivo. Alla fenomenologia intesa come descrizione diretta deve aggiungersi una fenomenologia della fenomenologia. Dobbiamo ritornare al cogito per cercarvi un Logos più fondamentale di quello del pensiero oggettivo, che ne riconosca la validità relativa e in pari tempo lo riconduca al posto che gli compete. Sul piano dell'essere non si comprenderà mai come il soggetto sia insieme naturante e naturato, infinito e finito. Ma se sotto il soggetto troviamo il tempo, e se ricollegiamo al paradosso del tempo quelli del corpo, del mondo, della cosa e dell'altro, comprenderemo che al di là non c'è più nulla da comprendere»⁶³².

Come si è cercato di dimostrare è propriamente sul limite di tale contraddizione del tempo che si articola l'intera cronologia a-cronica della *Recherche*, la quale giunge alla propria determinazione solo nell'*entre-deux* che si instaura fra la fine del libro in quanto tale e il suo potenziale inizio narrativo. Nell'intervallo che si

it. di B. Bellotto e D. De Agostini, *Materia, senso, dialettica*, in J. Kristeva, *Materia e senso. Pratiche significative e teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1980, pp. 27-52, qui pp. 37-38).

⁶³⁰ G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 106.

⁶³¹ Sulla scorta della I sezione e del § 13 della II sezione della Sesta ricerca logica, R. Sokolowski ha fatto notare che le intenzioni vuote e quelle piene trovano la propria unità entro la nozione di identità. Entrambe codeste intenzioni sono, infatti, due momenti della coscienza dell'identità (Cfr. specialmente E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., pp. 566-570; trad. it. pp. 331-335, § 8). L'intenzionalità, a sua volta, non è una intenzione vuota; essa, al contrario, tende a contenere sia le intenzioni vuote che quelle piene come momenti mutualmente dipendenti (Ivi, pp. 582-586; trad. it. pp. 348-352, § 13). Ne discende che il medesimo oggetto è significato tanto in modo vuoto che in modo pieno: «l'oggetto è un intero con i due momenti d'essere significati in presenza e in assenza. L'oggetto presente è ciò che è soltanto in contrasto e in congiunzione con lo stesso oggetto come assente, e vice versa. L'identità oggettuale viene ad essere presentata all'interno delle differenze fra presenza e assenza. Essa si fonda su queste differenze ed è una loro terza dimensione» (Id., *Cartesian Meditations*, cit., pp. 21-22).

⁶³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 472.

distende fra codesti estremi, il tempo non è concettualizzabile nei modi e nelle forme oggettive, né è interamente assorbito nella narrazione, in quanto «tempo dell'azione che, soprattutto, è rfigurato grazie alla messa in azione»⁶³³. Sotto questo profilo, la «rottura epistemologica» che, nelle pagine de *Le Temps retrouvé*, si porrebbe fra l'ambito del romanzesco e quello estetico-dottrinario⁶³⁴, si replicherebbe, con conseguenze teoriche ben superiori, nella dimensione meta-narrativa che Proust invita ad indagare onde esperire il tentativo di collocare sé e la propria opera all'interno di quella aporia propria di ogni fenomenologia pura del tempo che occorre affrontare ove si voglia «fare apparire il tempo stesso»⁶³⁵. Se la difficoltà di trovare un equilibrio fra un atteggiamento narrativo proteso verso un racconto eterodiegetico, nel quale, cioè, il narratore sia assente dalla storia, o verso un racconto omodiegetico, nel quale il narratore sia presente come personaggio nella storia, può dirsi risolta, da un punto di vista dell'analisi strutturale, in favore dell'adozione del “grado forte dell'omodiegetico”, ossia di un tipo di narrazione autodiegetica, nella quale il protagonista-narratore non cede mai il proprio ruolo⁶³⁶; resta purtuttavia impossibile, leggendo la *Recherche*, stabilire uno spazio di tempo nel quale si consumi la perfetta coincidenza fra scrittore e protagonista⁶³⁷; e ciò perché nell'evoluzione esistenziale che il romanzo proustiano vorrebbe divisare, allorché il romanziere pone il tempo, si dichiara appartenente ad una sfera che è già extratemporale, così come Marcel non può mai trovarsi in un mondo cronotopicamente identico a quello che l'ha creato⁶³⁸. Ma a sua volta Marcel stesso potrebbe dar luogo a tale diastema

⁶³³ P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Seuil, Paris 1983; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986, p. 133.

⁶³⁴ R. Warning, *Supplementäre Individualität. Prousts “Albertine endormie”*, in *Individualität*, hrsg. v. M. Frank und A. Haverkamp, Fink Verlag, München 1988, pp. 440-468, qui p. 456.

⁶³⁵ P. Ricoeur sostiene all'inizio di *Temps et récit I* che solo in virtù di una fenomenologia del tempo, quale terzo elemento necessario alla mediazione tra epistemologia della storiografia e critica letteraria applicata alla narrativa, sia possibile una teoria del tempo raccontato. Sotto questo riguardo le *Zeitvorlesungen* di Husserl rappresentano «la principale contro-prova della tesi del carattere definitivamente aporetico della fenomenologia pura del tempo», intendendo questa come «una apprensione intuitiva della struttura del tempo che, non solo possa essere isolata rispetto alle procedure di argomentazione con le quali la fenomenologia si impegna a risolvere le aporie ereditate da una tradizione precedente, ma anche che non paghi le sue scoperte al prezzo di nuove aporie sempre più gravi» (Id., *Tempo e racconto I*, cit., p. 134).

⁶³⁶ Cfr. G. Genette, *Figure III*, cit., pp. 291-295.

⁶³⁷ Scrive al riguardo G. Macchia: «fin dall'inizio l'io della *Recherche* non è l'io settecentesco, rousseauiano, l'io dell'autobiografia della confessione, della difesa e della protesta. Esso non s'identifica che parzialmente con la persona che scrive. Nei suoi momenti più alti, sguinzagliato come un levriero alla ricerca della verità, può far pensare all'io di Montaigne, all'io di Cartesio»: «l'io narrante proustiano si muove, si trasforma, è a suo modo una “costruzione”» (Id., *L'io del Narratore e la lunga strada verso la Recherche*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 116-134, qui pp. 127-128).

⁶³⁸ Cfr. M. Bachtin, *Voprosy literatury i estetiki*, Izdatek'stvo, Moskva 1975; trad. it. di C. Strada Janovic, introd. di E. Platone, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 403-404: «Se io racconto (o scrivo) di un avvenimento che mi è appena successo, io in quanto lo racconto (o

temporale, quando si risolvesse a mettere mano alla sua opera, come del resto, in modo chiasmatico, già rivela la lettura ch'egli va approfondendo di un'immaginaria pagina del *Journal* dei Goncourt, la quale, riguardandolo direttamente, gli fa dire:

«C'era in me un personaggio più o meno in grado di guardare, ma era un personaggio intermittente, che riprendeva vita solo quando si manifestava qualche essenza generale, comune a parecchie cose (...)»⁶³⁹.

Condividendo tale natura “intermittente”, l'io husserliano nel suo trovarsi perennemente in una temporalizzazione originaria, che, in quanto a noi stessi immanente, non viene mai meno, ed anzi costituisce il nostro continuo orizzonte di identità a noi stessi, pur all'interno di un processo di costante auto-estraniazione⁶⁴⁰, si dimostra capace di *fare segno* alla duplicità che lo caratterizza, pur senza poter pervenire ad una chiara e distinta visione di codesto perenne trapassare. Se nel trascorrere da un “io esistenziale” ad un “io essenziale”⁶⁴¹, da un io in potenza ad un io in atto, si tratta di condursi attraverso la vita, per un «passaggio impossibile a vedersi, poiché esso passa dal vedere al non vedere dopo essere passato dal non vedere al vedere», il metodo fenomenologico inaugurato da Husserl deve attestarsi all'interno di una visione

scrivo), mi trovo già fuori dello spazio-tempo nel quale quell'evento si è compiuto. Identificare il mio “io” con l'”io” del quale racconto è impossibile (...). Il mondo raffigurato, per quanto veridico esso sia, non può mai essere cronotopicamente identico al mondo reale raffigurante, dove si trova l'autore-creatore della raffigurazione».

⁶³⁹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 296; trad. it. p. 362.

⁶⁴⁰ Parrebbe, quindi, solo parzialmente condivisibile quanto sostiene A. Masullo, allorché affermi che in Husserl «il tempo, in sé, è l'esperienza della discontinuità, di un incessante franare dove siamo appena passati, sì che ogni volta il presente nasce da una rottura. Il corpo della mia vita appena vissuta precipita in un abisso, e da esso, dopo, si levano solo fantasmi irrisconoscibili. A me, di me non resta, ad ogni istante, che un'irrevocabile perdita, un'assenza senza ritorno. Il tempo è l'esperienza del mio me che ero, e questo mi è subito estraneo» (Id., *L'indicibile tempo e il pensiero radicale*, in *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, a c. di A. Masullo e C. Senofonte, Marietti, Genova 1988, pp. 3-19, qui p. 17). Questa estraneità, occorrerebbe aggiungere, è ancora tutta interna all'identità dell'io, che è in perenne movimento: «Io – puntualizza al riguardo Husserl – sono nella creazione fluente della trascendenza [*im strömenden Schaffen von Transzendenz*], dell'auto-trascendenza, dell'essere in quanto passato di me stesso [*Selbstvergangenheit*], in quanto futuro di me stesso [*Selbstzukunft*] e in quanto presente di me stesso [*Selbstgegenwart*], il quale, nella modificazione [*Wandel*], trapassa dalla trascendenza al futuro di me stesso come costante punto di riempimento, in quanto questa trascendenza si muta in autentica immanenza», e quest'ultima, a propria volta, si muta nella trascendenza del passato (Id., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 130). Coticché, con G. Brand, si dirà che «nella progressiva relativizzazione dell'immanenza e della trascendenza, nell'auto-superamento dell'immanenza verso la trascendenza, l'io è nel tempo vivente, trascende questo tempo vivente e possiede se stesso in quanto è disposto nella dimensione del tempo obiettivo, del primo tempo “in-sé”» (Id., *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, cit., pp. 180-181).

⁶⁴¹ Cfr. H. Guthrie, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité à priori de la pensée*, Alcan, Paris 1937, pp. 63-65.

che contempi delle interruzioni, le quali, a loro volta, si dichiareranno nella serie delle modificazioni sopravvenute, rivelate da un vedere che può solo declinarsi al passato⁶⁴².

Capace di comprendere la opportunità di svolgere un esercizio speculativo che si impegni verso la scoperta delle “condizioni di possibilità” del mondo, piuttosto che nella sua “spiegazione”, la riflessione fenomenologica si accompagna alla letteratura nello sforzo di mostrare come «la coscienza fugga nel mondo», ricorrendo, se necessario, anche all’ambiguità ove questa si riveli più adeguata all’esigenza di esprimere i confini che la più alta ragione condivide con la non-ragione⁶⁴³, secondo un procedere che, in un lasso di tempo coincidente con la nostra esistenza, dall’incoscienza e dall’insensibile muove verso l’incoscienza e l’insensibilità. Proust, sotto questo riguardo, assume con la sua opera un valore paradigmatico perché si insedia all’interno di codesto intervallo di tempo, partecipando direttamente di quel paradosso che innerva il nostro fluire nel presente vivente, ritrovando e ricreando ogni volta un mondo e un tempo perduti nella dispersione degli istanti⁶⁴⁴, almeno fino a quando il passato non si costituisce come a priori puro, sottratto alle istanze della rappresentazione e della manifestazione.

«Abbiamo un bel sapere che gli anni passano, che la giovinezza lascia il posto alla vecchiaia, che anche le fortune e i troni più solidi crollano, che la celebrità è passeggera: il nostro modo di prendere lo stampo di questo universo mobile, trascinato dal Tempo, finisce invece con l’immobilizzarlo»⁶⁴⁵.

L’immobilità su cui si sofferma in questo passo Proust, lungi dal poter essere considerata una mera astrazione del pensiero, dacché, per quanto le apparenze possano esercitare un’azione decettiva, nessuno potrebbe negare che «noi occupiamo un posto in continua crescita nel tempo»⁶⁴⁶, sembrerebbe incarnare quel paradosso che definisce la contemporaneità del passato con il presente che «è stato»; paradosso attraverso cui si può interpretare il “passato del presente”, quel passato «contemporaneo di sé come presente», in grazia del quale «ogni

⁶⁴² P. Valéry, *Monsieur Taste*, Gallimard, Paris 1958; trad. it. di L. Solaroli, *Monsieur Taste*, SE, Milano 1988, p. 97, che pur prosegue, affermando: «La differenza tra il vedere “attuale” e il vedere “ricordo” se è discontinua, e se il vedere attuale non la contiene tutta, si attribuisce ad un “tempo” intermedio. Questa ipotesi non è stata mai confutata». Per un commento a queste pagine di Valéry, si rinvia al saggio di G. Agamben, *L’io, l’occhio, la voce*, che figura come postfazione nell’edizione italiana citata, pp. 103-114.

⁶⁴³ M. Merleau-Ponty, *Le Roman et la métaphysique*, in Id., *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1948; trad. it. di P. Caruso, *Il romanzo e la metafisica*, in *Senso e non-senso*, il Saggiatore, Milano 2004, pp. 45-60, qui pp. 46-47.

⁶⁴⁴ Cfr. E. Lévinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. it. di F. P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 131-136. Per una lettura di codeste pagine si rinvia a F. Sossi, *Lévinas su Proust*, in «Alfabeta», 59, 1984, p. 16.

⁶⁴⁵ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 542; trad. it. p. 660.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 623; trad. it. p. 758.

presente passa, e passa a vantaggio di un nuovo presente»⁶⁴⁷. Qualora il passato dovesse sempre aspettare un nuovo presente, allora «l'antico presente non passerebbe mai, né il nuovo farebbe la sua comparsa. Un presente non passerebbe mai se non fosse "nello stesso tempo" passato e presente», così come il passato non sarebbe tale se non fosse «costituito (...) "nello stesso tempo" in cui è stato presente»⁶⁴⁸. Ma a ben vedere a questo primo paradosso ne segue un altro che stabilisce la coesistenza fra passato e presente: se ogni passato è contemporaneo al presente che è stato, «*tutto* il passato coesiste col nuovo presente rispetto al quale è ora passato»⁶⁴⁹. Da ciò deriva altresì il principio della preesistenza completa tra passato e presente, per la quale il passato, come sintesi del tempo di cui presente e futuro sono mere dimensioni, si costituisce come «un elemento puro, generale, *a priori*, di ogni tempo»⁶⁵⁰. Tuttavia, la possibilità di attingere a codesta dimensione originaria sarebbe preclusa all'uomo, come testimonia l'esperienza di Marcel, che pur situato, alla fine del romanzo, su «una piramide di tempo» che lui stesso è stato⁶⁵¹, non può dar vita che ad un'opera compiuta-incompiuta, dal momento che egli sarebbe obbligato a proiettarla nel tempo da cui l'opera trae la propria necessità, ma quel tempo si sottrae ogni volta, essendo al modo di un passato che non fu mai presente. L'inafferrabilità dell'opera si muta così nel tempo immaginario, che rende colui che vi si espone «un essere immaginario, un'immagine errante, sempre là, sempre assente, fissa e *convulsiva*»⁶⁵². Fluttuante nella propria incerta temporalità, l'uomo, sembra sostenere Proust, vive anelando una coincidenza con un tempo autentico, che pure non si compie mai e mai si disvela, se non al sopraggiungere della fine, quando ogni apparire dismaga, quando ormai è irrimediabilmente troppo tardi⁶⁵³:

⁶⁴⁷ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 110.

⁶⁴⁸ Ivi, p. 110.

⁶⁴⁹ Ivi, p. 110.

⁶⁵⁰ Ivi, p. 110.

⁶⁵¹ M. Merleau-Ponty, «*Préface*» a *Signes*, cit.; trad. it. di G. Alfieri, *Prefazione a Segni*, cit., pp. 23-62, qui p. 37: «Se penso, non è perché salto fuori del tempo in un mondo intelligibile, o perché ricreo ogni volta la significazione partendo dal nulla, ma perché la freccia del tempo trascina tutto con sé, fa in modo che i miei pensieri successivi, siano, in un senso secondo, simultanei, o almeno sconfinino legittimamente l'uno nell'altro. Così io funziono per costruzione; sono situato su una piramide di tempo che io stesso sono stato».

⁶⁵² M. Blanchot, *L'esperienza di Proust*, cit., p. 25.

⁶⁵³ Come Husserl disse alla suora, Dott.ssa Abdelgundis Jägerschmitt, in occasione di un colloquio che ebbe con lei nel corso della sua ultima grave malattia: «Non sapevo che fosse così duro morire. Eppure mi sono talmente sforzato, lungo tutta la mia vita, di eliminare ogni futilità...! Proprio nel momento in cui sono così totalmente penetrato dal sentimento di essere responsabile di un compito, nel momento in cui, nelle conferenze di Vienna e di Praga, poi nel mio articolo (*Die Krisis*), mi sono per la prima volta espresso con una spontaneità così completa e in cui ho realizzato un debole inizio – è in questo momento che devo interrompere e lasciare il mio compito incompiuto. Proprio ora che arrivo al termine e che tutto è finito per me, so che devo riprendere tutto dall'inizio» (cit. in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 285). «Resta – commentava a sua volta G. Bataille, leggendo questa

«se si potesse leggere nel libro del destino/e veder come il volgere del tempo/appiana le montagne, e i continenti,/stanchi di restar solidi, si stemperino/nel mare; e veder altre volte/che la cintura costiera dell'oceano/è troppo larga pei i fianchi di Nettuno; come i giochi/del caso e i mutamenti colmino la coppa/dell'instabilità con liquori diversi!/Oh, se questo si vedesse, anche il più spensierato/dei giovani, guardando il suo cammino futuro,/ i pericoli passati e le prove a venire,/chiuderebbe quel libro e vorrebbe morire»⁶⁵⁴.

L'involontaria fenomenologia della memoria

Su alcuni ricordi di Marcel Proust

La possibilità di pensare l'opera proustiana sotto la luce di una fenomenologia che abbia, quale sua intrinseca vocazione, quella di rivolgersi ad una temporalità preterita, induce a riflettere sulla collocazione da offrire a tale specifica dimensione, considerata l'occorrenza che vuole l'oggetto artistico sempre connotato dal «carattere paradossale» interno alla discrepanza che corre fra storicità ed atemporalità. L'argomentazione svolta su questo tema da György Lukács nei primi anni '10 del Novecento teneva ad insistere sulla difficoltà di pensare, in particolare, la *genesi temporale* di un'opera, conciliandola con la sua

testimonianza – quello stesso terrore felice, quello stesso sentimento di voluttuosa impotenza. La futilità di secondo grado di Husserl non mi sembra affatto scoraggiante» (Id., *Le non-savoir*, in Id., *Œuvres Complètes*, Vol. VIII, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di C. Grassi, M. Guareschi, *Il non-sapere*, in G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, Costa & Nolan, Milano 1998, pp. 59-71, qui p. 61).

⁶⁵⁴ W. Shakespeare, *King Henry IV*, ed. by A. R. Humphreys, Methuen, London 1961-1966, 2 vol.; trad. it. di A. Dall'Agia, C. Gorlier, Giu. e Gio. Melchiori, *Enrico IV*, Mondadori, Milano 1991, pp. 363 (Parte II, III, i, vv. 45-56).

validità atemporale. Segnatamente, il critico ungherese riteneva indispensabile porre l'interrogativo sulla affatto originale accezione che il termine "nuovo" assumerebbe ogniqualevolta si realizzi un'opera d'arte. Pur nella sua vocazione all'eterno, infatti, ciascuna opera può dirsi nascere all'insegna di una novità che, data come presupposta, fa distinguere a partire da sé il progetto di una espressione propria di un soggetto creatore e da questi temporalmente inseparabile. Tuttavia sarebbe consustanziale al dato storico una essenza atemporale «concreta e legata all'esperienza», derivante dalla «immagine temporalmente condizionata che l'artista si crea del contenuto eterno del suo oggetto e dei modi in cui egli stesso riuscirà a realizzarlo compiutamente nelle forme artistiche», sicché, nell'impossibilità di «sottrarsi alla sua dipendenza dal tempo», ogni forma artistica richiederà un esame di come il tempo oggettivo compaia in essa⁶⁵⁵. Se però si elegge come oggetto privilegiato della propria analisi estetica il romanzo, ed in maggior misura il romanzo moderno, almeno a partire dalla *Éducation sentimentale*, l'esito cui conduce l'esame della temporalità, quale imprescindibile sfondo dell'opera, mostra un rinnovato accentuarsi non soltanto del contrasto fra storicità ed atemporalità, bensì pure di quello, ancor più stridente, fra senso e vita:

«solo nel romanzo, nella cui materia intervengono la necessità della ricerca e l'impossibilità di reperire alcunché, il tempo è posto contestualmente alla forma: il tempo è il ritrarsi della pura organicità vivente di fronte alla presenza del senso, è la volontà della vita di permanere nella propria immanenza pienamente conclusa. (...). Si può quasi dire: tutta l'azione interna al romanzo non è che una lotta contro il potere del tempo»⁶⁵⁶.

⁶⁵⁵ G. Lukács, *Frühe Schriften zur Ästhetik (1912-1918). I Band: Philosophie der Kunst (1912-1914)*, poi in Id., *Werke*, Bd. 16, H. Luchterhand, Neuwied-Berlin 1974; trad. it. di L. Coeta, *Filosofia dell'arte. Primi scritti sull'estetica (1912-1918)*, vol. I, Sugar & Co., Milano 1973, pp. 193-203 *passim* e p. 272.

⁶⁵⁶ G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Cassirer, Berlin 1920; trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 1999, p. 115. Il tardo Lukács ribadirà ulteriormente tale concetto, riferendosi al *Doktor Faustus* di Mann, commentando il quale, osserverà che in esso, diversamente da quanto sia possibile riscontrare nei *Buddenbrook*, si assista, almeno in apparenza, ad una duplice computazione del tempo, uno legato alla vita di Adrian Leverkühn, dalla sua fanciullezza alla morte, l'altro diviso dal suo amico e biografo Serenus Zeitblom. Ciò nonostante, l'adesione di Mann alla "pluritemporalità" propria del romanzo moderno è meramente superficiale, dovendosi piuttosto notare che la scissione che viene operata fra la biografia del protagonista e la sua genesi letteraria servano unicamente «a esprimere in forma artistica momenti determinati della totalità oggettiva che non si sarebbero potuti nemmeno accennare in modo artisticamente organico in una biografia semplicemente narrata, e quindi avrebbero dovuti essere esposti attraverso astratti commenti»; e tutto ciò a meglio mostrare la refrattarietà di Mann verso quanto invece sia dato rinvenire nella più parte dei romanzieri moderni, a partire da Flaubert, agli occhi dei quali «il tempo non appare più come il naturale, l'oggettivo veicolo storico del movimento e dell'evoluzione degli uomini, ma si snatura in una potenza esteriore che è di per sé apportatrice di morte», o, per meglio dire, si scinde al proprio interno, distinguendosi in un decorso temporale individuale (vissuto) e in un tempo oggettivo (fisico, storico), dando così origine ad un «mondo concepito nel dualismo del tempo oggettivo, morto, e del tempo soggettivo, l'unico vero e vivo» (Id., *Die Tragödie der modernen Kunst*,

Le annotazioni di Lukács trovano una significativa ratifica in un saggio che Proust dedicò a Flaubert nel 1920, e nel quale si elogiava l'autore dell'*Éducation sentimentale* per la sua capacità «di saper dare con rara efficacia l'impressione del Tempo», come esemplarmente dimostrerebbe, tra il quinto e il sesto capitolo della terza ed ultima parte, l'interruzione, resa da uno spazio bianco, della descrizione delle esperienze vissute da Frédéric Moreau, interruzione dopo la quale, «senza l'ombra di una transizione, (...) la misura del tempo diventa, d'improvviso, anziché di quarti d'ora, di anni, di decenni»⁶⁵⁷, a testimonianza non solo di una distanza che viene ad imporsi tra tempo della narrazione e tempo narrato, ma, in modo più decisivo, fra tempo esteriore e tempo interiore⁶⁵⁸. Diversamente da quanto possa constatarsi nel caso dell'epopea classica, che non prevedeva al suo interno alcuna realtà storica

Aufbau Verlag, Berlin 1949, poi in Id., *Werke*, Bd. VII, H. Luchterhand, Neuwied-Berlin 1964; trad. it. di G. Dolfini, *La tragedia dell'arte*, in *Thomas Mann e la tragedia dell'arte*, SE, Milano 2005, pp. 90-95 *passim*). Per una interpretazione ed un ampliamento di codeste pagine di Lukács, si veda J. Schramke, *Zur Theorie des modernen Romans*, Oscar Beck, München 1974; trad. it. di C. Romani, *Teoria del romanzo contemporaneo*, Liguori, Napoli 1980, in part. il III capitolo, pp. 144-199.

⁶⁵⁷ M. Proust, *À propos du "style" de Flaubert*, in *Essais et articles*, cit., pp. 586-600, qui p. 595; trad. it. di P. Serini, *A proposito dello "stile" di Flaubert*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 538-552, qui p. 547. Su queste notazioni di Proust, cfr. R. Barthes, *Flaubert et la phrase*, in Id., *Nouveaux essais critiques*, cit.; trad. it. di R. Guidieri, *Flaubert e la frase*, in *Il grado zero della scrittura* seguito da *Nuovi saggi critici*, cit., pp. 132-140, nonché G. Genette, *Silences de Flaubert*, in Id., *Figures*, cit.; trad. it. di F. Madonia, *Silenzi di Flaubert*, in *Figure*, cit., pp. 203-222.

⁶⁵⁸ Scrive, in *Teoria del romanzo*, Lukács che nell'*Éducation sentimentale* «non si registra alcun tentativo di sublimare in un qualche processo di unificazione una realtà esterna decomposta in parti frammentarie, friabili ed eterogenee, né quello di surrogare la carenza connettiva e la valenza sensibile con una pittura di stati d'animo a sfondo lirico: qui, infatti, i singoli frammenti di realtà sono posti l'uno accanto all'altro, rigidamente staccati ed isolati. (...). Un siffatto risultato è reso possibile dal tempo» (Ivi, pp. 117-118). A sua volta, chiosa, sul punto, J. Schramke che con «il fatto che molti anni del tempo d'azione misurabile non occupano uno spazio più ampio di quanto invece farebbero lo stesso numero di ore o, addirittura, di minuti, il lettore in seguito può ripensare l'esperienza interiore dell'eroe del romanzo, al quale tali anni insignificanti pesano meno di alcune ore piene. Il tempo vissuto interiormente è dunque la misura per l'estensione, che può occupare il tempo degli avvenimenti esteriori, in rapporto al tempo della narrazione. Mentre ora le proporzioni oggettive del tempo dell'azione, attraverso la percezione soggettiva (...) vengono deformate, la sintesi di prima dei due elementi, tempo e azione, si scompone gradualmente: nel caso limite, l'azione estroversa eo ipso ed il tempo "vero e proprio", introverso, stanno l'uno di fronte all'altro, senza alcun rapporto» (Id., *Teoria del romanzo contemporaneo*, cit., p. 148). Ed a rimprova potrà altresì concorrere quanto sostenne V. Woolf in *Orlando*: «Un'ora, una volta entrata nel bizzarro elemento dello spirito umano, può allungarsi di cinquanta o cento volte la sua durata d'orologio; al contrario, un'ora può rappresentare, sul quadrante del nostro spirito, esattamente lo spazio di un secondo. Tale singolare discrepanza fra il tempo del quadrante e il tempo dello spirito è men nota di quanto dovrebbe essere, e meriterebbe più ampie investigazioni» (Ea., *Orlando. A Biography*, The Hogarth Press, London 1929; trad. it. di G. Scalero, *Orlando*, Mondadori, Milano 1996, p. 87).

trasposta o deformata, declinandosi in «un passato che si deve pensare come stazionario [*welches als stille stehend gedacht werden kann*]»⁶⁵⁹, il romanzo moderno tende a proiettarsi su uno sfondo perennemente aperto su una prospettiva temporale nella quale la incessante e mutevole introspezione della coscienza dei personaggi procede parallelamente ad una stratificazione del tempo⁶⁶⁰. A ben vedere di ciò si trova conferma – pur tenendo conto delle notazioni di segno opposto consegnate da Lukács a *Die Tragödie der modernen Kunst* – anche nell’opera di Mann, il quale, in *Der Zauberberg*, si proporrà di svolgere il tema del tempo «in due sensi: anzitutto sul piano storico», cercando «di delineare l’interiore immagine di un’epoca, quella dell’anteguerra europeo», ed in secondo luogo, trattando del tempo puro, in sé e per sé considerato, a prescindere dall’esperienza del protagonista⁶⁶¹. E sebbene si possa con difficoltà

⁶⁵⁹ Così si esprimeva Schiller nella lettera a Goethe del 26 dicembre 1797, nella quale, più distesamente, si affermava: «L’azione drammatica si svolge davanti a me, io mi trovo rigidamente vincolato al presente, la mia fantasia perde ogni libertà, nasce e si mantiene in me una certa inquietudine, sono costretto ad avere sempre presente l’oggetto, e mi è vietato ogni ricordo, ogni riflessione, perché obbedisco ad una forza estranea. Se invece mi muovo intorno ad avvenimenti che non possono sfuggirmi, mi pongo in grado di procedere con piede ineguale, di indugiare più o meno a lungo secondo i bisogni del mio spirito, di tornare indietro o di fare anticipazioni e così via. Ciò si accorda molto bene anche con l’idea del passato, che si deve pensare come stazionario, e con il concetto di narrazione: perché il narratore conosce fin da principio la conclusione, e di conseguenza tutti i momenti dell’azione sono per lui equivalenti, e gli è facile conservare una serena libertà. Mi sembra evidente che il poeta epico debba trattare gli avvenimenti come se fossero completamente nel passato, e il drammatico come se fossero presenti» (J. W. Goethe-J. Schiller, *Briefwechsel*, hrsg. v. H. G. Gräff, A. Leitzmann, Insel Verlag, Leipzig 1912; ed. it. a c. di A. Santangelo, *Carteggio*, Einaudi, Torino 1946, pp. 218-219). Ma così pure ha osservato E. Auerbach, commentando l’episodio della cicatrice di Ulisse narrato nel canto XIX dell’*Odissea*, dove può con la maggiore chiarezza possibile riscontrarsi come gli eroi omerici non abbiano «alcuno sviluppo e la loro storia presenti un unico aspetto», anche quando ad essere descritto è l’elemento corporale (Id., *Mimesis*, cit., vol. 1, pp. 3-29, qui p. 20). Ciò, d’altronde, si concilia con un principio narratologico che vuole l’epopea sempre «scritta al perfetto, tempo del passato eternamente presente ed eternamente ricominciato» e dal quale ogni elemento di novità è bandito e lo stesso attuale «rinvia ad un passato eterno, il solo che gli fornisce un significato intelligibile» (M. Roberts, *L’ancien et le nouveau*, Grasset, Paris 1963; trad. it. di D. e G. Tarizzo, *L’antico e il nuovo*, Rizzoli, Milano 1969, p. 96).

⁶⁶⁰ Cfr. E. Auerbach, *Mimesis*, cit., vol. 2, pp. 305-338, nonché, in una ottica improntata ad una estetica fenomenologica, R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Niemeyer, Tübingen 1960; trad. it. di G. Brozich Lipizer e S. Checconi, *Fenomenologia dell’opera letteraria*, Silva, Milano 1968, in part. pp. 402-418. Basterà d’altronde osservare, a titolo esemplificativo, lo “Schema Linati”, trasmesso nel 1920 da J. Joyce all’amico C. Linati per spiegare la distribuzione dei diversi episodi dell’*Ulysses* nell’arco dell’intera giornata del 16 giugno 1904, secondo una logica che affermava la necessità di pensare «una mobilità di forme illusorie immobilizzate in spazio, rimobilizzate in aria: un passato che possibilmente aveva cessato di esistere quale presente prima che i suoi probabili spettatori avessero raggiunto la loro attuale presente esistenza» (cfr. J. Joyce, *Ulysses*, Shakespeare & Co., Paris 1922; trad. it. di B. Flecchia, *Ulisse*, Shakespeare & Co., Firenze 1995, pp. 541 e 680).

⁶⁶¹ T. Mann, *Einführung in den Zauberberg*, in Id., *Die Zauberberg*, Fischer, Berlin 1950; trad. it. di E. Pocar, “*La montagna incantata*”. *Lezione per gli studenti dell’università di Princeton*, in T.

consentire sulla effettiva riuscita da parte dello scrittore tedesco di provvedere ad una definizione fenomenologica del tempo puro, non fosse altro che per la struttura che innerva *Der Zauberberg*, la quale non tende soltanto ad esprimere il rapporto che corre fra tempo di narrazione e tempo raccontato, bensì pure la decomposizione che si accompagna alla malattia e alla morte, ovvero la difficoltà di conciliare il tempo interiore con quello cosmico⁶⁶², si potrà notare come Mann già muove in direzione di quella ricerca irrequieta ed infinita della sorgente dell'opera letteraria che è compendiata, al suo più elevato grado di elaborazione, nella poetica proustiana⁶⁶³. In questa, come ha osservato Albert Camus, lo sforzo che ad ogni pagina si avverte più strenuo di «creare, muovendo

Mann, *La montagna incantata*, Corbaccio, Milano 1992, pp. 679-689, qui pp. 685-686. In modo analogo Mann sosterrà in *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1960; trad. it. di E. Pocar, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn, narrata da un amico*, Mondadori, Milano 1980: «Da una parte abbiamo il tempo personale, dall'altro quello oggettivo, il tempo in cui si muove il narratore e quello in cui si svolgono le cose narrate. È questa una singolare concatenazione di tempi, destinata del resto a collegarsi con un terzo tempo, cioè con quello che un giorno l'amico lettore impiegherà per accogliere i fatti raccontati, di maniera che egli si troverà a distinguere tre tempi: il suo, quello del cronista e quello storico» (Ivi, p. 346).

⁶⁶² P. Ricoeur, in *Tempo e racconto II*, dedica un denso paragrafo a *Der Zauberberg*, sostenendo la tesi che vuole in esso non già la risoluzione delle aporie del tempo, ma una loro «elevazione di grado», resa possibile dal fatto che Mann avrebbe già provveduto a cancellare il riferimento al tempo misurabile prima di introdurre il suo protagonista: «l'addestramento al quale questa prova lo condanna costituisce a sua volta una esperienza del pensiero che non si limita a riflettere passivamente questa condizione di assenza del peso della temporalità, bensì esplora i paradossi della situazione limite in tal modo messi a nudo. La congiunzione, mediante la tecnica narrativa, tra il romanzo del tempo, il romanzo della malattia e il romanzo della cultura, è il *medium* che l'immaginazione del poeta produce per portare agli estremi la lucidità che una tale esplorazione esige» (Ivi, pp. 187-214, qui p. 213).

⁶⁶³ Scrive ottimamente H. R. Jauss: «Mentre la *Montagna incantata*, in cui il narratore è onnipresente secondo modalità tradizionali anche se ironiche, presenta ancora inconfondibili tratti del romanzo di sviluppo e di formazione, mentre, d'altro canto, nell'*Ulisse*, dove il narratore scompare del tutto dietro la narrazione e il monologo interiore giunge ai suoi esiti più estremi (...), *À la recherche du temps perdu*, dove l'io narrante mette in scena se stesso, si presenta al contempo come ciclo di tempo perduto e ritrovato, come opera d'arte del ricordo e come romanzo del romanzo» (Id., *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*, cit., p. 27). Dell'opera di Jauss si vedrà, per la messa a tema del superamento della distanza epica promosso da Mann, Joyce e Proust, l'intero primo capitolo dell'opera succitata, pp. 31-75. E tuttavia, in un senso più generale, occorrerà fare riferimento anche a ciò che sostiene M. Blanchot nel contributo – menzionato pure da Jauss – *Où va la littérature?*, in Id., *Le livre à venir*, cit.; trad. it. di G. Ceronetti e G. Neri, *La scomparsa della letteratura in Il libro a venire*, cit., pp. 197-203, nel quale si afferma: «Il libro solo importa, così com'è, fuori dai generi, dalle rubriche, prosa, poesia, romanzo, testimonianza, in cui si rifiuta d'incasellarsi, negandogli il potere di fissare quale sia il suo posto e di determinare la sua forma. Un libro non appartiene più ad un genere, ciascun libro dipende dalla sola letteratura, come se in essa giacessero anticipati nella loro generalità i segreti e le formule che permettono di dare realtà di libro a quanto si scrive. (...). L'essenza della letteratura è di sfuggire ad ogni determinazione essenziale, a qualsiasi affermazione che la fissi o anche solo la realizzi, perché essa non è mai presente, è sempre da ritrovare, da reinventare» (Ivi, p. 202).

dalla realtà ostinatamente contemplata, un mondo chiuso, insostituibile, che appartenesse al solo autore e segnasse la sua vittoria sul fuggire delle cose e della morte» si avvale di una scelta oculata di istanti privilegiati, in ragione dei quali la vacuità della vita conosce una reiezione, dalla quale è tenuta salva soltanto quella speciale forma di memoria che «rifiuta la dispersione del mondo qual è», senza, tuttavia, procedere ad una negazione dello stesso reale, bensì tentando una conciliazione fra ricordo perduto e sensazione presente⁶⁶⁴. Ma ciò, a sua volta, si inquadra in una più complessiva riconsiderazione della relazione fra tempo esteriore e tempo interiore, ovvero fra mondo esterno e mondo interno, che si trovano a partecipare l'uno dell'altro, secondo i modi di una mutua conferenza dialettica⁶⁶⁵, la quale, tuttavia, in Proust non si afferma negli stessi modi in cui è ravvisabile in Joyce il fenomeno delle “epifanie”⁶⁶⁶, dal momento che nello scrittore irlandese l'oggetto compie la sua apparizione, estrinsecandosi «dai veli dell'apparenza»⁶⁶⁷, solo nella misura in cui il soggetto della rappresentazione sia

⁶⁶⁴ A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951; trad. it. di L. Magrini, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1994, p. 291.

⁶⁶⁵ Cfr. H. R. Jauss, *Tempo e ricordo nella “Recherche” di Marcel Proust*, cit., p. 52: «L'evento nel tempo esteriore può, in quanto cornice, dischiudere lo sguardo verso il tempo interiore, il tempo esteriore può al contrario apparire nel tempo interiore, anche semplicemente nel riflesso della coscienza, restando agli occhi del lettore il mondo esteriore e quello interiore sempre connessi l'uno all'altro»

⁶⁶⁶ E ciò contrariamente a quanto sostiene G. Debenedetti, per il quale invece, la analogia tra epifanie e intermittenze è innegabile: «le une e le altre stabiliscono che la rappresentazione delle cose ha valore, interesse poetico narrativo, solo in quanto quella rappresentazione riveli la quiddità o l'anima infusa nelle cose, come avrebbe detto Joyce, il segreto che costituisce la verità permanente delle cose, come avrebbe detto (...) Marcel Proust» (Id., *Proust*, cit., pp. 330-331). Ma del medesimo segno è anche, più di recente, la lettura proposta da R. Kearney, *Epiphanies in Joyce and Proust*, in «The New Arcadia Review», 3, 2005 (www.bc.edu/publications/newarcadia/archives/3/epiphaniesinjoyce/).

⁶⁶⁷ J. Joyce, *Stephen Hero*, Jonathan Cape, London 1956; trad. it. di C. Linati e G. Monicelli, *Le gesta di Stephen*, in J. Joyce, *Racconti e romanzi*, a c. di G. Melchiorri, Mondadori, Milano 1985, pp. 545-790, qui p. 767: «Dapprima noi riconosciamo che l'oggetto è un'unica cosa integrale, poi riconosciamo che è una struttura organizzata e composita, una cosa in fatto: finalmente, quando la relazione fra le parti è perfetta, quando le parti si sono calettate in un punto speciale, riconosciamo che è quella cosa che è. La sua anima, la sua identità, balzano fuori a noi dai veli dell'apparenza. L'anima dell'oggetto più comune, la struttura del quale è stata così calettata, ci appare radiante. L'oggetto compie la sua epifania». Sul significato dell'epifania in Joyce, si veda oltre al capitolo IV, pp. 60-85 dell'ampio e meticoloso studio di W. T. Noon, *Joyce and Aquinas*, Yale University Press, New Haven 1957, nel quale il fenomeno dell'epifania è paragonato a quello stesso mutarsi che pertiene alla luce della “claritas” di cui parla S. Tommaso e che, reinterpretato da Joyce, coinvolge l'esperienza di un soggetto percipiente e ne altera le espressioni linguistiche ed i costrutti, che perciò ripresentano quella medesima esperienza mediante simboli linguistici, rivitalizzando «l'esistenza attraverso immagini illuminanti a vantaggio della contemplazione della mente immaginativa» (Ivi, p. 77), il saggio di F. L. Walzl, *The Liturgy of the Epiphany Season and the Epiphanies of Joyce*, in «PMLA», 4, 1964, pp. 436-450, che perfeziona gli assunti di Noon, osservando come la nozione di “epifania” sia da Joyce accolta ora come equivalente di “rivelazione” ora come equivalente di “illuminazione spirituale”, in un senso tanto psicologico che simbolico.

egli stesso *medium* della rappresentazione all'interno del tempo dell'opera⁶⁶⁸, laddove in Proust la contemporaneità di soggetto percipiente ed oggetto percepito non può mai darsi, mancando in senso assoluto una dimensione temporalmente stabile. Contrariamente a quanto possa constatarsi nell'opera di Joyce, racchiusa in una totalità che permette «di percorrere e di riconoscere il più

⁶⁶⁸ Se ne trova conferma nel capitolo ottavo di *Finnegan's Wake*, intitolato *Anna Livia Plurabelle*, nel quale si assiste alla graduale metamorfosi della voce garrula e pettegola di due lavandaie nel gorgoglio del fiume Liffey, fin quando non solo delle parole, ma anche d'ogni tratto umano non resta alcunché: «*I feel as old as yonder elm* [Mi sento vecchia come quell'elmlontano olmo]» – esclama una –, mentre l'altra bercia: «*I feel as heavy as yonder stone* [Mi sento greve come quel stonsasso]» (J. Joyce, *Anna Livia Plurabelle*, in Id. *Finnegans Wake*, Faber & Faber, London 1939; trad. it. di L. Schenoni, *Anna Livia Plurabelle*, Einaudi, Torino 1996, p. 139). In effetti, è possibile trarre da queste pagine – ha osservato acutamente E. Broch – la dimostrazione di come l'essere tanto il soggetto quanto l'oggetto *media* della rappresentazione «provochi quella particolarissima disintegrazione dell'oggetto che è al tempo stesso una sua precisazione e che ha il suo corrispettivo solo nella disintegrazione della materia fisica in semplice funzione matematica, compiuta appunto dalla fisica moderna» (Id., *James Joyce und die Gegenwart*, in Id., *Dichtung und erkennen*, Rhein Verlag, Zürich 1955; trad. it. di S. Vertone, *James Joyce e il presente*, in *Poesia e conoscenza*, Lerici, Milano 1965, pp. 231-263, qui p. 249). E d'altronde l'intera diegesi di *Finnegan's Wake* vedrà non solo un continuo cangiare degli episodi, dei capitoli, degli esempi, ma degli stessi personaggi, i quali, vengano essi dalla realtà o dalla fantasia, si contraggono gli uni con gli altri, mutando reciprocamente anche nei loro stessi nomi (Cfr. M. Butor, *Esquisse d'un seuil pour Finnegan*, in Id., *Répertoire*, cit.; trad. it. di P. Caruso, *Schizzo d'una preparazione per Finnegan*, in *Repertorio*, cit., pp. 231-246, qui pp. 239-240). In forma analoga, nel saggio *James Joyce und sein "Ulysses"*, E. R. Curtius ha sostenuto che la relativizzazione di tutti gli ordinamenti fissi «è forse la prospettiva di pensiero più ampia dalla quale si può osservare l'opera di Joyce. Relatività dello spazio e del tempo, dell'attuale e del potenziale, della personalità, della sessualità, della vita e della morte», onde pervenire ad una forma di assoluto «relativismo estetico» (Id., *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Francke Verlag, Bern 1954; trad. it. di L. Ritter Santini, *James Joyce e il suo "Ulisse"*, in *Studi di letteratura europea*, il Mulino, Bologna 1963, pp. 331-361, qui pp. 355-356). Ma, a ben vedere, codesta forma di relativismo si combina con una visione del tempo che sperimenta sì il cambiamento, «ma *dal di dentro*. Il lettore e l'autore si muovono verso un possesso del tempo, ma all'interno del flusso. Se c'è una legge del decorso storico essa non può dunque essere cercata al di fuori, e la proposta è già determinata dall'individualissimo punto di vista in cui, all'interno dello sviluppo, ci troviamo situati» (U. Eco, *Le poetiche di Joyce*, Bompiani, Milano 1966, pp. 77-78, ma si veda l'intero capitolo, *La poetica dell'ordo rethoricus*, pp. 77-97). Per una ulteriore e più ampia disamina del problema del tempo in diverse esperienze letterarie, fra cui quella joyceiana, si rinvia alle puntuali osservazioni di H. Meyerhoff, il quale sottolinea, fra l'altro, come il *Finnegan's Wake*, iniziando e terminando *in medias res*, intende mostrare che il principio e la fine dello scorrere del tempo e della vita formano un'unità all'interno di una sconcertante molteplicità (Id., *Time in Literature*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1955, in part. pp. 39-40), o, come ancor meglio afferma lo stesso Joyce, si tratta di un'opera che vorrebbe trascendere la realtà, gli individui, l'eternità e il pensiero, per entrare «nella sfera dell'astrazione assoluta», nella quale «non esiste un'azione lineare nel tempo...Da qualunque parte il libro cominci, lì anche finisce» (A. Hoffmeister, *Osobnst James Joyce*, in «*Rozpravy Aventina*», VI, 1930-1931, intervista poi riedita, in traduzione inglese, da M. Woods, con il titolo, *The Game of Evening. A rare interview with James Joyce*, in «*Granta*», 89, 2005; trad. it. di L. Lepetit, *Il gioco della sera. Conversazione con James Joyce*, Nottetempo, Roma 2007, qui p. 20).

attualmente possibile la più profonda distanza storica»⁶⁶⁹, Proust prenderebbe parte all'aporeticità di un Tempo che si dispiega nella coesistenza di passato e di presente, «di cui l'uno è il presente, che non smette mai di passare, mentre l'altro è il passato, che non smette mai d'essere e per cui tutti i presenti passano»⁶⁷⁰. In tale “puro passato”, che parrebbe costituire l'assisa per ogni successivo svolgersi del tempo, Proust avrebbe collocato la propria opera quale avamposto attraverso cui scrutare l'immemorabile⁶⁷¹, inteso come l'ambito nel quale i diversi momenti presenti, una volta trascorsi, si collocano diventando indiscernibili, se non fosse per l'intervento di una forma di reminiscenza che, nei modi d'una sintesi passiva o d'una memoria involontaria, permettesse di preservarli ed interrogarli⁶⁷². Codeste ultime considerazioni di Deleuze, sostenendo che «il presente esiste, ma solo il passato insiste e fornisce l'elemento in cui il presente passa e i presenti si incontrano»⁶⁷³, paiono voler inderogabilmente conferire alla reminiscenza una

⁶⁶⁹ J. Derrida, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, cit., p. 158. Altrove Derrida ha definito Joyce il «più hegeliano, forse, tra i romanzieri moderni» (Id., *Violence et métaphysique, essais sur le pensée di Emmanuel Lévinas*, in Id., *L'écriture et la différence*, cit.; trad. it. di G. Pozzi, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 101-198, qui p. 197), accennando ad una inclinazione che l'autore dell'*Ulysses* parrebbe confermare nel suo costante impegnarsi nella ricerca di una storicità pura, dovuta al fatto che pur nella caotica sincronia cui egli sottopone ogni significato, qualcosa deve pur varcare la soglia della intelligibilità, ed una storia, almeno quella dell'opera, deve, necessariamente, aver luogo (Cfr. Id., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofo. Due parole per Joyce*, il melangolo, Genova 2004, p. 36).

⁶⁷⁰ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Puf, Paris 1966; trad. it. di P. A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 48-49.

⁶⁷¹ Ricomprendendo nella nozione stessa di opera il significato di “essenza”, e dunque insistendo sul motivo della *Recherche* come “opera-essenza”, si potrebbe, anche ampliando quanto osserva Deleuze, affermare che il «punto di vista superiore» (Id., *Proust e i segni*, cit., p. 102), rappresentato per l'appunto dall'“essenza”, sia l'opera stessa, la quale trova nella sua autonomia la ragione della propria irriducibilità a null'altro se non ad un puro passato che rivela l'in-sé delle cose (Cfr. Id., *Differenza e ripetizione*, cit., p. 114).

⁶⁷² G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 114. Per un ulteriore commento, si vedano le osservazioni di M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, cit., in part. pp. 159-167, nonché quelle di M. Ferraris e D. De Agostini, *Proust, Deleuze et la répétition. Notes sur les niveaux narratif d' "À la recherche du temps perdu"*, in «Littérature», 32, 1978, pp. 66-85.

⁶⁷³ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 114. Nel sottolineare il ruolo della reminiscenza in Proust, Deleuze ravvisa un punto di continuità essenziale fra l'autore della *Recherche* e la filosofia di Bergson. Egli, però, tiene pure a precisare che la memoria involontaria di Proust sia affatto diversa dalla sintesi attiva della memoria volontaria di cui argomenta Bergson. Ciò dovrebbe ricondursi – si osserva in *Le bergsonisme* – alla profonda differenza che passa fra la concezione del tempo propria di Proust e quella propria di Bergson, accomunate soltanto dalla comune ammissione circa un essere in sé del passato: «è vero che, secondo Proust, questo essere in sé del passato può essere vissuto, provato per una coincidenza di due istanti del tempo. Ma, per Bergson, il ricordo o il passato puro non rientrano nel campo del vissuto: anche nel caso della *paramnesia* noi viviamo solo un'immagine ricordo» (Id., *Il bergsonismo*, cit., p. 49, n. 16). A sua volta, R. Bodei ha ritenuto di poter ravvisare un'affinità fra il concetto di “durata” presente in

oggettivazione che, se riscatta ogni esperienza anteriore dalla sua «immobilità cadaverica», non è sufficiente a garantirla dinanzi al presente. I ricordi, infatti, «non si lasciano conservare in cassette e scomparti, ma in essi il passato s'intreccia indissolubilmente al presente»⁶⁷⁴. Così come accade in Baudelaire, l'aspirazione di Proust è quella di cogliere, attraverso la sua opera, un oggetto che esista al presente, pur essendo dotato di tutte le caratteristiche di un ricordo⁶⁷⁵. La contraddizione che alimenta la esperienza divisa dalla *Recherche* è dunque indissolubilmente legata alla possibilità che la proteiforme natura del

Bergson e le “estasi atemporali” di cui discorre Proust, non già nella nozione moderna di eternità, quanto piuttosto nell'*aión* di Plotino, «che è, non un tempo infinito, ma *zoé*, vita che nel suo divenire si mantiene e si accresce, o, nel senso più pregnante di Boezio, *plenitudo vitae* o *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*» (Id., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, in part. il cap., *Risorgere da se stessi: Bergson e Proust*, pp. 117-135, qui p. 128). Una analogia di segno diverso era stata proposta da V. Mathieu, il quale aveva notato nella nozione bergsoniana di *durée* un significato di matrice agostiniana. Nel filosofo francese – argomentava propriamente il Mathieu – se il tempo si dà «come raccoglimento della dispersione», il passato rimane in ciò stesso che è presente, secondo i modi di una *énérgheia* del tempo che corrisponde ad un principio d'eternità, nel quale, a sua volta, ha il proprio fondamento una nozione di memoria che trova in Agostino un autorevole precedente, avendo egli proprio nella memoria ravvisato il nostro essere ad immagine del divino così come Proust e Bergson vi avevano individuato il carattere essenziale della condizione umana (Id., *Tempo, memoria, eternità: Bergson e Proust*, in Id., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971, pp. 358-374, qui p. 370). E tuttavia si dovranno altresì ricordare le parole con le quali Bergson stesso giudicò il pensiero proustiano, dicendolo essenzialmente riluttante ad introitare un principio di “durata”, ovvero qualsiasi tipo di “slancio vitale” (Cfr. H. Bergson, *Lettre à Henri Massis*, cit. in H. Massis, *D'André Gide à Marcel Proust*, Lardanchet, Lyon 1948, p. 381, n. 80); e ciò anche al fine di poter con maggiore obiettività valutare la distanza che separa la concezione proustiana del tempo dalla metafisica bergsoniana: per Proust, infatti, «il soggetto non riconosce nel trascorrere del tempo la marcia trionfale di un universo che (...) si perfeziona incessantemente, ma un'implacabile minaccia che spietatamente distrugge quegli oggetti singoli, quelle singole, irripetibili impressioni in cui si trova l'ultimo rifugio, sotto la spinta delle forze preponderanti della storia, l'individualità» (M. Bongiovanni Bertini, *Il tempo e la memoria (Flaubert, Baudelaire, Proust)*, in *La conoscenza letteraria*, parte I, «Quaderni della Fondazione S. Carlo di Modena», suppl. al n. 212, 1983, pp. 81-103, qui p. 92).

⁶⁷⁴ T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 196. Sotto questo riguardo, il definire da parte di Deleuze (Id., *Differenza e ripetizione*, cit., p. 109) «trascendentale» la sintesi passiva propria della memoria, accredita ulteriormente di valore una lettura che voglia evitare il cristallizzarsi dei ricordi, nella forma dell'“unico possesso che nessuno ci può togliere”, sorta di «*intérieur* in cui l'anima sistema la raccolta dei suoi *memorabilia* e delle sue curiosità» (T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 195-196). Fanno da sfondo a codeste riflessioni adorniane quelle di W. Benjamin, che affermano essere il ricordo una «reliquia secolarizzata», entro la quale «si deposita la crescente estraniamento dell'uomo, che cataloga il suo passato come una proprietà morta» (Id., *Zentralpark*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Teil 2, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di R. Solmi e E. Ganni, *Parco centrale*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. 7, Einaudi, Torino 2006, pp. 179-209, qui p. 200).

⁶⁷⁵ Cfr. J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. di J. Darca, *Baudelaire*, Mondadori, Milano 2006, p. 151.

ricordo si dischiuda nell'attualità del presente; ovvero, che una forma originaria di ricordo, estranea ad ogni connotazione temporale, irrompa nell'immediato d'una instantaneità crono-logicamente determinata⁶⁷⁶. L'introdursi del *nuovo* del ricordo all'interno della durata temporale non dovrebbe, però, immediatamente paragonarsi all'accezione di "*nouveau*" che si riscontra in Baudelaire. Questi, come pure osserva Adorno, è così tanto propenso alla novità da non saper più riconoscere che, se irrigidita in schema gnoseologico, l'originalità dell'evento tende a modificarsi al punto da replicare l'antico, sicché «il contenuto dello *choc* diventa, rispetto al suo valore di stimolo, *realmente* indifferente»⁶⁷⁷. Nondimeno, seguendo le indicazioni che Proust consegna in *À propos de Baudelaire*, si potranno rettificare gli assunti adorniani, osservando che il poeta francese si preserva da una fascinazione meramente passiva, dal momento che la virtù dell'immagine è fatta ancor salva grazie alla sua ascrizione in una «singolare sezione del tempo» staccata dal tempo⁶⁷⁸. Ne deriva l'esigenza di distinguere, nel sempre diverso sempreuguale che tiene dietro alla rottura d'ogni protezione contro gli stimoli⁶⁷⁹, il contenuto di esperienze sottratte all'ordine temporale, ma

⁶⁷⁶ Come giustamente osserva G. Colli, «dove si ricorda qualcosa che ha una durata, il ricordo non è di primo grado. Si ha qui l'espressione di un qualcosa che ancora non è immediatezza, ma esso stesso espressione, poiché ciò che ha durata è nel tempo, e il tempo è nella rappresentazione. Il ricordo primitivo esprime ciò che non è soltanto al di fuori dello spazio, ma anche del tempo: la memoria riguarda allora un qualcosa senza durata, l'abisso che si apre entro il tessuto temporale» (Id., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1996, p. 38).

⁶⁷⁷ T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 290. Ma è ancora W. Benjamin a tematizzare primariamente codeste annotazioni di Adorno. Segnatamente, nel saggio *Über einige Motive bei Baudelaire*, egli sottolinea come Baudelaire abbia posto al centro della propria esperienza poetica il tema dello *choc*, come esemplarmente dimostrerebbe il poema *Le soleil*, contenuto nei *Fleurs du mal* («Lungo i vecchi sobborghi, che a lussurie segrete/dietro imposte cadenti danno asilo,/quando raddoppia il sole i suoi dardi crudeli/sulla città e sui campi, sui tetti e sulle spighe, alla mia scherma fantastica m'esercito, fiutando/a ogni angolo gli azzardi della rima,/e come in sassi incespico in parole/per imbartermi, a volte, in un verso sognato (...): C. Baudelaire, *I fiori del male*, cit., p. 171), onde emanciparsi dalle "esperienze vissute", che irrigidiscono il contenuto dell'evento e non consentono una sua esatta collocazione temporale nella coscienza (Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Teil 2, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991; trad. it. di R. Solmi, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. 7, cit., pp. 378-415, in part. pp. 384-385).

⁶⁷⁸ M. Proust, *À propos de Baudelaire*, in *Essais et articles*, cit., pp. 618-639, qui p. 628; trad. it. di P. Serini, *A proposito di Baudelaire*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 571-592, qui p. 581. Scrive, chiosando queste pagine proustiane, Benjamin che «questi giorni significativi sono quelli del tempo che adempie, per dirla con Joubert. Sono i giorni del ricordo. Non sono contrassegnati da alcuna esperienza contingente; non sono in compagnia degli altri, ma si staccano, invece, dal tempo» (Id., *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 403).

⁶⁷⁹ Cfr. W. Benjamin, *Parco centrale*, cit., p. 193: «La poesia di Baudelaire fa apparire il nuovo nel sempreuguale e il sempreuguale nel nuovo». Per un'ermeneusi complessiva del rapporto fra Benjamin e Baudelaire, si veda C. Buci-Glucksmann, *La raison baroque*, Galilée, Paris 1984; trad. it. di G. Gazzelli, *La ragione barocca*, Costa & Nolan, Genova 1992, in part. pp. 57-65, nonché G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 2006, la seconda parte e segnatamente le pp. 49-54; mentre, per una particolare messa a tema della nozione di "*correspondance*", cifra di codesto rapporto, si rinvia a B. Schlossman,

non già in maniera momentanea, poiché questa sarebbe soltanto una deroga ad un piano cronologico comunque immanente e dunque invariabilmente presente nei modi di una costante ripetizione dell'identico, ma in una forma che esclude da sé ogni cronotopia. Sotto questo riguardo, tanto Baudelaire quanto Proust, non condividono la prospettiva di un eterno ritorno consimile a quella nietzscheana⁶⁸⁰, ma se mai vi oppongono, similmente a quanto accade in Blanqui, un'eternità temporale che permane infinitamente dischiusa ad un numero sempre possibile di variazioni che, avverandosi altrove, costituiscono la sincrona trasformazione dell'identico⁶⁸¹. È propriamente in questa prospettiva

Benjamin's Über einige Motive bei Baudelaire: The Secret Architecture of Correspondances, in «Modern Language Notes», 3, 1992, pp. 548-579, in part. pp. 561-568.

⁶⁸⁰ Sono da accogliere a tale proposito le osservazioni che ha mosso M. Piazza all'interpretazione che vorrebbe accostare la circolarità che caratterizza, almeno di primo acchito, la fine della *Recherche* ad una forma di "futuro anteriore" assai prossima, secondo una lettura post-moderna della stessa, alla dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche (Cfr. D. Large, *Nietzsche and Proust. A Comparative Study*, Oxford University Press, Oxford 2001, in part. il capitolo, *Logics of the Future Perfect*, pp. 215-247). Più esattamente, nota Piazza, sebbene sia Nietzsche che Proust forzino una visione della temporalità di tipo lineare e progressivo, caratteristica del paradigma di pensiero occidentale fin da Platone, non è da accettare un'accentuazione di codesta affinità tale da far sostenere, in pari tempo, una reciproca identità fra i due autori a livello testuale. «L'eterno ritorno nietzscheano, che molto deve, almeno nelle suggestioni al dibattito della fisica del tempo (...) pare altra cosa dall'opera senza fine che il cerchio della *Recherche* racchiude correndo il rischio di spezzarsi» (Id., *Recensione a D. Large, Nietzsche and Proust. A Comparative Study*, in «Quaderni Proustiani», 3, 2004, pp. 108-110, qui p. 110).

⁶⁸¹ Il testo di L.-A. Blanqui cui si fa riferimento è *L'éternité par les astres*, Germer-Baillière, Paris 1872; ed. it. a c. di F. Desideri, trad. it. di G. Alfieri, *L'eternità attraverso gli astri*, SE, Milano 2005. D'una analogia a livello ideologico-politico fra Blanqui e Baudelaire parla già W. Benjamin, soprattutto in *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Teil 1, cit.; trad. it. di E. Ganni, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. 7, cit., pp. 101-178, dove, in conclusione, emblematicamente si legge: «L'azione di Blanqui è la sorella del sogno di Baudelaire» (Ivi, p. 178). Ma si vedrà anche il dettato di *Parco centrale*, cit., in part. p. 193, dove si afferma che l'idea dell'eterno ritorno è presente, pur con diverse sfumature di significato, sia in Baudelaire sia in Blanqui sia ancora in Nietzsche; tuttavia «in Baudelaire – appunta Benjamin – l'accento cade sul nuovo, strappato con eroico sforzo al sempreuguale, mentre in Nietzsche sul sempreuguale, che l'uomo affronta con eroica fermezza». Quanto a Blanqui, Benjamin ritiene ch'egli sia, pur con un sentimento di maggior rassegnazione, più vicino alla posizione espressa da Nietzsche che a quella dell'autore dei *Fleurs du mal*. Tuttavia, a veder meglio, Blanqui ha saputo radicalizzare la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno, riempiendo «di mondi uguali e di mondi dissimili non solo il tempo ma anche l'interminabile spazio» (J. L. Borges, *Historia de la eternidad*, in Id., *Obras Completas*, Emecé Editores, Buenos Aires 1981; trad. it. di L. Bacchi Wilcock, *Storia dell'eternità*, in J. L. Borges, *Storia dell'eternità*, in *Tutte le opere*, 2 vol., Mondadori, Milano 1991, vol. 1, pp. 517-615, qui p. 580). Più propriamente, Blanqui «non prevede una dottrina dei cicli e di conseguenza non disegna nemmeno un sistema della necessità: è antistoico. Alla teoria dell'eterno ritorno dell'uguale (...) la speculazione di Blanqui pare opporre una ripetizione dell'identico che non chiude deterministicamente l'universo» (F. Desideri, *Postfazione a L.-A. Blanqui, L'eternità attraverso gli astri*, cit., pp. 81-95, qui pp. 93-94; ma del medesimo interprete si veda pure il capitolo, *Nota Blanqui: modernità, eterno ritorno*, in Id., *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pedragon, Bologna 1995, pp. 119-135).

che il valore euristico delle *correspondances* di Baudelaire incontra il pensiero proustiano, dando vita ad un comune intrecciarsi di esperienze, in continua metamorfosi e giammai riconducibile ad un'unica origine⁶⁸². Quanto però Proust stesso osserva in Baudelaire è una risoluzione della volontà a cercare quelle analogie ispiratrici che gli sono indispensabili per evocare un'immagine⁶⁸³, laddove per lui, poiché la «*mémoire de l'intelligence*» non sortisce l'effetto di trarre dal passato alcunché di reale⁶⁸⁴, si deve far luogo ad una forma involontaria di memoria, capace, dopo la distruzione di tutte le cose, di permanere ancora intatta, di «sorreggere senza tremare (...) l'immenso edificio del ricordo»⁶⁸⁵. Anche per questo motivo, la funzione che Proust conferisce alla memoria non ha, né potrebbe avere, una funzione ricostitutiva, ma

⁶⁸² Siffatta analogia è posta in primo luogo da W. Benjamin. Per questi, le «*correspondances* sono le date del ricordo. Non sono date storiche, ma date della preistoria. (...) Il passato mormora nelle corrispondenze; e l'esperienza canonica di esse ha luogo anch'essa in una vita anteriore». La simiglianza dell'arte di Baudelaire con la poetica di Proust si ravviserebbe quindi nella comune volontà di concepire il ricordo come «un'esperienza che cerca di stabilirsi al riparo di ogni crisi», sebbene in Proust ciò avvenga con una adesione all'esistenza terrestre ben maggiore di quanto avvenga in Baudelaire (Id., *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., pp. 404-405). D'altra parte, d'una vicinanza di Proust alla poetica di Baudelaire scrive pure A. Béguin, il quale, accostandovi anche la figura di Gérard de Nerval, parla di una costellazione di «poeti della reminiscenza e della "sensazione trasposta"» (Id., *L'âme romantique et le rêve*, Corti, Paris 1960; trad. it. di U. Pannuti, *L'anima romantica e il sogno*, il Saggiatore, Milano 2003, in part. pp. 476-482, qui p. 481). Già comunque J. O'Brien, studiando l'insorgere del fenomeno della memoria involontaria prima del suo apparire in Proust, aveva, in contemporanea con la prima edizione del volume di Béguin, fatto notare la affinità tra i *Fleurs du mal* e la *Recherche*, constatando come, sebbene non vi fosse, nel poeta, una concettualizzazione esplicita del fenomeno della memoria involontaria, vi si potesse del pari riconoscere una predisposizione ad abbandonarsi ad improvvise trasposizioni nel passato (Id., *La Mémoire involontaire avant Proust*, in «Revue de littérature comparée», 1, 1939, pp. 19-36, in part. pp. 21-27). Più puntualmente, J.-F. Perrin ha ricordato le pagine consacrate da Baudelaire a l'"*Art mnémonique*" di C. Guy, raccolte in *Le Peintre de la vie moderne* (in *Œuvres*, vol. 2, éd. par C. Pichois, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di G. Guglielmi e E. Raimondi, *Il pittore della vita moderna*, in *Opere*, cit., pp. 1272-1319, in part. pp. 1289-1292), giudicandole, nel loro abbandonare la prospettiva psicologica a vantaggio di una considerazione estetica della memoria involontaria, come la più diretta e schietta anticipazione delle riflessioni proposte da Proust (Id., *La scène de reminiscence avant Proust*, in «Poétique», 102, 1995, pp. 193-213, qui pp. 212-213). Ma, per una più complessiva disamina sull'argomento, si rinvia comunque all'esaustivo studio di J. Hassine, *Essai sur Proust et Baudelaire*, Nizet, Paris 1979, in part. al III capitolo, pp. 115-141.

⁶⁸³ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 408; trad. it. p. 607: «In Baudelaire le reminiscenze (...) sono con ogni evidenza meno fortuite e dunque, a mio avviso, decisive. È il poeta stesso, con maggior scelta e pigrizia, a cercare volontariamente, per esempio nell'odore di una donna, dei suoi capelli e del suo seno, le analogie ispiratrici capaci di evocargli "l'immensa, celeste rotondità del cielo" e "un porto pieno di alberi e di fiamme"».

⁶⁸⁴ Cfr. M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 44; trad. it. p. 55: «È uno sforzo vano cercare di evocare il passato, inutili i tentativi della nostra intelligenza. Se ne sta nascosto al di là del suo dominio e della sua portata, in qualche insospettato oggetto materiale (nella sensazione che questo ci darebbe). Questo oggetto, dipende dal caso che noi lo incontriamo prima di morire, oppure non lo incontriamo mai».

⁶⁸⁵ Ivi, p. 46; trad. it. p. 58.

esclusivamente costitutiva. «Siccome la memoria comincia subito a recuperare immagini indipendenti le une dalle altre sopprimendo ogni legame, ogni rapporto di successione fra le scene raffigurate, nella collezione di quelle messe in mostra l'ultima non abolisce necessariamente le precedenti»⁶⁸⁶; ma, ciò nondimeno, nello scarto che passa fra le «*stylisations du souvenir et la réalité*», si rivela sempre un nuovo aspetto⁶⁸⁷. Ad un più ampio livello d'analisi, la virtù creatrice della memoria ne consente la determinazione quale cifra principale del romanzo⁶⁸⁸. Si trova di ciò conferma nella riflessione che Proust stesso compie nell'imminenza dell'uscita di *Du côté de chez Swann*, allorché sostiene che la propria opera «è dominata dalla distinzione fra la memoria involontaria e la memoria volontaria» ovvero da uno scarto che preclude alla memoria dell'intelligenza, agita ultroneamente, di cogliere del passato quella autenticità che invece non sfugge ai ricordi involontari, i quali, restituendo le cose «in un esatto dosaggio di memoria e di oblio», offrono la possibilità di provare la medesima sensazione in una circostanza affatto diversa, liberandola da ogni contingenza e perciò donandola nella sua «essenza extratemporale»⁶⁸⁹. Ad ulteriormente chiarire il carattere irrelato rispetto ad ogni circostanza temporale che contraddistingue la memoria involontaria, contribuisce il suo insorgere desultorio lungo il corso dell'intero romanzo. La dialettica oppositiva che contrassegna l'alternanza di memoria volontaria e memoria involontaria disegna

⁶⁸⁶ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 230; trad. it. 1059.

⁶⁸⁷ Ivi, p. 269; trad. it. p. 1107. E poco oltre ulteriormente si afferma: «Così, ogni nuovo incontro è una sorta di raddrizzamento che ci riporta a ciò che avevamo pur visto. Non ce ne ricordavamo già più, perché il "ricordare" un essere è, in realtà, un dimenticarlo. Ma fin tanto che sappiamo ancora vedere, quando il tratto dimenticato ci riappare lo riconosciamo, siamo costretti a rettificare la linea deviata (...). Ogni essere è distrutto appena smettiamo di vederlo; la sua apparizione successiva è una nuova creazione, diversa da quella che l'ha immediatamente preceduta, se non da tutte le altre» (Ivi, p. 270; trad. it. p. 1108). Ancora più esplicito è infine un passo di *Du côté de chez Swann*, cit., p. 182; trad. it. p. 224, nel quale si legge: «(...) la realtà non si forma che nella memoria, i fiori che qualcuno mi mostra oggi per la prima volta non mi sembrano fiori veri». Fa giustamente osservare F. Sergio che la memoria, in Proust, non potrebbe che avere codesta funzione creatrice, *ché*, ove riproducesse fedelmente e cronologicamente il passato, l'intero contenuto della *Recherche* «verrebbe a coincidere con quella "visione cinematografica della realtà" che lo scrittore decisamente respinge, polemizzando con le pretese "dell'arte realistica", che descrive la realtà secondo una successione consequenziale di lastre fotografiche. La memoria rivive sì certe condizioni del passato, ma le arricchisce di immagini nuove, creando un'atmosfera spirituale diversa, nella quale concorrono magari elementi percepiti ed assimilati più tardi» (Id., *Memoria e pensiero nella Ricerca di Proust*, Cappelli, Bologna 1977, pp. 25-26). Ma cfr. altresì quanto Proust stesso affermi in *Le Temps retrouvé*, cit., p. 461; trad. it. 562.

⁶⁸⁸ Ciò apparve evidente già ai primi commentatori della *Recherche*, come sta a dimostrare il saggio di B. Crémieux, *Note sur la mémoire chez Proust*, in «La Nouvelle Revue Française», 20, 1923, pp. 188-194, che per l'appunto esordiva affermando: «Marcel Proust è il primo scrittore che ha fatto della memoria il fondamento, il soggetto e il centro d'una grande opera» (Ivi, p. 188).

⁶⁸⁹ M. Proust, *Swann expliqué par Proust*, cit., pp. 558-559; trad. it. pp. 508-509.

linee di congiunzione fra una sezione ed un'altra della *Recherche* racchiudendola in un anello di Moebius.

Nelle pagine finali di *Albertine disparue* il narratore, descrivendo le passeggiate che è solito compiere nei dintorni di Tansonville, località vicina a Combray, meta di lunghi soggiorni nelle estati della sua infanzia, è costretto a riconoscere come, a distanza di molti lustri, quei paesaggi gli appaiano estranei a quella contiguità «da cui nasce, prima ancora che ce ne accorgiamo, l'immediata, deliziosa e totale deflagrazione del ricordo»⁶⁹⁰. Tuttavia, secondo un intrecciarsi chiasmatico degli episodi, in *Du côté de chez Swann*, all'inizio dunque della diegesi della *Recherche*, facendo riferimento alla forza del ricordo che conduce a rievocare momenti diversi ed irrelati della vita del protagonista, fra cui quello che per l'appunto lo ha visto ospite di Madame de Saint-Loup a Tansonville, Proust sottolinea come quella particolare impressione di estraneità si riaccutizzi ed aggravasi ogniqualvolta si espliciti una forma di rievocazione meramente volontaria, dal momento che questa è non solo inefficace a restituire il passato nella sua autenticità, ma pure soggetta a repentine ed inopinate interruzioni, capaci anche di dissolvere ogni traccia del nostro vissuto⁶⁹¹. Sotto questo riguardo, l'esperienza che prorompe, recando meraviglia e suscitando felicità, nell'animo del narratore, allorché egli intinge una *madeleine* in una tazza di tè, si dimostra al più alto segno eccentrica rispetto ad ogni precedente tentativo d'anamnesi⁶⁹². La peculiarità di tale evenienza è a tutta prima chiarita dal medesimo narratore, che ai ripetuti interrogativi posti dalla sua coscienza circa l'origine di quella inattesa emozione, risponde ch'essa andrà senz'altro ricercata in se stesso, sebbene non si possa, a conferma, addurre alcuna prova logica; ed anzi in quanti più sforzi ci si profonda per afferrare codesta fomite, essa si allontana sempre di più, salvo ripresentarsi nella sua falotica natura non appena si induca il proprio spirito a concedersi una distrazione.

⁶⁹⁰ M. Proust, *Albertine disparue*, cit., p. 268; trad. it. p. 328.

⁶⁹¹ Cfr. J.-Y. Tadié, M. Tadié, *Le sens de la mémoire*, Gallimard, Paris 1999; trad. it. di C. Marullo Reedtz, *Il senso della memoria*, Dedalo, Bari 2000, in part. pp. 147-150. Con riferimento al testo proustiano, si fa qui menzione di quanto si legge in *Du côté de chez Swann*, e segnatamente alle pp. 6-7 e pp. 43-44; trad. it. pp. 9 e pp. 54-55.

⁶⁹² Cfr. M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 44; trad. it. p. 56: «Nello stesso istante in cui il liquido al quale erano mischiate le briciole del dolce raggiunse il mio palato, io trasalii, attratto da qualcosa di straordinario che accadeva dentro di me. Una straordinaria voluttà mi aveva invaso, isolata, staccata da qualsiasi nozione della sua causa. Di colpo mi aveva reso indifferenti le vicissitudini della vita, inoffensivi i suoi disastri, illusoria la sua brevità, agendo nello stesso modo dell'amore, colmandomi di un'essenza preziosa: o meglio, quell'essenza non era dentro di me, *io* ero quell'essenza». In una maniera che riesce solo a suggerire l'ampia evocazione consegnata a queste pagine, l'episodio della *madeleine* trova un pur significativo antecedente nei *Projets de préface* al *Contre Sainte-Beuve*, cit., pp. 211-212; trad. it. pp. 5-6, come meglio illustra il puntuale saggio di R. Switzer, *The Madeleine and the Biscotte*, in «The French Review», 4, 1957, pp. 303-308.

«A palpitare così in fondo al mio essere sarà, certo, l'immagine, il ricordo visivo che, legato a quel sapore, si sforza di seguirlo fino a me. Ma troppo lontano, troppo confusamente si dibatte; colgo a stento il riflesso neutro in cui si confonde l'inafferrabile vortice dei colori rimescolati; ma non arrivo a distinguere la forma, unico interprete al quale potrei chiedere di tradurmi la testimonianza del suo compagno, il sapore, di spiegarmi di quale circostanza particolare, di quale epoca del passato si tratta»⁶⁹³.

Ed invero il gusto, una volta interrogato, soccorre nello stabilire un criterio metonimico che consenta al ricordo di svilupparsi entro un contesto mentale, nel quale è possibile realizzare un transfert delle diverse sensazioni, sostituendo, di volta in volta, la causa all'effetto e viceversa⁶⁹⁴. Il gusto, infatti, al pari del tatto o dell'udito si modifica conciliandosi con immagini prettamente visive, ma ciò avviene in virtù di un più complesso processo evocativo, il quale, seguendo un ordine temporale che non si basa su istanti immobili e perciò tali da doversi racchiudere in una evanescente unità, non necessita, per dispiegarsi, di una contemporaneità fra le diverse sensazioni; piuttosto, è sufficiente che abbia luogo una «irradiazione metonimica», intendo questa come una «solidarietà di ricordi che non comporta nessun effetto di sostituzione», perché si possa assistere ad un processo anamnastico sostanzialmente illimitato⁶⁹⁵. D'altra parte, se vi sono due

⁶⁹³ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., pp. 45-46; trad. it. p. 57.

⁶⁹⁴ Cfr. Ivi, pp. 46-47; trad. it. pp. 58-59. S. Ullmann, *Style in the French Novel*, Blackwell, Oxford 1964, ha osservato che in Proust «l'interesse per le impressioni sensoriali non si limitava alla loro qualità intrinseca e alle analogie da essa eventualmente suggerite: egli era parimenti affascinato dalla loro capacità di evocare altre sensazioni e l'insieme del contesto d'esperienza cui esse erano associate. Ne deriva l'importanza delle sensazioni nel processo della memoria involontaria» (Ivi, p. 197). A giusta ragione, quindi, G. Genette, sulla scorta di queste annotazioni di Ullmann, afferma che il vero "miracolo" proustiano non consiste nel fatto che un biscotto inzuppato nel tè abbia il medesimo sapore di un altro biscotto, anch'esso inzuppato nel medesimo infuso, ma che quest'ultimo biscotto «risusciti insieme a sé una stanza, una casa, un'intera città, e che tale luogo possa, per lo spazio di un secondo, "scuotere la solidità" del luogo attuale, forzarne le porte e farne vacillare i mobili» (Id., *Métonymie chez Proust*, in Id., *Figures III*, cit.; trad. it. di L. Zecchi, *Metonimia in Proust*, in *Figure III*, cit., pp. 41-66, qui p. 60).

⁶⁹⁵ G. Genette, *Figure III*, cit., pp. 60 e 65. L'interpretazione data da Genette, nel mettere in evidenza «il ruolo della metonimia nella metafora» (Ivi, p. 42), fa premio sulla tendenza di Proust a definire "metafora" qualsiasi figura d'analogia (Cfr. Id., *La rhétorique restreinte*, in Id., *Figures III*, cit.; trad. it. di L. Zecchi, *La retorica ristretta*, in *Figure III*, cit., pp. 17-40, in part. pp. 25-26 e p. 30); tuttavia essa trascura di considerare il valore linguistico e teoretico di cui è latrice la metafora, la quale – come ha mostrato P. Ricoeur – se prevale sulla metonimia non lo si deve al fatto che «la contiguità è una relazione più povera della somiglianza, o ancora perché i rapporti metonimici sono esterni, dati nella realtà, mentre le equivalenze metaforiche sono create dall'immaginazione, quanto piuttosto dal fatto che la produzione di una equivalenza metaforica mette in gioco delle operazioni predicative che la metonimia ignora» (Id., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1976, pp. 176-177). In tal senso, senza nulla togliere alla tesi avanzata da Genette, sarebbe forse utile sottolineare che, anche in Proust, se si accetta la distinzione posta esemplarmente da Ricoeur, è assai difficile limitare l'uso della metafora al suo significato retorico tradizionale, dovendosi piuttosto riconoscere il tentativo d'oltrepassare, attraverso il ricorso a codesta figura retorica, non

tropi fondamentali, quello che, designato con il nome di “metafora”, si fonda su una forma di simiglianza ovvero di analogia fra due termini, e quello che, designato con il nome di “metonimia”, si fonda sulla associazione per contiguità⁶⁹⁶, è altresì vero che la sinestesia sta a cavaliere di codesta distinzione e ne condiziona il significato⁶⁹⁷. Alcuni passi di *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* confermano la giustezza di questi ultimi rilievi, allorché, nel descrivere le

solo i confini propri del discorso figurato, ma anche quelli d'un intero modello di pensiero (Cfr. A. Contini, *Proust: la metafora e il sapere*, in «Rivista di estetica», 37, 1991, pp. 73-98). In una accezione più generale si dovrà infatti osservare che pel nostro autore, nell'ambito distinto dalla metafora, convivono due modi di interpretare ed agire sul vissuto: «da una parte, la demolizione dei compartimenti stagni in cui l'abitudine imprigiona ciò che è oggetto d'esperienza, e dall'altra la percezione di nuove reti di rapporti in cui l'essenza degli oggetti stessi, il “cuore delle cose”, emerge dall'ombra per profilarsi nella luce della coscienza» (M. Bongiovanni Bertini, *Proust e la teoria del romanzo*, cit., p. 152; ma di segno analogo sono pure le notazioni di J. Kristeva, *Le temps sensible*, in part. pp. 246-275). Ne deriva, in sintesi, che oltre ad essere uno stilema ricorrente nella sua scrittura, Proust ravvisa nella metafora lo strumento attraverso cui entrare in possesso di quella peculiare dottrina estetica, retta dall'analogia, all'insegna della quale l'intera *Recherche* trova un suo possibile unitario equilibrio (Cfr. L. Fraisse, *L'esthétique de Marcel Proust*, Sedes, Paris 1995, in part. pp. 135-137).

⁶⁹⁶ Cfr. M. Black, *Metaphor*, in Id., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca-Londra, Cornell University Press, 1962; trad. it. di A. Almasi e E. Paradisi, *Metafora*, in *Modelli archetipi metafore*, Pratiche, Parma 1983, pp. 41-66; G. A. Miller, *Images and models, similes and metaphors*, in *Metaphor and Thought*, ed. by A. Ortony, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. di D. Barbieri, *Immagini e modelli, paragoni e metafore*, in *Teorie della metafora*, a c. di C. Cacciari, Cortina, Milano 1991, pp. 59-123.

⁶⁹⁷ M. Mazzeo ha recentemente mostrato come si debba riconoscere nella metafora il «luogo di emergenza privilegiato in cui può rendersi evidente il legame genetico tra sinestesia e linguaggio». Per quest'interprete si dovrà da un lato riconoscere che «la metafora nasce dalla sinestesia» e dall'altro che «la metafora rafforza e amplia i processi sinestetici», ovvero, più in generale, che «l'accostamento di sinestesia e metafora mostra l'analogia strutturale tra i due motori che animano la cognizione umana: la plasticità percettiva e la flessibilità linguistica costituiscono entrambe capacità di slittamento». Il legame genetico che intercorre fra metafora e sinestesia si acclarerebbe ulteriormente ove quest'ultima non fosse considerata una mera confusione fra i sensi, i quali, a loro volta, non definiscono «un sistema omogeneo nel quale ogni elemento è alla stessa distanza dagli altri, ma vivono tensioni e sproporzioni che la sinestesia non fa che accentuare (...). La metafora non solo eredita la logica sinestetica, la sua aspecificità di dominio, ma anche alcune delle sue principali venature»; al contempo però è anche possibile rilevare che se la percezione consegna al linguaggio una serie di corrispondenze intrinseche, le corrispondenze estrinseche, determinate da un paradigma linguistico di tipo metaforico, permettono la dischiusura della nostra “nicchia ambientale”. Ne discende che la coevoluzione fra sinestesia e linguaggio favorisce la emancipazione da ogni forma di specializzazione corporea e cognitiva. «Le corrispondenze intrinseche costituiscono – scrive Mazzeo – la presa a terra delle capacità rappresentative del linguaggio: ricalcano alcuni temi della percezione, ripropongono a un livello diverso alcune delle sue dinamiche. Le corrispondenze estrinseche procedono, invece, in una direzione diversa: il linguaggio non solo rappresenta ciò di cui parla ma tende a sostituirlo. Il primo aspetto evidenzia la dipendenza del linguaggio dalla percezione sinestetica ma anche, almeno in parte, la sua funzione di filtro: riprende, riassumendo in sé, alcune correlazioni fondamentali dell'esperienza percettiva. Il secondo ne ricorda l'autonomia poiché sottolinea il valore d'apertura dell'esonero» (Id., *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata 2005, in part. pp. 275-303, qui pp. 281-283 e p. 302 *passim*).

marine dipinte da Elstir, ne colgono il recondito fascino nella capacità di rendere quanto esse rappresentino con un sottile gioco metamorfico, analogo a ciò che «in poesia si chiama metafora»⁶⁹⁸. In quelle tele – afferma Proust – «una delle metafore più frequenti (...) era appunto quella che, paragonando l’una all’altro, sopprimeva ogni demarcazione fra la terra e il mare»⁶⁹⁹, sicché si aveva l’impressione che l’artista fosse stato in grado di trasfigurare la realtà al punto da insinuare una sorta di «“doppio” mentale», capace d’evitare di compiere lo sforzo d’escludere dal campo visivo tutto ciò che potesse far vacillare la sua «certezza di contemplare l’onda immemorale la cui vita misteriosa si svolgeva già prima dell’apparizione della specie umana», in un evo in cui gli stessi elementi della terra e dell’acqua cominciavano appena a separarsi⁷⁰⁰. L’arte di Elstir si era, in quei quadri, misurata con lo spettacolo di una natura rutilante di luce, che aveva come distrutto la realtà, onde concentrarla «in creature buie e trasparenti che, per contrasto, davano un’impressione di vita più avvincente, più vicina: le ombre»⁷⁰¹. Queste, a loro volta, non possono essere colte da uno sguardo analitico, ossia che si concentri e limiti in una individuazione isolata, ma proprio allorquando sono assorbite in una rappresentazione artistica⁷⁰², inducono a procedere ad una “sintesi di transizione”, la quale è chiamata non a collegare «delle prospettive discrete, ma ad effettua[re] il “trapasso” dall’una all’altra»⁷⁰³, adeguandosi a quella medesima sinergia sensoriale che contraddistingue l’esperienza sinestetica⁷⁰⁴. Al riguardo quanto afferma Proust in *Le Temps retrouvé* è estremamente significativo. Egli sostiene che «ciò che noi chiamiamo la realtà è un certo rapporto fra le sensazioni e i ricordi che ci circondano

⁶⁹⁸ M. Proust, *À l’ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 191; trad. it. p. 1011. Sulla metaforicità delle tele di Elstir si è soffermata A. Henry, la quale ha osservato che la equivalenza che Proust pone tra il termine “metamorfosi” ed il termine “metafora” si spiega in virtù del fatto che «l’arte propone delle combinazioni liberatrici: la semplice parola, vale a dire la semplice designazione, veicolare ma inevitabile, dimora sempre sotto la dipendenza d’un rappresentato; se si vuol cambiare l’uno, si deve cambiare pure l’altra. Che si tratti della pittura o della letteratura, non v’è la menoma differenza» (Ea., *Quand une peinture métaphysique sert de propédeutique à l’écriture: les métaphores d’Elstir dans À la recherche du temps perdu*, in AA.VV., *La critique artistique un genre littéraire*, Puf 1983, pp. 205-226, qui p. 216).

⁶⁹⁹ M. Proust, *À l’ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 192; trad. it. p. 1012.

⁷⁰⁰ Ivi, p. 255-256; trad. it. pp. 1090-1091.

⁷⁰¹ Ivi, p. 254; trad. it. p. 1089.

⁷⁰² Si veda sul punto l’eccellente lavoro di E. H. Gombrich, *Shadows. The Depiction of Cast Shadows in Western Art*, National Gallery Publications Ltd., London 1995; trad. it. di M. C. Mundici, *Ombre. La rappresentazione dell’ombra nell’arte occidentale*, Einaudi, Torino 1996, in part. pp. 5-24.

⁷⁰³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 352, ma cfr. pure pp. 428-429.

⁷⁰⁴ Ivi, p. 308, dove propriamente si sottolinea: «La percezione sinestetica è la regola e, se non ce ne accorgiamo, è perché il sapere scientifico rimuove l’esperienza, perché abbiamo disimparato a vedere, a udire e, in generale, a sentire, per dedurre dalla nostra organizzazione corporea e dal mondo quale lo concepisce il fisico ciò che dobbiamo vedere, udire e sentire».

simultaneamente»⁷⁰⁵. Il processo sinestetico quindi si accompagnerebbe a quello ritentivo nel costituire quanto ci circonda. Tale cooperazione fra sfera sensibile e sfera memoriale implicherebbe, d'altra parte, la determinazione di uno sfondo comune, che si stagli all'incrocio fra la ribadita necessità che la memoria svolga autonomamente la propria funzione poetica⁷⁰⁶, e l'irriducibile permanere di un «*déchet de l'expérience*»⁷⁰⁷. Tanto è vero che – ammette lo stesso Proust – occorre constatare come, essendo ogni impressione duplice, «per metà inguainata nell'oggetto, prolungata dentro di noi per un'altra metà a noi soli accessibile», si è sovente condotti a trascurare quest'ultima e a tenere in conto unicamente la prima, «la quale, non potendo essere approfondita perché è esteriore, non ci costerà alcuna fatica»⁷⁰⁸. In effetti, la descrizione delle estasi extratemporali che seguono, sul finire della *Recherche*, l'arrivo del narratore a Palazzo Guermantes ulteriormente corroborano, almeno di primo acchito, la convinzione che nel *perpetuo sensorio comune* costituito dal corpo risieda il fondamento della memoria. Anche per questo motivo Marcel confesserebbe di temere per la propria incolumità fisica, la quale, finché integra, può offrire un'utile egida allo spirito, ma, ove messa a repentaglio, farebbe periclitare quel patrimonio di sensazioni che nel corpo trovano il proprio prezioso giacimento⁷⁰⁹. Il ridurre l'esperienza descritta in queste pagine da Proust ad uno strumento di verifica

⁷⁰⁵ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 468; trad. it. p. 570. Sulla scorta di questa pagina un raffinato interprete della *Recherche*, quale è stato V. Nabokov, ha a giusta ragione sostenuto che, in Proust, «per ricreare il passato, deve avvenire qualcosa di diverso da un'operazione della memoria; ci deve essere una combinazione tra una sensazione del presente (soprattutto sapore, odore, tatto, suono) e un ricordo, una rievocazione del passato sensoriale. (...)». In altre parole, un *bouquet* dei sensi nel presente e la visione di un evento o di una sensazione del passato: è allora che sensazione e ricordo si uniscono, e il tempo perduto viene ritrovato» (Id., *Lectures on Literature*, ed. by F. Bowers, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1980; trad. it. di E. Capriolo, *Lezioni sulla letteratura*, Garzanti, Milano 1982, in part. pp. 255-298, qui p. 296).

⁷⁰⁶ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 612; trad. it. p. 745: «Una condizione della mia opera quale l'avevo appena concepita nella biblioteca era l'approfondimento di impressioni che bisognava innanzitutto ricreare con la memoria».

⁷⁰⁷ Ivi, p. 468; trad. it. p. 571.

⁷⁰⁸ Ivi, p. 470; trad. it. pp. 572-573.

⁷⁰⁹ Cfr. ivi, pp. 445-447; trad. it. pp. 542-546. Dopo il compiersi degli eventi che determinano una molteplicità di estasi extratemporali, vale a dire la sensazione impressa dalle selci ineguali nel cortile di Palazzo Guermantes e quella impressa dalla rigidità del tovagliolo che viene preso al *buffet* del ricevimento, rispettivamente rievocative delle lastre ineguali del battistero di San Marco a Venezia e della inamidatura del primo asciugamano utilizzato a Balbec, alle quali fa seguito (Ivi, p. 461; trad. it. p. 562) la sensazione dovuta al ritrovamento del volume di George Sand, *François le Champi*, prediletta lettura negli anni dell'infanzia, il narratore comincia a progettare un'opera che abbia la capacità di definire proprio quelle esperienze che si sono poc'anzi radicate nei parenchimi del suo cervello, il quale proprio per questo si rivela simile ad un «ricco bacino minerario, con una distesa immensa e assai variata di giacimenti preziosi» (Ivi, p. 614; trad. it. p. 747). Se ne trae, per M. Ferraris, la possibilità di riguardare il narratore «come un tesoriere la cui cassaforte ha una crepa. Come per la colomba di Kant, che patisce la resistenza dell'aria senza cui tuttavia non potrebbe volare, la cosa estesa è la riserva di quella stessa memoria senza cui non ci potrebbe essere cosa pensante» (Id., *Estetica razionale*, cit., p. 107).

della validità dell'interpretazione che, di fronte alla dicotomia *res cogitans/res extensa*, è proclive ad assegnare alla seconda il ruolo di “fondaco” della prima, parrebbe tuttavia tradire non soltanto la lettera stessa del dettato proustiano, ma pure l'aporia che lo attraversa e ne impone la delucidazione. Sebbene infatti si possa osservare una linea di ideale continuità fra il pensiero cartesiano e quello proustiano, dal momento che al pari dell'autore del *Discours*, quello della *Recherche* si mostra propenso a svolgere un'analisi delle leggi generali della psicologia, attraverso osservazioni induttive e di carattere generale, e al contempo si procura di determinare un principio intuizionistico di tipo sì riflessivo, ma non del tutto intellettuale, non essendo direttamente inerente ad essenze logiche, ma ad essenze emotive, nelle quali il tempo è abolito e ritrovato insieme, si dovrà parimenti constatare come in Proust l'esistenza del mondo esteriore – della *res extensa* – e quella del mondo interiore – della *res cogitans* – siano relative, perché mai interamente compenstrate nelle loro reciproche relazioni⁷¹⁰. Non v'è, cioè, unità fra mondo interno e mondo esterno, ma frammentazione, come pure dimostra la descrizione degli stati di particolare euforia che tengono dietro alle impressioni destinate dalla memoria involontaria: «essi appaiono come il passaggio brusco a una forma di vita non discorsiva, lacerazione della coscienza pratica, volontaria e razionale che, senza l'aiuto di immaginazioni religiose, si perde al di là di ogni conoscenza»⁷¹¹. Di codesta irreversibile inopia è contornata l'intera esperienza offerta dal sorgere della memoria involontaria, che sola consente di formarsi un giudizio sulla vita prescindendo da quelle immagini che di essa, non serbando alcunché di autentico, presentano soltanto un profilo sbiadito ed incerto. Fra il ricordo che torna repentinamente alla mente e il nostro stato attuale – afferma Proust - «c'è una tale distanza che basterebbe, anche in assenza d'una originalità specifica, a renderli incomparabili fra loro»⁷¹². Non è il presente a dare vita al ricordo, ma, anzi, questo si adempie unicamente ove si ponga nella lontananza da ogni contemporaneità, in una dimensione di puro trapasso⁷¹³. «Solo un momento del

⁷¹⁰ Cfr. Mau. Muller, *De Descartes à Marcel Proust. Essais sur la théorie des essences, le positivisme et les méthodes dialectique et réflexive*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1943, pp. 156-159 *passim*; M. Carbone, *Proust ai confini della fenomenologia*, in «Studi di estetica», 24, 2001, pp. 47-60, in part. pp. 55-57.

⁷¹¹ M. Blanchot, *L'Expérience de Proust*, in Id., *Faux pas*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di E. Klersy Imberciadori, *L'esperienza di Proust*, in *Passi falsi*, Garzanti, Milano 1976, pp. 51-56, qui p. 53.

⁷¹² M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 449; trad. it. p. 547.

⁷¹³ Ivi, p. 449; trad. it. p. 547: «Se il ricordo, grazie all'oblio, non ha potuto contrarre nessun legame, gettare nessuna catena fra sé e l'istante presente, se è rimasto al suo posto, alla sua data, se ha mantenuto le sue distanze, il suo isolamento nella profondità d'una valle o in cima ad una vetta, ci fa respirare di colpo un'aria nuova per la precisa ragione che è un'aria respirata in altri tempi, quell'aria più pura che i poeti hanno cercato invano di far regnare nel paradiso e che non potrebbe dare la sensazione profonda di rinnovamento che ci dà se non fosse già stata respirata, giacché i veri paradisi sono i paradisi che abbiamo perduti». G. Goebel ricorda, in relazione a questa pagina, altra, nella quale Proust ebbe propriamente a scrivere: «Si sogna molto il paradiso

passato? – si interroga Proust – Molto di più, forse; qualcosa che, comune al passato e al presente, è molto più essenziale di entrambi»: qualcosa «al di fuori del tempo»⁷¹⁴. Permeati d'una indefinibile fugacità e affatto intermittenti nel loro apparire, i momenti contraddistinti da una assoluta extra-temporalità sfidano l'intero insieme dei nostri sensi e provocano in chi vi partecipa uno stordimento, «un'incertezza simile a quella che si prova a volte davanti a una visione ineffabile quando si sta per prendere sonno»⁷¹⁵. E quantunque sia innegabile che in queste considerazioni Proust tenda ad ulteriormente puntualizzare la differenza che passa fra la “memoria involontaria” e la “memoria volontaria” o, per meglio dire, che passa fra una volontà di affrancarsi dall'abitudine e quella che, invece, vi si mantiene stabilmente legata, è altresì vero che, scorrendo «la lista dei feticci» dai quali sorge la deflagrazione prodotta dalla memoria involontaria, ad essere sovvertito è l'intero ordine del reale, il quale non solo si risolve nel compromesso effettuato fra l'individuo e l'ambiente che lo circonda⁷¹⁶, ma è pure lambito da una fondamentale apparenza, che può oltrepassarsi soltanto ove si accetti di abitare un mondo essenzialmente fantomatico⁷¹⁷. Le convenzioni che regolano i rapporti fra gli uomini e fra questi

o, meglio, più paradisi successivi; ma sono tutti, molto prima che si muoia, paradisi perduti, e nei quali ci sentiremmo perduti» (M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 253; trad. it. p. 89). La nozione di “paradiso perduto” che qui si riscontra – puntualizza Goebel – significa in pari tempo “paradiso anticipato”, essendo i due momenti unificati dal ricordo. In tal senso il più appropriato sinonimo di paradiso è il termine “tempo”. «Non il tempo inteso in senso proprio, categoriale, bensì il tempo come metonimia per gli assolutamente trascorsi “contenuti di tempo”», che l'io ha bensì perduto, ma che possono comunque essere riattualizzati, in quanto privi d'un tempo effettivo (G. Goebel, *Die “Memoire involontaire”, die fünf Sinne und das verlorene Paradies in Prousts À la recherche du temps perdu*, in «Romanistisches Jahrbuch», 20, 1969, pp. 113-129, in part. pp. 125-127).

⁷¹⁴ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 450; trad. it. pp. 548-549.

⁷¹⁵ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 454; trad. it. p. 553.

⁷¹⁶ Tale è la lettura svolta da S. Beckett, *Proust*, Grove Press, New York 1931; trad. it. di C. Gallone, *Proust*, SugarCo, Milano 1978, il quale, dopo aver insistito nel definire l'abitudine come una sorta di freudiano “principio di realtà”, che obbliga ad accettare le convenzioni dell'oggettivo, onde garantirsi un parafulmine per la propria esistenza (Ivi, pp. 31-32), rileva come la memoria involontaria è da Proust intesa come la potenziale distruttrice proprio delle opere erette dall'abitudine; e ciò per mezzo della rivelazione, che da essa procede, della falsità dei dati dell'esperienza, e della conseguente affermazione d'una realtà più autentica: «questa salvezza, accidentale e fuggitiva nel mezzo della vita, può sopravvivere quando l'azione della memoria involontaria sia stimolata dalla negligenza o dall'agonia dell'abitudine, ma non necessariamente in questo caso, e in nessun'altra circostanza» (Ivi, p. 46).

⁷¹⁷ R. Calasso ha fatto osservare come questo esito della riflessione nietzscheana, consegnato al frammento del 1888, *Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde* (1888), in Id., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in Id., *Weke*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Bd. VI/3, De Gruyter, Berlin-New York 1969; trad. it. di F. Masini, *Come il “mondo vero” finì per diventare favola*, in *Il Crepuscolo degli idoli ovvero come si fa filosofia col martello*, Adelphi, Milano 1983, pp. 46-47, mettendo in evidenza come insieme al mondo vero si dovesse pure eliminare il mondo apparente che gli era consustanziale, e che pertanto si dovesse riconoscere, in luogo di un mondo accertato e verificabile, quello iscritto nell'insondabile

e gli oggetti che li circondano si mutano, nel caso del poeta e, più in generale, dello scrittore, in “leggi segrete”, meditando sulle quali il pensiero aspira a concretarsi in un’opera⁷¹⁸, attraverso cui si possano sperimentare tutte le diverse forme della vita: «nel mutarle così l’una con l’altra, sentiamo che per il nostro essere, divenuto agile e forte, esse non sono che un gioco, una maschera triste o lieta, che però non ha nulla di reale»⁷¹⁹. Mera fantasmagoria, l’opera può sì emergere da una tazza di tè nella quale si sia intinta una *madeleine*, ma solo a patto che, come nella novella di Hans Christian Andersen, *Hyldemoer*, ogni sapore, ogni odore, ogni visione concretesca con un sempre nuovo ed insieme sempre diverso racconto della Memoria⁷²⁰, il quale, in un’ideale unione di speranza e ricordo, da un lato offrirà una visione d’insieme della vita come espansa unità *ante rem*, e dall’altro la sussumerà sotto uno sguardo che la comprenderà *post rem*⁷²¹. A fronte di ciò viene meglio a chiarirsi l’affermazione

orizzonte d’una “favola”, nella quale la pluralità degli inizi – *incipit tragoedia, incipit parodia, incipit Zarathustra* – si fosse concentrata in un unico istante dal quale sortisse, nell’imponderabilità delle variabili, il più variegato caleidoscopio di possibilità, s’era reso con estrema lucidità e sorprendente anticipo antesignano di quelle stesse conclusioni che, dalla fine del secolo XIX, hanno contribuito a costituire il segreto d’ogni creazione che ambisca a diventare forma e parte d’una letteratura assoluta (R. Calasso, *La letteratura e gli dei*, Adelphi, Milano 2001, in part. pp. 53-69).

⁷¹⁸ Cfr. M. Proust, *La poésie ou les lois mystérieuses*, in Id., *Essais et articles*, cit., pp. 417-422; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *La poesia o le leggi misteriose*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 360-365.

⁷¹⁹ M. Proust, *Le pouvoir du romancier*, in Id., *Essais et articles*, cit., pp. 413-414; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *Il potere del romanziere*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 356-357, qui p. 357.

⁷²⁰ L’affinità con la sullodata novella di Andersen, scritta nel 1845 (*Hyldemoer*, in Id., *H. C. Andersen Eventyr*, a c. di E. Dal, E. Nielsen, F. Hovmann, Reitzel, Copenaghen 1963-1990; trad. it. di B. Berni, *Madre Sambuco*, in H. C. Andersen, *Fiabe e storie*, Donzelli, Roma 2001, pp. 248-254), è stata notata da E. Zollinger in un articolo, *Auf der Suche nach der Quelle – von Andersen bis Ovid*, pubblicato sulla «Neue Zürcher Zeitung» del 16 settembre 2006.

⁷²¹ Cfr. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 117. Queste pagine sono menzionate pure nell’importante saggio di Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Leskows*, in Id., *Schriften*, Bd. I, hrsg. v. T. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955; trad. it. di R. Solmi, *Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 247-274, nel quale, dopo aver affermato che «la memoria è la facoltà epica per eccellenza», si poteva leggere: «Il ricordo fonda la catena della tradizione che tramanda l’accaduto di generazione in generazione. È l’elemento musicale tipico dell’epica in senso lato. (...). Esso crea la rete che tutte le storie finiscono per formare fra loro. L’una si riallaccia all’altra, come si sono sempre compiaciuti di mostrare i grandi narratori (...). È questa la memoria epica e l’elemento musicale del racconto. Ma ad essa si oppone un altro principio (...).», quello rappresentato dalla memoria eternante del romanziere, la quale, a sua volta, si distingue da quella dilettevole, di breve durata del narratore: «la prima è dedicata a un solo eroe, a una sola traversia o a una sola lotta; la seconda a molti fatti dispersi. È, in altre parole, la *reminiscenza* o ricordo interiore, che, come elemento musicale del romanzo, si affianca alla memoria, elemento musicale del racconto, una volta scissa, nella dissoluzione dell’epos, l’unità della loro origine nel ricordo». Ma, per una considerazione critica di codeste annotazioni benjaminiane, sia concesso rinviare a quanto si è scritto in *L’oblio del linguaggio*, Guerini, Milano 2007, in part. pp. 50-58.

che, in *Sodome et Gomorrhe*, vuole che ai «turbamenti [*troubles*] della memoria» siano legate le «intermittenze del cuore»⁷²². L'immagine che prende le mosse da un semplice movimento – quello richiesto per sfilarsi un paio di scarpe – e, «in un ricordo involontario e completo», ricompono dinanzi agli occhi del narratore il volto della nonna, suscitando nel suo animo un inopinato accesso di dolore per una verità, la di lei dipartita, alla cui ferale cogenza non ci si era voluti fino a quel momento rassegnare, stabilisce, fra le diverse occasioni nelle quali la forza del ricordo può d'improvviso irrompere, una gerarchia che su tutte le evenienze privilegia quelle offerte dall'intensità d'un tormento generato dalla «strana contraddizione» di sentire intrecciati in se stessi la «sopravvivenza» e il «nulla»⁷²³. Inalterata fino alla fine del romanzo, ed anzi sempre più accentuata, la contraddizione perdura sempre più insistentemente quanto più, al fine di attenuarne gli effetti, ci si sforzi, da parte di Proust, a non voler rinunciare all'illusione che, in ultimo, possa ancora verificarsi quella fortuita circostanza che permetta di sopravvivere, anche se solo per pochi momenti, ad un assoluto e definitivo annientamento. La funzione cui è deputata la memoria è per l'appunto quella di consentire l'instaurarsi fra la sopravvivenza e il nulla d'una

⁷²² M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 153; trad. it. 909 [trad. modificata].

⁷²³ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., pp. 152-156 *passim*; trad. it. pp. 908-912; ma cfr. altresì Id., *Le Temps retrouvé*, cit., p. 485; trad. it. p. 591 e p. 488; trad. it. p. 595. E. Jackson nel fondamentale studio, *L'évolution de la mémoire involontaire dans l'Œuvre de Marcel Proust*, Nizet, Paris 1966, ha, con riferimento a queste pagine, ravvisato una loro vicinanza con il racconto *Les perles* raccolto in *Les Plaisirs et les Jours*, cit., p. 132; trad. it. pp. 162-163, sottolineando però che mentre in questo il ricordo nasceva non dalla morte ma dalla sola lontananza della persona amata, ed era, in più, latore «di tenerezza, di gioia e d'intimità», nella *Recherche* la reminiscenza fa sorgere una sofferenza acuta e irrimediabile. Tale profonda inquietitudine, autentico «*bouleversement*» del corpo e dello spirito del narratore, nascerebbe soprattutto dal constatare l'antitesi fra una presenza che si avverte pulsante di vita ed una realtà che si incarica ad ogni passo di opporvi la verità della morte. Se poi a ciò si aggiungono i rimorsi e un inestinguibile senso di colpa, ecco che Proust ancora una volta tenderebbe a mostrare la precarietà delle circostanze atte a far sorgere in noi la memoria delle persone che abbiamo amato (Ivi, pp. 174-175). Codesti rilievi, essenzialmente ripresi anche da M. Bardeche, *Marcel Proust romancier*, cit., vol. 2, pp. 193-194, non paiono tuttavia bastevoli ai fini della definizione della differenza che corre fra «memoria involontaria» e «intermittenza», ossia fra l'elemento che parrebbe costituire l'elemento estetico fondamentale del romanzo e la sua origine vissuta. Al riguardo, A. Compagnon ha opportunamente rilevato che la reminiscenza sarebbe «un'intermittenza superata, addomesticata», laddove l'intermittenza rappresenterebbe «una peripezia troppo assoluta per essere oggetto di un addomesticamento teorico». Una tesi, questa, che, supportata anche dai dati emergenti da una ricostruzione filologica del testo, troverebbe conferma pure nel fatto che la reminiscenza colma di felicità, mentre l'intermittenza è «catastrofe, lutto o disperazione» (Id., *Proust tra due secoli*, cit., p. 136). Precisando questo giudizio, G. Henrot ha ulteriormente sostenuto: «Memoria/oblio, tenerezza/indifferenza, piacere/angoscia, appetito d'amore/sete di distruzione: l'intermittenza è l'alternanza profonda che riunisce sotto l'ala doppia d'ombra e di fremito i reami fronteggianti di Eros e Thanatos» (Ea., *Délits/Délivrance. Thématique de la mémoire proustienne*, Cleup, Padova 1991, p. 197).

«giuntura»⁷²⁴, che si disponga quale elemento intrinseco all'intero romanzo⁷²⁵, nel suo fungere da estremo vestigio di un mondo già irrimediabilmente scomparso⁷²⁶. Che la *Recherche* possa interpretarsi come un *Gedächtnisbuch* è un dato entrato a far parte da tempo del patrimonio della letteratura critica⁷²⁷.

⁷²⁴ Cfr. M. Proust, *À propos du "style" de Flaubert*, in *Essais et articles*, cit., p. 599; trad. it. p. 551: «[Nella *Recherche*] io mi sono limitato a far uso, per passare da un piano ad un altro, non di un fatto, ma di quel che ho trovato di più puro, di più prezioso come giuntura: un fenomeno della memoria».

⁷²⁵ L. Maranini, *Marcel Proust. Arte e conoscenza*, cit., pp. 223-224, ha rilevato che «Proust dice d'essersi valso, per passare da un piano all'altro, di un fenomeno della memoria: il fenomeno della memoria non è un legame arbitrario ed applicato dal di fuori come uno schema, ma intrinseco. Poiché tutta l'opera di Proust è volta nella direzione del passato, lo scrittore riesce a comporla architettonicamente solo scoprendo in quello spazio interiore che è la memoria proustiana, il legame tra le diverse sensazioni-atti di conoscenza; il fenomeno della memoria diventa così funzione architettonica, legame immateriale e indistruttibile tra un piano e l'altro».

⁷²⁶ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 481-482; trad. it. pp. 586-587: «Tutti questi esseri che mi avevano rivelato delle verità e che non erano più, mi sembrava che avessero vissuto una vita da cui io solo avevo tratto profitto, e quasi che fossero morti per me. (...) Un libro è come un grande cimitero dove sulla maggior parte delle tombe i nomi, cancellati, non si possono più leggere».

⁷²⁷ Con la maggiore incisività a propendere per siffatta lettura è stata E. Gülich, che ha mostrato come l'accezione tradizionale data al termine "libro di ricordi" si riverberi sì in Proust nei modi tipici di una memoria che si fa libro (Cfr. M. Proust, *Albertine disparue*, cit., p. 91; trad. it. p. 113), ma nondimeno il testo che verrebbe in tal modo a comporsi non avrebbe, in generale, alcuna leggibilità; esso piuttosto sarebbe caratterizzato da un «intervallo temporale», rappresentato tipograficamente da uno spazio bianco, il quale se convenzionalmente distingue il frammezzo fra due parole o righe, in Proust assume anche un'altra funzione, ben più significativa: «Il narratore si riferisce solo agli intervalli del tempo perduto ch'egli ha rivissuto in un ricordo involontario. Fra loro stanno notevoli porzioni di *bianco*, tempi, dei quali non viene detto alcunché e che appaiono passati solo in quanto disposti in contrasto fra un prima e un dopo». Le porzioni di bianco servono a rendere intelligibile il passare del tempo, secondo, per altro, un difficile esercizio di traduzione, capace, se correttamente svolto, di versare il contenuto del libro di ricordi nel testo del romanzo (Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 469; trad. it. p. 571): «se il carattere figurato dei ricordi riesce a porsi in primo piano, allora il libro di ricordi viene a definirsi come *livre d'images* o *cahier d'aquarelles*»; ma parimenti potrebbe anche affermarsi che il palinsesto della memoria, racchiuso nel libro, rappresenti un sinonimo per il ricordo in quanto contenuto di memoria (Ea., *Die Metaphorik der Erinnerung in Proust* *À la recherche du temps perdu*, in «Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur», 75, 1965, pp. 51-74, in part. il § 3, pp. 58-62). Anche E. Jackson nel già menzionato, *L'évolution de la mémoire involontaire dans l'Œuvre de Marcel Proust*, cit., mostra di condividere la tesi del romanzo proustiano come «memoria di una vita e di un'epoca» (Ivi, p. 161; ma si considerino le osservazioni consegnate all'intero V capitolo, pp. 159-196), laddove S. Doubrovsky insiste nel riconoscere nella memoria l'elemento portante dell'intera architettura della *Recherche*, attraverso una lettura dell'episodio della *madeleine*, che tende a cogliere il parallelismo fra il primo sorgere della memoria involontaria e l'inizio della diegesi del romanzo (Id., *La place de la madeleine*, Mécure de France, Paris 1974, in part. pp. 30-34). Più netta ancora la posizione di chi, come A. Tukey, *Notes on Involuntary Memory in Proust*, in «The French Review», 3, 1969, pp. 395-402, ha rilevato come «la memoria involontaria sia la chiave, per Proust, per cominciare ad organizzare il proprio romanzo, per il protagonista, per comprendere le sue esperienze e la sua psicologia, e sia altresì la chiave perché il lettore strutturi il multifaccettato universo della

Tuttavia è pur vero che la memoria per Proust non è affatto un fondamento granitico ed inscalfibile; all'opposto essa vacilla di fronte alle continue insidie del vuoto, che minacciano costantemente di farla sprofondare «nell'abisso di un passato ch'egli non riconosce e che per lui non esiste»⁷²⁸. Prodotta essenzialmente da un giusto dosaggio di amnesie e iperamnesie, la memoria può riuscire a sostenere la struttura del romanzo solo a condizione che al lavoro di stabilizzazione ch'essa svolge si accompagni quella forma di dissimilazione che è peculiare all'oblio⁷²⁹. Di ciò la patologia afasica è sì un chiaro epifenomeno, ma solo in ragione della iperamnesia che vi è correlata⁷³⁰, e della quale Proust

Recherche» (Ivi, p. 402). Notazioni, queste ultime, cui ha aderito pure K. Hölz, il quale ha ritenuto che «la peculiarità del vissuto che rammemora in modo involontario deriva dalla struttura dell'opera ed inoltre diviene evidente anche nella forma della rappresentazione narrativa. Il narratore contrappone le impressioni del ricordo colme di gioia alle esperienze disilluse (...). La tecnica narrativa della contrapposizione sottolinea la polarità dei motivi e segnala al lettore la prevalenza dei vissuti rammemoranti. Gli episodi, che nel romanzo presentano impressioni della memoria involontaria, mostrano, attraverso una contrapposizione tematica – che risulta dal contesto – con altre esperienze di disillusione, il primato delle reminiscenze involontarie e preparano il lettore al futuro significato delle memorie involontarie-vissute per la vocazione di Marcel a farsi artista» (Id., *Das Thema der Erinnerung bei Marcel Proust*, Fink, München 1972, p. 172).

⁷²⁸ G. Macchia, *L'oblio*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 104-115, qui p. 107; ma codesto è pure l'esito delle articolate ed estese argomentazioni di R. Terdiman, *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993, in part. pp. 151-239, che per l'appunto afferma: «La teoria proustiana della memoria è inevitabilmente un meccanismo per dimenticare» (Ivi, p. 234).

⁷²⁹ Cfr. M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 4; trad. it. p. 778; nonché Id., *Le Temps retrouvé*, cit., p. 449; trad. it. p. 547.

⁷³⁰ Il passo in cui M. Proust fa menzione della patologia afasica si trova in *Le Temps retrouvé*, cit., p. 440; trad. it. p. 536. Seguendo la lettura recentemente proposta da J. Kasper si noteranno gli aspetti salienti, ai fini di una sua delucidazione teorica, che questo luogo del romanzo propone. Segnatamente vi si legge: «D'altronde del signor di Charlus ce n'erano due, senza contare gli altri. Fra i due, l'intellettuale passava il suo tempo a dolersi d'andare verso l'afasia, di pronunciare di continuo una parola, una lettera al posto di un'altra. Ma non appena gli succedeva di farlo, l'altro Charlus, quello inconscio [*le subconscient*], che voleva essere invidiato quanto l'altro commiserato e ricorreva a civetterie che l'altro disdegnava, interrompeva immediatamente, come un direttore d'orchestra con gli orchestrali che pasticciano, la frase cominciata, e con un'ingegnosità infinita riattaccava quanto veniva dopo alla parola detta, in realtà, al posto di un'altra, facendola sembrare scelta a bella posta. Intatta era pure la sua memoria, da cui, con una civetteria non disgiunta dalla fatica di un'applicazione fra le più ardue, faceva uscire questo o quel vecchio ricordo, poco importante, che per il fatto di riguardarmi mi avrebbe dimostrato come egli avesse conservato o ritrovato tutta la sua lucidità mentale». La Kasper osserva che, sebbene indirettamente, dal passo sullodato appare evidente che «Charlus nel corso del suo discorrere, il quale può definirsi come un parlare soggetto ad una costante deviazione, si allontana sempre più da quanto volesse inizialmente esprimere, o piuttosto [appare evidente] che possa prendere forma un testo affatto incoerente (ovvero altamente forbito), dal momento che il locutore malato si sposta sia da un modo che deve sostituirsi ad un asse paradigmatico sia da un modo logico-associativo che deve sostituirsi ad un asse sintagmatico. Ma poiché ogni significante è collocato su entrambi gli assi, questo parlare, così come viene definito, è sottoposto a delle prove di resistenza che devono durare nel tempo. (...). L'afasia significa un

avverte con estrema lucidità i possibili gravi effetti. Lo scrittore francese è ben consapevole che ove fosse possibile ricordare non solo ogni cosa, ma pure tutte le proprie percezioni ed immaginazioni si sarebbe condannati ad una totale inerzia. Come anticipando le riflessioni del personaggio borgesiano di Funes, il narratore proustiano sa bene che ove il ricordo si soffermasse eccessivamente sui dettagli, esso diverrebbe incapace di cogliere le idee generali, le quali per poter essere comprese richiedono invariabilmente l'intervento della dimenticanza⁷³¹. Tale convinzione non matura, però, all'interno della poetica proustiana in virtù della condivisione d'una prospettiva platonica, dal momento che le idee prese in considerazione da Proust, anche quelle meno legate alla concretezza del visibile, come quelle musicali, non sono giammai soltanto intelligibili⁷³², ovvero

venir meno del linguaggio, sicché i suoi sintomi danno delle indicazioni sulle degenerazioni degli elementi che agiscono nella lingua come il lessico e la grammatica. Questi stessi rappresentano pure una specie di memoria, quella che può definirsi la memoria della lingua. Laddove l'asse paradigmatico è definibile come "il rapporto associativo che unisce i termini *in absentia* entro una serie mnemonica virtuale", l'asse sintagmatico rappresenta l'associazione attuale. La lingua stessa si presenta quindi come parte della memoria umana e non come qualcosa d'esterno, di secondario. (...). Il fatto che sorprende è che il narratore accentui la separazione della memoria e della capacità di parola, il che è reso possibile dal fatto che la malattia è favorevole al discorso del ricordo. Poiché Charlus resta un appassionato rammemoratore, si ingegna sempre di mettere in scena le abilità della sua memoria. Ciò significa che noi abbiamo a che fare con delle ipertrofie del ricordo e allo stesso tempo con una durevole sostituzione e correzione dei significanti, i quali pregiudicano il contenuto del ricordo e lasciano deviare il ricordo stesso in un non più univoco testo, che nel migliore dei casi è una vicinanza complessa di correzioni e varianti, di cui nessuna può essere considerata autentica. Con la perdita della capacità di porre il giusto significante al momento opportuno, si presenta l'afasia. E quanto più l'afasico ricorda, tanto più si estende la perdita pure all'ambito del suo discorso» (Ea., *Sprachen des Vergessens. Proust, Perec und Barthes zwischen Verlust und Eingedenken*, Fink, München 2003, pp. 65-70 *passim*). Per una ricostruzione storica del problema dell'afasia in Proust, particolarmente avvertito dall'autore anche a seguito degli studi del padre Adrien, autore del saggio medico, *De l'aphasie* (Asselin, Paris 1872), cfr. S. Poggi, *Gli istanti del ricordo*, cit., in part. pp. 53-61.

⁷³¹ Cfr. J.-L. Borges, *Funes, el memorioso*, in Id., *Ficciones*, in Id., *Obras Completas*, cit.; trad. it. di F. Lucentini, *Funes, o della memoria*, in *Finzioni*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, pp. 621-752, in part. pp. 707-715. V. Vitiello, commentando codeste pagine dello scrittore argentino, ha con efficacia sottolineato che «la memoria dell'idea non è prima memoria e poi dimenticanza. Così nel mito, non nella realtà del conoscere. Conoscere universalmente è dimenticare. Perché l'universale cancella i particolari, per conservare soltanto i tratti essenziali. Il singolo ed il singolare è obliato» (Id., *Con Borges, nello spazio della memoria*, in Id., *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Bari-Roma 1996, pp. 21-24, qui p. 23).

⁷³² Notava a questo proposito M. Merleau-Ponty: «(...) nella luce come nell'idea musicale, si ha un'idea che non è *ciò che* vediamo, ma dietro: notte o vuoto dell'anima che "si adorna", "si varia" o si "decora", mutuando dal visibile, che è "l'altro lato" del visibile; che si rivela ricca nell'arte; ma che non lo sarebbe senza di essa; universo e pluralità di universi e milioni di temi che escono dalla loro notte solo per quanto l'arte mutua dal visibile e dalla parola. Dunque non è platonismo: queste idee sono senza sole intelligibile, e affini alla membratura del visibile» (Id., *Notes de cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. di F. Paracchini, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003, p. 186).

unitariamente coglibili nella reminiscenza come un tutto unico⁷³³. Sulle stesse idee generali non si deve approntare alcuna teoria che cerchi d'inferirne l'origine attraverso un'analisi del tratto di pensiero che è stato necessario percorrere per pervenire al loro riconoscimento⁷³⁴; al contrario è necessario cimentarsi nel tentativo di «far passare un'impressione attraverso tutti gli stati successivi che condurranno alla sua fissazione, all'espressione»⁷³⁵. Sotto questo profilo è dunque corretto quanto appunta Merleau-Ponty quando ritiene che una matrice platonica sarebbe sì presente nel romanzo proustiano, ma solo se con essa si voglia dare espressione integrale al mondo percepito o vissuto:

«Per questa stessa ragione il lavoro dello scrittore resta lavoro di linguaggio piuttosto che di “pensiero”: si tratta di produrre un sistema di segni che, in virtù della sua interna strutturazione, restituisca il paesaggio d'una esperienza, occorre che i rilievi, le linee di forza di questo paesaggio inducano una sintassi profonda, un modo di composizione e di narrazione che disfino e rifanno il mondo ed il linguaggio usuali»⁷³⁶.

Ne deriva un dialello, per il quale il parlare o lo scrivere diventano sì capaci di tradurre un'esperienza, ma questa diventa testo soltanto in virtù della parola che essa suscita⁷³⁷. Affinché un libro sia capace di trattenerne un'impressione è quindi

⁷³³ Opportunamente G. Deleuze fa osservare che allorché Proust cerca dei precursori volge l'attenzione a Baudelaire, quantunque gli rimproveri – lo si è già detto – un uso troppo “volontario” della reminiscenza, e a Chateaubriand, di cui ricorderà ne *Le Temps retrouvé* (p. 498; trad. it. p. 606), un passo delle *Mémoires d'Outre-Tombe* (Libro VI, Cap. 5), in ragione del fatto che l'odore dell'eliotropio vi fosse ricordato non perché portato «da una brezza della patria, ma da un vento selvaggio di Terranova, senza rapporto con la pianta esiliata, senza simpatia di reminiscenza e di voluttà». Ne discenderebbe, per Deleuze, che ad essere richiamata non è affatto una reminiscenza di tipo platonico, «proprio perché non c'è simpatia come riunione in un tutto, ma un messaggero che di per sé è una parte eteroclita che non si unisce né al suo messaggio né a colui cui viene inviato. In Proust è sempre così, ed è questa la sua concezione assolutamente nuova o moderna della reminiscenza: una catena associativa eteroclita è unificata solo da un punto di vista creatore, che nell'insieme ha di per sé il ruolo di parte eteroclita. Tale procedimento garantisce la purezza dell'incontro o del caso, e reprime l'intelligenza, impedendole di pensare» (Id., *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 105). Si vedano inoltre le analoghe considerazioni di A. De Lattre, *La doctrine de la réalité chez Proust*, cit., pp. 164-166.

⁷³⁴ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 461; trad. it. p. 461; trad. it. p. 561: «Un'opera in cui vi siano delle teorie è come un oggetto cui non si sia tolto il cartellino del prezzo. E quest'ultimo, ancora, non fa che indicare un valore che il ragionamento logico in letteratura, invece, diminuisce».

⁷³⁵ Ivi, p. 461; trad. it. p. 562.

⁷³⁶ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 43.

⁷³⁷ Ivi, p. 43. Cfr. altresì R. Barthes, *Écrire: verbe intransitif?*, in Id., *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, cit.; trad. it. di B. Bellotto, *Scrivere: verbo intransitivo?*, in *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, cit., pp. 13-22. Ad una interpretazione adesiva rispetto alle riflessioni di Barthes e della generazione post-strutturalista sulla nozione di Testo ricorre, con riferimento a Proust, V. Descombes in *Proust*, cit., in part. pp. 240-241, il quale, segnatamente, afferma: «Il testo viene prima, l'esperienza secondariamente. [L'esperienza letteraria] è da concepire come ciò che è presente o si dona allo spirito quando si decide a donarsi alla scrittura letteraria, vale a dire a scrivere “per niente”, in modo intransitivo».

necessario che essa sia già testo, o, nelle parole di Proust, che «la vera vita, la vita finalmente riscoperta e illuminata, la sola vita, pienamente vissuta [sia] letteratura»⁷³⁸. Sarebbe nondimeno opinabile stimare questo approdo della riflessione proustiana quale frutto di una visione che concepisca la letteratura come “descrizione dell’esperienza letteraria”⁷³⁹, ovvero come compiuto antecedente di un *estetismo del testo* che all’autore della *Recherche* guarda onde cercare conferme sulla «impossibilità di vivere al di fuori del testo infinito»⁷⁴⁰. Il movimento che attraversa l’opera di Proust parrebbe sì protendersi verso la creazione di un romanzo, destinato a descrivere l’uomo nella sua essenza temporale⁷⁴¹, ma è altresì vero che ad essere rappresentata è la irrealizzabilità di una tale attesa: l’indefinibilità del testo della *Recherche*, sancita dalla sua reiterata *mise en abyme*⁷⁴², è tale perché nella riconsiderazione dell’esistenza di cui si fa carico la memoria, la vita si mostra sempre estranea al testo che vorrebbe rappresentarla. All’opposto di quanto le teorie post-strutturaliste abbiano sostenuto, la *Recherche* non subordina la vita al testo, ma – sotto la lente d’una memoria labile e porosa – mostra l’estenuarsi dell’esistenza quanto più se ne voglia seguire la fenomenologia anche ricorrendo a paradigmi differenziali, nei quali la scrittura tende a tracciare la “spaziatura” interna alla presenza di ciò che appare⁷⁴³. Lungi dalla tentazione di cadere in un estetismo sterile e

⁷³⁸ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 474; trad. it. p. 577.

⁷³⁹ Cfr. V. Descombes, *Proust*, cit. p. 241.

⁷⁴⁰ R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Seuil, Paris 1973; trad. it. di L. Lonzi, *Il piacere del testo*, in R. Barthes, *Variazioni sulla scrittura* seguite da *Il piacere del testo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 75-127, qui p. 102.

⁷⁴¹ Così G. Macchia, *Tutti gli scritti su Proust*, cit., p. 129: «Per Proust, l’essenza del romanzo è la ricerca del romanzo. Il desiderio di scrivere un romanzo coincide cioè con la sostanza del romanzo stesso. E quando nel *Temps retrouvé* il narratore, attraverso tante fasi e cadute e delusioni, raggiunge grazie alla memoria involontaria finalmente la certezza di poter scrivere il suo libro, quel romanzo è già scritto, e si ritorna al punto di prima come per chiudere un circolo che sembra non aver fine».

⁷⁴² Cfr. L. Dällenbach, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Seuil, Paris 1977; trad. it. di B. Concolino Mancini, *Il racconto speculare. Saggio sulla mise en abyme*, Pratiche, Parma 1994, in part. pp. 119-123, e G. Genette, *Figure III*, p. 274, che, propriamente, osserva: «Il racconto [nella *Recherche*] deve interrompersi prima che il protagonista abbia raggiunto il narratore, non è concepibile che essi scrivano insieme la parola Fine. L’ultima frase del secondo, si trova quando – è il fatto che – il primo riesce finalmente a scrivere la sua prima frase. La distanza fra la fine della storia e il momento della narrazione, equivale dunque al tempo necessario al protagonista per scrivere questo libro, che non coincide affatto con quello a sua volta rivelatoci dal narratore, nella durata d’un lampo».

⁷⁴³ Il richiamo è alle pagine di *De la grammatologie*, nelle quali Derrida aveva sottolineato da un lato come con il termine “spaziatura” dovesse indicarsi «il non-percepito, il non presente e il non conscio (...) nell’esperienza fenomenologica di una *presenza*»; e dall’altro che in ciò che si è soliti definire come “vita reale” non vi fosse altro che scrittura, «supplementi, significati sostitutivi che non hanno potuto sorgere che in una catena di rinvii differenziali» (Id., *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, p. 76 e p. 182). Con riguardo a Proust sarà d’altronde significativo rimarcare che Derrida in *Freud et la scène de*

velleitario⁷⁴⁴, l'opera proustiana cerca di rappresentare l'assenza che pertiene ad ogni percezione, la quale, per il troppo concentrarsi sul singolo elemento, ovvero per l'eccessivo sforzo di volerlo tal qual è richiamare alla mente, è costretta ad ammettere ogni volta la propria inadeguatezza; una inadeguatezza che l'opera d'arte non può sanare, ma può riflettere meglio d'ogni altra forma espressiva, essendo affetta da una radicale ambiguità che da un lato le vieta di ridursi

l'écriture aveva osservato che «la metafora della vita aperta», sovente ravvisabile in Freud, era «in relazione con il tema del *ritardo supplementare* e della ricostituzione del senso ritardato», dopo essere germinata dalla «fatica sotterranea di una impressione», la quale a propria volta aveva lasciato una «traccia laboriosa che non è mai stata *percepita*, vissuta nel suo senso al presente, cioè coscientemente. Il *post-scriptum* che costituisce il presente-passato come tale non si accontenta, come forse hanno potuto pensare Platone, Hegel e Proust, di risvegliarlo o di rivelarlo nella sua verità» (Id., *Freud et la scène de l'écriture*, in Id., *L'écriture et la différence*, cit., trad. it. di G. Pozzi, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, cit., 255-297). Ma invero, se proprio si volesse cercare un'affinità fra la psicanalisi freudiana e la poetica proustiana, si potrebbe verificare come per entrambe il comportamento umano sia casuale e contingente; ed infatti la scrittura del romanzo, come il *Notes magico* di Freud, registra prontamente ogni variazione, sforzandosi di stabilire, sia pure a fatica, delle connessioni causali, a partire dalle quali le idee non sono sempre sviluppate, ma reiterate in una forma scarsamente modificata: «la prosa procede, ma insieme si ripete; suggerisce, ma contemporaneamente insiste. (...). Proust ha creato una dinamica del conoscere, un ritratto della mente nel suo divenire. Non soltanto è stata data una tangibile forma alla indeterminatezza e alla indecisione della mente, ma i rischi che essa corre appaiono come tali: le sue idee ora cantano, ora balbettano. (...). Una scrittura come questa, mentre la leggiamo, trasmette la ricerca epistemologica ai nostri nervi e al nostro polso» (M. Bowie, *Freud, Proust and Lacan. Theory as Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; trad. it. di M. Spinella, *Freud, Proust e Lacan. La teoria come finzione*, Dedalo, Bari 1992, p. 113). E tuttavia, sui rapporti fra poetica proustiana e decostruzionismo, all'insegna del riconoscimento d'una loro latente comunanza teorica, cfr. P. V. Zima, *Vom Marcel Proust zur Dekonstruktion. Le "monde des différences"*, in *Marcel Proust und die Philosophie*, hrsg. v. U. Link-Heer, V. Roloff, Insel, Frankfurt a. M. 1997, pp. 213-227.

⁷⁴⁴ Il passo che nel modo più emblematico denuncia il manierato estetismo di certi appassionati d'arte è in *Le Temps retrouvé*, pp. 470-471; trad. it. pp. 572-573. Come nota P. D'Angelo, «solo la confutazione *in re* dell'estetismo permetterà al Narratore di scoprire che l'arte è l'unico mezzo per ritrovare il tempo perduto, scoprendo così che l'arte ci schiude il terreno del sapere, del senso e con ciò può dare significato alla vita». (Id., *Estetismo*, il Mulino, Bologna 2003, in part. pp. 283-293, qui p. 290). D'altronde già V. Mathieu aveva sostenuto che l'estetismo della sua epoca aveva certo influenzato l'autore francese, anche in ragione della sua carica contestatrice dei dati immediati delle apparenze; ma affinché svolgesse tale funzione era necessario che esso stesso non fosse preso sul serio, ma fungesse da semplice mezzo per provvedere ad un dissolvimento del presente, che tuttavia non si risolvesse in un'assenza totale, perché altrimenti nessuna potenza né emotiva né rievocativa avrebbe potuto trovare ingresso (Id., *L'estetismo di Proust: disfacimento e creazione*, in «Rivista di estetica», 4, 1959, pp. 269-287). Testualmente una prova del superamento dell'estetismo si avrebbe, stando a L. Keller, *L'autocitation chez Proust*, in «Modern Language Notes», 95, 1980, pp. 1033-1048, fin dalle pagine che, ne *Le Plaisirs et les jours*, descrivono la morte di Baldassare Silvande (Ivi, pp. 9-28; trad. it. di M. Bongiovanni, *La morte di Baldassare Silvande, visconte di Sylvania*, in *I piaceri e i giorni*, cit., pp. 9-28), la cui dipartita, posta sotto il segno dell'autenticità, parrebbe contrapporsi ad ogni artificio, determinando quello scacco decisivo, a livello e di scrittura e di riflessione poetica, delle teorie sull'immortalità dell'arte che Proust aveva inizialmente attinto dalla frequentazione di Wilde, Montesquiou, Barrès.

all'essere di una rappresentazione e dall'altro la lascia sospesa alla percezione⁷⁴⁵. È Proust stesso a favorire il riconoscimento d'una simile esperienza, allorché descrive i pomeriggi di lettura che il narratore è solito trascorrere in totale solitudine e così assorto nelle immagini che il libro di volta in volta gli suggerisce da doversi scoprire, una volta levato lo sguardo, del tutto disorientato dinanzi allo spettacolo che gli si offre: «quando vedevo – egli afferma – un oggetto esterno, la coscienza di vederlo restava fra me e lui, lo circondava d'una sottile bordatura spirituale che mi impediva di raggiungere direttamente la sua materia»⁷⁴⁶. In un tale perturbante straniamento, il mondo parrebbe manifestarsi unicamente in frammenti ordinati dal caso, sicché la percezione non può che soffermarsi su uno soltanto di essi, la sensazione diviene frammentazione d'una frammentazione e l'immaginazione si presenta come «il *collage*, totalizzante e non sintetico (...), dei brani della sensazione e delle schegge della percezione»⁷⁴⁷. In questa tassonomia il ruolo che, a loro volta, occupano le impressioni è affatto peculiare, dal momento che per quanto ci si sforzi «non si riesce mai a risalire al loro significato più riposto»⁷⁴⁸. Esse non sono altro che meri «sintomi», di cui l'immaginazione si incarica di analizzare il significato, in quanto unico organo di cui si disponga per godere di ciò che è assente⁷⁴⁹. In effetti, osserva Proust, gli oggetti potrebbero conservare qualcosa dello sguardo che li ha colti solo se li si «trasponesse nell'ambito della sola realtà propria a ciascuno, nell'ambito della sensibilità personale». Se così fosse, vedendo e rivedendo una certa cosa, avremmo «assieme allo sguardo che vi abbiamo posato, tutte le immagini di cui esso era colmo allora». Ciò nondimeno le nostre percezioni attuali sono intrecciate con l'insieme delle preoccupazioni e delle sensazioni passate, così che esse diventano immediatamente «qualcosa di

⁷⁴⁵ Cfr. M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Puf, Paris 1953; trad. it. di L. Magrini, *Fenomenologia dell'esperienza estetica*, Lerici, Roma 1969, in part. pp. 308-325; C. Diano, *Lineamenti per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Vicenza 1968, in part. pp. 54-71.

⁷⁴⁶ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 83; trad. it. p. 102. J. Murray, proprio sulla scorta di questo passo, ha rilevato che per Proust il vedere non è solo un atto sensibile, ma coinvolge anche il pensiero. Più propriamente lo scrittore vorrebbe suggerire come il soggetto e l'oggetto non sono mai posti in un confronto diretto ma possono incontrarsi solo attraverso un varco metafisico che si costituisce fra la sostanza dell'ente materiale e il medium intangibile del pensiero. Da ciò discende altresì che nell'atto di guardare il mondo che lo circonda, il narratore si scopre come auto-evidente spettatore di ciò che si mostra secondo il suo pensiero, mentre il mondo esterno rimane sempre ambiguo, indicibilmente mutevole e scoraggiante (Id., *Proust's Views of Perception as a Mataphoric Framework*, in «The French Review», 3, 1969, pp. 380-394, qui pp. 383).

⁷⁴⁷ L. Fraisse, *Le processus de la création chez Marcel Proust. Le fragment expérimental*, Corti, Paris 1988, pp. 66-67. A loro volta le notazioni di Fraisse fanno premio sul passo di *Du côté de chez Swann*, cit., p. 82; trad. it. p. 102, nel quale si legge: «Quella scura frescura della mia camera (...) offriva alla mia immaginazione lo spettacolo totale dell'estate di cui i miei sensi, se io fossi stato fuori a passeggiare, non avrebbero potuto godere che per frammenti».

⁷⁴⁸ M. Proust, *Albertine disparue*, cit., p. 141; trad. it. p. 174.

⁷⁴⁹ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 450-451; trad. it. p. 551.

immateriale». Nel frammezzo che si costituisce fra mondo presente ed io storico, la percezione, per lo scrittore francese, si risolverebbe, quindi, in un'essenza «*subjective et incommunicable*»⁷⁵⁰.

Quando ad esempio rileggiamo dopo tanto tempo un libro, esso non soltanto contiene delle idee sulle quali abbiamo potuto mutare avviso o con le quali torniamo a consentire, ma la grana della sua carta è sbiadita dal trascorrere delle stagioni ed è piena di profumi che, pervadendoci, conducono in altri momenti ed in altri luoghi che nel corso dell'esistenza abbiamo conosciuti. Ne discende, per Proust, un'alleanza nella distinzione fra sensibilità e pensiero⁷⁵¹, cui si accompagna un terzo elemento di natura impressionale, che, chiedendo ulteriormente di essere convertito «in un equivalente intellettuale»⁷⁵², tenderà sì a cristallizzarsi in una forma espressiva, ma se questa velasse l'opera dello spirito si correrebbe il rischio «di commettere molti errori»⁷⁵³. I «caratteri geroglifici» che le impressioni, attraverso i sensi, depositano all'interno dell'animo dello scrittore, pur non possedendo alcun «valore intellettuale» né alcuna «verità astratta», recano «un piacere immotivato»⁷⁵⁴, che può, ad esempio, sortire da un improvviso anelito a «rappresentare una cosa mediante un'altra che, nel lampo di un'illusione originaria, abbiamo scambiato per quella»⁷⁵⁵. Straordinaria e complicatissima metafora epistemologica, le impressioni parrebbero cancellare le frontiere del sentire e del pensare, dello spazio e del tempo. Esse collocano ogni loro oggetto entro un ambito ed una durata smisurati, e, grazie alle «resurrezioni della memoria», permettono di guadagnare una «verità nuova», ben

⁷⁵⁰ Ivi, pp. 463-464; trad. it. pp. 564-565. Ma si veda pure il brano, riportato nell'edizione curata da B. De Fallois del *Contre Saint-Beuve*, ed intitolato *Le rayon de soleil sur le balcon*: «dalle impressioni si sprigiona qualcosa che le accomuna, qualcosa di cui non sapremmo spiegare la superiorità sulla realtà della nostra vita, quelle stesse dell'intelligenza, della passione e del sentimento. E questa superiorità è così certa da essere la sola cosa di cui non possiamo dubitare. Al momento in cui questa cosa, essenza comune delle nostre impressioni, è avvertita, proviamo un piacere senza pari, durante il quale sappiamo che la morte non ha nessun tipo di importanza» (M. Proust, *Le rayon de soleil sur le balcon*, in Id., *Contre Sainte-Beuve* suivi de *Nouveaux-mélanges*, éd. par B. De Fallois, Gallimard, Paris 1954, pp. 105-118, qui p. 114; trad. it. di L. Foschini, *Il raggio di sole sul balcone*, in M. Proust, *Il Raggio di Sole sul Balcone*, Studio Tesi, Pordenone 1993, pp. 3-16, qui p. 13)

⁷⁵¹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 464; trad. it. p. 565: «(...) una cosa che abbiamo vista in un certo periodo, un libro che abbiamo letto, non restano uniti per sempre soltanto a ciò che c'era intorno a noi, ma anche, fedelmente, a ciò che noi eravamo allora; non possono essere risentiti, ripensati che attraverso la sensibilità, il pensiero».

⁷⁵² M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 457; trad. it. p. 557. Per J. Kristeva si avrebbe in queste pagine una ulteriore conferma del platonismo affatto relativo di Proust, dal momento che in ogni esperienza l'aspetto vitale, naturalista, autenticamente cosmico prenderebbe sovente il sopravvento (Ea., *Le temps sensible*, cit., p. 249).

⁷⁵³ M. Proust, Ms. B.N. 45, pp. 58-61, pubblicato, con il titolo *Tolstoj contre Shakespeare*, in M. Proust, *Essais et articles*, cit., pp. 523-524, qui p. 524; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *Tolstoj contro Shakespeare*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 472-473, qui p. 472.

⁷⁵⁴ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., pp. 176-177; trad. it. pp. 217-218.

⁷⁵⁵ M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, cit., p. 712; trad. it. p. 506.

più preziosa di qualsiasi sensazione d'altri tempi⁷⁵⁶. Invariabilmente connotate da quello iato che non consente la riunione della realtà sensibile con il nostro pensiero⁷⁵⁷, le impressioni rendono parimenti manifesta l'assenza d'ogni «mondo delle differenze»⁷⁵⁸, riflettendo quella sintesi di sopravvivenza e nullificazione – cifra d'ogni intermittenza del cuore – che è capace di penetrare fin «nella profondità organica»⁷⁵⁹, per quindi estroflettersi in un pressoché perpetuo disordine, il quale non solo contamina ogni immagine, screpolandola più o meno lentamente⁷⁶⁰, ma tende finanche a frangere la ragione che dovrebbe garantire la totalità del senso. Parrebbe pertanto riduttivo iscrivere nell'«opposizione instabile» che connota l'*antilogos* della poetica proustiana il solo stato d'animo dell'autore, dovendosi piuttosto riconoscere che l'intero mondo è diventato «frammenti e caos»; e ciò, tuttavia, non perché, venuti meno «i contenuti significativi come stati del mondo», ovvero «i significati ideali come essenze stabili», la sola oggettività possibile sia quella radicata «nella struttura formale significante dell'opera, cioè nello stile»⁷⁶¹, ma perché il senso stesso dei significati si trova ad essere percorso da un costante ed inquieto trapassare, che ogni volta, ad ogni ripresa, afferma la violazione della precedente determinazione, in forza di una sua contraddizione: «Il senso è l'idealità del sensibile e la sensibilità dell'idea: esso è il passaggio dell'una nell'altra. (...). Il senso è il movimento e l'attività incessante: movimento perpetuo dei significati nella lingua, movimento della storia nella quale la natura e l'uomo continuamente passano – nel duplice senso di questa parola: essere di passaggio e trapassare –, movimento dell'agire, dell'operare e della condotta umana, che

⁷⁵⁶ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 456; trad. it. p. 556.

⁷⁵⁷ Cfr. Ivi, p. 553; trad. it. pp. 673-674: «Fra noi e gli esseri c'è infatti una bordura di contingenze, così come nelle mie letture di Combray avevo capito che ce n'è una di percezione che impedisce un assoluto tra la realtà e la mente».

⁷⁵⁸ M. Proust, *La Prisonnière*, cit., p. 781; trad. it. p. 687: «Se il mondo delle differenze non esiste sulla faccia della terra, fra tutti i paesi che la nostra percezione rende identici fra loro, a maggior ragione non esiste nel "mondo"».

⁷⁵⁹ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 157; trad. it. p. 913.

⁷⁶⁰ Scrive a tal proposito E. Siciliano: «Per Proust, ogni stratificazione di significati è instabile, e fluttua incessantemente al di là di qualsiasi rigore dialettico. D'altra parte è l'instabilità stessa che egli vuol decifrare e da essa non si distanzia» (Id., *Riconoscimento dell'ombra*, in «Paragone», 260, 1971, pp. 126-136, qui p. 132).

⁷⁶¹ G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 98: «La Ricerca è costruita su una serie di opposizioni. All'osservazione, Proust oppone la sensibilità. Alla riflessione, la traduzione. All'uso logico o congiunto di tutte le nostre facoltà, che l'intelligenza precede e fa convergere nella finzione di un'"anima totale", un uso dislogico e disgiunto, che mostra che non disponiamo mai di tutte le nostre facoltà simultaneamente, e che l'intelligenza viene sempre dopo». Ma cfr. altresì Ivi, pp. 101-103, dove, fra l'altro, si afferma: «È lo stile a sostituire all'esperienza il modo in cui se ne parla o l'espressione che la esprime, all'individuo nel mondo il punto di vista su un mondo, e che trasforma la reminiscenza in una creazione compiuta».

hanno il compito di liberare, per se stessa, sempre di nuovo, la verità del senso»⁷⁶².

Sebbene una consolidata tradizione interpretativa suggerisca di equiparare la reminiscenza ad un'impressione⁷⁶³, tale eguaglianza, sulla scorta anche di alcune pagine di *Du côté de chez Swann*⁷⁶⁴, andrebbe ulteriormente ponderata al fine di constatare come, al venir meno di una visione unitaria del mondo sostenuta da una logica stabile, si faccia luogo un orizzonte tendenzialmente infinito, esprimibile solo in parole prive di contorni netti e definitivi⁷⁶⁵. La precarietà cui è sottoposta ogni forma unitaria del senso

⁷⁶² J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997; trad. it. di A. Moscati, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998, pp. 69-71 *passim*.

⁷⁶³ Osserva M. Butor, *I "momenti" di Marcel Proust*, cit., p. 179: «L'avvenimento passato, restituito integralmente in una "reminiscenza", ci porta ad una verità su se stesso altrettanto nuova (per il fatto che solo in questo momento esso diventa davvero presente), di quella che si trova svelata in "una impressione"». E quantunque W. Hachez abbia rilevato che fra "ricordi involontari" ed "impressioni oscure" (Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 456-457; trad. it. pp. 556-557) vi siano delle notevoli differenze, dacché i primi si riferirebbero a tutti i sensi, ma soprattutto a quelli del gusto e dell'olfatto, e non implicherebbero una steresi della realtà, né una molteplicità di Io, laddove le impressioni oscure farebbero premio specialmente sulla vista e l'udito, si richiamerebbero ad un altro mondo molto lontano, e non potrebbero mai interamente essere rievocate nella memoria, essendo radicate nell'inconscio (Id., *Impressions obscures et souvenirs involontaires*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust», 23, 1973, pp. 1672-1704, qui pp. 1699-1700), per Bardeche le "impressioni" sarebbero in ogni caso da considerare come parte integrante della «"resurrezione" del passato che è all'origine non solo della psicologia [di Proust], ma pure della sua visione "in rilievo" degli esseri e degli eventi» (M. Bardeche, *Marcel Proust romancier*, cit., vol. 1, p. 271).

⁷⁶⁴ Cfr. M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 153; trad. it. p. 189: «Il tetto di tegole creava nello stagno, che il sole aveva reso di nuovo specchiante, una mazzatura rosa alla quale, prima, non avevo mai fatto attenzione. E vedendo che sull'acqua e sulla superficie del muro un pallido sorriso rispondeva al sorriso del cielo, gridai in preda all'entusiasmo, brandendo il mio parapigioggia arrotolato: "Zut, zut, zut, zut". Ma immediatamente sentii che sarebbe stato mio dovere non accontentarmi di quell'opaca esclamazione e cercar di vedere più chiaro nel mio trasporto» [trad. modificata]; ma pure il passo in cui si descrive il campanile di Vieuxvicq (Ivi, pp. 178-179; trad. it. pp. 219-220): «Constatando, registrando la forma della loro guglia, il dislocarsi dei loro contorni, l'effetto del sole sulla loro superficie, sentivo di non arrivare al fondo della mia impressione, che c'era qualcosa dietro quel movimento, dietro quella luminosità, qualcosa che essi sembravano nello stesso tempo contenere e nascondere (...) Presto le loro linee e le loro superfici illuminate dal sole si lacerarono, quasi fossero state una specie di scorza, qualcosa di ciò che in esse mi si nascondeva apparve, ebbi un pensiero che per me un istante prima non esisteva e si articolò in parole nella mia testa (...)». Con riguardo a questi due luoghi della *Recherche* e tentandone una comparazione, M. Butor ha giustamente osservato: «sotto gli occhi abbiamo solo una seconda descrizione (seconda nell'ordine delle righe del libro, prima in una cronologia rigorosa) inutilmente più ricca di immagini. È vano provare a cercare tramite essa il perché dell'emozione del giovane Marcel, e a questo riguardo, malgrado la sua apparenza descrittiva, resta opaca come il "zut" pronunciato dalla parte di Méséglise; è un risultato della questione posta dalle cose, non è ancora una risposta» (Id., *I "momenti" di Marcel Proust*, cit., pp. 177-178).

⁷⁶⁵ Al riguardo assai opportunamente F. Rella nota che la rottura dell'esperienza conduce Proust «al tentativo di costruire un diverso e alternativo linguaggio in grado di proporre una diversa

comporterebbe la necessità d'un rinvio non già ad un referente materiale, ma ad un oggetto immaginario, perennemente attraversato dalla reversibilità fra significante e significato, e dunque contraddistinto da una «*immensa anomalia semantica*»⁷⁶⁶. Pur tenendo fermo il fatto che «le parole ci presentano, delle cose, una piccola immagine nitida e consueta», Proust ritiene che la nominazione non possa che offrire delle immagini confuse, condizionando in tal modo ogni atto percettivo⁷⁶⁷. Nella *Recherche* il gesto di descrivere è privo d'ogni movimento, poiché, sebbene un oggetto possa dirsi esistente nella coscienza come immagine, e questa divenga reale solo nella nominazione, nel momento in cui si provasse a *dire* il reale con una parola meno che generale, esso diverrebbe nuovamente parte della coscienza. Partecipe di una anfibia che da un lato conferisce alle cose un'autonomia di significato e dall'altro non riesce a prescindere dalla rappresentazione che di esse ha il soggetto, Proust parrebbe condividere una prospettiva che diffida d'ogni rappresentazione che assuma il linguaggio come strumento per divisare i percetti umani⁷⁶⁸; e ciò perché in un'*epoca*

esperienza dell'immensa ricchezza del reale e delle sue istanze, che invece vengono lette, nella "povertà" del linguaggio classico, come manifestazioni di barbarie». Spezzando, attraverso la memoria involontaria, il cerchio del linguaggio logico-formale, Proust permetterebbe di «esperire la ricchezza del reale, presente e passato» entro una costruzione ermeneuticamente infinita (Id., *Il silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 26).

⁷⁶⁶ In più occasioni G. Comolli ha rilevato che la "precarietà" da cui è contraddistinto il romanzo proustiano parrebbe dipendere dalla forma del senso in base a cui si costituiscono le figure, che, per loro porsi al limite del silenzio, eppure in un campo comune a tutti, quale è quello della percezione del sentimento, determinerebbero l'infinito trascorrimento del rappresentante della rappresentazione. «La figura insomma parla, ha senso, perché mostra se stessa e contemporaneamente mostra le figure che a lei possono essere concatenate in un processo di rimando continuo, dove il *sensu* consiste proprio nell'atto dell'*indicarsi*, come totalità, e dell'*indicare*, come differenza da sé» (Id., *Il paese della felicità dolente. Sul "sapere precario" di Proust*, in «aut-aut», 182-183, 1981, pp. 31-44; Id., *Il messaggio della salvezza*, in «aut-aut», 193-194, 1983, pp. 83-96, qui p. 92).

⁷⁶⁷ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 380; trad. it. p. 468. Varranno qui le osservazioni di B. Parain, per il quale un oggetto si stacca da noi non appena lo si abbia nominato. «A partire da questo istante, non posso più rifiutargli d'essere un oggetto. I filosofi hanno giustamente osservato che ogni percezione è costituita da un giudizio. Ma hanno posto sufficientemente in rilievo che è la denominazione il primo giudizio, e che è anche il momento decisivo della percezione?» (Id., *Recherche sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, Paris 1942, p. 35).

⁷⁶⁸ È forse in codesta sua diatesi che Proust manifesta la maggiore affinità con Novalis, autore ch'egli forse lesse, grazie alla mediazione sia di M. Maeterlinck, il quale nel 1895 attese ad una traduzione de *Die Lehrlinge zu Saïs* per il «Mercure de France», sia di T. Carlyle, che al poeta tedesco aveva consacrato, nel 1829, un saggio confluito in seguito nei *Critical and Miscellaneous Essays* (1894), e di cui Proust, che dell'autore inglese certo lesse *Heroes and Hero-worship* (tradotto in francese per le cure di J.-B.-J. Izoulet-Loubatière, nel 1895), era presumibilmente al corrente (Cfr. M. Mein, *Novalis as Precursor of Proust*, in «Comparative literature», 23, 1971, pp. 217-232, in part. pp. 217-218). E sebbene non si sia mancato da parte della critica di notare come l'idea del Libro totale ed assoluto rappresenti nell'opera di Proust uno schietto precipitato delle poetiche romantiche, a partire proprio da Novalis e da Schlegel (Cfr. V. Roloff, *Lesen als "déchiffrement" – zur Buchmetaphorik und Hermeneutik bei Novalis und Proust*, in Marcel

fenomenologica non solo è difficile, di fronte alle parole, avere la prova della giustezza d'una descrizione, ma è soprattutto difficile provvedere metodologicamente alla definizione di che cosa in effetti si manifesti e di come questo accada per noi⁷⁶⁹.

Anamnesi husserliane

Nella lettera che Husserl inviò ad Hugo von Hofmannsthal il 12 gennaio 1907 la questione sulla osservabilità del mondo e sulla correlativa sua conoscibilità era riguardata all'insegna del riconoscimento d'un comune sforzo, dell'artista e del fenomenologo, per compiere una delucidazione di quanto di volta in volta appaia; e ciò nonostante il fatto che restasse prerogativa del

Proust. Lesen und Schreiben, hrsg. v. E. Mass, V. Roloff, Insel Verlag, Köln 1983, pp. 186-205, in part. pp. 195 e 198; Id., *Die Ästhetik der Lektüre in Le Temps retrouvé*, in Id., *Werk und Lektüre. Zur Literaturästhetik von Marcel Proust*, Insel Verlag-Nomos, Köln - Baden-Baden 1984, pp. 222-251; M. Macciantelli, *L'assoluto del romanzo*, cit., in part. pp. 112-114; nonché, sulla contiguità tra il mondo ed il romanzo quale è sviluppata nelle riflessioni del Romanticismo tedesco: H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo*, il Mulino, Bologna 1984, in part. il cap. XVI, pp. 241-275), si vorrebbe altresì richiamare l'attenzione sulla difficoltà, denunciata da Novalis in una pagina del suo *Monolog* (1798?), di parlare di qualcosa di determinato, mentre il capriccio del linguaggio fa dire le cose più risibili e scombinare (Id., *Monolog*, in *Das Philosophische Werke*, Bd. I, hrsg. v. R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1981; ed. it. a c. di G. Moretti, *Monologo*, in *Opera filosofica*, 2 vol., Einaudi, Torino 1993, vol. 1, pp. 619-620, qui p. 619). In questo testo Novalis non offrirebbe la prova della propria inclinazione a concepire «dialetticamente il linguaggio, nella prospettiva dell'idealismo assoluto, sul fondamento della soggettività [die Sprache im Gesichtsfeld des absoluten Idealismus aus der Subjektivität dialektisch vorstellt]» (M. Heidegger, *Der Weg zur Sprache*, in Id., *Unterwegs zur Sprache*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 12, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, pp. 229-257, qui p. 254; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *Il cammino del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 189-213, qui p. 209 [trad. modificata]), ma, all'opposto, offrirebbe la più chiara manifestazione di una "letteratura assoluta" che intende opporre la più ferma resistenza ad ogni sorta di concettualizzazione e che, per non soccombere, è costretta a ripararsi dietro lo schermo di quelle "leggi misteriose" che governano, così come accade in Proust, il nostro sguardo sul mondo (Cfr. R. Calasso, *La letteratura e gli dei*, cit., pp. 148-159).

⁷⁶⁹ In tal senso l'obiezione, pur euristicamente apprezzabile, che B. Parain muove alla fenomenologia acquista una validità solo parziale. Egli infatti a giusta ragione osserva che «la nostra epoca è fenomenologica. L'origine è Kant. Seguono Hegel, Husserl e coloro che sono a noi contemporanei. Il metodo è la descrizione»; ma si limita a rilevare le conseguenze di codesta temperie valutando la sua inadeguatezza dinanzi all'intervallo fra ciò che le parole significano e quello che esse debbono significare ed insieme l'impossibilità delle parole di descrivere, di dare sostanza agli oggetti (Id., *Petite métaphysique de la parole*, Gallimard, Paris 1969, pp. 71-73). Per un più ampio approfondimento sull'ontologia del linguaggio di Parain, si vedano: J.-P. Sartre, *Aller et retour*, in Id., *Situation I*, cit.; trad. it. di trad. it. di D. Tarizzo, A. Del Bo, O. Del Buono, J. Graziani, M. Mauri, D. Menicatti, E. Soprano, G. Tarizzo, A. Mattioli, G. Monicelli, L. Arano Cogliati, *Andata e ritorno*, in Id., *Che cos'è letteratura?*, il Saggiatore, Milano 2004, pp. 280-322; M. Blanchot, *Recherche sur le langage*, in Id., *Faux pas*, cit.; trad. it. di E. Klersy Imberciadori, *Ricerche sul linguaggio*, in *Passi falsi*, cit., pp. 98-109; É. Gilson, *Un philosophe du langage*, in «La Nouvelle Revue Française», 223, 1971, pp. 40-54.

filosofo l'intenzione «di penetrare il “senso” del fenomeno del mondo e di afferrarlo in concetti», bastando allo scrittore un'acquisizione intuitiva dei dati fenomenici della quale fruire per le proprie configurazioni estetiche⁷⁷⁰. Al contempo, però, il pensatore moravo appuntava che ogni visione, di qualsiasi natura fosse, si sarebbe dovuta comprendere all'interno di un «operare vedente-cieco [zu schauend-blindem Wirken]»⁷⁷¹, a voler sottolineare come il fenomenologo debba esercitare il proprio metodo nella consapevolezza che non appartiene alla natura dell'uomo il poter vedere perfettamente, e vi sia quindi, legata ad ogni visione, una latenza, una insanabile cecità⁷⁷². Husserl, d'altronde, sei anni dopo la lettera ad Hofmannsthal, riaffermando la necessità d'una accorta considerazione degli errori che la conoscenza sia fattuale che ideale della realtà può compiere, concluderà il I Libro delle *Ideen*, osservando come «di fronte alla sintesi continua della concordanza devono essere riconosciute nel loro diritto le sintesi del contrasto, della conversione di valore, della diversa determinazione, o come altrimenti si vogliono chiamare: per una fenomenologia della “realtà vera” anche la fenomenologia della “vana parvenza” è del tutto indispensabile»⁷⁷³. Sebbene le «rotture della concordanza» siano piuttosto rare, ovvero siano relativamente sporadici i casi in cui i contenuti intuiti degli atti intenzionali “esplodono”, necessitando di «correzioni» di contenuto⁷⁷⁴, Husserl tiene comunque a sottolineare che a dover essere considerata è l'identità dell'oggetto,

⁷⁷⁰ La lettera di cui si fa menzione è stata pubblicata per la prima volta, con una breve introduzione, da R. Hirsch in *Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. C.-J. Friedrich und B. Reifenberg, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1968, pp. 108-115, donde si cita, e quindi ripubblicata in E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VIII, hrsg. v. E. und K. Schuhmann, in *Husserliana Dokumente*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994, pp. 133-136; trad. it. di G. Scaramuzza, *Edmund Husserl: una lettera ad Hofmannsthal*, in *Estetica Monacense. Un percorso fenomenologico*, a c. di G. Scaramuzza, Cuem, Milano 1996, pp. 7-14, qui pp. 13-14. Per un commento critico più articolato di codesto breve, ma significativo testo husserliano, si rinvia a E. Escoubas, *Une lettre de Husserl à Hofmannsthal*, in «La part de l'œil», 7, 1991, pp. 12-15; E. Massimilla, *L'arte pura e la sfinge della conoscenza: una lettera di Edmund Husserl a Hugo von Hofmannsthal*, in «Archivio di storia della cultura», XI, 1998, pp. 193-213; R. Taioli, *Su una lettera di Husserl a Hofmannsthal sull'estetica*, in «Città di vita», 4, 2003, pp. 385-388; mentre, per un inquadramento storico-teorico della lettera, si vedano i contributi di S. Zecchi, *Un manoscritto husserliano sull'estetica*, in «aut-aut», 131-132, 1972, pp. 80-94, e di G. Scaramuzza, K. Schuhmann, *Oggettività estetica: un manoscritto di Husserl*, in «Rivista di estetica», 38, 1991, pp. 3-14.

⁷⁷¹ E. Husserl, *Brief an Hofmannsthal*, cit., p. 114; trad. it. p. 14.

⁷⁷² Come osserva U. Curi in un'ampia disamina sul primato epistemico della vista, «lo “spettacolo della verità”, del quale il filosofo è amante, non coincide con una qualsivoglia forma di statica e pacifica contemplazione, né è concepibile come esperienza individuale, risultato di un privilegio acquisito. Ciò perché la verità non può essere identificata con la mera manifestazione di una realtà che si rende visibile: piuttosto essa è, in se stessa, qualcosa in cui convergono e confliggono il visibile e il non visibile, la luce e le ombre» (Id., *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 207).

⁷⁷³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 318; trad. it. p. 377.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 317; trad. it. p. 376.

la quale, benché sopravviva e si mantenga costante all'“esplosione” del noema, per altri versi tende a mutare⁷⁷⁵. La ragione di codesta puntualizzazione risiede nella occorrenza che vuole il soggetto percipiente dapprima esprimere un giudizio circa l'oggetto che gli si presenta e quindi, meglio osservato, trarne un altro, nonostante si tratti pur sempre del medesimo oggetto⁷⁷⁶:

«Per principio, una cosa reale della natura, un essere dotato di un tale senso, può manifestarsi in una manifestazione conchiusa solo “inadeguatamente”. Da questo principio deriva per essenza che nessuna posizione razionale alla cui base sta una manifestazione offerente di carattere così inadeguato può essere “definitiva”, “insuperabile”; che nessuna posizione razionale, presa isolatamente, equivale alla posizione *simpliciter*. “La cosa è reale”, ma soltanto alla posizione: “ciò è reale” – ammesso che il corso successivo dell'esperienza non faccia emergere “più potenti motivi razionali” che mostrano, nel più ampio contesto, la necessità di “cancellare” la posizione originaria»⁷⁷⁷.

Come pure si è osservato nel precedente capitolo, per Husserl, nel percepire un oggetto nella durata si compie un atto percettivo, il cui significato noematico definisce quell'oggetto a partire da una certa prospettiva spaziale, che consente di determinare un suo lato come prossimo e gli altri come nascosti, secondo un principio di prossimità che si esplica in una «intuizione *originalmente offerente*», che presenta l'oggetto «“in carne e ossa”» alla coscienza⁷⁷⁸. In tale evenienza – si osserva ancora nel § 136 del I Libro delle *Ideen* - «troviamo il carattere delle presenza in carne ed ossa (come pienezza originaria) fuso con il puro senso»⁷⁷⁹. Più esattamente, Husserl puntualizza che le componenti del senso noematico dell'atto percettivo, concernenti il lato immediatamente visibile dell'oggetto, fanno esperire quest'ultimo in modo evidente, in virtù del fatto ch'esso si dà in una fase assolutamente originaria del concreto vissuto⁷⁸⁰. Nelle *Zeitvorlesungen*,

⁷⁷⁵ Ivi, p. 287; trad. it. p. 344: «Si devono chiarire le possibilità inverse, i casi delle fusioni o delle sintesi politetiche della non-concordanza, della “diversa determinazione” della X sempre data alla coscienza come la medesima – determinata diversamente da come la indicava l'originario conferimento di senso».

⁷⁷⁶ Come ha osservato I. Miller, potrà dirsi che ciò che caratterizza un atto di cattiva percezione è precisamente il fatto che un oggetto è determinato da un senso (*Sinn*) noematico dell'atto percettivo che manca di soddisfare alcuni dei suoi contenuti attributivi. (Id., *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*, MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1984, p. 65).

⁷⁷⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, pp. 286-287; trad. it. p. 343.

⁷⁷⁸ Ivi, p. 283; trad. it. p. 339.

⁷⁷⁹ Ivi, p. 283; trad. it. p. 339.

⁷⁸⁰ Ivi, pp. 149-150; trad. it. p. 190: «Le percezioni di cose sono vissuti originari in relazione a tutti i ricordi (...). Sono tanto originarie quanto possono esserlo in generale i vissuti concreti. Poiché, a ben vedere, nella loro concrezione hanno soltanto una fase assolutamente originaria, e anch'essa costantemente fluente: il momento dell'adesso vivente». Ovviamente – è stato opportunamente rilevato – Husserl non vuol qui dire che la percezione avviene nell'“adesso” e la memoria no, ma, piuttosto, che l'oggetto della percezione è esperito in ragione di un più diretto cointendimento con il nostro organismo, laddove con la memoria ciò non potrebbe essere (I.

si era del resto già chiarito che la percezione fosse da intendere come «l'atto che pone sott'occhio qualcosa come "se stesso", l'atto che *constituisce originariamente* l'oggetto»⁷⁸¹. Sotto questo riguardo, la nozione di "percezione" che Husserl elabora non sarebbe mediata da altro che dal carattere fisico dell'oggetto percepito⁷⁸². L'atto di dirigersi verso un oggetto non implica, tuttavia, che un oggetto in effetti vi sia. La direzione che l'atto assume rappresenta una componente intrinseca all'atto, che non necessita di un principio relazionale per dispiegarsi. Il "noema", che per l'appunto è compreso «"immanentemente" nel vissuto della percezione» pur non essendovi contenuto in modo effettivo⁷⁸³, ha il proprio *esse* nel suo *percipi*, benché, diversamente da quanto sia ravvisabile in Berkeley, codesto *percipi* non contenga «l'*esse* come componente effettiva»⁷⁸⁴. Il "noema" appartiene alla percezione in modo inseparabile⁷⁸⁵, e analogamente a questa ha il proprio "senso" (*Sinn*)⁷⁸⁶. In sintesi è quindi possibile affermare, concordemente con quanto Husserl stesso osserva, che ad ogni atto intenzionale corrisponde un contenuto intuito, un *noema*, grazie al quale ciascuna *noesi* può dirigersi verso un eventuale oggetto⁷⁸⁷. Ma al contempo andrà pure sottolineato non soltanto che «il noema in generale non è

Miller, *Husserl's Account of Our Temporal Awareness*, in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, cit., pp. 125-146, in part. p. 139).

⁷⁸¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 41; trad. it. p. 74.

⁷⁸² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 186; trad. it. p. 230: «Io percepisco la cosa, l'*obiectum* della natura, l'albero là nel giardino: questo e nient'altro è l'*obiectum* reale dell'"intenzione" percettiva».

⁷⁸³ Ivi, pp. 182 e 202; trad. it. pp. 225 e 248.

⁷⁸⁴ Ivi, p. 206; trad. it. p. 252.

⁷⁸⁵ Come osserva J. N. Mohanty, *The Concept of Intentionality*, cit., pp. 98-99, rispetto alla percezione la nozione di "immanenza" del noema non dovrà essere intesa nella stessa accezione con la quale Husserl definisce l'«immanenza materiale» (E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 7; trad. it. p. 48), ossia nei modi di una assoluta datità, né così come il termine è impiegato per definire la relazione fra gli atti intenzionali e i dati iletici in rapporto al vissuto, e neppure si dovrà assumere a riferimento il § 38 del I Libro delle *Ideen*, dove si parla di una «percezione immanente», nella quale «la percezione e il percepito formano per essenza una unità immediata» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 68; trad. it. p. 90). Piuttosto, si dovrà assumere tale nozione nel significato di "intentionale *Beschlosseneins*", vale a dire in un significato per nulla opposto ad ogni trascendenza mondana. Bisognerà d'altra parte puntualizzare che gli aspetti trascendenti del mondo naturale, che pure sono dei correlati della coscienza (Cfr. Ivi, § 47, pp. 87-90; trad. it. pp. 115-118), si distinguono dal modo in cui il noema risulta immanente all'esperienza. Concordemente a quanto Husserl sostiene nei §§ 47-51 del I Libro delle *Ideen*, il mondo naturale è infatti sì necessariamente correlato alla coscienza, ma questa non può essere condizionata nella sua esistenza dalla natura (Ivi, p. 96; trad. it. p. 127).

⁷⁸⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 185; trad. it. pp. 228-229: «Analogamente alla percezione, ogni vissuto intenzionale ha – e appunto questo costituisce l'elemento fondamentale della intenzionalità – il suo "*obiectum* intenzionale", ossia il suo senso oggettuale».

⁷⁸⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 181; trad. it. pp. 224-225.

altro che la generalizzazione dell'idea del significato nell'ambito complessivo degli atti»⁷⁸⁸, ma pure che, all'interno del *noema*, si distinguono due componenti funzionali a codesta sua finalità regolatrice: il «senso noematico» e il «correlato noematico» del modo della «datità [*Gegebenheitsweise*]»⁷⁸⁹. Laddove la prima componente indica quanto è «comune a tutti gli atti che hanno il medesimo oggetto, con esattamente le stesse proprietà, orientato allo stesso modo, ecc., indipendentemente dal fatto che si tratti di una percezione, di un ricordo, di un'immaginazione»⁷⁹⁰, la seconda distingue i diversi *noemata* gli uni dagli altri: «I correlati noematici sono essenzialmente diversi a seconda che si tratti della percezione, della fantasia, della presentificazione d'immagine, del ricordo, ecc.. In un caso, ciò che si manifesta è caratterizzato come “realtà in carne ed ossa”, in un altro come finzione, in un altro ancora come presentificazione rimemorativa, ecc.»⁷⁹¹. I vari atti intenzionali parrebbero dunque fondare le loro reciproche

⁷⁸⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in *Husserliana*, Bd. V, hrsg. v. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, p. 89; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro III. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 2002, p. 460. Ma analogamente Husserl s'esprime al § 124 del I Libro delle *Ideen*, dove, in particolare, appunta: «Noi limitiamo l'ambito delle nostre considerazioni esclusivamente al “significare” [*Bedeuten*] e al “significato” [*Bedeutung*]. Originariamente queste parole si riferiscono soltanto alla sfera linguistica, a quella dell'“esprimere”. Ma è quasi inevitabile, e rappresenta inoltre un importante passo avanti della conoscenza, ampliare il significato di queste parole e modificarle opportunamente in modo che possano essere in una certa maniera applicate all'intera sfera noetico-noematica, ossia a tutti gli atti, siano o no intrecciati con atti espressivi» (Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 256; trad. it. p. 307).

⁷⁸⁹ V. Costa ha efficacemente rilevato come il “senso noematico” possa «agire come una sorta di fantasma che media tra l'apprensione soggettiva, motivata ma sempre presuntiva, e l'oggetto reale. Le modalizzazioni che si realizzano sul terreno stesso dell'esperienza possono infatti richiedere una modificazione del senso noematico conformemente a una X che si configura come “realtà”, come l'in sé, delineando così, in una prospettiva infinita, *la possibile coincidenza di sapere e realtà*» (Id., *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., p. 85).

⁷⁹⁰ D. Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, in «The Journal of Philosophy», 66, 1969, pp. 680-687, qui pp. 681-682; ma cfr. pure G. Küng, *The World as Noema and as Referent*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 1, 1972, pp. 15-26, il quale, riprendendo le osservazioni di Føllesdal, ha altresì rilevato che il “noema” non è da reputare un referente in quanto tale di un atto noetico, bensì, se mai, come il referente inteso di ciò che è inteso (Ivi, pp. 20-21); d'altronde ancora Føllesdal ha sinteticamente riassunto le sue tesi, sostenendo che «Il noema è un'entità intensionale, una generalizzazione della nozione di significato; il noema di un atto non è l'oggetto dell'atto; i noemata sono entità astratte» (Id., *Noema and Meaning in Husserl*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 50 (Supplement), 1990, pp. 263-271, qui p. 265).

⁷⁹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 188; trad. it. p. 232. E poco oltre si osserva altresì: «Rammentiamoci di quel “senso oggettuale” che, comparando noemi relativi a rappresentazioni di diversa *specie* (...) ci risultò come qualcosa da descrivere con espressioni oggettive e addirittura con espressioni identiche e intercambiabili, in casi-limite opportunamente scelti, nei quali nella percezione, nel ricordo, nella fantasia, ecc., si presenta un oggetto (...) del tutto uguale, ugualmente orientato, appreso nella stessa maniera sotto ogni aspetto [e di fronte al quale] rimangono le differenze del

differenze sui diversi modi di datità o, più esattamente, sui diversi correlati noematici dei loro modi di datità. Se infatti si tiene fermo che tutti gli atti percettivi sono diretti verso l'oggetto in modo intuitivo⁷⁹², sarà parimenti da osservare la differenza che corre fra la percezione, in quanto «*modo primitivo della donazione della "cosa stessa"* [Urmodus der Selbstgebung]»⁷⁹³, e, ad esempio, il ricordo, che è, nella sua essenza, frutto d'una «"modificazione" della percezione»⁷⁹⁴. Sin dalle lezioni del 1907, Husserl a questo riguardo aveva osservato che: «Nella sfera dell'evidenza pura (ovvero della pura intuizione o della pura datità) troviamo che generalmente la relazione all'oggetto costituisce un carattere essenziale della percezione»⁷⁹⁵. Fondata sull'atto intenzionale, la percezione implica che il percepito si mostri nella sua «presenza viva [Leibhaftigkeit]», cui la «credenza [Glaubhaftigkeit]» può aggiungersi o mancare, senza però che l'oggetto si debba necessariamente manifestare nella sua effettiva realtà⁷⁹⁶. Nella percezione un oggetto si "costituisce" nella propria identità a sé, la quale a sua volta – nota ancora Husserl – suppone una pluralità di «modi di apparire»⁷⁹⁷.

Ma affinché codesti assunti giungano ad un maggior chiarimento, sarà utile inizialmente ricordare che il dettato della Prima delle *Logische Untersuchungen*, affermando che: «la rappresentazione percettiva si realizza per il fatto che il complesso vissuto di sensazioni è animato da un certo carattere d'atto, da un certo apprendere o intendere; e proprio per questo ciò che si manifesta è l'oggetto percepito, e non il complesso di sensazioni e l'atto nel quale si costituisce l'oggetto percepito come tale»⁷⁹⁸, aveva mostrato come Husserl, tra il 1900 e il 1901, non procedesse oltre una definizione della relazione percipiente-percepito tesa a specificare, in riferimento al soggetto,

modo di datità, che variano da una specie di intuizione all'altra e da una specie di rappresentazione all'altra» (Ivi, pp. 208-209; trad. it. p. 255).

⁷⁹² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., § 3, pp. 10-12; trad. it. pp. 17-19.

⁷⁹³ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 141; trad. it. p. 196.

⁷⁹⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, p. 209; trad. it. p. 256.

⁷⁹⁵ E. Husserl, *Ding und Raum*, cit., p. 14.

⁷⁹⁶ Cfr. ivi, § 5, pp. 15-16. Per V. Costa, «la presenza in originale non dice nulla circa la reale esistenza dell'oggetto. Il carattere dell'esistenza viene infatti aggiunto attraverso la *credenza*, e questa può eventualmente anche mancare nella percezione senza che questa cessi di essere tale. La credenza, in quanto modalità intenzionale, può trasformarsi in dubbio o addirittura rivelarsi interamente inattendibile senza che la situazione fenomenologica muti dal punto di vista di ciò che si manifesta. Ciò che muta è soltanto il modo della presa di posizione che può essere modalizzata senza che sia modificato il carattere che contraddistingue la percezione, cioè la presenza in carne ed ossa» (Id., *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., pp. 60-61).

⁷⁹⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., pp. 361-362; trad. it. pp. 348-349.

⁷⁹⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 80; trad. it. p. 342.

soltanto il ruolo dei suoi atti⁷⁹⁹. Il filosofo, al più, pareva voler mettere in guardia su una eventuale generalizzazione che potesse far ritenere tutti i vissuti come “atti intenzionali”, laddove le sensazioni e le complessioni sensoriali stavano a dimostrare che vi potevano essere vissuti comprendenti in sé medesimi «contenuti parziali di varia specie» ed estranei ad ogni intenzionalità⁸⁰⁰. Da questi ultimi rilievi, tuttavia, non conseguirebbe una immediata «riabilitazione del “dato sensibile”»⁸⁰¹, dovendosi piuttosto riconoscere, anche attraverso una lettura progressiva del lascito husserliano, una più marcata accentuazione del ruolo rivestito dall’oggetto percepito nella sua autentica presenza. Se ci si sofferma, in particolare, sul Ms. F I 9⁸⁰², è possibile notare la distinzione che Husserl pone fra un contenuto “reale” ed un contenuto “intenzionale” della percezione⁸⁰³. Quest’ultimo indica il riferirsi dell’atto percettivo al proprio oggetto; il primo rappresenta l’«apparizione [*Erscheinung*]» dell’oggetto stesso, quale si dà nell’apprensione di un contenuto di sensazione⁸⁰⁴. Ma se nelle

⁷⁹⁹ Cfr in part. i §§ 10 e 12 della quinta Ricerca: E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., pp. 379-384 e pp. 389-391; trad. it. pp. 158-161 e pp. 166-167. Come sostiene R. Bernet, «Husserl definisce la percezione come un atto intenzionale distinto dagli altri atti intenzionali in ragione della rimarchevole forma della *datità intuitiva* del suo oggetto. (...). Da un lato, la percezione è determinata empiricamente come una traccia impressa dalla realtà, mentre, dall’altro lato, essa è determinata intellettualmente come una attività intenzionale, dossica della coscienza. Husserl media questa opposizione attraverso la tesi che vuole le sensazioni ritrarre la realtà solo nella misura in cui esse sono colte in modo intenzionale e che vuole gli atti intenzionali percepire la realtà solo nella misura in cui essi sono coglimenti delle sensazioni» (Id., *Die ungewöhnliche Gegenwart*, cit., pp. 32-33 *passim*).

⁸⁰⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 383; trad. it. p. 160.

⁸⁰¹ E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 42, ma cfr. l’intera sez. 3/a del II cap., pp. 39-43.

⁸⁰² Il manoscritto corrispondente al corso tenuto da Husserl presso l’Università di Göttingen nel *Wintersemester* del 1904-1905, è consacrato all’elaborazione degli *Elementi fondamentali della fenomenologia e della teoria della conoscenza* [*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*], ed è ora edito in E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, in *Husserliana*, Bd. XXXVIII, hrsg. v. T. Vongehr, R. Giuliani, Springer, Dordrecht 2004. Per una migliore contestualizzazione del manoscritto si rimanda alle pagine di introduzione a codesto volume redatte dai curatori, pp. XIII-LII, in part. pp. XIII-XXXVIII.

⁸⁰³ Cfr. Ivi, p. 10: «La percezione è quasi una cosa e l’oggetto è un’altra, in modo che l’oggetto nella coscienza è dato insieme con la percezione o esso è dato nella percezione, e possiamo noi dire volgendo lo sguardo ad entrambi che alla percezione sta l’oggetto stesso in presenza? No! Il vissuto è solo la percezione e nient’altro che l’oggetto da essa differente. L’oggetto non può essere incontrato nella percezione come qualcosa di diverso da sé. L’incontrare l’oggetto è tuttavia esso stesso null’altro e solo un’altra espressione per il percepire, e il percepire l’oggetto non può costituirsi nel fatto che, trovato l’oggetto, per esempio la casa, questa sarebbe percepita nel percepire come qualcosa di successivo ovvero di vicino a codesto percepire».

⁸⁰⁴ Ivi, p. 12: «I contenuti della sensazione vengono esperiti in una apprensione e questa permette l’“autoapparizione dell’oggetto”»

Logische Untersuchungen valevano unicamente, per una possibile scienza fenomenologica della coscienza, delle datità evidenti, ossia adeguate⁸⁰⁵, Husserl, sin dal 1904, tende a sottolineare da un lato la distinzione fra «percezione interna [*innerer Wahrnehmung*]» (nella quale si ha la «coincidenza [*Deckung*]» fra il vissuto e il veduto) e «percezione esterna [*äußerer Wahrnehmung*]» (nella quale codesta coincidenza non si dà); e, dall'altro, la distinzione fra «percezione adeguata [*adäquat Wahrnehmung*]», (nella quale il vissuto «è colto in se stesso e come nessun altro»), e «percezione inadeguata [*inadäquat Wahrnehmung*]»⁸⁰⁶, onde rilevare l'erroneità dell'assunto che voglia la percezione sempre eguale all'apprensione del contenuto di ciò che si presenti allo sguardo. La fallacia di tale equivalenza risiederebbe principalmente nel suo preteso carattere onnicomprensivo, laddove occorrerebbe distinguere diversi «tipi [*Typen*]» di percezioni, sulla base di «rapporti funzionali» ogni volta differenti fra le apprensioni e i contenuti d'apprensione⁸⁰⁷. Le diverse apprensioni non possono essere messe in connessione in modo indiscriminato con qualsiasi contenuto d'apprensione. La corrispondenza fra tali elementi è infatti resa unicamente possibile da quell'identità a sé dell'oggetto appreso, garantita non già dalla coscienza, ma da «una unità sintetica dell'apprensione», la quale dà a mostrare l'oggetto nella sua continuità⁸⁰⁸. Questa apprensione non è una intenzione che recupera *post-factum* una “molteplicità dispersa” di atti, ma fonda l'unità dell'oggetto che le diverse interpretazioni apprensive incontrano già da sempre costituita nella sua presenza⁸⁰⁹. Sotto questo profilo, per quanto concerne il «cambiamento delle sensazioni [*Wechsel der Empfindungen*]», che, per Husserl, non sono da intendersi dotate di una «unità di apprensione», bensì come meri «contenuti sensibili, i quali o operano come presentanti [*Präsentanten*] di percezioni sensibili, o, a prescindere da codesta funzione, sono identici a tali presentanti»⁸¹⁰, le puntualizzazioni offerte dal manoscritto F I 9 vanno in direzione di una distinzione fra le «determinatezze [*Bestimmtheiten*]» dell'oggetto percepito dalle quali sono «assorbiti» i contenuti di apprensione, ed i «presentanti», i quali operano in qualità di costituenti dell'appercezione

⁸⁰⁵ Cfr. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, cit., p. 125: «Il dominio di datità adeguate è definito da Husserl nelle *Ricerche logiche* come un campo dei contenuti di coscienza reali (*reell*) dati in una riflessione fenomenologicamente pura. Contenuti di coscienza “reali” (*reell*) sono (in opposizione ad oggetti reali (*real*) ed ideali) gli elementi di coscienza contenuti nella corrente temporale della stessa coscienza fenomenologica, che si ripresentano e fluiscono via continuamente, elementi che la scienza fenomenologica descrive d'altra parte nell'ambito di un atteggiamento eidetico, cioè nelle loro strutture essenziali. I contenuti reali (*reell*) di coscienza non hanno necessariamente la forma di atti intenzionali, ma anche i dati di sensazione reali (*reell*) non-intenzionali stanno in connessione possibile con atti intenzionali o con apprensioni appercettive».

⁸⁰⁶ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, cit., p. 20.

⁸⁰⁷ Ivi, p. 40.

⁸⁰⁸ Ivi, pp. 203-202.

⁸⁰⁹ A. Schnell, *Temps et phénomène*, cit., p. 28.

⁸¹⁰ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, cit., p. 24.

dell'oggetto⁸¹¹. L'appercezione, a propria volta, è costantemente latrice di co-visioni che oltrepassano l'ambito della diretta visione intuitiva⁸¹², dal momento che, in senso generale, esiste costantemente «una coscienza di sempre nuove possibilità di manifestazione che vanno oltre quelle di volta in volta date»⁸¹³. Al riguardo, ulteriormente insistendo su codesti rilievi, il I Libro delle *Ideen* ha inteso portare l'attenzione sulla necessaria inadeguatezza che caratterizza ogni percezione esterna⁸¹⁴. Laddove infatti nella “percezione interna” o “immanente” «la percezione e il percepito formano per essenza un'unità immediata, quella di un'unica concreta cogitatio»⁸¹⁵, la “percezione trascendente” o “esterna” non soltanto non contiene in sé «la cosa stessa, ma non ha inoltre con essa alcuna essenziale unità»⁸¹⁶. Ne discende che in quest'ultimo caso pur essendovi un riferimento della percezione alla cosa percepita, venga meno un principio effettivo di reciproca unità. Più esattamente, osserva Husserl:

*«Per necessità essenziale, una coscienza dell'esperienza della medesima cosa percepita “onnilateralmente” e che si conferma continuamente in se stessa in maniera da formare un'unità, comporta un complesso sistema di molteplici manifestazioni e adombramenti, attraverso cui tutti i momenti oggettuali, che si trovano nella percezione con il carattere di ciò che si dà in se stesso in carne e ossa, si adombrano secondo continuità determinate»*⁸¹⁷.

⁸¹¹ Cfr. Ivi, pp. 31-32.

⁸¹² Ivi, pp. 33-34: «Le determinatezze, le quali appartengono all'interno nascosto, al retro dell'oggetto, sono ricomprese nella percezione, ma in tutt'altra maniera rispetto al fronte “effettivamente” visto. Noi potremmo mettere in rilievo della percezione non una percezione parziale, nella quale un singolo momento sarebbe percepito; noi non possiamo, sulla base di una percezione latrice solo di questo lato nell'apparire, formare una percezione che si costituisce con esso in un rapporto di parziale identificazione, una percezione che percepirebbe un momento correlativo. Allora il momento sarebbe contenuto nel lato apparente. Se io voglio percepire un momento del retro, allora devo passare a una visione totale (apparizione), la quale per l'appunto offre il retro, quindi devo passare ad una percezione, la quale è essenzialmente modificata nel confronto con la percezione totale originaria. Guardiamo più da vicino i fatti. Nella percezione parziale, la quale porta allo specifico rilievo la determinatezza effettivamente percepita dell'oggetto, noi troviamo un contenuto presentante e il carattere della presentazione, entrambe qui messe in rilievo, laddove esse sono fuse nella comprensione totale. Se consideriamo il contenuto presentante, allora troviamo nel confronto con il presentato, vale a dire la determinatezza dell'oggetto, l'eguaglianza di contenuto. Riconosciamo subito che ciò che appartiene all'essenza della effettiva presentazione è il presentare in questo modo, vale a dire secondo il principio, che cosa simile (eguale) presenta cosa eguale. L'effettiva presentazione è un supporre, nel quale presumibilmente il simile stesso appare nel simile».

⁸¹³ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 3; trad. it. p. 33.

⁸¹⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 80; trad. it. p. 105: «Alla ineliminabile essenza della correlazione tra cosa e percezione di cosa appartiene di essere in questo modo in infinitum imperfetta».

⁸¹⁵ Ivi, p. 68; trad. it. p. 90.

⁸¹⁶ Ivi, p. 69; trad. it. p. 91.

⁸¹⁷ Ivi, pp. 74-75; trad. it. p. 98.

Da queste ultime annotazioni può trarsi indicazione circa l'impossibilità per l'oggetto di essere *in effetti* immanente rispetto alla percezione⁸¹⁸, con la

⁸¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 77; trad. it. p. 101: «La cosa come tale, ogni realtà in senso autentico (...) non può, “per principio”, essere immanentemente percepita e quindi essere in generale reperita nella connessione dei vissuti. (...). Qui appunto si annuncia la diversità di principio dei modi di essere, la diversità più cardinale che si possa dare, quella tra *coscienza e realtà*». U. Melle ha sul punto osservato: «Il fatto che la realtà è una qualità sensibile legata al dato oggettivo, non implica però che il dato oggettivo non sia un oggetto realmente esistente. Soltanto non ci permettiamo di far uso dogmaticamente dell'esistenza reale del dato. Ove l'esistenza non è documentata nel vissuto, allora essa non può essere addotta come caratterizzazione del vissuto. Tuttavia, per lo stesso motivo, il principio della posizione fenomenologica vieta anche di determinare il dato oggettivo come nulla di esistente in realtà. La posizione fenomenologica è proprio incompatibile con qualsiasi interpretazione ontologica del dato che si presenta oggettivamente alla coscienza. Codesta interpretazione non è tratta dai dati di esperienza della coscienza stessa; essa si presenta come una verità, nascosta agli atti di esperienza, sullo stato dei modi d'essere dell'oggetto dato dai medesimi atti di esperienza» (Id., *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty* (Phaenomenologica 91), Martinus Nijhoff, Den Haag-Boston-Lancaster 1983, p. 38). E d'altronde sono in tal senso perspicui gli stessi rilievi husserliani consegnati al Ms. D 15, trascrizione pp. 21-22 (15a-15b): «Certo è un paradosso che noi continuamente esperiamo il mondo e tuttavia cerchiamo con una ulteriore operazione una nuova “intuizione del mondo”, una effettiva evidenza comprendente esplicitamente il senso pieno del mondo, e che dobbiamo comporcela. Infatti, una semplice esperienza e così anche una esperienza accumulata non possono aiutarci, e se si dice “concetti senza intuizioni sono vuoti” (sono meri vocaboli e la loro interpretazione secondo una semplicemente analitica delucidazione è ciò che intendiamo espresso nei significati), allora in alcun modo ciò ha il senso: “concetti senza esperienza sono vuoti”. Come pure l'ulteriore assunto: “intuizioni senza concetti sono cieche” [(no?)] consente d'affermare che un atto concettuale, “logico”, è solo qualche cosa che da una esperienza può dare origine ad una conoscenza avveduta. Non l'esperienza, ma l'intuizione è necessaria al fine di ottenere il terreno indubitabile, sul quale si fondano tutti i retti concetti e giudizi sul mondo e la natura. Per avere legittimità e giustizia, essi devono avvedutamente essere attinti in modo originario a quella compiuta intuizione, che prescrive l'autentico loro senso come senso di verità, ed adeguarvisi, e perciò noi non li si deve far entrare in contraddizione con i giudizi apparenti, che si fondano per l'appunto su una intuizione incompiuta. L'esperienza del mondo è, però, in modo essenziale intuizione incompleta del mondo. Essa, in quanto percezione, ricordo e così via, è sì esperienza del mondo, ma ogni reale esperienza, ogni esperienza finita e conclusa in quanto atto mio o nostro, percepisce, appercependo. Ogni reale esperienza è, lo sappiamo, già dotata d'un orizzonte e perciò presuntiva. Le affermazioni sul mondo, nel loro tentativo di concettualizzare il mondo, la totalità del reale, come pure le affermazioni su un singolo dato reale hanno insieme alla giustizia della esperienza anche l'intera presuntività dell'esperienza in sé considerata [*Es ist ja paradox, daß wir ständig Welt erfahren und doch erst als eine neue Leistung eine “Welt-Anschauung”, eine wirklich den vollen Sinn der Welt explizit umfassende Evidenz suchen, und uns erst zusammenbilden sollen. In der Tat, bloße Erfahrung und noch so gehäufte Erfahrung kann uns nicht helfen, und wenn es heißt “Begriffe ohne Anschauung sind leer” (sind bloße Wortbegriffe und ihre Auslegung bloß analytische Verdeutlichung dessen, was wir redend in den Bedeutungen meinten), so hat das keineswegs den Sinn “Begriffe ohne Erfahrung sind leer”. Wie denn auch der weitere Satz: “Anschauungen ohne Begriffe sind blind” [(nicht?)] besagen darf, daß begriffliche, “logische” Leistung es allein sei, welche aus Erfahrung einsichtige Erkenntnis schaffen könne. Nicht Erfahrung, sondern “Anschauung” ist notwendig, damit den zweifellosen*]

conseguenza che la cosa percepita potrà darsi allo sguardo solo in modo incompleto⁸¹⁹. Si scorge qui un embrionale, eppure significativo elemento di superamento di quella «legge ermeneutica di simmetria, per cui ciò che è escluso dalla semiologia dell'oggettivazione esteriore ha da essere incluso in una complementare semiologia dell'oggettivazione interiore», legge che è alla base d'ogni fenomenologia classica della percezione⁸²⁰. In tale gesto teorico si è però voluta anche ravvisare un'attestazione della «inemendabilità» del mondo esterno⁸²¹, il quale – secondo quanto si afferma in *Erfahrung und Urteil* – «è

Boden zu gewinnen, auf den alle rechtmäßigen Begriffs und Urteilsbildungen über Welt und Natur angewiesen sind. Um Rechtmäßigkeit, Richtigkeit zu haben, müssen sie ursprünglich einsichtig aus derjenigen vollkommenen Anschauung geschöpft, ihr adäquat sein, die ihr eigener Sinn als Wahrheits Sinn vorschreibt, und damit nicht Scheinurteile, eben auf unvollkommener Anschauung beruhende uns in Widersprüche verwickeln. Welterfahrung ist aber wesensmäßig unvollkommene Anschauung von der Welt. Sie ist es, sofern sie Wahrnehmung, Erinnerung und so überhaupt zwar Erfahrung von der Welt ist, aber jede wirkliche Erfahrung, jede endliche und abgeschlossene als Aktus, meiner oder unserer, perzipiert, indem sie apperzipiert. Jede wirkliche Erfahrung ist, wissen wir, schon horisonthaft und damit präsumptiv. Aussagen über die Welt, in sie eingehende Begriffe über die Welt, über die Totalität von Realen, Aussagen auch über ein einzelnes Reales haben mit der Erfahrungsrichtigkeit doch die ganze Präsumptivität der Erfahrung in sich)».

⁸¹⁹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 3; trad. it. p. 33: «È necessario innanzitutto richiamare l'attenzione sul fatto che l'aspetto [Aspekt], l'adombramento prospettico in cui ogni oggetto spaziale inevitabilmente si manifesta, porta a manifestazione quest'ultimo solo unilateralmente. Per quanto compiutamente una cosa possa essere percepita, essa non coincide mai con la totalità delle proprietà che nella percezione le spettano e che la costituiscono in quanto cosa sensibile».

⁸²⁰ E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 272; e più oltre Melandri nota ancora: «un realismo empirico e non trascendentale deve essere consapevolmente equivoco, ammettere categorie diverse e gradi differenti di realtà. Il criterio del reale va sostituito con quello di “ontologia regionale”: il realismo empirico si trasforma in fenomenologia dell'oggettivazione dell'esperienza. D'altra parte la fenomenologia è una forma di idealismo empirico, piuttosto che trascendentale. La *Wahrheitslogik* della fenomenologia è diversa sia dalla *Konsequenzlogik* dei calcoli logistici sia dalla *Formenlehre* di una semantica pura» (Ivi, p. 594).

⁸²¹ M. Ferraris, tornando a riflettere su quanto avesse sostenuto ne *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001, in part. pp. 97-106, dove aveva, tematizzando la nozione di “inemendabilità”, rilevato come «già nelle descrizioni della percezione, da che si comincia a parlare di “precategoriale”, si implica che quanto si dà, per esempio sensibilmente, è destinato a diventare categoria (...): di diritto il mondo si può considerare archeologicamente logico perché lo è anzitutto teleologicamente, giacché, con l'iperbole del trascendentale, il senso finale dell'attività deve trovarsi già interamente racchiuso nella passività originaria» (Ivi, p. 101), ha recentemente ribadito che «l'inemendabilità è ciò che emerge nell'incontro tra *aishgsiq* e *nágsiq*, e che rende l'*aishgsiq* irriducibile alla *nágsiq*. (...) È pochissima cosa, ma, se ci pensiamo un momento, la stragrande maggioranza delle nostre esperienze (...) sembra rientrare nella sfera della realtà *incontrata*. Una realtà distinta dalla realtà *rappresentata*, quella di cui abbiamo consapevolezza e che possiamo rigirare nella nostra mente a nostro piacimento, almeno entro certi limiti» (Id., *Perché è meglio che la sintesi sia passiva. Trascendentalismo e naturalizzazione, e Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, a c. di M. Cappuccio, Mondadori, Milano 2006, pp. 369-381, qui p. 373). Ma a questo riguardo occorrerà

sempre già dato-prima passivamente nella certezza»⁸²². Nel medesimo testo Husserl, tuttavia, rileva pure che la soggettività non si trova nella pre-datità del mondo, «*ma porta in sé ed esegue come operazioni possibili tutte quelle cui il mondo deve il suo esser divenuto*»⁸²³. Per compiere una conciliazione fra questi due assunti, si determina la necessità di «una *Gegenabstraktion* della Natura in sé»⁸²⁴, che pure non escluda la pre-datità dell'orizzonte oggettuale, ma se mai la preservi all'interno di «sintesi esemplari»⁸²⁵.

comunque tenere presente quanto Husserl affermi in un manoscritto (A VII 12, trascrizione p. 101 (67a) del 1932, dedicato alla appercezione ed ai problemi inerenti la visione del mondo, e nel quale, in particolare, si legge: «Le teorie della conoscenza hanno trovato un problema nelle possibilità della conoscenza del mondo – in questa risiedeva la esigenza di comprendere come il mondo, che è in sé, diventa mondo per noi, ossia come il mondo che soltanto come mondo ci è dato, può tuttavia valere come mondo in sé. E se la filosofia voleva conoscere il mondo della *Ēpistòmŋ* di contro al mondo dell'esperienza sensibile come suo vero essere, suo assoluto, rispetto alle relatività dei sensi, della pratica conoscenza estemporanea, allora essa non poteva evitare il contrasto con uno scetticismo, che, continuando senza fine come Mefistofele, le contesta questa *Ēpistòmŋ* e la sua assoluta verità ed eventualmente nega un essere assoluto correlativo e conseguente come mondo assoluto.[*Die Erkenntnistheorien fanden ein Problem in der Möglichkeiten der Welterkenntnis – darin lag doch das Bedürfnis zu verstehen, wie Welt, die an sich ist, zur Welt für uns wird, bzw. wie Welt, die nur als Welt für uns gegeben ist, uns doch gelten kann als Welt an sich. Und wenn die Philosophie die Welt der Ēpistòmŋ gegenüber der sinnlichen Erfahrungswelt erkennen wollte als deren wahres Sein, deren Absolutes gegenüber den Relativitäten der sinnlichen, der praktischen Situations-Erkenntnis, so konnte sie doch nicht den Widerstreit mit Skeptizismus meiden, der ihr als Mephisto folgend nie aufhörte, diese Ēpistòmŋ und ihre absolute Wahrheit und ev. korrelativ und konsequent ein absolutes Sein als absolute Welt zu leugnen*].».

⁸²² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 26; trad. it. p. 29. E poco oltre, p. 29; trad. it. p. 31, si sottolinea ulteriormente: «L'esistenza di un reale non ha perciò mai e poi mai altro senso che quello della *in-existentia*, essere nell'universo, nell'orizzonte aperto della spazio-temporalità, orizzonte dei reali già conosciuti e non solo di quelli attualmente consaputi, ma anche ora sconosciuti, che hanno la possibilità di accedere all'esperienza e alla futura condizione di conosciutezza».

⁸²³ Ivi, p. 48; trad. it. p. 45.

⁸²⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 184.

⁸²⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 69-70; trad. it. p. 59: «Nel dominio della percezione puramente osservativa è cosa facilissima provare che il giudizio predicativo si edifica sull'esperienza percettiva antepredicativa. Si danno qui evidenze oggettive che sono da ritenere senz'altro come antepredicativamente intuibili, e sono proprio le evidenze del percepire e dell'esplicare osservativo, non altrimenti fondati. Le sintesi qui indicate ottengono perciò il significato di sintesi *esemplari*». In altri termini – come giustamente nota G. Pedroli – la domanda che a quest'altezza della riflessione husserliana si impone è: «in che misura si può parlare di una coscienza pura dal momento che, al fondo di ogni atto, c'è sempre un "dato prima" che ne condiziona l'intenzionalità? Da un punto di vista husserliano (...) è assolutamente trasparente l'atto di pura immanenza in cui la coscienza trascendentale dispiega a se stessa il suo contenuto vissuto; ed è assolutamente disinteressato l'atto di libera variazione fantastica con cui si percorre l'orizzonte di possibilità di un dato reale. Ove però la trasparenza e il disinteresse assoluto vanno intesi al limite di una totale esplicazione dell'orizzonte interno vissuto e dell'orizzonte mondano possibile» (Id., *Realtà e prassi in Husserl*, in *Omaggio a Husserl*, a c. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 197-211, qui p. 207).

Sempre mantenendo l'attenzione sull'opera del 1938, si rileverà che il dato oggettivo è sussunto in virtù di una sintesi passiva e presuppone una coscienza interna del tempo⁸²⁶. Per tale ragione non vi sarebbe contraddizione fra una affezione meramente passiva e la ribadita occorrenza che l'io sia, comunque, attivo; «piuttosto bisogna riguardare la ricettività come il grado più basso dell'attività»⁸²⁷. Il caso della percezione è sotto questo profilo emblematico. Esso infatti presenta da un lato, grazie alle «apparizioni originali [*originalen Erscheinungen*]», l'oggetto nella sua autentica corporeità, e dunque nei modi di una pura passività, e dall'altro l'atto di un coglimento attivo di quanto risalti dal campo percettivo⁸²⁸. Prima però di accedere ad una lettura di queste pagine tesa a porre in luce il fatto che, per Husserl⁸²⁹, l'atto percettivo sorge in una contemporaneità che stabilisce una correlazione sincronica fra soggetto percipiente e oggetto percepito⁸³⁰, ovvero ad altra, a questa prima lettura contigua, che sulla scorta, in particolare dei §§ 37, 42 e 43c di *Erfahrung und Urteil*, ravvisa «una voce media tra attivo e passivo» nella ritenzione, la quale definirebbe «il carattere istitutivo della temporalità», nella misura in cui, consentendo essa il coglimento di più percezioni in ragione della loro colleganza temporale, determinerebbe una «indistinzione di principio tra ricordo e percezione»⁸³¹, parrebbe opportuno puntualizzare la nozione di “percezione” che Husserl elabora, e che invero non è, anche per meglio attagliarsi alla «costituzione del mondo come pluralità infinitamente aperta [*Konstruktion der Welt als offen unendlicher Vielheit*]»⁸³², affatto univoca.

⁸²⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 74-79; trad. it. pp. 66-69 (§16).

⁸²⁷ Ivi, p. 83; trad. it. p. 72.

⁸²⁸ Ivi, p. 83; trad. it. p. 72.

⁸²⁹ Cfr. ivi, pp. 181-184; trad. it. pp. 142-144 (§36).

⁸³⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 288.

⁸³¹ M. Ferraris, *Estetica razionale*, cit., pp. 230-233 *passim*.

⁸³² Cfr. Ms. A VII 1, trascrizione p. 3 (3): «Diciamo della natura, del mondo quale attualmente è dato nella esperienza, entra in scena nell'esperienza. L'orizzonte è un orizzonte con la possibilità di dirigere la ulteriore esperienza in modo arbitrario e di portare nella sua totalità sistematica la coopinione in essa implicita ad una pre-evidenza, cioè a quella forma della intuizione, nella quale l'intuizione riempientesi è preabbozzata nella certezza. Ma questo preabbozzo del riempimento è ambiguo, produce lo spazio di gioco delle possibilità immaginabili della esperienza e delle datità dell'esperienza, nelle quali continuamente il mondo anticipato generalmente indeterminato, vago e vuoto, il mondo cosciente dotato di orizzonte, ha in una certezza disgiuntiva la totalità dei suoi possibili riempimenti nella sempre a venire esperienza reale, per la qual cosa è nondimeno continuamente certo in anticipo che una fra queste possibilità, nel prosieguo dell'esperienza, perviene a un riempimento univocamente dimostrabile, non importa quale [*Wir sagen, von der Natur, von der Welt sei dies da in aktueller Erfahrung gegeben, in die Erfahrung eingetreten. Der Horizont ist Horizont mit der Vermöglichkeit, die weitere Erfahrung willkürlich zu dirigieren und die darin implizierte Mitmeinung in ihrer Totalität systematisch zur Vorveranschaulichung zu bringen, d. i. zu derjenigen Gestalt der Anschauung, in der die erfüllende Anschauung in Gewissheit vorentworfen ist. Aber dieser Vorentwurf der Erfüllung ist vieldeutig, ergibt den Spielraum der erdenklichen Möglichkeiten der Erfahrung und Erfahrungsgegebenheiten, in denen die immerzu nur unbestimmt allgemein, vage und leer*]

Nel Ms. L I 19, composto fra il 1917 e il 1918, Husserl ha esaminato con particolare cura la nozione di “apprensione [Auffassung]”, soffermandosi sul suo differenziarsi nella percezione esterna ed in quella immanente. «Nell’ambito, ad esempio, dei dati esterni» – osserva Husserl – il concetto dell’apprensione e del contenuto appreso ad essa vicino si offrono in modo che, considerando emblematicamente il caso d’un segnale, «abbiamo in una sola volta una coscienza data originariamente, una coscienza percipiente, nella quale la cosa fungente ci appare come segnale e ci appare il processo cosale nella sua realtà in carne ed ossa [in leibhafter Wirklichkeit], e su ciò si costituisce una coscienza fondata, la coscienza che conferisce a codesta cosa o a codesto processo il significato di segnale»⁸³³. Quest’ultimo modo della coscienza corrisponde all’”apprensione” ed è fondato dalla «semplice coscienza percipiente»⁸³⁴, la quale, a sua volta, corrisponde al “contenuto d’apprensione”. Analogo discorso varrà «in riferimento alle varietà dei dati della sensibilità e agli aspetti conclusi, nei quali la cosalità consaputa si presenta nella percezione come realtà data in carne ed ossa»⁸³⁵. E sebbene anche in tale evenienza possa sostenersi che «l’apprendere esterno o percepire è fondato su questo apprendere sensibile o percepire»⁸³⁶, si dovrà riconoscere che quest’ultima forma di apprensione richiede un «supporto», una «rappresentazione della percezione», in quanto schietta «apparizione [Erscheinung]» dell’oggetto⁸³⁷, sicché non si avrebbe più «una coscienza concreta con, nei suoi più infimi gradi di costituzione, un oggetto che, stando al di sotto del dato sensibile, sarebbe costituito in modo analogo,

antizipierte Welt, die horizonthaft bewusste, die Totalität ihrer in disjunktiver Gewissheit möglichen Erfüllungen hat in je kommender wirklicher Erfahrung, wobei also doch ständig im voraus gewiss ist, dass eine dieser Möglichkeiten im Gang der Erfahrung zu bewährender einstimmiger Erfüllung kommt, unbestimmt welche]».

⁸³³ Si cita il manoscritto quale è stato pubblicato in E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, in *Husserliana*, Bd. XXXIII, hrsg. v. R. Bernet, D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001, p. 172.

⁸³⁴ Ivi, p. 172.

⁸³⁵ Ivi, p. 172.

⁸³⁶ Ivi, p. 173.

⁸³⁷ Cfr. ivi, p. 173: «Se noi parliamo del vissuto della percezione esterna per antonomasia, allora comprendiamo sotto di questa il fenomeno interamente concreto, il quale sta a significare l’apprensione fondata con il suo supporto, con la concreta percezione immanente, vale a dire la sensazione, la apprensione in sé colta, e con quest’ultima l’oggetto ad essa immanente». Ma si veda pure quanto Husserl avesse già affermato nel Ms. F I 9: «Noi ci atteniamo solo alle rappresentazioni della percezione. È chiaro comunque che in una considerazione puramente fenomenologica, le rappresentazioni della percezione non sono semplicemente individuali, ma sono diverse secondo il modo, secondo il loro reale contenuto. Soprattutto si tratta di contenuti presentanti. Quand’anche fossero parzialmente eguali, essi sarebbero comunque parzialmente diversi: “l’oggetto si mostra diverso tanto davanti quanto lateralmente quanto da dietro, ecc.”. In qualsiasi modo le molto differenti apparizioni si diano per noi, in quanto apparizioni del medesimo oggetto, abbiamo con tutte le apparizioni la coscienza dello stesso oggetto, la coscienza che sempre ancora lo stesso oggetto, lo stesso tavolo, è presente in carne ed ossa» (Id., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, cit., p. 24).

come individuo concreto, a, per l'appunto, un dato sensibile». Per tale motivo, in quest'ultimo caso, conclude Husserl, «non abbiamo, in quanto sentire, una coscienza fondata, la quale sarebbe fondata in questa più profonda coscienza di un'oggettività individuale»⁸³⁸. Al contempo, però, sulla scorta di quanto nello stesso torno di anni, nel II Libro delle *Ideen*, Husserl ha appuntato, si rileverà altresì che il rapporto che lega il soggetto all'oggetto è vincolato dall'atteggiamento cui il primo si conforma: se esso è di tipo «naturalistico», si volgerà «verso la realtà “obiettiva”»; altrimenti esso assumerà un carattere «personalistico», al quale incliniamo già da sempre nei nostri generali rapporti con l'«ambiente circostante [*Umwelt*]»⁸³⁹. In entrambi codesti atteggiamenti si dovrà d'altra parte porre come presupposto il fatto che «i concetti di io e di mondo circostante sono inseparabilmente in un rapporto reciproco»⁸⁴⁰, il che comporterà l'assunzione entro l'ambito della cosiddetta «"oggettualità naturale"» di tutto l'insieme degli oggetti conoscibili⁸⁴¹, ovvero la definizione della natura come correlato d'una conoscenza pura, la quale è portata a costruire un universo concettuale che sottintende, invariabilmente, un universo già presente: «il mondo percepito»⁸⁴².

L'interpretazione, avanzata in primo luogo da Merleau-Ponty, secondo la quale l'esito ultimo della riflessione husserliana sarebbe consistito, di fronte al tentativo di indicare la sfera profonda delle intenzionalità primordiali, nel scoprimento dell'evidenza originaria rappresentata dal «mondo della *doxa*, più o meno chiaro nelle sue istanze», e dunque nella constatazione che il fine «della filosofia riflessiva è impossibile, poiché essa deriva tutto dall'irriflesso»⁸⁴³, non esaurisce tuttavia il compito di seguire retrospettivamente il movimento di un'archeologia fenomenologica, che, quantunque iscritta in quel «*complessivo "universo" spazio-temporale*» costituito dalla natura, in quanto «*ambito complessivo dell'esperienza possibile*»⁸⁴⁴, conduce al riconoscimento d'un «mondo rappresentato (...) che anticipa le possibilità del suo essere reale in sempre nuove costruzioni e ricostruzioni»⁸⁴⁵. Il manifestarsi di questa

⁸³⁸ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 173.

⁸³⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 183; trad. it. pp. 187-188.

⁸⁴⁰ Ivi, p. 185; trad. it. p. 190.

⁸⁴¹ Cfr. ivi, pp. 25-27; trad. it. pp. 29-31 (§ 11).

⁸⁴² M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 109. Il critico osserva altresì che «a differenza del primo, che si dà come mondo costruito, [il mondo percepito] si dà in carne ed ossa, *Leibhaft*. Ha un carattere insormontabile, al di sotto del quale non c'è niente».

⁸⁴³ X. Tilliette, *Husserl et la notion de Nature. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 1965; trad. it. di G. D. Neri, *Husserl e il concetto di Natura*, in *Negli specchi dell'Essere*, cit., pp. 25-33, qui pp. 32-33.

⁸⁴⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 1; trad. it. p. 7.

⁸⁴⁵ Ms. A VII 1, trascrizione pp. 7 e 9 (7a, 8a, 9a): «Il mondo è continuamente essente per me in parte come già unanimemente certo d'essere, in parte ancora sulla strada della correzione nei singoli problematici tempi che si inseriscono in quanto è già certo d'essere. E così esso è sempre

contraddizione, che parrebbe attraversare l'intera meditazione husserliana e disporla ad assumere uno sguardo verso la realtà giammai soddisfatto e proprio per questo alla continua ricerca di sempre nuove possibilità, si acclara a partire dalla dimensione temporale⁸⁴⁶.

Preliminarmente si osserverà che, per Husserl, qualsiasi essere cosale «insieme con la sua durata ha un posto ben stabile nel tempo unico del mondo [Weltzeit], che è una forma generale di esistenza di qualsiasi cosalità»⁸⁴⁷. Codesto modo della temporalità fornisce «i rappresentanti originari per la rappresentanza dei predicati temporali obiettivi»⁸⁴⁸; esso, cioè, è una «datità assoluta, che sarebbe privo di senso mettere in dubbio»⁸⁴⁹, e la cui immanenza rispetto al decorso delle manifestazioni è tale da consentire allo sguardo intente di cogliere il percepito in quanto tale nella sua durata, senza tenere conto della limitazione dell'«ora» presente in un flusso costante⁸⁵⁰. Sotto questo riguardo, non si ha l'impressione di un succedersi di istanti, ma, all'opposto, si è alla presenza di una percezione che coglie l'oggetto nella sua totalità e continuità, pur nel suo iniziare, permanere e graduale scomparire⁸⁵¹. Nelle *Zeitvorlesungen* si

in marcia verso una univoca, totale certezza d'essere, una totalità realmente essente e un più saldo reale. (...). Ma io posso realmente costruire per me (nello spazio delle possibilità) non solo un pre-abbozzo di quanto mi è più prossimo: io posso costruire come progetto una "rappresentazione del mondo", un mondo rappresentato "anticipatamente" nelle sue possibilità. Da ogni esperienza e dall'esperienza dell'ambiente circostante (che non sia tematizzata) io posso costruire il mondo come mondo "rappresentato", come quella rappresentazione del mondo in anticipo nelle sue possibilità di essere reale e posso in costruzioni e ricostruzioni rinnovabili a piacere aver presente il mondo identico e da questa certezza del mondo, dall'anticipazione, percorrere il cammino di una conoscenza del mondo a partire dal "dato" – come operazione [(7a) *Die Welt ist immerfort für mich seiend als teils schon einstimmig seinsgewiss, teils noch auf dem Wege der Korrektur in den fraglichen Einzelzeiten in das schon Seinsgewisse einzufügend. Und so ist sie stets auf dem Marsch zu einer einstimmigen totalen Seinsgewissheit, einer Totalität wirklich seiender und bewährter Realen. (...).* (8a) *Ich kann aber nicht nur einen Vorentwurf des Nächsten für mich wirklich (im Möglichkeitsspielraum) konstruieren: ich kann als Entwurf eine "Weltvorstellung" konstruieren, Welt "im voraus" vorgestellt in ihren Möglichkeiten. (9a) Von jeder Erfahrung und ihrer Umgebungserfahrung (einer nicht thematisierenden) kann ich die Welt als "vorgestellte" Welt, als jeweilige Weltvorstellung im voraus in ihren Möglichkeiten des Wirklichseins konstruieren und im beliebig erneuerten Konstruieren und Rekonstruieren die identische Welt vorstellig haben und von dieser Weltgewissheit, aus Antizipation, den Weg einer Welterkenntnis vom "Gegebenen" aus durchführen – als Leitung)].*

⁸⁴⁶ Cfr. J. B. Brough, *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness*, in «Man and World», 3, 1972, pp. 298-326, in part. pp. 298-306.

⁸⁴⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 28; trad. it. p. 32.

⁸⁴⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 124; trad. it. p. 149.

⁸⁴⁹ Ivi, p. 314; trad. it. p. 311.

⁸⁵⁰ Ivi, p. 343; trad. it. p. 335.

⁸⁵¹ L'esempio che Husserl propone è significativo: «Il suono è dato, cioè è consaputo come "ora": è però consaputo come "ora", "nella misura in cui" è consaputa come "ora" una qualunque delle sue fasi. Se però una qualche fase temporale (...) è un "ora" attuale (esclusa la fase iniziale), allora una continuità di fasi è consaputa come "or ora", e l'intero tratto della durata temporale, dal punto iniziale al punto-"ora", è consaputo come durata decorsa, mentre il restante

osserva che la coscienza del tempo immanente si puntualizza soprattutto nel presente, in un «punto d'origine [*Quellpunkt*]», in cui nasce l'«impressione originaria [*Urimpression*]»⁸⁵², alla quale si accompagna un «orizzonte temporale [*Zeithof*]», che ora muove verso il passato ora verso il futuro, a seconda delle modificazioni spontanee che lo ineriscono⁸⁵³. Queste sono da Husserl designate come «ritenzioni [*Retentionen*]» e «protenzioni [*Protentionen*]» e, insieme all'«impressione originaria», distinguono il processo percettivo della «presentazione [*Gegenwärtigung*]», la quale può essere in seguito riprodotta nel ricordo (o nella fantasia), nei modi di una «presentificazione [*Vergegenwärtigung*]»⁸⁵⁴. Distinguendosi da Brentano, il quale nella sua teoria della proterestesi non era riuscito a differenziare con sufficiente nettezza

tratto della durata non è ancora consaputo. Al punto finale, questo stesso sarà consaputo come punto-“ora” e l'intera durata come decorsa (o, se vogliamo, sarà così al punto iniziale del nuovo tratto di tempo, che non è più tratto-di-suono). “Durante” tutto questo flusso di coscienza, quell'unico e medesimo suono è consaputo come suono che dura, che dura ora» (Ivi, p. 24; trad. it. pp. 60-61).

⁸⁵² Ivi, p. 29; trad. it. p. 64.

⁸⁵³ Nota puntualmente G. Eigler: «Il reale contenuto delle fasi viventi della coscienza interiore non è il vissuto durevole con le sue modificazioni ritenzionali e protenzionali, ma il contenuto reale è, come presso il vissuto della sensibilità, per esempio, il “rosso” sentito e il suono sentito, il dato, il “sentito” di volta in volta nelle impressioni originarie, le quali nel caso di vissuti stabilmente durevoli sono una catena di impressioni originarie. Il vivere del “sentito” nella coscienza interiore, l'impressione originaria, realizza la possibilità di modificazioni ritenzionali e protenzionali, la ritenzione e la protenzione, cioè, come modificazioni determinate della impressione originaria. Questa ha realmente in se stessa il sentito originario, il “nuovo”, il “percepito”, come vissuto, quelle modificazioni dell'impressione originaria hanno realmente in loro stesse la coscienza del passato del suono. (...). In questo modo l'impressione originaria dimostra di essere una intenzionalità più originaria dell'intenzione d'atto, che può cogliere il dato della sensibilità solo a causa della sua durata, nella quale tale dato può restare stabile oppure mutarsi. Allo stesso tempo l'impressione dimostra d'essere circondata da un orizzonte di modificazioni intenzionali, le ritenzioni e le protenzioni, le quali soltanto costituiscono il vissuto come durevole in modo unitario» (Id., *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Anton Hain, Meisenheim a. G. 1961, pp. 83-84).

⁸⁵⁴ Correttamente E. Melandri rileva che una comprensione adeguata delle diverse modalità temporali richiede che, «anteriormente alla loro finale discrezione ontica, bisogna cogliere il tratto di primordiale continuità che lega il passato al presente e il presente al futuro». Deriva da questa esigenza la necessità di una sorta di sopravvivenza del passato nel presente, sicché la reciproca implicazione di codeste dimensioni temporali andrà concepita «come un alone di potenzialità che a partire dal nucleo luminoso del *nunc* sfuma gradatamente nella completa oscurità dell'oblio». In tale modalizzazione la trasformazione dell'attuale in inattuale avviene attraverso «una gradazione infinitesimale», laddove, nel caso della “rammemorazione (*Wiedererinnerung*)”, il passato appare affatto diverso qualitativamente e del tutto incomparabile col presente. In ciò trova altresì ragione la distinzione che Husserl opera, in seno alla “memoria (*Erinnerung*)”, fra ritenzione, nel senso di “tenere a mente”, e rammemorazione, nel senso di “richiamare alla mente”. «La seconda è fondata sulla prima, e la ritenzione può definirsi “primordiale” – ossia prima nell'ordine trascendentale – in virtù della modalizzazione continua e coesiva che la contestualizza nel presente» (Id., *Logica ed esperienza in Husserl*, il Mulino, Bologna 1960, pp. 136-137).

percezione temporale e ricordo della percezione temporale⁸⁵⁵, Husserl tende invece a rimarcare, anche terminologicamente, i due momenti⁸⁵⁶. Rivendicando costantemente la necessità di riguardare il singolo “ora” come «il punto limite eternamente fuggevole tra passato e futuro»⁸⁵⁷, il filosofo moravo tende a porre sotto il processo ritenzionale l'intero trapassare della coscienza. Ma a sua volta nella “ritenzione”, detta pure “ricordo primario” (*primäre Erinnerung*) o “ricordo fresco” (*frische Erinnerung*), si può constatare, in virtù della “rammemorazione” (*Widererinnerung*), che quanto sia stato precedentemente percepito è lo stesso che viene ricordato⁸⁵⁸. Laddove nel ricordo – sintetizza Husserl - «”ho percepito la tal cosa”», nella rammemorazione «”mi sono ricordato della tal cosa”», il che consente il riconoscimento dell’oggetto temporale come l’identico di tutti i ripetuti atti d’esperienza⁸⁵⁹. Il confronto fra il “ricordo primario” e la “rammemorazione” è estremamente significativo al fine

⁸⁵⁵ Cfr. al riguardo l’analitico studio di E. Fugali, *Il tempo del sé e il tempo dell’essere. Coscienza e senso interno in Franz Brentano*, La Città del sole, Napoli 2005, in part. il III capitolo, pp. 213-276.

⁸⁵⁶ Cfr. F. Volpi, *Coscienza del tempo e temporalità della coscienza da Brentano a Husserl*, in «Magazzino di filosofia», 4, 2001, pp. 45-71, in part. pp. 65-67.

⁸⁵⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, in *Husserliana*, Bd. XIII, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 162. In codesto volume – che segnatamente alle pp. 111-194 riproduce il corso di lezioni dedicato alla delucidazione dei *Problemi fondamentali della fenomenologia* [*Grundprobleme der Phänomenologie*] tenuto da Husserl nel *Wintersemester* del 1910-1911 – si legge altresì che: «Ogni “ora” della ritenzione è ritenzione di un “non-ora”, di un giust’appunto passato, e questo passato essa, noi diciamo, lo dona» (Ivi, p. 162).

⁸⁵⁸ B. Besnier, soffermandosi sul § 78 del I Libro delle *Ideen* (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 150; trad. it. p. 191), nel quale, fra l’altro, si legge della «validità assoluta» della percezione immanente e della ritenzione, e della «validità relativa» della rammemorazione immanente, rileva una distinzione di non poco momento fra *Widererinnerung* e schietta *Erinnerung*. Tale distinzione si fonderebbe sul fatto che Husserl designerebbe con il termine “rammemorazione” gli aspetti immanenti a ciò che è preso di mira negli atti intenzionali, ossia la riproduzione della componente soltanto vissuta ed effettivamente immanente del ricordo, mentre il semplice ricordo rappresenterebbe l’aspetto trascendente. In queste condizioni un ricordo ordinario, anche se ha necessità di appoggiarsi su degli strati ritenzionali che appartengono al flusso dei vissuti, si orienterebbe unicamente verso l’oggetto trascendente, non già verso la componente effettivamente immanente, laddove la rammemorazione sarebbe caratterizzata da un orientamento effettivamente immanente e sarebbe pertanto riflessiva (Id., *La conceptualisation husserlienne du temps en 1913*, in «Annales de Phénoménologie», 3, 2004, pp. 83-117, in part. pp. 89-90).

⁸⁵⁹ Ivi, p. 108; trad. it. p. 132. Ma si veda pure quanto si afferma al § 32, pp. 69-70; trad. it. p. 98: «Perché la coscienza di un tempo obbiettivo si stabilisca, svolge un’importante funzione il ricordo riproduttivo [*reproduktive Erinnerung*], sia esso intuitivo o nella forma di intenzioni vuote. Un ricordo riproduttivo può fare, e ripetutamente, di ogni istante retrocesso il punto zero di un’intuizione di tempo. Il precedente campo temporale, nel quale ciò che attualmente è retrocesso era un “ora”, viene riprodotto, e l’”ora” riprodotto viene identificato con l’istente ancora vivo nel ricordo fresco [*frische Erinnerung*]: l’intenzione individuale è la stessa».

di definire la effettiva possibilità di far risaltare «l'identico dell'intenzione»⁸⁶⁰. Se, d'accordo con Husserl, si assume come premessa «la *necessità a priori che il ricordo fresco sia preceduto da una corrispondente percezione*»⁸⁶¹, è altresì da considerare il fatto che talora vi possano essere, nello stesso ricordo fresco, delle presentificazioni che sorgono senza alcun apporto percettivo⁸⁶². Questa puntualizzazione non può, tuttavia, risolversi nel principio generale che considera il ricordo non già una «rappresentazione» della percezione, ma una sua «riproduzione», sicché la percezione non è invero «intesa [*gemeint*] e posta [*gesetzt*] nel ricordo», essendo, piuttosto, nel ricordo inteso e posto l'oggetto e l'"ora" della percezione⁸⁶³. La soluzione che Husserl avanza è d'altronde incline a non ammettere differenze di natura sostanziale tra i ricordi primari non legati alla percezione e ricordi primari legati alla percezione. Egli infatti riduce i ricordi non immediatamente «agganciati» all'atto percettivo a meri ricordi secondari. E ciò si giustificerebbe sul presupposto che:

«Nella "percezione della melodia" noi distinguiamo il suono *dato ora*, che diciamo *percepito*, dai suoni *già passati*, che diciamo "non percepiti". D'altro canto, diciamo l'*intera melodia*, melodia percepita, benché come si vede, percepito sia solo il punto "ora"»⁸⁶⁴.

La discrepanza fra il singolo suono e l'intera melodia è fatta discendere da ciò verso cui si volge l'atto intenzionale, nei modi della sua "funzione di puntamento", «la quale può porre in rilievo un [oggetto] fra una pluralità

⁸⁶⁰ Ivi, p. 109; trad. it. pp. 133-134: «Nella costituzione del tempo è insita la possibilità dell'identificazione: io posso compiere sempre di nuovo una retromemorazione (rammemorazione), riprodurre sempre "di nuovo" ogni porzione temporale in tutta la sua pienezza e a questo punto, nella sequenza di riproduzioni di cui ora dispongo, cogliere la stessa cosa: la stessa durata con lo stesso contenuto, lo stesso oggetto. L'oggetto è un'unità di coscienza che, nei ripetuti atti (dunque: nella sequenza temporale), può risultare la stessa, l'identico dell'intenzione, identificabile in atti di coscienza numerosi quanto si voglia, e quindi percepibile o ri-percepibile in quante percezioni si voglia. Io posso "ogni momento" convincermi dell'identico "è". (...). Posso ricollocarmi in ogni posto del flusso e produrlo "ancora una volta"».

⁸⁶¹ Ivi, p. 313; trad. it. p. 310. Ma cfr. pure il dettato di *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, nel punto in cui si afferma: «Ciò che vale per la ritenzione all'interno della percezione durevole, si farà naturalmente valere per la ritenzione cosiddetta libera, la quale si attacca immediatamente ad una percezione passata» (Ivi, p. 162). J. B. Brough ha del resto giustamente rilevato che «diversamente dalla percezione, che intende soltanto l'oggetto esterno attuale, la memoria intende insieme un atto passato e l'oggetto di quest'atto. Inoltre, le due intenzionalità sono unite in modo inseparabile. Ricordare un oggetto passato è ricordare l'atto attraverso il quale esso è stato primariamente dato; ricordare un atto passato è ricordare l'oggetto originariamente ad esso correlato» (Id., *Husserl on Memory*, in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, cit., vol. 3, pp. 325-346, qui p. 338). Ma cfr. altresì la *Beilage VIII* delle *Zeitvorlesungen*, pp. 116-118; trad. it. pp. 141-143.

⁸⁶² Cfr. ivi, p. 35; trad. it. p. 70.

⁸⁶³ Ivi, p. 58; trad. it. p. 65.

⁸⁶⁴ Ivi, p. 38; trad. it. p. 72.

d'oggetti appresi e farlo vedere proprio nel particolare»⁸⁶⁵. Sicché, esemplificando, se l'atto intenzionale è rivolto verso il singolo suono, allora la melodia durerà finché codesto suono viene percepito. Non appena il suono è passato, un mero ricordo indipendente da ogni dato percettivo prenderà il posto della percezione d'esso⁸⁶⁶. Se invece l'atto intenzionale è rivolto all'intera melodia, allora la sua percezione durerà fino a che un suono, ad essa appartenente, risuonerà ancora. Un criterio d'ordine generale affinché possa appurarsi dove una percezione ha luogo, è di avere riguardo alla «peculiare costituzione apprensionale» dell'oggetto sul quale volge l'attenzione l'atto intenzionale⁸⁶⁷. Se si assume la percezione come un *continuum* di *continua*, le apprensioni possono considerarsi trapassanti l'una nell'altra, onde terminare in un'apprensione che costituisce l'"ora" ma che è solo un limite ideale⁸⁶⁸. Nel momento in cui il ricordo primario legato alla percezione vede lo sfumare di questa nel passato, si ha la perdita di quel limite ideale, si ha «il puro e semplice ricordo»⁸⁶⁹. Ma ancora si dovrà notare che l'oltrepassamento e la conseguente perdita del limite ideale rappresentato dal presente potrà essere determinato solo all'interno della struttura della costituzione apprensionale che appartiene all'atto intenzionale. «Ciò significa che le apprensioni che sono attive nel semplice ricordo primario formano anche un *continuum* che culmina in una apprensione dell'"ora"». Ne consegue che l'unica differenza fra i due ricordi primari sarebbe che nel caso del "semplice ricordo primario" «la relazione apprensionale fra l'apprensione dell'"ora" e l'apprensione del ricordo sta venendo meno. Poiché lo scopo di questa relazione è determinato da qualcosa che sta fuori dalla coscienza del tempo, cioè lo scopo dell'atto intenzionale, nessuna differenza fra i due tipi di ricordo primario può essere distinta sulla base della sola struttura della coscienza del tempo. Se una apprensione del passato accade nella percezione o vi si lega immediatamente dopo ch'essa ha compiuto il proprio corso, essa dipende dall'obiettivo della funzione di puntamento della coscienza»⁸⁷⁰. Più esattamente, sulla base di quanto si legge nella *Beilage IX* delle *Zeitvorlesungen*, si dovrebbe

⁸⁶⁵ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*, in *Husserliana*, Bd. XXIII, hrsg. v. E. Marbach, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1980, p. 24.

⁸⁶⁶ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 415: «Definiamo il suono, poiché lo sentiamo, come "presente". Ma come rivolgiamo l'attenzione su un segmento della durata, allora ciò che si punta, in quanto oggetto che si determina per sé, significa: ciò che sento del suono proprio ora, è "presente", ciò che in questa durata "ho ora sentito", di cui sono cosciente nel modo del ricordo, è passato».

⁸⁶⁷ Ivi, p. 39; trad. it. p. 70. Al riguardo T. Kortooms, *Phenomenology of Time*, cit., p. 65, ha rilevato che, quantunque Husserl sul punto non si esprima, nel momento in cui «le riflessioni con riguardo all'atto intenzionale sono prese in considerazione, diventa manifesto che noi potremmo parlare anche di percezione di oggetti che sono caratterizzati da una estensione temporale che eccede di parecchio l'originario campo temporale».

⁸⁶⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 40; trad. it. p. 73.

⁸⁶⁹ Ivi, p. 40; trad. it. p. 74.

⁸⁷⁰ T. Kortooms, *Phenomenology of Time*, cit., p. 66.

ritenere la ritenzione «non già una modificazione nella quale i dati impressionali vengono conservati (...), ma un'intenzionalità, e un'intenzionalità *sui generis*»⁸⁷¹. La specificità della ritenzione consisterebbe nel non essere un atto intenzionale indipendente e, insieme, nel non essere diretta verso un oggetto intenzionale⁸⁷². Come pure è stato autorevolmente suggerito, «l'impressione primordiale ritenuta nella ritenzione non è semplicemente rappresentata come se fosse una immagine, ma è data propriamente nell'intuizione»; in tal senso la ritenzione andrebbe considerata come «una coscienza intenzionale, attuale ed intuitiva di una attualità di coscienza passata, che è mantenuta in modo attuale, benché essa non sia esperita come un oggetto intenzionale»⁸⁷³. Nondimeno tale lettura condurrebbe alla definizione di una coscienza intenzionale senza oggetto intenzionale⁸⁷⁴. Il che parrebbe inconciliabile con la necessità di pervenire, in un processo di «ripetizione [*Wiederholung*] che si compie attraverso il ricordo primario e da qui attraverso il ricordo secondario, alla identificazione dell'oggetto; identificazione da intendersi come il punto d'approdo di quella libertà che consente di ripercorrere la catena delle successioni a proprio piacimento⁸⁷⁵. L'effettivo esercizio di codesta libertà è sì dipendente dai diversi gradi di chiarezza della rammemorazione⁸⁷⁶, ma esso parrebbe pur sempre

⁸⁷¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 118; trad. it. p. 143.

⁸⁷² Ivi, p. 118; trad. it. p. 143: «La ritenzione non è di per sé un "atto" (...), bensì una coscienza istantanea della fase defluita, e insieme una base per la coscienza ritenzionale della fase prossima. Ogni fase, in quanto ha ritenzionalmente coscienza della precedente, racchiude in sé, in una catena di intenzioni mediate, l'intera serie delle ritenzioni trascorse».

⁸⁷³ R. Bernet, *Die ungewöhnliche Gegenwart*, cit., p. 43. Ma altrove, lo stesso Bernet ha ulteriormente sottolineato che: «Nella coscienza interna, ogni impressione originaria è originariamente intrecciata con una coscienza protenzionale e con una coscienza ritenzionale dirette verso altre impressioni originarie di là da venire o già trascorse (Qui conviene quindi non confondere queste ritenzioni e protenzioni della coscienza *interna* con una coscienza *intenzionale*, vale a dire con quegli atti di presentificazione – al modo della rimmemorazione o dell'attesa – che si rapportano a degli oggetti trascendenti appartenenti a un tempo obiettivo passato o futuro)» (Id., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Puf, Paris 2004, p. 98; cfr. inoltre Id., *La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2, 1983, pp. 178-198, in part. pp. 189-190).

⁸⁷⁴ V. Costa avverte che in più luoghi, a cominciare dalle lezioni sulla sintesi passiva, Husserl avrebbe definito la ritenzione una rappresentazione vuota che non può darsi intuitivamente (Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 72; trad. it. pp. 114-115 e p. 77; trad. it. p. 120). «Più precisamente, riguardo alle ritenzioni, non solo non vi è un'intenzione intesa come atto dell'io, come atto dossico, ma neanche nel senso di un'intenzione passiva, di una direzione-verso, di un tendere verso il riempimento tipico delle protenzioni o del ricordo». La ritenzione, per questo interprete, andrebbe se mai definita come una "traccia", che «*costituisce la scena della presenza intuitiva senza appartenere al suo ordine*» (Id., *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., pp. 107-108).

⁸⁷⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 42; trad. it., p. 76: «Io "ripeto" la coscienza di questa successione, la presentifico ricordandomene. Io "posso" far questo, e lo posso "quante volte mi pare" [*beliebig oft*]. A priori, la presentificazione di un vissuto rientra nell'ambito della mia "libertà"».

⁸⁷⁶ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 372-373.

possibile anche nel caso dei ricordi lontani, a cospetto dei quali Husserl sostiene che vi sia *comunque* «un'idea necessaria: l'idea di un se stesso incancellabile [undurchstreichbaren Selbst]»⁸⁷⁷. La permanenza del ricordo, anche se lontano, potrebbe essere revocata in dubbio soltanto nel caso si verificasse un «sovrapporsi caotico delle rimemorazioni». Ma pure in questa evenienza le singole componenti che costituiscono l'insieme complessivo del ricordo sarebbero egualmente date nell'originale, in virtù del fondamentale principio associativo della somiglianza⁸⁷⁸. La falsità del ricordo dell'oggetto è dunque riconducibile solo all'intero sorto per collegamento, non già alla singola parte; e ciò perché le distorsioni del ricordare non possono procedere all'infinito, tanto più che basta che il contenuto d'un ricordo si dia effettivamente nell'originale perché si sia «rinviati ad una catena di pure datità che non sono più cancellabili»⁸⁷⁹. Anche qui, però, Husserl ammonisce che l'immagine della catena vorrebbe essere un limite ideale, onde favorire il nostro volontario rivolgerci ai ricordi per mettere in luce «l'illusione e quindi per penetrare nel loro vero se stesso»⁸⁸⁰. La nient'affatto esaustiva conclusione cui perviene la riflessione husserliana nel momento in cui vorrebbe comprendere tutti i ricordi entro un'ambito di autodatità dell'oggetto vincolato alle regole proprie della percezione, la cui inefficacia a presentare la molteplicità delle manifestazioni d'un singolo oggetto è tuttavia dichiarata sin dall'inizio delle lezioni sulla sintesi passiva, traspare nello stesso dettato del filosofo, allorché esplicitamente si legge:

«Non sono interamente soddisfatto. L'elemento oggettuale si costituisce sin dall'inizio come elemento temporale, e la fase momentanea è un'astrazione che noi dobbiamo dapprima affrontare. L'incancellabilità del momento non è quindi affatto un *prius*»⁸⁸¹.

⁸⁷⁷ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 114; trad. it. p. 163.

⁸⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 115 e 131; trad. it. pp. 163 e 183.

⁸⁷⁹ *Ivi*, p. 115; trad. it. p. 164.

⁸⁸⁰ *Ivi*, p. 115; trad. it. p. 164.

⁸⁸¹ *Ivi*, p. 110, n. 1; trad. it. p. 164. Per D. Farrell Krell, *Phenomenology of Memory from Husserl to Merleau-Ponty*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 42, 1982, pp. 492-505, in part. pp. 499-502, il significato positivo di queste pagine husserliane andrebbe colto nel confronto che nella *Beilage VIII* delle *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 376-377, viene proposto fra «l'orizzonte ritenzionale indifferenziato, vuoto» e «la prima forma di ridestamento [Weckung]». Vi sarebbe in «questa prima intenzione emergente che si dona come emergente dall'orizzonte vuoto (e con ciò proprio come un indifferente divenuto differente, e cioè un indifferente, nel quale le diverse ritenzioni sono trapassate), come emergente dalla notte dell'oblio», il segno di un abbandono da parte di Husserl di ogni soggettività trascendentale. In analoga direzione – lo stesso Krell lo ammette – andavano le chiose di J. Derrida, il quale aveva precedentemente osservato che «ci si accorge molto in fretta che la presenza del presente percepito può apparire come tale solo nella misura in cui essa *compon*e *continuamente* con una non-presenza ed una non-percezione, cioè il ricordo e l'attesa primari. Queste non-percezioni non si aggiungono, non accompagnano *eventualmente* l'adesso percepito, esse partecipano indispensabilmente ed essenzialmente alla sua possibilità. (...). Nelle ritenzione, la presentazione che si dona al vedere fornisce un non-presente, un presente-passato e inattuale. Si può sospettare

L'annotazione, a ben vedere, testimoniava di quelle medesime difficoltà di cui Husserl, alcuni anni prima, aveva fatto menzione in uno dei manoscritti di Berna allorché era stato costretto ad ammettere che il diagramma delle ritenzioni che figurava nelle *Zeitvorlesungen*⁸⁸² del 1904-1905 fosse «incompleto [*unvollständig*]»⁸⁸³. Tale incompletezza derivava da non aver allora preso in considerazione il tema delle protenzioni, nonostante in quelle lezioni – come si è osservato – già si affermasse che ciascun momento d'ora fosse soggetto a modificazioni rivolte tanto al passato quanto al futuro, al modo stesso in cui nei manoscritti redatti a Berna si rileverà che «ogni attuale momento di coscienza, ossia ciò che è proprio ora presente, ha in sé un doppio orizzonte: è una coscienza rivolta in avanti e all'indietro e lo è dopo ogni punto»⁸⁸⁴. Sotto questo profilo non v'è un effettivo mutamento dei presupposti che reggono le considerazioni husserliane sui modi d'apparire degli oggetti temporali immanenti, trascorrendo dalle lezioni di Göttingen ai manoscritti di Berna. Il richiamo all'elemento protenzionale si deve pertanto intendere all'interno d'un paradigma di pensiero che, nei suoi fondamenti, non ha conosciuto radicali capovolgimenti, ma, se mai, delle rettifiche. D'altronde, nelle *Zeitvorlesungen* si poteva leggere che ciascun processo originariamente costituente si sarebbe dovuto intendere come animato da protenzioni, capaci di costituire e captare a vuoto ciò che ha da venire, come tale, e di portarlo a compimento⁸⁸⁵: il «carattere di apertura [*Offenheit*]»⁸⁸⁶ che connoterebbe le protenzioni sarebbe derivabile dalla intuizione di un'"immagine" (*Bild*) di un processo che decorre riproduttivamente. Il ricordo di tipo "intuitivo" (*anschauliche*), al contrario, tenderebbe ad offrire «la viva riproduzione del flusso durativo di un evento», lasciando intuitivamente non riempite le intenzioni rivolte al prima e al dopo, trascorrenti verso l'"ora" presente, dell'evento medesimo. Per questa ragione, nonostante in quella stessa immagine si intreccino «intenzioni indeterminate di futuro e di passato», destinate a concludersi «nell'ora vivente»⁸⁸⁷, non può certo

che se Husserl la chiama tuttavia percezione, questo avvenga perché egli tiene di fatto a questo, che la discontinuità radicale passi tra la ritenzione e la riproduzione, tra la percezione e l'immaginazione, ecc., non tra la percezione e la ritenzione. (...) Senza ridurre l'abisso che può infatti separare la ritenzione della ri-presentazione, senza nascondersi che il problema dei loro rapporti non è null'altro che quello della storia della "vita" e del divenire-coscienza della vita, si deve poter dire *a priori* che la loro radice comune, la possibilità della ri-petizione sotto la sua forma più generale, la traccia nel senso più universale, è una possibilità che deve non solo abitare la pura attualità dell'adesso, ma costituirsi col movimento stesso della differenza (*différance*) che vi introduce» (Id., *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 101-105 *passim*).

⁸⁸² Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 28; trad. it. p. 64.

⁸⁸³ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., pp. 7-8. Si veda in merito: A. Schnell, *Les diagrammes husserliens du temps*, in «Alter», 9, 2001, pp. 365-399.

⁸⁸⁴ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 46.

⁸⁸⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 52; trad. it. p. 84.

⁸⁸⁶ Ivi, p. 56; trad. it. p. 87.

⁸⁸⁷ Ivi, p. 55; trad. it. p. 86.

affermarsi una totale indistinzione fra ricordo e aspettazione. A partire dall' "ora vivente" è tuttavia derivabile la maggiore possibile vicinanza fra passato e futuro, poiché in relazione ad esso può stabilirsi la misura in cui tanto le intenzioni, pur "vuote", delle protenzioni quanto quelle delle ritenzioni si trovino ad appartenere ad una comune datità processuale. Sebbene infatti si possa ammettere che il ricordo sia, in linea generale, maggiormente determinato di quanto non sia l'aspettazione, è ben vero che se ci trovassimo – sostiene Husserl – alla presenza di «un ricordo "perfetto"», dotato d'un indefettibile carattere memorativo, «tutto sarebbe chiaro», così come accadrebbe nel caso dell'aspettazione, ove essa fosse, in particolare, pensabile alla stregua di una «coscienza profetica», di una coscienza, cioè, che avesse «davanti agli occhi ogni singolo carattere dell'aspettazione di ciò che ha da venire: all'incirca come quando disponiamo di un piano determinato e, rappresentandoci intuitivamente ciò che abbiamo progettato, lo assumiamo, per così dire, in carne ed ossa come una realtà futura»⁸⁸⁸. Codeste tesi husserliane, sebbene enunciate in via puramente teorica, non perdono di efficacia in riferimento ad un ambito di temporalità che deve registrare al suo interno non soltanto l'appartenenza di tutti gli atti intenzionali all'unità d'una stessa coscienza, ma pure la differenza fra gli atti di presentazione e quelli di presentificazione, fra gli atti effettivamente compiuti e quelli soltanto immaginati; e ciò mantenendosi compreso nell'unità di una coscienza interna la quale vede gli atti intenzionali o i vissuti intenzionali attraverso le impressioni originarie e le loro modificazioni sia ritenzionali sia protenzionali e può quindi percepire, in quanto coscienza "impressionale", sia il coglimento del "presente vivente" sia il modo di compimento dei suoi vissuti intenzionali⁸⁸⁹. Come emblematicamente mostra il caso delle protenzioni, il valore di tale differenza non è tuttavia di carattere ontologico. Per Husserl, «dati fenomenologici sono le apprensioni di tempo, i vissuti nei quali qualcosa di temporale in senso obiettivo appare», tant'è che i «*dati di tempo*» non sono «*tempora* essi stessi», non sono cioè tempi di cui vada dedotta la validità ontologica⁸⁹⁰. Se il tempo non fosse che nella datità assoluta del suo apparire, si dovrebbe ammettere un'assoluta eguaglianza fra libertà e coscienza del tempo, ossia una predisposizione di quest'ultima ad esplicitare ciò che è infinitamente potenziale, secondo un senso che assegna all'orizzonte intenzionale un'attualità mai conclusa, nella quale «l'oggetto è un *continuum* che si vive ma che contiene potenzialmente l'idea di una continuità perfettamente data, e quindi *finita*, in un processo che è *infinito*»; e ciò secondo un ordine di ragionamento che afferma l'attualità del possibile in quanto possibile, allo stesso modo in cui afferma che

⁸⁸⁸ Ivi, p. 56; trad. it. p. 87.

⁸⁸⁹ Cfr. R. Bernet, *Conscience et existence*, cit., pp. 12-13.

⁸⁹⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., pp. 6-7; trad. it. pp. 45-46 *passim*. E, ancora più perspicuamente, poco oltre si legge: «Non è nei contenuti "primari" che si costituisce l'obiettività, ma nei caratteri apprensionali e nelle legalità d'essenza ad essi inerenti» (Ivi, p. 8; trad. it. p. 47).

«c'è un essere del non essere in quanto non essere, di un non essere, che, (...), pur rimanendo non essere, è intenzionato dalla coscienza, è presente come non essere»⁸⁹¹. Le osservazioni mosse in questa direzione, in particolare da Enzo Paci, parrebbero però omettere che la “libertà della riproduzione” non appartiene – come Husserl esplicitamente dichiara – all’originario apparire, che è qualcosa di fisso e su cui può solo posarsi lo sguardo, ma al deflusso del “risprofondare” (*Zurücksinken*) peculiare alla riproduzione presentificante, la quale può sì procedere ora più rapidamente ora più lentamente, ma sempre nella dimensione statica della coscienza interna del tempo, di cui rappresenta un evento⁸⁹². Ma invero anche nel caso delle protenzioni, connotate dalla vacuità dei loro “riempimenti” intenzionali, non sarebbe necessario supporre né l’asintotico dischiudersi di possibilità sempre nuove, né una dimensione estranea alla coscienza, descrivibile indipendentemente da essa⁸⁹³; piuttosto sarebbe opportuno prestare attenzione al modo in cui un ricordo, quale «unità di vissuti

⁸⁹¹ E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., pp. 101-128, qui p. 106.

⁸⁹² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., pp. 47-48; trad. it. p. 80. Nota giustamente F. S. Trincia, ricollegandosi anche alla lettura offerta da Paci, che «il ruolo che Husserl fa giocare alla libertà nella determinazione della coscienza del tempo è tutto interno ai meccanismi fenomenologici che sovrintendono a quest’ultima e non coincide affatto e per nessun motivo con la struttura o con l’essenza della coscienza del tempo» (Id., *Fenomenologia del futuro e dialettica. Edmund Husserl ed Enzo Paci*, in *L’altro e il tempo*, cit., pp. 33-53, qui p. 50).

⁸⁹³ Se, come detto, la prima tesi interpretativa è stata avanzata da E. Paci, la seconda ha trovato il proprio sostenitore in P. Bieri, il quale, segnatamente, ha osservato: «Per queste “intenzioni d’attesa” vale proprio lo stesso di ciò che vale per le ritenzioni: laddove esse presentano un orizzonte di elementi futuri, sono a loro volta “ora”, e la loro costituzione ha luogo “contemporaneamente” a quella dell’impressione originaria e della ritenzione, non potendo, per le ragioni che seguiranno, la loro presenza a sua volta, in quanto semplice costituito, essere spiegata. Tuttavia per quanto concerne le protenzioni lo specifico problema risiede nel “riempimento”: esso ha luogo per mezzo del fatto che sempre “nuovi” dati entrano in scena, i quali si presentano come “ora”, il che costituisce l’esperienza della seconda parte del divenire temporale, dopo che la prima parte, attraverso il cambiamento della impressione originaria, viene descritta nella ritenzione. (...). Dunque Husserl ebbe a completare la descrizione di entrambe i fenomeni [*i.e.* quello della ritenzione e quello della protenzione] attraverso l’assunto che “continuamente...un sempre nuovo...“ora” prende il posto di quello trapassato nella modificazione”. Non si deve adesso ipotizzare di “riempire” con questa ulteriore serie di dati una coscienza protenzionale pre-sottoposta, indipendentemente dalla sua funzione, ad una struttura temporale? Dunque questi nuovi dati non entrano in scena “uno dopo l’altro” nella coscienza, ancor prima che possano in generale presentarsi differenziati secondo A-determinazioni? Formalmente vi sono due possibilità di trattare questa ipotesi: a) questi dati potrebbero essere o semplicemente non ordinati o il loro ordine potrebbe essere non temporale; b) il carattere temporale del loro ordine potrebbe ammettersi, e tuttavia per quel che lo riguarda essere interpretato come meramente costituito. In questo secondo caso si dovrebbe pensare la coscienza del tempo come una doppia attività, in forza della quale i dati *realiter* non temporali sarebbero dapprima immessi in una successione, la quale rende possibile il loro apparire come semplici modi di presentazione della soggettività, in modo tale da poter riempire successivamente d’essi la coscienza del futuro e avviare la modificazione ritenzionale» (Id., *Zeit und Zeiterfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, pp. 197-198).

costituita» si innesta «nel flusso unitario dei vissuti»⁸⁹⁴. Secondo Husserl, infatti, è necessario osservare che «ogni ricordo contiene intenzioni d'aspettazione il cui riempimento conduce al presente», il che implica che il futuro è in quanto è il passato, in quanto è *nel passato*: le protenzioni «si sono riempite, e di ciò noi siamo coscienti nella rimemorazione»⁸⁹⁵.

Il paragrafo XXIV delle *Zeitvorlesungen*, al quale sono consegnate queste ultime notazioni, è da Rudolf Boehm fatto risalire al 1917⁸⁹⁶. Esso quindi sarebbe coevo alla stesura dei *Bernauer Manuskripte*, che per l'esattezza cadrebbe nel biennio fra il 1917 e il 1918⁸⁹⁷. Il dato cronologico non è di per sé bastevole a garantire la giustezza di una interpretazione che tenda a riguardare il contenuto dei manoscritti di Berna non già all'insegna di una svolta rispetto ai contenuti delle lezioni del 1904-'05, ma di una continuità nella differenza. Ciò su cui deve ancora insistere l'analisi, anche qualora si sia stabilita una

⁸⁹⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 52; trad. it. p. 84.

⁸⁹⁵ Ivi, p. 52; trad. it. p. 84. Scrive F. S. Trincia nel suo già menzionato contributo: «È uno strano futuro quello che così ci si configura. Husserl avverte che la "protenzione originariamente indeterminata" ha caratteristiche diverse dalla protenzione che anticipa entro la rammemorazione. Ma è tanto più significativo che allo scopo di definire la fisionomia del futuro si determini la struttura del futuro del passato. Non potrà non essere sottolineato in questo caso l'elemento della continuità del flusso temporale di coscienza e il fatto che esso autorizza la ripresa del fenomeno della durata anche all'interno di quella durata passata di ciò che è già stato. La ripresa è, con tutta evidenza, possibile solo perché accade nell'ambito mobile del ricordo, il cui futuro immanente conduce al presente» (Id., *Fenomenologia del futuro e dialettica*, cit., p. 51).

⁸⁹⁶ Cfr. la n. 1 al § 24 in E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 52; trad. it. p. 84.

⁸⁹⁷ Mette conto a tale proposito ricordare il contenuto di due distinti passi dei Manoscritti di Berna, i quali, rispettivamente, affermano: «Quanto più un evento procede in avanti, tanto più esso si offre in se stesso per protenzioni più differenziate, "lo stile del passato è proiettato nel futuro". (...) Il corso degli indirizzi ritenzionali, ovvero il contenuto di volta in volta intenzionale degli indirizzi che compaiono nella ritenzione, influenza la protenzione, ne determina il contenuto e ne traccia il senso»; «Ogni tratto verticale viene "benvenuto", ovvero ogni ritenzionale continuità momentanea possiede una protenzione verso il seguente e, in continua mediazione, verso l'ancora seguente. Detto geneticamente: quando, sempre di nuovo, continuamente, nuovi dati del nucleo appaiono, allora i dati precedenti non sprofondano in modo meramente ritenzionale, ma una nuova coscienza protenzionale "si desta", la quale va incontro ai nuovi dati originari e, terminando con essi, si riempie» (E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., pp. 38 e 20). A sua volta, J. R. Mensch ha, proprio a margine di codeste puntualizzazioni husserliane, rilevato che «la relazione fra aspettazione e compimento non sorge soltanto fra il passato e l'esperienza recente. Essa lega insieme il materiale che noi abbiamo già ritenuto. Mentre il processo temporale continua, questa esperienza recente viene, a sua volta, ritenuta. Così, la originaria relazione protenzionale fra passato ed esperienza recente diviene una relazione fra due tratti ritenuti dell'esperienza. La ritenzione di questa esperienza recente è tale in quanto avvenuto incontro delle nostre attese. Dato che ogni tratto ritenuto ha una tendenza protenzionale e che ogni tratto siffatto è stato a sua volta oggetto d'una tendenza protenzionale di un tratto precedente, questa relazione di attesa e compimento unifica l'intera esperienza ritenuta che ha incontrato le nostre aspettative» (Id., *Husserl's Concept of the Future*, in «Husserl Studies», 16, 1999, pp. 41-64, qui p. 43).

“parificazione” fra passato e futuro, è propriamente il modo in cui ritenzioni e protenzioni siano “insieme” con l’impressione originaria⁸⁹⁸. Ciò non implica che quest’ultima sia simultanea rispetto alle sue modificazioni, ma se mai che tanto l’impressione originaria quanto le sue modificazioni vadano considerate come successive l’una rispetto alle altre⁸⁹⁹; ovvero, che a dover essere presi in esame non siano più gli “oggetti temporali” (*zeitliche Objekte*), bensì gli “oggetti di tempo” (*Zeitobjekte*). Se con i primi Husserl distingue quegli oggetti che «si costituiscono in una molteplicità di dati e di apprensioni immanenti, che scorrono a loro volta in una successione», gli “oggetti di tempo” in senso specifico sono quelli che, «oltre ad essere delle unità nel tempo, conteng[on]o anche in sé l’estensione temporale»⁹⁰⁰. Più esattamente, la maggiore difficoltà che sopravviene è quella di comprendere come gli “oggetti di tempo” designino

⁸⁹⁸ D. Zahavi, *Self Awareness and Alterity*, cit., p. 65, che segnatamente ha riguardo per quanto, in modo più disteso, si legge in E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 27: «Noi abbiamo quindi nel concreto presente un nucleo astraibile di un autentico presente in quanto fase distinta nel flusso, che designa il presente, il quale non rachiude più in sé l’appena stato e il di là da venire, bensì il puro presente. È poi da descrivere come nel flusso il centrale puro “ora” del presente permanentemente dismaga nell’appena stato, e questo a sua volta attraversa modi dell’appena stato ecc., e come in fine e nel continuo fluire dell’“oscuro” orizzonte esterno l’appena stato viene assorbito nella sua indifferente oscurità; è poi, però, ancora da descrivere come le ramemorazioni penetrano in questa oscurità e nel presente con il loro processo di percezioni viventi, ossia come esse possano rievocare il vissuto del passato, i presenti di percezione passati come tali; gli stessi problemi strutturali e le stesse descrizioni strutturali valgono pure per il di là da venire. Se si delimita in modo astratto il nucleo del presente di percezione “proprio” del mondo (sempre come fenomeno trascendentale), allora si pone il problema circa la struttura di questo nucleo – una struttura che il presente di percezione autentico ripresenta come un “appena” stato presente nella guisa della modificazione del modo principale ecc., con, per così dire, nuovi segni, con un senso formale modificato – allora dunque risultano molteplici nuove differenze strutturali».

⁸⁹⁹ D. Zahavi, *Self Awareness and Alterity*, cit., p. 67. A sua volta A. Schnell ha, a partire da ciò, fatto discendere tre conseguenze: 1) le nozioni di “ritenzione” (e di “protenzione”) sono utilizzate nella sfera immanente in un modo improprio: si tratta in realtà d’una descrizione di oggetti temporali e non di ritenzioni e protenzioni in quanto momenti del flusso; 2) Husserl non avrebbe preso coscienza di codesti rapporti, come testimonierebbe l’assoluto non rispetto della distinzione fra fenomenologia degli oggetti temporali e fenomenologia dei oggetti di tempo prima del 1917; 3) quando Husserl tratta nei Manoscritti di Berna degli oggetti di tempo, i fenomeni costitutivi di questi oggetti di tempo non sono più degli oggetti in senso stretto (Id., *Temps et phénomène*, cit., pp. 115-116).

⁹⁰⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 22; trad. it. p. 59. Ma sul punto si vedano le osservazioni di A. Schnell, *Temporalité hyletique et temporalité noématique chez Husserl*, in «Annales de Phénoménologie», 3, 2004, pp. 59-82, esaustive anche in relazione allo sviluppo che queste analisi incontreranno nei Manoscritti di Berna, dove la disamina sugli oggetti di tempo sarà integrata, in particolare nel Testo n. 11 (E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, pp. 210-232), da una considerazione del “processo originario”, caratterizzato, nella sua struttura, dalle fasi costitutive delle differenti dimensioni del tempo.

la durata temporale degli “oggetti temporali” senza essere loro identici⁹⁰¹. La possibilità di definire una “fenomenologia degli oggetti di tempo” che sia imperniata su una «coscienza di successione [*Sukzessionsbewußtsein*]», implica la necessità di definire la percezione di una successione⁹⁰². In tal senso, alla domanda che chiede, una volta caratterizzato il “passato” come “percepito”,

«Di fatto, non percepiamo forse il passare? Non siamo forse (...) senz'altro coscienti dell'essere appena stato [*des Ebengewesenseins*], dell'“appena passato” in quanto dato in se stesso, nel modo dell'esser dato in se stesso?»⁹⁰³

Husserl parrebbe rispondere riconoscendo che non si tratta qui di una schietta ritenzione d'una oggettività che dura, bensì d'«una successione di due dati che durano con una forma temporale determinata, (...), che abbraccia il rapporto di successione». Più esattamente, nel trascorrere dal piano rappresentato dalle «oggettività durative [*dauernde Gegenständlichkeiten*]» a quello della “durata” e della “successione” in sé e per sé considerate, si dovrebbe aver riguardo al fatto che «la successione complessiva è data originariamente come presenza. Di questa successione, a sua volta, posso avere un ricordo; di questo una rammemorazione, poi un'altra analogamente, *in infinitum*»⁹⁰⁴. Alla coscienza di successione appartengono, dunque, e la ritenzione e la rammemorazione. La necessità che vi sia tale doppia componente si spiega, d'altra parte, se si considera il concetto stesso di ritenzione. Scrive Husserl:

«La ritenzione costituisce l'orizzonte vivente dell'“ora”, in essa io possiedo una coscienza dell'“appena stato”, ma ciò che si costituisce originariamente (...) è solo la retrocessione della fase dell'ora, e cioè della durata già costituita che, come tale, non si costituisce più e non è più percepita»⁹⁰⁵.

Se ne trae l'insufficienza della sola ritenzione ai fini della determinazione della coscienza di successione. Da un lato, per ammissione dello stesso Husserl, essa rappresenta soltanto l'“orizzonte” e non già la costituzione vera e propria della successione di più dati, e dall'altro, quanto le riesce di intenzionare appartiene unicamente all'ordine della “riproduzione” (*Wiedererzeugung*). La ritenzione, presentando il passato in quanto passato, vale a dire con il suo carattere di passato, situato nel tempo passato, non può esplicarsi che attraverso delle intenzioni non-presenti; e ciò diversamente da quanto accada nel caso della rammemorazione⁹⁰⁶. Per il filosofo è propriamente quest'ultima componente a

⁹⁰¹ Cfr. R. Bernet, D. Lohmar, *Einleitung der Herausgeber*, in E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, pp. XVII-LI, in part. p. XXXII.

⁹⁰² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 42; trad. it. pp. 75-76.

⁹⁰³ Ivi, p. 39; trad. it. p. 73.

⁹⁰⁴ Ivi, p. 44; trad. it. p. 77.

⁹⁰⁵ Ivi, p. 43; trad. it. p. 76.

⁹⁰⁶ Cfr. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, Grenoble 2000, p. 206; ma si veda, più in generale, l'intero II capitolo, pp. 205-244.

consentire la definizione della coscienza di successione, poiché non soltanto ridà il passato della durata, ma è la coscienza che in modo originario costituisce il concatenamento di più elementi nella loro successione⁹⁰⁷. E tuttavia, osserva Husserl, se si ritorna sulla stessa identica successione e la si identifica come il medesimo oggetto temporale, si compie una serie di atti rimemorativi entro una complessiva unità di successione. Il che impone di interrogarsi sul modo in cui si presenti questa identificazione, la quale è insieme supposta e, in grazia della libertà dell'io posso⁹⁰⁸, esplicita dalla stessa successione⁹⁰⁹. Ma la «correlatività [*Aufeinanderbezogenheit*]» fra il processo di identificazione e quello di "presentificazione", che, come osservato, fa capo alla rammemorazione, la quale non solo mette in condizione di rievocare il contenuto percettivo appreso in precedenza, ma pure di riprodurre gli atti mediante i quali quel contenuto è apparso, ovvero permette, mediante un atto dell'immaginazione non solo di rendere presente un contenuto percettivo passato, ma di inserire codesto contenuto in un insieme di punti di riferimento che riguardano quanto è trascorso del nostro vissuto, conferendogli «l'allure di una trama nella quale i contenuti presentificati diventano indirettamente esiti di prese di mira ch'io non ho mai compiuto, ma che si designano come aventi poter d'essere»⁹¹⁰, richiede una ulteriore verifica del modo in cui possa effettivamente darsi un mutuo legame fra l'identificazione e per l'appunto la rammemorazione, tenuto conto che questa scaturisce «soltanto dal ridestamento di quelle rappresentazioni vuote che sorgono nel presente, nella rigida necessità del deflusso strutturale del presente vivente»⁹¹¹. Parrebbe, in questi ultimi rilievi, scorgersi in maniera più netta la congruità del ragionamento husserliano circa la compresenza del futuro nel passato. Allorché, segnatamente, si legge nelle *Zeitvorlesungen*:

«la rammemorazione non è aspettazione, ha però un orizzonte rivolto al futuro, e precisamente al futuro di ciò che è rimemorato, che è un orizzonte posto. Questo orizzonte, nel progredire del processo rimemorativo, viene continuamente aperto in modo nuovo, più vivo, più ricco. Con ciò,

⁹⁰⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 44; trad. it. p. 77: «Come si presenta la prima rammemorazione di quella successione? Così: [(A-B) - (A-B)']'. Allora posso dedurre, in base alla precedente legge, che in essa si trova (A-B)' e poi [(A-B)']', ossia un ricordo di secondo grado, e che sono in rapporto di successione; oltre, naturalmente, al ricordo della successione (-'). Con un'ulteriore ripetizione, ottengo modificazioni memorative ancor più elevate e, insieme, la coscienza di aver compiuto più volte, una dopo l'altra, una presentificazione ripetitiva».

⁹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 44; trad. it. p. 77: «Per legge essenziale, ogni ricordo è iterabile non solo nel senso che ha gradi di possibilità elevati a piacere, ma anche che questa è una sfera dell'io posso».

⁹⁰⁹ *Ivi*, p. 44; trad. it., p. 77: «Nella successione di oggetti uguali (di identico contenuto) dati solo in successione e non come coesistenza, abbiamo una caratteristica coincidenza nell'unità di una coscienza, una coincidenza successiva. L'espressione è, ovviamente, impropria, perché essi sono esterni l'uno all'altro, sono consaputi come successione, divisi da un intervallo di tempo».

⁹¹⁰ B. Besnier, *Remarques sur les Leçons sur la conscience intime du Temps de Husserl*, in «Alter», 1, 1993, pp. 319-356, qui p. 341.

⁹¹¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 181; trad. it. p. 241.

esso si riempie di sempre nuovi eventi rimemorati. Quelli che precedentemente erano stati solo prefigurati, ora sono *quasi*-presenti, *quasi* nel modo della presenza realizzante»⁹¹²,

in ragione della “correlatività” che tiene insieme rammemorazione e identificazione, si deve riconoscere una *traslazione* di quest’ultima all’interno dell’“orizzonte posto”. L’“orizzonte intenzionale” è stato delucidato nelle sue linee generali, ossia come insieme di ricordi e di anticipazioni concernenti un oggetto nella sua autentica identità in quanto correntemente percepito⁹¹³, fin dal precedente capitolo; quanto tuttavia resta ancora da definire è la struttura di orizzonte che prende forma quando dal punto di partenza rappresentato necessariamente dall’oggetto dato in maniera diretta si passa ad un ambito nel quale «la riflessione si rifà ai modi rispettivi della coscienza e a quei modi potenziali racchiusi nei primi come nel loro orizzonte, e infine a quelli in cui l’oggetto potrebbe essere consaputo come il medesimo»⁹¹⁴; e ciò grazie all’insieme di possibilità di rievocazione che di volta in volta il ricordo consente di esperire⁹¹⁵. Più propriamente, la transizione dal “generale orizzonte intenzionale”, rappresentato dai ricordi e dalle attese, al mero “orizzonte intenzionale”, rappresentato invece dalle ritenzioni e dalle protenzioni⁹¹⁶,

⁹¹² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 53; trad. it. p. 84.

⁹¹³ Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 193; trad. it. p. 29: «Ogni percezione ha il suo orizzonte ritenzionale e dà la possibilità di entrare in quest’orizzonte e di spiegarlo in ricordi. Perciò ogni connessione che non è intuibile nell’unità di una percezione rimanda a catene di connessioni che stanno nell’unità di un’intuizione reale e rimandano quindi a possibili rammemorazioni continue che restituiscono intuitivamente quelle catene di connessioni».

⁹¹⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 87; trad. it. p. 78.

⁹¹⁵ D’accordo con G. Piana si dovrà al riguardo osservare che, quantunque la «tematica del ricordo come rievocazione ci conduce a considerare in primo luogo il peso del presente sul passato, il peso dunque delle esperienze successive sulle esperienze precedenti, delle possibilità future rispetto a ciò che è già accaduto», sarà opportuno riconoscere che sull’appropriazione operata dal ricordo pesa ancora l’estraneità costitutiva del passato: «in fondo i ricordi non hanno peso. Nella rievocazione prendiamo le nostre distanze dal passato; e possiamo liberarci da esso». Quando invece il peso del passato grava sul presente, quando, cioè, ci si pone *prima* del vero e proprio inizio del processo rievocativo, si dovrebbe considerare il passato come l’«orizzonte di senso del presente», come il suo imprescindibile «scenario» (Id., *Elementi di una dottrina dell’esperienza*, cit., pp. 93-95 *passim*).

⁹¹⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 82; trad. it. pp. 73-74: «Ogni *Erlebnis* ha un orizzonte che varia col mutare delle sue connessioni nella coscienza e col mutare della sua fase di svolgimento – un orizzonte intenzionale costituito dalle indicazioni delle potenzialità della coscienza appartenenti al momento stesso considerato. (...) Gli orizzonti sono delle potenzialità delineate. Noi diciamo anche che si può interrogare ogni orizzonte su ciò ch’esso contiene, esplicitarlo, *rivelare* infine le singole potenzialità del vivere della coscienza». Codeste potenzialità sono esperite attraverso le aspettative e i ricordi, associati in ogni momento col nostro atto percettivo. Ed infatti dire che ogni oggetto esperito serba un di più rispetto a quanto esso mostri nella singola percezione, significa per certi versi dire che noi ci attendiamo altri caratteri; «inoltre – scrive Husserl – ogni percezione possiede sempre un suo orizzonte di passato come potenzialità di suscitare atti di rammemorazione». Ma inverto accanto a queste due componenti sono quelle rappresentate dalla “ritenzione” e dalla “protenzione”, che profilano quello che qui – d’accordo con una terminologia proposta da I. Miller – si è definito l’“orizzonte” intenzionale,

procede a sua volta entro una presenza originaria la quale non ha, diversamente dalle forme soggettive della coscienza interiore del tempo, un carattere fluente⁹¹⁷, bensì una forma stabile entro una continuità fluente. Come già Fink ebbe occasione di puntualizzare, il «*modo d'essere* [Seinsart]» della coscienza interna del tempo si tradurrebbe in una chiarificazione dell'orizzonte in cui avrebbe dimora una forma assolutamente trascendentale della soggettività⁹¹⁸, una forma che si esplica in quella particolare forma di “flusso di vissuto” (*Erlebnisstrom*), nella quale «incontro un “vivente”, cioè un presente mio, soggettivo, con la sua stuttura originariamente presente e il suo “orizzonte” di appena-passato e di futuro»⁹¹⁹. A sua volta la presenza originaria si identifica con il “tempo immanente”⁹²⁰. Husserl propriamente scrive:

«Se faccio attenzione ai punti della presenza originaria, essi costituiscono un *continuum* fluente di forma stabile, la forma del tempo immanente. Se io nello stesso tempo faccio ora attenzione alla continuità dei presenti compiuti, trovo che ad ogni punto del tempo immanente (ovvero ad ogni presenza originaria che ad esso appartiene, e che si obietta nella forma del tempo identificabile in riproduzioni ripetute) appartiene parimenti una compiuta presenza obiettivata, la quale solo secondo il suo punto della presenza originaria risiede nel tempo immanente di tali presenze originarie. Nello stesso tempo, però, l'orizzonte, che è circondato di volta in volta dal punto della presenza originaria, “si riferisce” ad un tratto del tempo immanente: intenzionale»⁹²¹.

La complessità del dettato husserliano invita a procedere ad alcuni chiarimenti in merito, segnatamente, alla differenza corrente fra la continuità dei presenti viventi e la struttura del tempo immanente che, fin dalle lezioni del 1905, è stata indicata come fissa⁹²². Se la temporalità immanente è al fondamento della

distinguendolo dal “generale orizzonte intenzionale” cui fanno capo i ricordi e le attese (Id., *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*, cit., p. 85).

⁹¹⁷ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., pp. 46-47: «Ogni coscienza del contingente Ux è in sé, come già detto, protensione del futuro e ritenzione del passato. Questo significa, ogni attuale momento di coscienza, ossia ciò che è proprio ora presente, ha in sé un doppio orizzonte: è un una coscienza rivolta in avanti e all'indietro e lo è dopo ogni punto. Mentre scorre Ux si muta non solo in generale in un nuovo Ux, bensì esso, che è precoscienza in ogni fase puntuale dell'Ux, proprio esso si muta in ciò che è già compiuto; la realtà è realizzazione di una coscienza anticipante. Ciò si protrae in modo costante. Di contro, ogni Ux è rivolto all'indietro, è “ritenzione” del preterito [*Vorangehenden*] e questo è perciò cosciente in Ux come preterito. Se si muta la coscienza Ux del presente in una nuova, allora si “invera” [*verwirklicht*] non solo l'orizzonte del futuro in un passaggio continuo, bensì si annulla [*entwirklicht sich*] anche l'Ux stesso; esso si muta in una realtà presente, che è ritenzione dell'Ux, e questo in modo costante, cosicché ogni ritenzione, che diventa attuale nella coscienza, diventa cosciente nel continuo fluire in una ritenzione della ritenzione e così via, ecc.».

⁹¹⁸ Cfr. R. Bruzina, *The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: Status Questionis – Freiburg, 1928-1930*, in «Alter», 1, 1993, pp. 357-383, qui p. 362.

⁹¹⁹ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 274.

⁹²⁰ Ivi, p. 274: «Se faccio attenzione ai punti della presenza originaria, essi costituiscono un *continuum* fluente di forma stabile, la forma del tempo immanente».

⁹²¹ Ivi, p. 274.

⁹²² Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 27; trad. it. p. 63: «Del fenomeno del decorso noi sappiamo che è una continuità di mutamenti incessanti la quale

individuazione temporale e del carattere del tutto irreversibile della serie delle fasi temporali⁹²³, quando nella riduzione fenomenologica del flusso di coscienza si perviene ad un presente vivente, si constata una direzione della serie dei presenti che è vincolata alla temporalità immanente. Ma invero ciò varrebbe unicamente per i punti del presente originario o attuale⁹²⁴, poiché i modi di obiettivazione peculiari al presente vivente sarebbero – come Husserl stesso esplicitamente afferma – di ordine diverso rispetto a quello rappresentato dalla temporalità immanente: «In ogni caso abbiamo più ordini temporali immanenti, tra cui necessariamente uno è il primo, la forma dell'ente temporale, il quale nel suo contenuto d'essere non racchiude in se stesso nulla di quella intenzionalità attraverso cui l'essere temporale si costituisce come temporale»⁹²⁵. La puntualizzazione consente di mostrare la distanza che separa una considerazione degli oggetti temporali immanenti e *insieme* dei modi dell'intenzionalità ritenzionale, considerazione che permeava le analisi consegnate alle lezioni del 1905⁹²⁶, da quella che, all'opposto, induce a tenere distinti il livello dell'obiettivazione del presente vivente e quello della sua forma, fino al punto da dover riconoscere che l'ultimo livello costitutivo della temporalità non è toccato da alcuna intenzionalità⁹²⁷. Più esattamente, Husserl definisce questa

forma un'unità indivisibile, non divisibile in tratti che possano stare a sé, e non separabile in fasi che possano stare a sé, in punti della continuità. (...) Possiamo anche dire, con evidenza, che questa continuità, per la sua forma, è in certo modo immutabile».

⁹²³ Cfr. *ivi*, p. 229; trad. it. p. 242.

⁹²⁴ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., pp. 274-274: «Se consideriamo, però, questa continuità dei presenti viventi (uno in quanto momentaneo, ed insostenibile come attuale, tutti gli altri come passati), allora essi costituiscono altresì, come già abbiamo detto, un dato "obiettivo", sempre nuovamente identificabile e possiamo ancora dire: in queste assunte identità (ogni presente era un identico, che si presentava in una innumerevole quantità di "passati" in modo intenzionale) i presenti viventi sono in una immanente forma temporale stabile, la quale è da distinguere dalla forma temporale messa prima in rilievo, ma nella "coincidenza" con essa. Come già abbiamo visto: poiché ogni punto della presenza originaria determina, in ogni compiuto presente, un punto del tempo della presenza originaria e d'altra parte esso è il punto focale di un orizzonte da esso inseparabile e insieme con questo orizzonte è nuovamente soltanto un punto, esso determina un punto del tempo compiuto della presenza».

⁹²⁵ *Ivi*, p. 275.

⁹²⁶ Varrà esemplificativamente a provarlo il passo seguente: «Appartiene davvero all'essenza dell'intuizione del tempo, di essere, in ogni punto della sua durata (che noi possiamo prendere riflessivamente ad oggetto), coscienza dell'*appena stato*, e non mera coscienza dell'"ora" puntuale di qualcosa che appare come oggetto che dura. E in questa coscienza, l'*appena stato* è consaputo nella dovuta continuità e, in ogni fase, secondo un determinato "modo di apparizione", con le distinzioni di "contenuto" e "apprensione"» (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 32; trad. it. p. 67).

⁹²⁷ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 275: «Otteniamo un altro necessario Primo, quando prendiamo in considerazione pure altri aspetti della costituzione intenzionale, che la costituzione temporale naturalmente conduce con sé: situazione temporale immanente dei dati di sensazioni – serie temporale immanente degli aspetti trascorrenti – serie

dimensione, priva delle tendenze egologiche, come il luogo in cui si presentano le «tendenze sensibili dell'associazione e della riproduzione», attraverso le quali si hanno delle «formazioni determinate d'orizzonte», che comprovano come quelle tendenze definiscano un livello costitutivo del flusso del vissuto. La «intenzionalità passiva [*Passive Intentionalität*]», che in tal modo si determina, contribuisce a distinguere una sfera nella quale si fa astrazione dell'Io in quanto polo delle affezioni e delle reazioni⁹²⁸, e che si acclara a seguito di una ulteriore messa in parentesi rispetto a quella che ha già investito l'Io fungente, in quanto «condizione originaria di tutte le oggettività»⁹²⁹.

Da quanto fin qui osservato si potrebbe accedere ad una conclusione che, procedendo gradualmente dall'ambito non-temporale dell'Io, espresso da una prima riduzione alla «sensualità originaria [*ursprüngliche Sensualität*]», a quello dell'«intenzionalità passiva», espresso da un'ulteriore riduzione, sostenga una duplicità nella formazione stessa della ragione fenomenologica, tale per cui l'ordine dell'apparire del fenomeno sarebbe circoscritto entro una temporalità immanente, rispetto alla quale gli ambiti che d'essa sono costitutivi, quelli appunto dell'Io non-temporale e della intenzionalità passiva, si differenziano a partire dal loro carattere «non apparente» (*Unscheinbaren*), sicché le «cose stesse», ovvero i «fenomeni» condurrebbero ad un fondamento in se stesso non fenomenico⁹³⁰. Per quanto suggestiva questa linea interpretativa sembrerebbe,

temporale della modificazione del fantasma [*scilicet* l'unità dei dati sensibili non ancora appresi in modo obiettivo] – serie temporale della cosa».

⁹²⁸ Ivi, p. 276.

⁹²⁹ Cfr. ivi, p. 277: «L'io come polo identico per tutti i vissuti e per tutte le cose nella intenzionalità dei vissuti a loro volta onticamente conclusi (ad es. la natura presunta come presunta) è il polo per tutte le serie temporali e necessariamente come l'«oltre-»temporale, l'io, per il quale il tempo si costituisce, per il quale esiste la temporalità, la individual-singolare oggettività nella intenzionalità della sfera del vissuto, non è, però, a sua volta temporale. In tal senso esso non è un «ente», ma un riscontro per tutti gli enti, non un oggetto, ma una condizione originaria per tutte le oggettività. L'io non dovrebbe nominarsi propriamente io, anzi non deve essere nominato affatto, essendo esso già divenuto oggettivo. Esso è il senza nome di tutto ciò che sta sopra gli afferramenti, il non collocabile su tutte le cose, il non fluttuante, il non ente; esso, piuttosto, è il «fungente», come cogliente, come valente, ecc.». Si deve d'altronde considerare che «i processi pre-egoici risultano da un lato distinti, ma dall'altro lato necessariamente connessi, come in una relazione di doppio legame, con quelli egoici. Tra le due stratificazioni potrebbe essere riconosciuta una sorta di relazione chiasmatica, per cui gli strati pre-soggettivi costituiscono la condizione passiva di possibilità o lo strato primario sempre già presupposto dall'emergenza di una forma di soggettività in generale, ma d'altra parte questi strati di passività-attività polarizzate in un io di azione e passione si rivelano a loro volta indispensabili affinché, tramite un rivolgimento riflessivo e attenzionale, il livello anonimo della soggettività possa emergere in quanto tale» (M. Summa, *Il tempo della coscienza: i Bernauer Manuskripte di Husserl*, in «Oltrecorrente», 11, 2005, pp. 151-160, qui p. 159).

⁹³⁰ Questa la conclusione del seminario di Zähringen tenuto da M. Heidegger nel 1973 (Id., *Seminare*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 15, hrsg. v. C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a. M. 1986; trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 179), cui si conforma quella espressa da A. Schnell in *Temps et phénomène*, cit., pp. 245-246, il quale a sua volta rimanda, per un maggiore approfondimento critico, a K. Held, *Le Chemin de Heidegger vers les «choses*

tuttavia, trascurare alcune puntualizzazioni che Husserl stesso compie in alcune sue pagine, a cominciare da quelle ispirate dall'interrogarsi sul modo in cui l'io, pur inteso come *Urstand* di tutte le oggettività, possa essere colto dalla coscienza⁹³¹. La soluzione avanzata dal filosofo tende a tenere sì fermo che l'io non sia accessibile immediatamente, ma nondimeno vuole sottolineare come attraverso i suoi atti e le sue affezioni esso possa essere «localizzato»⁹³². A tal fine Husserl intende tenere distinto il “divenire” dell’”agire” e dell’”essere affetti” rispetto ad ogni altro contenuto di sensazione⁹³³. La dinamica di questo processo è da Husserl spiegata a partire dal fatto che «l'io riflettente diviene gradualmente solo un oggetto attraverso una nuova riflessione, la quale ha in modo irriflesso l'io come soggetto, ed ogni riflessione diviene evidente nella riflessione superiore come entrante e continuante nel tempo immanente»⁹³⁴. Più estesamente il dettato husserliano afferma:

«In senso temporale prima del *cogito*, però, la riflessione trova eventualmente un tratto dell'affezione, dello stimolo di una affettività non colta dall'io, che in conseguenza di ciò non vive nel *cogito*. Oggetti del tempo immanente sono percettibili, ma non sono notati, essi sono oggetti non-colti; e il volgimento, nel quale l'io passa nel percepire, è a sua volta un processo percettibile, che viene eventualmente osservato in seguito. Ogni coglimento dà l'oggetto colto insieme a un orizzonte di prima, e ci si imbatte oltre a ciò pure continuamente in un non-colto. L'io non è continuamente per tutta la durata del suo intero tempo immanente un io cogliente, e anche ammesso ch'esso sia tale, rimane sempre un orizzonte di non-colto. Il non-colto è

mêmes”, in *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, éd. par E. Escoubas, B. Waldenfels, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 17-37.

⁹³¹ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 278: «Quanto è dato in modo essenziale è che nel flusso del vissuto tali cose appaiono e possono nuovamente apparire, il che ha un totalmente altro divenire rispetto alle altre cose proprie del vissuto, un divenire, che non solo è dato come un “qualcosa accade” e che può venire ripetuto in modo riproduttivo, ma è dato come “io faccio qualcosa”, “io sono affetto da qualcosa”. O piuttosto previamente: qualcosa è dato con il suo carattere irritante (stimolo, fischio irritante) o con un carattere del “formato”, della prestazione, e ciò ora rimanda ad un correlato, ad una coesistenza, che risiede in una nuova dimensione, per l'appunto “io faccio questo”, “io eseguo l'opera”, e qui noi ci imbattiamo nel polo, in un identico, che non è a sua volta temporale».

⁹³² Ivi, p. 280.

⁹³³ Cfr. ivi, p. 323: «Non c'è una radicale differenza fra la durata e in generale l'esistenza di una “coscienza-di”, e specialmente di quella d'un atto agente rispetto all'esistenza di un dato iletico nel tempo immanente?». Per T. Kortooms lo specifico processo del divenire delle affettazioni e delle azioni gioca un ruolo centrale nella prospettiva d'una fenomenologia genetica. «La distinzione fra questo processo e il processo del divenire dei dati di sensazione risiede nel fatto che quest'ultimo è più o meno meccanico, automatico. Per esempio, il processo che incardina un contenuto di sensazione entro un oggetto temporale immanente non può avere luogo più velocemente o più lentamente. E neppure esso ha alcuna attinenza con la velocità con cui una ritenzione intuitiva diventa una ritenzione vuota, ecc. Tutto ciò non si applica allo specifico divenire delle affezioni e delle azioni. Poiché l'io è coinvolto in questo divenire, esso va riguardato come un processo dinamico» (Id., *Phenomenology of Time*, p. 213).

⁹³⁴ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 284.

percepibile nel senso che è notevole, può passare nel percepire, ma nondimeno non tutti i non-colto in un solo colpo possono passare nel percepire, altrimenti l'orizzonte verrebbe meno»⁹³⁵.

Ne deriva che in ogni atto di riflessione ci si troverebbe dinanzi ad un insieme di eventi non-colti, che potrebbero tuttavia essere colti ove riuscissero ad esercitare sull'io un'affezione tale da condurlo a volgersi verso ciò che lo affetta. Ma invero l'io potrebbe attivamente rivolgersi verso l'affezione stessa, senza alcun intervento di quest'ultima, il che renderebbe possibile pensare ciascuna «tendenza affettiva» accompagnata da altre tendenze di «un nuovo livello», cui potrebbero seguire delle altre ancora e così via, all'infinito⁹³⁶. Tale regresso all'infinito sarà nuovamente messo a tema nel corso del Ms. C 16 del 1932, nel quale, analogamente a quanto accadeva nei Manoscritti di Berna, il divenire conscio di un oggetto è spiegato secondo un processo graduale, che dapprima fa procedere l'affezione da una unità oggettiva verso l'io, e quindi contempla una azione dell'io medesimo verso l'unità oggettiva. Ne consegue che l'io diviene sia un polo delle affezioni e delle azioni, sia un polo delle *sue proprie* affezioni e azioni⁹³⁷. A loro volta, però, l'«auto-affezione [*Selbstaffektion*]», tanto quanto l'«auto-azione [*Selbstaktion*]» sono propriamente da riguardarsi nei modi di una «riflessione [*Reflexion*]», la quale si distingue dagli «atti diretti [*geraden Akten*]» i quali sono atti dell'io che concernono gli oggetti, ma non ciò che è di pertinenza dell'io stesso⁹³⁸. «Attraverso la riflessione gli atti diventano tematici e diventa tematica la sintesi che li polarizza, ovvero il polo egologico, e l'identità fra l'io fungente e l'io tematico diviene tematica in una riflessione che torna a più riprese»⁹³⁹, scrive Husserl, volendo precisare che l'atto riflessivo rivolto verso l'io e le sue affezioni ed azioni, coglie un io che è già fungente in modo anonimo. Infatti, l'io che, nella riflessione, è sottoposto ad un atto diretto di tematizzazione da se medesimo proveniente, conosce una «derivazione [*Abkünftigkeit*]», la quale trova la propria assisa in una «pre-unità di coscienza» (*Vor-Bewusstheit*)⁹⁴⁰. Questa – ha osservato Toine Kortooms – è da intendersi

⁹³⁵ Ivi, p. 284.

⁹³⁶ Ivi, p. 285.

⁹³⁷ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., pp. 364-365: «In questa prospettiva, io divengo affettivo e attivo per me stesso, nell'ultima prospettiva io non posso occuparmi soltanto con altre cose, ma anche con me stesso, e perciò posso occuparmi con me stesso come un occupato con questo e quello. Io non sono solo, io sono anche costantemente per me ente e in quanto tale sempre e necessariamente conscio di me stesso nella più originaria originalità».

⁹³⁸ Ivi, p. 366.

⁹³⁹ Ivi, p. 190.

⁹⁴⁰ Cfr. Ivi, pp. 190-191: «Che l'io come polo degli atti è tematico, significa che l'io fungente è tematico, e in una ulteriore riflessione sugli atti che si tematizzano, essi e i loro poli diventano tematici come quegli atti precedenti e quelli che tematizzano il loro io, e allo stesso tempo diventa tematica l'identità dell'io in diversi modi del fungere e dell'essere tematico. Ciò vale per tutte le affezioni e le cose che diventano tematiche: che l'affezione era consaputa prima del divenire tematico, è il risultato di una riflessione e di una identificazione successive. Ma la cosa essenziale è questa: se io mi rivolgo verso una affezione, allora la trovo come un elemento

come «la coscienza dei pre-enti, delle unità nel dominio iletico non-egoico, che, in ragione delle regolarità di somiglianza, continuità e contrasto, stanno di contro allo sfondo, e vi stanno come unità pre-temporali sulla base della pre-temporalizzazione associativa, la quale prende dimora proprio nella pre-unità di coscienza»⁹⁴¹. Più esattamente, la pre-unità di coscienza dovrebbe rappresentare un pre-essere, inespriabile e indicibile, che, tuttavia, potrebbe essere ontificato⁹⁴². I modi in cui l'ontificazione possa avvenire, i modi per i quali tale «"flusso di coscienza" nella sua protoriginaria temporalità» viene a costituirsi come ente temporale⁹⁴³, esigono che si risponda alla domanda che fin dalle *Zeitvorlesungen* del 1905 chiede cosa ne sia della fase iniziale di un vissuto che si costituisce, ovvero chiede come la «coscienza originaria» debba essere compresa in una "immediatezza"⁹⁴⁴; una domanda che i *Bernauer Manuskripte*

temporale e con un passato. Se mi rivolgo verso il mio stesso io [*Ichliche*], allora trovo la affezione dell'unità nel passato e poi il punto di origine dell'atto nella direzione verso l'unità, quindi un percorso di affezione inattiva, e poi partendo da questo punto d'origine trovo un atto successivo della direzione-verso. Solo per ciò io "so" qualcosa di tutto questo; e altresì, solo per la passata riflessione di ciò, io so che l'io tematico ha dietro di sé un io fungente. Nella riflessione iterata e nella disposizione verso la generalità della forma io vedo il generale insieme delle essenze. Inoltre vedo che la presenza protomodale ha una tematica infima, cioè il tematico, verso il quale propriamente l'io è diretto, io che, tuttavia, non contiene nulla dell'io tematizzato e della mia stessa persona. Secondo la sua natura questo io, quando è colto, è derivato. Esso è nato dalla riflessione, e cioè in modo che in ultimo deve essere preceduta senza riflettere una tematica che non contiene ancora nulla del mio stesso io tematico. In questa prima tematica, in sé considerata, l'io tematizzante insieme con i suoi atti è anonimo. Ebbene la tematica è a sua volta derivata senza l'ausilio della riflessione, ossia derivata da una affezione senza riflessione, e questa a sua volta da un modo preaffettivo della pre-"coscienza" di ciò che esercita l'affezione».

⁹⁴¹ T. Kortooms, *Phenomenology of Time*, cit., p. 285.

⁹⁴² E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, cit., p. 269: «Il fluire originario è un permanente costituire originario; in tale fluire si costituisce il "flusso di coscienza" nella sua originaria temporalità. Orbene questo è da comprendersi così: esso è un pre-tempo, che ancora non è una forma degli oggetti per l'io vivente in questo flusso di coscienza, data "anticipatamente" dall'io non come un flusso di tempo, vale a dire una successione continua di tipo oggettivo, come ciò che non è esperito né esperibile, tuttavia è rinvenibile da un io fenomenologizzante nella domanda originaria [*Rückfrage*] in una astrazione particolare e solo da una identificazione da lui posta, una identificazione che crea successivamente una oggettività. Esso è in quanto pre-essere inespriabile, indicibile; nella maniera in cui l'indicibile ovvero l'inespriabile è rinvenuto, e quindi esperito e diventa tema di una affermazione, esso è per l'appunto ontificato. Il flusso di coscienza (in questo modo inteso successivamente come un flusso di tempo) è un flusso che costituisce in se stesso un tempo temporale e oggettivo. L'io, desto nel "flusso di coscienza", è con ciò generante un ente oggettivo; esso acquisisce il tempo, acquisisce a causa della associazione nella "trasposizione" nuovi oggetti, come se esso li avesse acquisiti originariamente, consegue oggetti nei campi oggettivi come tali da simili oggetti, in aperti orizzonti oggettivi, li acquisisce nella coscienza d'essere in virtù della esperienza di oggetti, ripetibile e modificabile, ma modalizzabile e correggibile, ecc.».

⁹⁴³ Ivi, p. 269.

⁹⁴⁴ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 119; trad. it. p. 144.

sono, con più forza, tornati a porre⁹⁴⁵, invitando, pur in assenza d'una esplicita chiarificazione da parte di Husserl, ad avanzare una interpretazione propensa a definire la temporalizzazione della *Vor-Bewusstheit* non già come l'«estatica unità dell'impressione originaria, della ritenzione e della protenzione»⁹⁴⁶, ma come *l'eccesso del tempo sul tempo*. L'ontificazione cui potrebbe essere sottoposta la pre-unità di coscienza non determina infatti la sua collocazione entro quella «serie di “ora” costantemente “semplicemente-presenti” e tuttavia trascorrenti e affluenti», nella quale sembrerebbe compendiarsi la struttura ordinaria del tempo⁹⁴⁷; essa, piuttosto, potrebbe essere riguardata come il punto d'ingresso in una sfera «Sensibile non-sensibile [*unsinnliche Sinnliche*]»⁹⁴⁸, a patto, però, d'intendere questa definizione in un'accezione disposta a procedere al di là di Hegel, ossia in un'accezione che, benché incline a riconoscere che «non è già nel tempo [*in der Zeit*] che tutto nasce e muore; [essendo] il tempo stesso questo *divenire*, nascere e morire»⁹⁴⁹, e benché disposta, all'interno di questo stesso pensiero, a riconoscere che quanto non si riduce ad un *continuum* di istanti è una istanza sintetica che assume i modi di un “veder venire”⁹⁵⁰, già si mostra consapevole del fatto che «veder venire sarebbe sempre veder venire *senza vedere*, sia che si veda al di là del visibile presente, sia che non si veda nulla, sia ancora che quanto si annuncia o sorprende senza essersi mai annunciato non abbia nulla a che vedere con la vista e non dia mai nulla da vedere»⁹⁵¹. D'altra parte in questa prospettiva la dinamica interna alla non attualità dei modi di apparire che ineriscono ciascuna percezione non si limiterebbe a stagliarsi su quello sfondo di «immanenza radicale» all'atto stesso di vedere, imposto da una forma di «auto-donazione», la quale farebbe sì che il vedere sia sempre più che se stesso, essendo esso già da sempre compreso in una

⁹⁴⁵ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 207: «Ma non dovremmo dedurre che un processo originario, che non si costituisce per se stesso come processo, e che dunque è conscio di sé, è impensabile? Quindi ogni vissuto deve essere consapevole e anche la coscienza d'esso deve essere consapevole. Ogni cosa dipende dalla chiarificazione dell'autoriferimento del processo che costituisce i vissuti di primo grado, un autoriferimento che dapprima suona come il Barone di Münchhausen che tirandosi per il codino si trae fuori dalla palude e al quale non possiamo rinunciare, se si vogliono evitare i regressi all'infinito, il che è davvero un punto di vista più secondario. Il primario punto di vista risiede nelle considerazioni sopra svolte che rivendicano un diritto all'evidenza. I rapporti evidenti possono in se stessi celare cose ancora incomprensibili; finché esse non sono completamente esaminate, possono dar motivo per obiezioni “logiche”, che sono accompagnate da impossibilità logiche, la cui evidenza proviene da altre sfere, e da concetti vaghi che ci persuadono».

⁹⁴⁶ D. Zahavi, *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, in «Husserl Studies», 20, 2004, pp. 99-118, qui p. 114.

⁹⁴⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 504.

⁹⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 439, § 258.

⁹⁴⁹ Ivi, p. 441.

⁹⁵⁰ C. Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris 1996, p. 29.

⁹⁵¹ J. Derrida, *Les temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*, in «Revue de Philosophie de la France et de l'étranger», 1, 1998; trad. it. di S. Soresi, *Il tempo degli addii. Heidegger (letto da) Hegel (letto da) Malabou*, Mimesis, Milano 2006, p. 23.

fenomenalizzazione primaria, coincidente con «la nostra vita stessa nel suo pathos inestatico»⁹⁵². Infatti, l'impossibilità che il vedere, fenomenologicamente, sia tale in sé e per sé – lo si è osservato pure nel corso del precedente capitolo – dovrebbe non già farsi discendere da una fenomenalità originaria radicata in un pensiero impedito di fuggire dal suo orizzonte finito, ma, al contrario, dall'impossibilità per lo sguardo intenzionale di cogliere la sfera della temporalità originaria, spingendosi oltre il reciproco intreccio di presentazione oggettuale e di presente riflessivo. In tal senso, quanto parrebbe essere richiesto dalla meditazione husserliana nel suo ultimo tratto, sarebbe implicitamente correlato al superamento di quella dimensione di senso dischiusa dalla riduzione dell'esperienza trascendentale alla sfera appartentiva⁹⁵³, dimensione nella quale era ancora ricondotta nell'orizzonte egologico «la divisione dell'intero campo trascendentale di esperienza»⁹⁵⁴, in favore di un riconoscimento di un ambito di significato nel quale l'io stesso si trova ad essere ricompreso in una modalità originaria. Come si legge nella *Krisis*, «io non sono un io che attribuisca ancora una validità naturale al suo tu e al suo noi ed ad una sua comunità totale di co-soggetti»⁹⁵⁵. La modalità originaria dell'io non ammetterebbe una sua declinazione al plurale o al singolare⁹⁵⁶. Diversamente da quanto fosse

⁹⁵² M. Henry, *Fenomenologia materiale*, cit., p. 149.

⁹⁵³ Cfr. E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, cit., pp. 124-130; trad. it. pp. 116-121 (§44). Efficacemente S. Taguchi, *Das Problem der "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen "Nähe" des Selbst* (Phaenomenologica 178), Springer, Dordrecht 2006, p. 156, ha rilevato che: «la riduzione primordiale pretende la differenza tra il proprio e l'estraneo come premessa, affinché essa possa in modo programmatico escludere l'ultimo e delimitare in modo contrastivo il primo. In tal modo questa esclusione negativa del senso "estraneo" deve essere fortemente distinta da quella *epoché* radicalizzata, la quale porta all'emergenza la dimensione problematica dell'io originario; questa esclusione mette fuori uso proprio il senso presupposto della differenza fra proprio ed estraneo e consiste quindi in ciò, di non usare più questo senso».

⁹⁵⁴ E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, cit., p. 131; trad. it. p. 122.

⁹⁵⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 188; trad. it. p. 210.

⁹⁵⁶ «Altri io sono, sono non-io. L'io, così detto, come la parola stessa effettivamente dice in modo originario, non ammette alcun plurale [*Andere Ich sind, sind nicht Ich. Ich, so gesprochen, wie das Wort wirklich ursprünglich bedeutsam ist, läßt keinen Plural zu*], afferma il Ms. B I 14, trascrizione p. 5 (127 a), menzionato anche da S. Taguchi, il quale altresì rileva che, per Husserl, «ogni carattere del "né plurale né singolare" non significa alcuna diffusa generalità [*Allgemeinheit*], bensì piuttosto rimanda ad un modo dell'"Individualità" [*Individualität*] nel senso della singolarità [*Einzigartigkeit*]; questa, tuttavia, deve essere nettamente distinta dalla semplice "particolarità" [*Einzelheit*], presupponendo la "particolarità" una "molteplicità" [*Vielheit*]. (...) Il senso proto-modale dell'"io" imprime una "individualità" unica nel suo genere, la quale, però, non può essere compresa come singolarità esemplare. (...) L'io proto-modale può nondimeno essere compreso come sostantivizzazione, non come nome generico. Nel discorso husserliano sul senso protomodale dell'"io" si tratta di un senso estremamente primitivo, il quale già da sempre scivola verso una equiparazione di senso ed una omogeneizzazione dell'io-soggetto. Egli appartiene ad una dimensione che, in un campo universal-omogeneizzante del senso oggettivo, nel quale ogni cosa è equiparata all'altra, per principio non appare» (Id., *Das*

riscontrabile in particolare nella Quinta delle *Cartesianische Meditationen*, nella quale si offriva una messa a tema della nozione di “compenetrazione” fra proprio ed estraneo, fra l’io e gli altri⁹⁵⁷, che non dovrebbe essere comunque intesa come

Problem der “Ur-Ich” bei Edmund Husserl, cit., pp. 159-160). Ma in questa direzione muove altresì l’esplicito dettato del già menzionato Ms. B I 14, trascrizione pp. 24-25 (138): «Un io – è non io. Io non ho vicino a me un secondo io del quale potrei dire che questo sono io. Questo è rosso e questo è un altro rosso. Questa è una casa, questa è un’altra casa. Questo è io – un io, questo è un altro io. Ma non diciamo mai: un io. In realtà non si può dire se io significa propriamente io. Si può dire un uomo e un altro uomo, ma invero non un io e un altro io. L’io è assolutamente individuale, ma è individuale nel mondo come il luogo determinato, il qui e ora è individuale nella temporalità spaziale? Ma l’io non è nascosto nel qui e ora, il qui non è infine il mio qui? Se si dice il nostro qui, allora mi domando: nostro qui? – non è nascosto nel “nostro” di nuovo un io? Non vuol dire: io è gli altri essenti con me? Qualcuno fa una affermazione, se la dico io, se dico “noi”, allora io sono colui che entra nel senso. Oppure la dice un altro? Io ho detto appena queste parole, io sono colui che conferisce il senso; l’altro è il mio altro, e però in quanto egli non è io, dalla mia prospettiva, è colui che ha il senso degli altri, un altro io. L’io” può moltiplicarsi soltanto, dalla mia prospettiva, nei modi degli altri. Io sono solo, non semplicemente una volta “esistente”, una volta presente, bensì il presupposto di tutte le presenze. Ma gli altri sono infinitamente molti, e ci sono i molti, ora come semplici altri, ora come altri degli altri, e tutti sono eguali in quanto che tutti loro, anche gli altri indiretti, sono contemporaneamente altri diretti, ma gli altri sono tali nel senso che io sono un altro per loro. E mentre io sono il presupposto per tutto ciò che è dicibile per l’appunto per me nella “mondanità”, così ogni altro che si dice come un altro io, come un altro unico, può riferire tutto a sé – l’obiettivo è riferito a tutti gli altri così come a me – nello scambio dell’essere altro reciprocamente. L’io unico – il trascendentale. Nella sua unicità l’io pone “altri” io unici trascendentali – in quanto “altri”, i quali a loro volta pongono altri in unicità [Ein Ich – ist nicht ich. Ich habe nicht neben mir ein zweites, von dem ich sagen könnte, das bin ich. Das ist rot – das ist auch rot; das ist ein Haus – das ist ein anderes Haus. Das ist Ich – ein Ich, das ist auch ein Ich. Aber wir sagen nie: ein Ich. Man kann so eigentlich nicht sagen, wenn Ich eben Ich bedeutet. Man kann sagen ein Mensch und ein anderer Mensch, aber eigentlich nicht ein Ich und ein anderes Ich. Ich ist absolut individuell – aber ist es individuell wie in der Welt etc. was individuell ist, in der Raum-Zeitlichkeit, der bestimmte Ort, das Hier und Jetzt? Aber steckt nicht im Hier und im Jetzt das Ich, ist das Hier nicht letztlich mein Hier? Sagt man unser Hier, so frage ich: unser hier – steckt nicht im “unser” wiederum Ich, sagt es nicht: ich und die mit mir seienden Anderen. Das Gesagte sagt jemand, sage ich es, sage ich wir, so bin ich das in den Sinn Eingehende. Oder sagt es ein Anderer? Ich sagte soeben diese Worte, ich bin Sinn gebend, der Andere ist mein Anderer, und als das ist er nicht ich, aber von mir aus den Sinn Anderer, anderes Ich habend. “Ich” kann sich nur vielfältigen von mir aus in den Modis Anderer. Ich bin einzig, nicht bloß einmal “vorkommend”, einmal vorhanden, sondern Voraussetzung aller Vorhandenheiten. Aber Andere gibt es unendlich viele, und es gibt da die Vielen, bald als schlichte andere, bald als Anderer der Anderen, und sie alle sind wieder darin gleich, daß sie alle, auch die mittelbaren Anderen zugleich direkte Anderer sind, aber die Anderen sind sinngemäß solche, für die ich Anderer bin. Und während ich Voraussetzung für alles bin, das aussagbar ist eben für mich in der “Weltlichkeit”, so darf doch jeder Andere als anderes Ich aussagend, als anderer Einziger, alles auf sich beziehen – das Objektive ist auf alle Anderen bezogen wie auf mich – im Austausch des füreinander Anderer Sein. Das einzige Ich – das transzendente. In seiner Einzigkeit setzt es “andere” einzige transzendente Ich – als “andere”, die selbst wieder in Einzigkeit Andere setzen]».

⁹⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., in part. §§ 44 e 49-50. Come ha sostenuto B. Waldenfels, *Fenomenologia dell’estraneità*, a c. di G. Baptist, trad. it. di R. Cristin, F.

una «empatia, come se mi immedesimassi e vivessi la vita dell'altro, vivessi in simbiosi con lui, ecc.»⁹⁵⁸, bensì come una «modificazione [*Abwandlung; Modifikation*]» che nel portare a significato il senso dell'«altro», determina il senso d'essere dell'io⁹⁵⁹, Husserl parrebbe nelle sue più tarde riflessioni porre maggiormente l'accento su come da ciò discenderebbe una forma di «automodificazione [*Selbstmodifikation*]» per la quale: «io non sono solo protomodale per gli estranei, ma sono pure per me stesso estraneo a coloro i quali mi sono estranei»⁹⁶⁰. E tuttavia, pur tenendo fermo che «l'io assoluto (...) è il primo “ego” della riduzione», sicché definirlo come “ego” sarebbe in realtà scorretto, «perché per esso non ha senso un *alter ego*»⁹⁶¹, il filosofo parrebbe solo con estrema fatica riuscire a definire una *figura*, quale quella dell'«*Ur-Ich*» che, prescindendo da un ricorso all'«ego», ovvero all'«io»⁹⁶², consente non soltanto di definire l'io originario in senso generale, ma, da una prospettiva della “dottrina della modificazione”, rende possibile esplicitare quanto pertiene al “modo originario”⁹⁶³. Sarebbe però fallace stabilire una differenza essenziale fra l'io-originario ed il senso relativo dell'io, poiché, all'opposto, si dovrebbe riconoscere una forma di raddoppiamento del senso interno allo stesso io-originario, in ragione delle modificazioni intenzionali proprie del “presente vivente”. La vicinanza fra la nozione di “presente vivente” e quella di “io-originario” è d'altronde espressamente definita da Husserl, allorché egli afferma che non appena ci imbattiamo, a seguito della riduzione al “presente vivente”, in ciò che non è mai stato oggetto d'esame e nemmeno di analisi sistematica, vale a dire nel “fenomeno originario”, ci troviamo nell'«autopresente che sta fluendo», ovvero ci troviamo di fronte al «presente io assoluto autofluente nella sua vita ristagnante-fluente [*stehend-strömenden*]»⁹⁶⁴; e ciò in quanto «il mio presente vivente-fluente, il presente protomodale, porta in sé tutte le cose immaginabili; esso è la temporalità prototemporale, oltre-temporale, la quale porta in sé tutto il tempo come ordine temporale essente-persistente [*verharrend-seiende*

Longato, M. Failla e G. Baptist, Vivarium, Napoli 2002, pp. 97-98: «Il concetto di compenetrazione offre un'alternativa alla centratura: (...) non significa né fusione nel senso di una indistinzione, né separazione nel senso di una distinzione ben precisa, ma una forma di *stacco nel campo comune*, una contemporanea coincidenza e non-coincidenza».

⁹⁵⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 527.

⁹⁵⁹ Ivi, p. 527: «L'altro non è che una modificazione di me stesso ed esperandolo io mi esperisco nella modificazione».

⁹⁶⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, cit., p. 635.

⁹⁶¹ Ivi, p. 586.

⁹⁶² Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 415; trad. it. p. 435: «L'ego deve pur chiamarsi io, ma appena dice “io” si presentano subito i pronomi personali che sono i suoi correlati. Sono io che assegno a ciò che esperisco come un uomo, una persona, o che comunque vale per me come mediatamente essente, il senso d'essere di un “altro io”».

⁹⁶³ Cfr. S. Taguchi, *Das Problem der “Ur-Ich” bei Edmund Husserl*, cit., p. 166.

⁹⁶⁴ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 145.

Zeitordnung] e pienezza temporale [*Zeitfülle*]»⁹⁶⁵. Ne deriva che, sebbene sia indubitabile, in una prospettiva logico-causale di tipo naturale, il nascere ed il defungere di ciascuno di noi, l'analisi fenomenologica tende a presupporre una dimensione di "simultaneità trascendentale"⁹⁶⁶, nella quale il processo ritenzionale e quello protenzionale danno origine ad un continuo raddoppiamento dell'"adesso"⁹⁶⁷. Se infatti la ritenzione si definisce come un modificato che rimanda in se stesso al proprio modo originario, all'"adesso proto-impressionale"⁹⁶⁸, allorché tale adesso protomodale si modifica, mutandosi nel modo dell'"appena stato", esso viene assimilato a codesto modo modificato, così da costituire una «contrapposizione in confronto con il modificato (il momento dell'adesso a confronto con il momento del passato)»⁹⁶⁹. La contrapposizione nell'assimilazione rivela il raddoppiamento di senso del modo originario dell'adesso: da un lato esso è la fonte originaria degli eventi temporali, ma dall'altro lato può vedersi come un momento fra gli altri, poiché trapassa continuamente nella ritenzione⁹⁷⁰. Come pure il dettato dei *Bernauer*

⁹⁶⁵ Ivi, p. 22.

⁹⁶⁶ Cfr. ivi, p. 22.

⁹⁶⁷ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, cit., p. 126: «Il conservante annullamento [*Aufhebung*] dell'essere del presente indica anche quello di tutto il passato e futuro». Correttamente J. M. Arcaya ha dedotto dalla concezione fenomenologica della temporalità, in quanto struttura comprendente momenti tanto del presente quanto del passato e del futuro, che ogni elemento è complementare all'altro: «il presente è ciò che realizza le aspettative d'un passato ricordato, il passato ciò che porta o meno a compimento questi ricordi all'interno del momento presente, il futuro la creazione delle anticipazioni presenti che devono essere adempiute di fronte allo sfondo delle realizzazioni passate» (Id., *Memory and Temporality: a phenomenological alternative*, in «Philosophical Psychology», 1, 1989, pp. 101-110, qui p. 105).

⁹⁶⁸ Cfr. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., pp. 142-143.

⁹⁶⁹ Ivi, p. 238.

⁹⁷⁰ Cfr. E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., pp. 57-59 *passim*: «Qui abbiamo il primo concetto del centramento dell'io, ovvero abbiamo l'io come centro, cioè per ogni essente del mondo, in quanto universo mondo, e abbiamo l'io come centro per ogni cosa, sia mondana che per la temporalità immanente (ovvero il Noi come centro soggettivo complessivo), vale a dire come l'io-centro [*Ichzentrum*], che conferisce il senso della presenza temporale, la quale risiede nel presente del tempo e vi si riferisce nel senso del tempo passato e futuro. Il tempo del mondo ha il senso come essente soltanto come essente (presenza) in relazione alla presenza attuale dei soggetti, non come presenza che è casualmente presente nel tempo del mondo, bensì come presenza originariamente fluente, una presenza dei soggetti essenti, i quali hanno in modo costitutivo un mondo nell'originariamente fluente essere insieme. Noi (gli essenti fluenti) abbiamo questo mondo persino nel fluente modo di datità come mondo fluente presente, il quale, fluendo, ha dietro di sé il suo passato, davanti a sé il suo futuro, e che in questo fluire è e rimane sempre identico. Il doppio senso di presenza – presenza costituita e soggettività costituente come vivacità originariamente sorgente – chiederà una terminologia idonea! (...). Se la soggettività vivente-fluente è nel possesso del suo mondo costituito, allora essa stessa è in una certa maniera quasi raddoppiata. Essa è come presentificazione fluente ed è costituita mondanamente come il presente essente mondanamente fluente e come il centro delle due direzioni del tempo orientato, il passato – il futuro. Passiamo però ora a distinguere la soggettività trascendentale concreta, l'essere concreto come presentificazione fluente

Manuskripte indica, l'”adesso” rappresenta sia l'ambito protomodale, ed allora, più correttamente, dovrà definirsi come il «punto proto sorgivo [*Urquellpunkt*] di tutte le modificazioni costituite»⁹⁷¹, sia un elemento nella serie dei punti-ora⁹⁷². D'altronde, fin dalle lezioni del 1905, Husserl aveva maturato la convinzione che l'”adesso” fosse da connotarsi retroattivamente e secondo una duplice forma. Già allora infatti poteva leggersi:

«L'intero punto-“ora”, l'intera impressione originaria subisce la modificazione di passato; e solo con questa abbiamo esaurito l'intero concetto di “ora”, perché esso è relativo e rimanda a un *passato*, come del resto *passato* rimanda all'*ora*»⁹⁷³

Una ulteriore conferma di questa struttura si ha se si fa attenzione alla rammemorazione, poiché attraverso la modificazione cui essa mette capo si modifica lo stesso presente protomodale, il quale si dispone in una serie di presenti reciprocamente equiparati⁹⁷⁴. In tal senso, la rammemorazione parrebbe consentire un'autocostituzione retrospettiva del presente vivente, che di fronte al ricordo, inteso come «originalità “secondaria”»⁹⁷⁵, si determina per l'appunto nel suo modo protomodale, e nella sua *originalità seconda*, giusta una struttura affatto paradossale⁹⁷⁶, perché incapace di determinarsi nella univocità di un

(dell'”anima” trascendentale, quindi di quella intesa in modo assoluto) dall'io trascendentale, quello trascendentale ovvero assoluto, il quale equivale alla persona umana, all'uomo maturo, al bambino “non ancora sviluppato”, quindi alla *dònamiq*. Io, l'uomo riflettente, mi trovo nella riduzione trascendentale come Io trascendentale (pienamente sviluppato). Cosa vuol dire? Come “anima” desta, presente in modo fluente o come io pienamente concreto, sono un'anima desta attraverso la struttura specificamente egologica rispetto alla struttura della predatità del mondo. O piuttosto: l'io trascendentale è una cosa relativa, una struttura egologica rispetto a ciò che all'io è pre-dato e con la quale, come io, si affaccenda e con la quale si occupa. L'io orientato in modo trascendentale-fenomenologico è un io di un più alto livello, il quale ha pre-dato l'io naturale e il fenomeno del mondo come ciò che ha da vedersi».

⁹⁷¹ Ivi, p. 8.

⁹⁷² E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 143: «Dunque l'”adesso” è o l'adesso improprio, l'assoluto adesso, la forma noematica del presente assoluto, la forma del presente originale, oppure è la forma di un presente relativo, cioè la forma d'una modificazione, relativamente alle sue modificazioni».

⁹⁷³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, cit., p. 68; trad. it. p. 96.

⁹⁷⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, cit., p. 349: «Questo presente è una sola vivacità [*Lebendigkeit*], un presente originario, un flusso, ma pure un flusso, nel quale a giusta ragione si dice che un presente originario trapassa fluendo in un nuovo presente originario e sempre ancora in uno nuovo. (...). La rammemorazione non è un fatto nuovo, ma solo come modo un fatto nuovo; essa ripercorre e delucida soltanto un tratto del flusso sprofondato».

⁹⁷⁵ Ivi, p. 641.

⁹⁷⁶ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 50: «La temporalizzazione vivente è “azione”; è un acquisto di unità. Queste unità sono qui le apparizioni del mondo, le quali costituiscono in quanto apparizioni-di, nel fluire stesso, le unità (prototemporali), le cose dello spazio, le durate cosali nel modo del Come della maniera di datità. La temporalizzazione che si acquisisce non è il temporalizzato [*Gezeitigte*], bensì l'immanente. Adesso, però, c'è il paradosso che anche la temporalizzazione si temporalizza, a sua volta, nello

presente originario assoluto, essendo questo in un rapporto essenziale con la serie delle modificazioni⁹⁷⁷. Queste, nella prospettiva husserliana, si dispiegherebbero nei modi propri di una ritenzionalità, mai, però, interamente conclusa, dal momento che, tenendo fermo che ogni ritenzione è modificazione di una presentazione originaria, questa è, a sua volta, pure una «attesa riempita [erfüllte Erwartung]»⁹⁷⁸. In senso generale, il tempo e lo scorrere dei modi temporali di datità sono intrecciati, sicché si può essere consci del tempo soltanto nel fluire di questi stessi modi temporali⁹⁷⁹. Questi, a loro volta, parrebbero orientati, rispettando un ordine di “predelineazioni” che muove a partire da un passato ritenzionalmente determinatosi, in modo che «ogni vissuto presente del riempimento» sia «una coscienza del diventar-presente [Gegenwärtig-Werden] di qualcosa che è anticipato nella protenzione passata»⁹⁸⁰. La protenzione, nel suo essere «un intenzionare preafferrante e anticipante»⁹⁸¹, dà luogo ad un *continuum*, che non soltanto è diretto al suo riempimento immediato, ma anche verso un orizzonte vuoto, che pur gradualmente riducendosi al cadere d’ogni nuovo riempimento immediato⁹⁸², non è mai completamente raggiunto ed

stesso tempo, che il presente vivente, in quanto presente attualmente vivente, pure a sua volta, trapassa continuamente in un presente vivente appena stato ecc.».

⁹⁷⁷ Cfr. S. Taguchi, *Das Problem der “Ur-Ich” bei Edmund Husserl*, cit., p. 173: « Il presente originario non sta in una posizione unilateralmente sovraordinata, la quale risiede al di fuori dei presenti modificati. Piuttosto questa stessa presenza originaria attraverso l’apparire delle modificazioni ottiene il significato di “uno fra i molti” ed occupa un posto fra i presenti che si dispongono in successione. Il rapporto fra il modo originario e la modificazione non è per ogni modificazione eguale, così come, parimenti, una origine produce più prodotti. Il presente originario si inserisce, cioè, nella serie dei presenti equiparati, ma questo presente originario, equiparato, modificato, è il risultato del significante raddoppiamento di senso del “solo” medesimo presente originario».

⁹⁷⁸ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 7.

⁹⁷⁹ Ivi, p. 36: «Il tempo è la forma dell’oggettività identica, la quale deve necessariamente costituirsi nella forma di orientazione del presente, del passato e del futuro». Si veda a questo riguardo il contributo di J. B. Brough, *Time and the One and the Many (In Husserl’s Bernauer Manuscripts on Time Consciousness)*, in «Philosophy Today», 46, 2002, pp. 142-153, attento nel sottolineare come il presente, il passato ed il futuro non siano punti successivi del tempo, né costituiscono la forma, presi insieme, di una estensione del tempo. Essi, piuttosto, sono i modi nei quali i punti di tempo e la durata appaiono.

⁹⁸⁰ R. Bernet, *Einleitung der Herausgeber*, in E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. XLII.

⁹⁸¹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 86; trad. it. p. 131.

⁹⁸² E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 9: «Il *continuum* degli atti protenzionali è in ogni fase propriamente un *continuum*, e cioè un punto in questa protenzione riempita e dopo il restante una protenzione vuota. La protenzione riempita è il compimento di una precedente protenzione vuota, la quale a sua volta è solo un elemento non autonomo da un atto ulteriore, il quale ha una fase del compimento. Nella continuazione la successiva coincidenza resta sempre; il pieno, subentrante nel vuoto, crea un atto modificato, che però come compimento dopo ciò che concerne una nuova fase presentandosi originariamente (e per ciò esso diviene ciò che si presenta in modo originario) coincide con l’atto precedente conformemente ad una componente del vuoto, mentre il vuoto restante si copre con il precedente vuoto. Nel processo questa coscienza vuota [*Leerbewusstsein*] incessantemente continua;

esaurito da alcuna protenzione, la quale pertanto non perde mai il suo essenziale carattere di possibilità a venire⁹⁸³. Ma se, come si è notato, la coscienza nella sua estensione temporale non è caratterizzata soltanto da una continuità protenzionale, ma pure da una continuità ritenzionale⁹⁸⁴, collegata alla prima in ragione della conservazione ritenzionale di un rispettivo “essersi riempito”, ne conseguirà che l’ambito ritenzionale medesimo è soggetto ad un continuo rinnovamento dei suoi contenuti sulla base delle tendenze protenzionali di volta in volta cangianti⁹⁸⁵. Il reciproco implicarsi di ritenzioni e protenzioni deve anche per questo conoscere una puntualizzazione che, alla regola generale in base alla quale i contenuti intenzionali della ritenzione condizionano e determinano il senso della protenzione, ovvero ad una prospettiva che intanto giustifica codesta regola in quanto considera la ritenzione come un processo rigidamente dipendente dal fluire dei dati iletici⁹⁸⁶, tende ad offrire un completamento con la definizione delle protenzioni come ciò che, indipendentemente dagli specifici dati iletici⁹⁸⁷, è in attesa dell’ulteriore sprofondare dei contenuti del presente ritenzionale come ciò che apre, nell’anticipazione, a quanto è già iscritto nel presente ritenzionale⁹⁸⁸. Ma

coscienza vuota la quale già era entrata in scena dall’inizio e adesso si restringe attraverso il continuo compimento».

⁹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 12.

⁹⁸⁴ *Ivi*, p. 24.

⁹⁸⁵ *Ivi*, p. 14: «In questo senso è però da considerare che nel mezzo del processo ogni ritenzione dovrebbe essere una ritenzione di una precedente protenzione riempita e del suo orizzonte vuoto, che nella serie continua di fasi di questo intervallo ogni successivo compimento nella modificazione ritenzionale ha portato in sé un punto della protenzione precedente, che per quel che concerne il non riempito esiste una coincidenza e che nella continuazione il non riempito trascorre, resta fermo a tratti nella sua non riempitezza [*Unerfülltheit*], similmente a come il riempito come tale trapassa attraverso gli intervalli della ritenzione, quantunque in una superiore obiettivazione temporale. L’ora è costituito attraverso la forma del riempimento protenzionale, il passato attraverso la modificazione ritenzionale di codesto riempimento; nella continuità dell’identificazione, la quale trascorre attraverso lo svuotamento [*Entfüllung*], il punto temporale è lo stesso ed è lo stesso di quello che è stato consaputo come adesso, come quello che è stato consaputo come appena-passato, e così via».

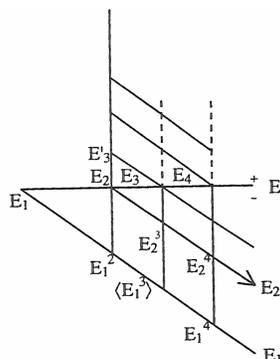
⁹⁸⁶ Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 145; trad. it. p. 116: «L’esplicazione che si effettua nel ricordo viene sinteticamente a coincidere con i passi della percezione rinnovata che portano all’individuo, ed essa si conferma in questa percezione. Noi ci persuadiamo di come l’oggetto è e rimane immutato, mentre abbiamo nuove ed originarie prese di conoscenza e in pari tempo la rammemorazione di quelle antiche».

⁹⁸⁷ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 24: «“In conseguenza” di un’apparizione che si sussegue con l’altra, nasce in una necessariamente immanente “causalità” questa trasformazione della intenzionalità, dall’unilateralità passa al raddoppiamento di tale unilateralià, e il nuovo lato diviene una sorta d’immagine riflessa del lato originario».

⁹⁸⁸ A rilevare questo “doppio carattere” della protenzione è stato inizialmente D. Lohmar, nel saggio, *What does Protention “protend”? Remarks on Husserl’s Analyses of Protention in the Bernau Manuscripts on Time-Consciousness*, in «Philosophy Today», 46, 2002, pp. 154-167, in

sebbene riguardata sotto questo suo secondo profilo, la definizione della protenzione non può lasciare negletto l'elemento sensibile, di cui deve lasciare prefigurare i contenuti, seguendone la sottotraccia⁹⁸⁹, la quale ha, a sua volta, soltanto nella ritenzione la sua possibilità d'essere determinata⁹⁹⁰. Per Husserl il

part. pp. 158-159. Alla luce di queste notazioni andrebbe altresì letta la pagina dei *Bernauer Manuskripte*, che, commentando la seguente figura:



afferma: «Ogni punto degli intervalli protenzionali superiori è rivolto in una intenzionalità diretta verso un punto dell'intervallo base. Appunto per questo ogni porzione di un intervallo protenzionale superiore è rivolta verso quanto nel tratto obliquo si conforma ad una porzione esclusa di un seriore intervallo parallelo superiore. E questo continua fino all'angolo. Ognuna di tali porzioni, potremmo anche dire, "affonda"; l'affondare è un costante riempirsi. In un certo senso è un "riempirsi" solo ciò che risiede al di sopra del [segmento] EE, e uno "svuotarsi" ciò che risiede al di sotto, sebbene ciò nonostante le protenzioni si riempiano sempre. Inoltre, una delle verticali superiori è diventata reale, sicché essa, allo stesso tempo, si è adempiuta come riempimento, e contemporaneamente essa è in rapporto con i suoi tratti paralleli, e cioè con la porzione, il tratto stesso, che contrassegnava la conforme porzione superiore passata, la ritenzione, e lo stesso vale per il campo inferiore. Abbiamo un grande flusso di coscienza, che in se stesso è protenzione verso la direzione trascorrente, è ritenzione verso la direzione contraria e ciò che in essa sta» (E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., pp. 23-24).

⁹⁸⁹ Ivi, pp. 13-14 *passim*: «La coscienza resta nel suo percorso ed anticipa l'avvenire, ossia una protenzione si "rivolge" verso la prosecuzione della successione nel medesimo stile (...). La protenzione si volge verso ciò che ha da venire, il più generale determinato secondo il contenuto (se un suono ha cominciato a risuonare, allora esso anche in futuro è un suono, anche quando il modo più preciso del rapporto di intensità o di qualità resta indeterminato nel senso della protenzione, ecc.)».

⁹⁹⁰ Ivi, p. 37: «Se un evento incomincia, allora ogni ritenzione che gli pertenga manca in quel punto di inizio. Quindi l'Ux di codesto evento (ciò che di speciale ad esso appartiene) non ha in quel determinato punto di inizio un tratto inferiore, ma al contrario vi è un completo tratto superiore precedente verso l'infinito, un tratto, che, però, preferibilmente è vuoto; io dico preferibilmente vuoto poiché dapprima una continuazione è indicata attraverso una analogia protenzionale soltanto in modo indeterminato. Nella continuazione dell'evento si desta il tratto ritenzionale dal nulla fino ad un massimo, vale a dire fino al termine dell'evento, per la qual cosa l'evidenza dapprima è un intero e secondo il suo intervallo intervallo si amplia fino al suo massimo di grandezza, poi si mantiene il massimo di evidenza secondo la forma, compiuta solo diversamente, e l'intervallo si accresce di una apertura non evidente e infine di una apertura

processo conoscitivo che interviene nell'esame di un qualsiasi accadimento non può che svilupparsi secondo un ordine, il cui processo è via via, progressivamente, rievocato nei modi di un ricordo che si contraddistingue per essere «in sé continuamente unitario» e per la capacità di costituire «in sé una consapevole unità oggettiva che (...) è quella intuitiva delle parti fluenti»⁹⁹¹. Al termine di una catena d'eventi, il ricordo dà luogo ad un apparire di ciò che essendo al passato e non essendo attualmente esistente non può manifestarsi nelle forme d'una visione immediata, bensì in quelle di una verità eidetica⁹⁹², impegnata a mostrare come «anche nel presente il paesaggio è configurazione»⁹⁹³. Nel suo essere l'immagine riflettente non già della singola percezione, ma della serie percettiva che costituisce «una coscienza percettiva unitaria della successione delle durate e dei cambiamenti»⁹⁹⁴, il ricordo tende a mostrare come un oggetto possa temporalmente conservarsi nella serie delle sue diverse manifestazioni, osservate nel vissuto percettivo⁹⁹⁵. Parrebbe in queste considerazioni husserliane potersi notare il tentativo di un superamento dei

indifferenziata, che però nel progredire assume un sempre nuovo contenuto intenzionale, che è pari ad un implicito allargamento. Dopo la fine dell'evento si decostruisce il tratto ritenzionale dei nuovi e sempre nuovi Ux dall'alto; esso perde le fasi evidenti dall'alto; esso perde la capacità di differenziarsi, e infine resta l'infinito, ed in tal senso ci si può chiedere in che modo lo stesso può conoscere una modificazione. Ancora c'è da dire che se l'evento non è troppo piccolo, dobbiamo avere compiuti tratti ritenzionali negli intervalli. D'altra parte c'è da aggiungere che l'ambito della implicazione indifferenziata non può avere il carattere di aperture infinite, bensì racchiude in sé intervalli implicitamente determinati di possibili rammemorazioni, e per l'appunto quelli che concernono gli intervalli esauriti».

⁹⁹¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 185; trad. it. p. 145.

⁹⁹² W. Earle, *Memory*, in «The Review of Metaphysics», 37, 1956, pp. 3-27, in part. pp. 16-18. Ma cfr. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 361: «1) Percepisco *a*, colgo *a* originariamente nella sua "presenza", nel suo originario sostituirsi come adesso, nel suo risprofondare nell'originario appena-stato e ulteriore essere stato, nel suo continuamente originario durare, ecc. E anche senza coglimenti si costituisce questo originario durare nel flusso originario della continuità dei vissuti che si costituiscono nel contingente, continuità che in modo paradossale si costituisce temporalmente ed è cosciente in modo percettivo. 2) Mi ricordo di *a*: E1(*a*); io ho adesso un vissuto (il quale esso stesso si costituisce in modo percettivo), nel quale codesto *a* è cosciente in un modo nuovo, nel carattere del "rimembrato" o del passato precedente (rispetto al "presente" nel concreto senso dell'originario durare nel corso della percezione). Questo vissuto del ricordo è a sua volta una modificazione del vissuto della percezione di *a*, e cioè in se stesso e non solo attraverso un paragone. E in esso la percezione di *a* è cosciente nel carattere del rammemorato».

⁹⁹³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 252.

⁹⁹⁴ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, cit., p. 216.

⁹⁹⁵ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., pp. 366-367: «Ricordare ripetutamente una cosa, allo stesso modo trovare non modificata o modificata una cosa ripetutamente nella durata, per esempio come lo stesso oggetto di spazio visto dallo stesso lato e poi da lati diversi, significa vivere appunto l'originaria coscienza dell'identità, coscienza nella quale una molteplicità di vissuti di una certa essenza in qualche modo perviene all'unità. Una unità individuale non è nient'altro che un correlato di una percezione ed insieme un sistema ideale di possibilità di catene aperte correlate di presentificazioni identificanti».

connotati del ricordo come imprescindibilmente legati ad una dimensione temporalmente preterita, e vincolata ai contenuti trasmessi da un singolo atto intenzionale, in favore del riconoscimento di una ritenzione fondata su una «intenzione originaria [*ursprünglichen Intention*]»⁹⁹⁶, di fronte alla quale la percezione diventa «eccesso, ossessione, fino ad obliare il suo stesso sguardo»⁹⁹⁷. Nell'atto di ricordare una situazione trascorsa si è messi infatti nella condizione di esperire una «quasi-presenza», dal momento che l'oggetto appare sì in se stesso, ma non in quanto presente adesso, sicché «il suo “presente” è un *altro*, un'altra determinatezza temporale»⁹⁹⁸, nella quale il passato occupa, rispetto a ciò che appare, una posizione analoga a quella che ha il “presente” della manifestazione percettiva rispetto al percepito⁹⁹⁹. Ne discende che nella manifestazione memoriale abbiamo, con riguardo all'apparire in quanto tale e a ciò che appare, un raddoppiamento: «il *quasi*-adesso e la caratteristica (reale, non quasi-) come passato»; ma a ben vedere il “quasi adesso” può essere visto come una fattispecie dell'adesso, il quale parrebbe distinguersi in un “adesso attuale”, costituentesi nella contemporaneità dell'atto percettivo, e in un “adesso

⁹⁹⁶ Ivi, p. 363: «Questo essere nell'oscuro e questo emergere più o meno intenso non è da considerare come una rammemorazione. Questi sono i modi, i quali appartengono all'orizzonte dell'intenzione originaria. Si può forse dire che essi si formano un proprio modo della ritenzione rispetto alla percezione che si costituisce originariamente e rispetto alla ritenzione. L'oggetto è un costruito inerte, esso è in ogni fase del vissuto l'oggetto temporale dell'intero lasso di tempo nella sua durata, esso si costituisce non più come durevole, bensì esso è unico ed istantaneo e contiene ciò che si costituisce in guisa originaria come tale solo in se stesso nel modo della potenzialità, per poter trapassare in una rigenerazione e in una isolata identificazione. Tutto ciò che si costituisce sia nel processo di codesta costituzione temporale originaria, sia in qualsiasi altro processo, anche in atti sintetici di associazione, ha oltre al modo che si costituisce originariamente e che presenta l'oggetto in modo originario, un modo della intenzionalità secondaria o una coscienza, un modo del riflesso oscuro e confusamente statico, il quale in ogni fase di tale coscienza è qualcosa di concluso e quindi può essere colto in un raggio di attenzione momentanea; colto nel senso proprio di un “quid”, che indica qualcosa di autentico in una nuova costituzione produttiva, in una dinamica».

⁹⁹⁷ R. Duval, *La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps*, cit., p. 552.

⁹⁹⁸ E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, cit., p. 175.

⁹⁹⁹ Cfr. ivi, p. 313: «La manifestazione percettiva [*Wahrnehmungserscheinung*] ha il carattere dell'adesso: dell'attuale, dell'originario”. Ma presa meglio in esame essa non è affatto parte integrante dell'obiettività spazio-temporale. Essa ha il suo proprio “adesso”. La quasi-manifestazione [*quasi-Erscheinung*] ha il suo *quasi-adesso*, e se si tratta di una schietta manifestazione del ricordo (della memoria), allora essa ha il suo inserimento nel tempo come passato, detenendo questo passato una posizione analoga a quella del passato di ciò che si manifesta, così come il “presente” della manifestazione percettiva detiene una posizione analoga a quella del presente del percepito»; ma cfr. analogamente: id., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 182; trad. it. p. 202: «Nell'“ora” vedo il “non-ora”. Il ricordare è credenza intuitiva, “creduto” non è l'essere-ora ma l'essere stato... Nel percepire mi sta di fronte l'oggetto come essente ora (presenza d'“ora”). Anche nel ricordare l'oggetto è rappresentato come presente in se stesso, ma in un “ora” precedente».

inattuale”, posto dalla presentificazione e “simultaneo” rispetto all’adesso attuale; ed è per questo – afferma Husserl, ulteriormente precisando il suo pensiero – che di quanto è passato si potrà essere doppiamente coscienti: «come attualmente cosciente *appena* passato e come inattualmente cosciente passato nella “ri”-memorazione [“*Wider-”Erinnerung*]». Più radicalmente ancora si dovrà riconoscere che il «gioco contraddittorio [*Gegenspiel*]»¹⁰⁰⁰ che anima il ricordo si mostra nel modo più perspicuo quanto più la catena dei ricordi si amplia dando vita a sempre nuove combinazioni, nelle quali è frequente l’accadere di ricordi ripetuti, che possono dare luogo a forme di rammemorazione «con una fine indeterminata (una fine aperta, non so bene quanti ricordi siano) di rammemorazioni nel modo di rammemorazioni involontarie [*einfallenden Wiedererinnerungen*]»:

«In quest’ultimo caso noi ci ricordiamo di guisa che l’oggetto comincia “ancora” come ora, continua ancora a durare, introducendosi con un certo contenuto essenziale in un sempre nuovo ora, mentre l’oggetto nel modo di questo ricordare di nuovo compie un’ora, un’ora che si lascia sprofondare in un appena-stato, e dopo la conclusione della sua continuazione sprofonda completamente, dopo che la sua durata si è del tutto esaurita, sempre di più nell’appena-stato»¹⁰⁰¹.

Distanziandosi gradualmente dal campo percettivo, pur non prescindendovi, l’analisi fenomenologica parrebbe protendersi sempre più verso «un sistema ideale di possibilità di catene aperte correlate di presentificazioni identificanti»¹⁰⁰², a partire dal quale si sarebbe indotti a rispondere affermativamente alla domanda che chiede se le nostre «possibilità di pensiero [*Denkmöglichkeiten*]» siano o meno nella condizione di giungere «a un mondo infinito, sempre di nuovo espandentesi con una soggettività espandentesi [*zu einer unendlichen, immer wieder zu erweiternden Welt mit sich erweiternder Subjektivität*]»¹⁰⁰³.

La possibilità di una memoria impossibile

¹⁰⁰⁰ Ivi, p. 366.

¹⁰⁰¹ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 362; ma cfr. pure Id., *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, cit., pp. 229-230.

¹⁰⁰² E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, cit., p. 367.

¹⁰⁰³ Ms. A VII 1, trascrizione p. 33 (23b).

La «segnatura»¹⁰⁰⁴ sotto cui si porrebbe, se riguardata in questa prospettiva, la ricerca fenomenologica, lascerebbe in se stessa distinguere una epistemologia capace di riconoscere e percorrere la durata del tempo in quanto durata di un incessante opera del ricordo, in ragione della quale ogni esperienza è sottoposta ad una perenne possibilità di rievocazione: «il ricordo che prima era comparso isolatamente può farsi “liberamente” proseguire, in quanto che ci inoltriamo nell’orizzonte del ricordo di contro al presente e procediamo continuamente da un ricordo all’altro; tutti i ricordi che qui compaiono sono adesso tratti fluenti che passano l’uno nell’altro di un ricordo connesso e unitario»¹⁰⁰⁵. L’orizzonte di fronte al quale il fenomeno si staglierebbe sarebbe da riguardare come un *teatro della memoria*, sulla cui scena prenderebbe luogo una dinamica rievocativa, che non ambirebbe, tuttavia, a sprofondarsi nel passato, ma tenderebbe a salvaguardare il presente, manifestando quella «differenza che lo singolarizza distinguendolo dall’altro presente» e insieme «quella differenza totalmente altra che rapporta un presente alla presenza stessa»¹⁰⁰⁶. La *rappresentazione del presente* cui si vorrebbe fenomenologicamente attingere non cancellerebbe la inconciliabilità di un sistema ripetitivo con uno istantaneo, ma vi farebbe ogni volta ritorno, onde aprire sempre nuove distanze all’interno della unicità apparente dei singoli punti-ora. La vicinanza di una riflessione filosofica che si dispieghi lungo i profili di una simile logica rappresentativa con una poetica, quale quella proustiana, nella quale «il potere della memoria non risiede nella sua capacità di far risorgere una situazione o un sentimento effettivamente esistiti, ma in un atto costitutivo della mente legato al proprio presente e orientato verso il futuro della propria elaborazione»¹⁰⁰⁷, non si esplicita in una mera analogia che suggerisce di guardare entrambe sotto l’insegna della condivisione d’un pensiero che affida alla memoria un valore autonomo, non tanto e non solo da una causa originaria, ma dall’eteronomo potere delle particolarità del passato¹⁰⁰⁸; bensì si esplicita nella messa alla prova che la narrazione compie del principio euristico che sta a fondamento della ricerca fenomenologica. E ciò non solo condividendo un’articolazione coincidente con i concetti fondamentali indagati da questa

¹⁰⁰⁴ Il termine è qui usato nell’accezione che ad esso ha dato Foucault. Per come è definita ne *Le parole e le cose*, cit., pp. 40-44, la “segnatura” indica la regola epistemologica dell’età rinascimentale racchiusa nella “somiglianza”, ma in un senso più generale essa è una sorta di segno nel segno: «è quell’indice che, nel contesto di una semiologia data, rimanda univocamente a una data interpretazione. La segnatura aderisce al segno nel senso che indica per mezzo della fattura di questo il codice con cui decifrarlo» (E. Melandri, *Note in margine all’“episteme” di Foucault*, in «Lingua e Stile», 5, 1970, pp. 145-156).

¹⁰⁰⁵ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 186; trad. it. p. 145.

¹⁰⁰⁶ J. Derrida, *L’art des memoires*, in Id. *Mémoires pour Paul De Man*, Galilée, Paris 1988; trad. it. di G. Borradori, *L’arte delle memorie*, in *Memorie per Paul De Man. Saggio sull’autobiografia*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 49-78, qui p. 60.

¹⁰⁰⁷ P. De Man, *Cecità e visione*, cit., p. 115.

¹⁰⁰⁸ Cfr. E. S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2000, pp. 279-280 e n. 40 p. 354.

corrente di pensiero, a partire da quelli di “immagine”, di “percezione”, di “tempo”¹⁰⁰⁹, ma soprattutto svolgendosi all’interno stesso di quell’orizzonte di possibilità che la fenomenologia continuamente dischiude ad un racconto dove la plurivocità del fenomeno trova la propria unificante determinazione, ovvero dove la causa o la condizione del fenomeno si trovano a coincidere con la sua stessa possibilità d’essere¹⁰¹⁰. Nel metodo al quale dà vita la poetica proustiana si constata la creazione, attraverso il ricordo, di un mondo che raggiunge la sua realtà senza nessun altra mediazione¹⁰¹¹, perché esso è già interamente ricompreso in quello sguardo che constata lo scarto della coscienza sul tempo¹⁰¹². In via affatto generale si potrà osservare che il racconto costituisce «la forma elementare della memoria», dal momento che esso contribuisce a rivitalizzare il passato scomparso, trasformando ciò che è assente in ciò che è presente¹⁰¹³; ciò tuttavia potrebbe avvenire solo sul presupposto di una effettiva comprensione dell’esistente, e dunque di una memoria che non abbia perduto la sua significazione concreta. Ove invece, come accade nel caso del romanzo proustiano, la forza della memoria coincide non già con un singolo particolare

¹⁰⁰⁹ È in questa direzione che muove il saggio di M. van Buuren, *Proust phénoménologue*, in «Poétique», 148, 2006, pp. 388-406.

¹⁰¹⁰ Scrive al riguardo J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996, p. 122: «È a condizione del racconto che l’evento raccontato avrebbe avuto luogo: che ha avuto luogo. (...). In ogni situazione in cui la possibilità del racconto è la condizione della storia, dell’evento storico, si dovrebbe poter dire che la condizione o il desiderio di sapere (*episteme, historia rerum gestarum, Historie*) dà luogo alla storia stessa (*res gestae, Geschehen, Geschichte*)».

¹⁰¹¹ Cfr. L. Németh, *Prousts Methode. Erzählung und Erinnerung*, in Id., *Die Revolution der Qualität*, Steingrüben Verlag, Stuttgart 1962, pp. 109-154, in part. pp. 110-111.

¹⁰¹² E. Lévinas ha efficacemente osservato che: «L’evento della *Urimpression* è l’evento, in sé primo dello scarto della sfasatura, che non deve essere constatato rispetto a un altro tempo, ma rispetto a un’altra impressione originaria, la quale è a sua volta “della partita”: lo sguardo che constata lo scarto è lo scarto stesso. La coscienza del tempo non è una riflessione sul tempo, ma la temporalizzazione stessa: il *dopo* della presa di coscienza è il *dopo* del tempo stesso. (...). Lo scarto è ritenzione e la ritenzione è scarto» (Id., *Intentionalite et sensation*, in Id., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, cit.; trad. it. di F. Sossi, *Intenzionalità e sensazione*, in *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 165-186, qui pp. 175-176). Sulla scorta di questi rilievi di Lévinas, C. Romano ha altresì puntualizzato che il tempo della coscienza sarebbe sotto-inteso da e sotto-messo ad un tempo più originario, quello dell’evento medesimo: «non già un altro tempo o un oltre-tempo, ma la condizione di possibilità di ogni coincidenza a sé della coscienza. Il “passato” della coscienza non è a sua volta un atto della memoria, non è affatto ciò che risulta dal “passaggio” delle cose “nella” coscienza; non è la ritenzione del presente per il soggetto, bensì a tutta prima e più originariamente è ciò che precede e sottintende ogni presenza a sé della coscienza; esso diviene costitutivo della coscienza stessa nella misura in cui, passato irraggiungibile, è già da sempre presupposto, precede e condiziona ogni ritenzione, senza essere da essa instaurato. Questo il ruolo di questa “ritenzione originaria” che appartiene alla *hyle* stessa, prima d’ogni animazione intenzionale» (Id., *Où est passé le passé? De la possibilité d’une phénoménologie du temps*, in *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, cit., pp. 295-326, qui pp. 321-322).

¹⁰¹³ P. Janet, *L’évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Chahine, Paris 1928, p. 239.

evento, ma con la plenitudine dei ricordi, ci si troverebbe nella condizione di dover partecipare di una memoria capace di restituire «un frammento di passato, un'invisibile banchisa»¹⁰¹⁴ appena staccatasi da un presente nascente dalla coesistenza di molteplici esperienze¹⁰¹⁵. È in questa dimensione di “preterito presente” che, per Proust, noi saremmo in condizione di afferrare «un po' di tempo allo stato puro»¹⁰¹⁶, di prendere parte ad una esperienza transempirica, in cui l'intera scena dell'esistenza si delinea nell'accrescimento di una serie ininterrotta di ricordi, che, abolendo il tempo obiettivo, proliferano infirmando ogni possibile verifica sulla loro conferenza al dato reale, al punto che questo si trova ad essere sottordinato rispetto ad un orizzonte rammemorativo autoevidente. La memoria proustiana, in questa prospettiva, rappresenterebbe sì «una forma della rappresentazione, corrispondente ad una intenzione cosmologica»¹⁰¹⁷, ma a patto di considerare tale intenzione rivolta ad un sistema di fenomeni, la cui costituzione e il cui sviluppo siano legati alla stessa rappresentazione incaricata di descriverli. L'estetica proustiana, nel suo coinvolgere la parziale identità fra presente e passato e nel suo far premio, per definire l'effettiva esperienza del passato, sulle radici che questo mantiene nel presente, non implica una relazione temporale fra passato e presente, ma si concentra nello sforzo di rilevare fra i due una affinità concettuale, tutta ricompresa in un ordine di sensazione che non è più in grado di discernere fra le due cronologie¹⁰¹⁸, perché non esiste più alcun tempo determinabile secondo i

¹⁰¹⁴ M. Proust, *La Prisonnière*, cit., p. 536; trad. it. p. 409.

¹⁰¹⁵ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 468; trad. it. p. 570: «La vista, per esempio, della copertina d'un libro già letto ha intessuto nei caratteri del suo titolo i raggi di luna d'una lontana sera d'estate. Il sapore del caffelatte mattutino ci porta quella vaga speranza di bel tempo che in passato, mentre lo bevevamo in una tazza di porcellana bianca, cremosa e grinzosa che sembrava latte indurito, quando la giornata era ancora intatta e piena, si è messa tante volte a sorriderci nella chiara incertezza dell'alba. Un'ora non è soltanto un'ora, è un vaso ricolmo di profumi, di suoni, di progetti e di climi».

¹⁰¹⁶ Ivi, p. 451; trad. it. p. 550.

¹⁰¹⁷ G. Gusdorf, *Mémoire et personne*, Puf, Paris 1957, 2 Vol., Vol. 1, p. 131.

¹⁰¹⁸ M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, cit., p. 692; trad. it. p. 480: «È perché, forse, non riviviamo i nostri anni nella loro successione ininterrotta, giorno dopo giorno, ma nel ricordo rappreso nella freschezza o nel gran sole d'una mattina o d'una sera, all'ombra di quel certo luogo isolato, recintato, immobile, definito e perduto, lontano da tutto il resto, e perché così i cambiamenti gradualmente intervenuti non soltanto all'esterno, ma anche nei nostri sogni e nel nostro carattere in evoluzione – quei cambiamenti che ci hanno insensibilmente portati, nella vita, da un tempo ad un altro affatto diverso –, che si trovano ad essere soppressi – è per questo, forse, che se riviviamo un altro ricordo, prelevato in un diverso anno, troviamo fra questo e quello, grazie a delle lacune, a degli immensi lembi di oblio, come l'abisso d'una differenza d'abitudine, come l'incompatibilità di due qualità incomparabili d'atmosfera respirata e di colorazioni ambientali. Ma fra i ricordi, allora appena succedutisi, (...) io avvertivo ben più d'una distanza temporale: la distanza che potrebbe esserci fra differenti universi la cui materia non fosse la stessa».

modi di una memoria identificante in senso stretto¹⁰¹⁹. Scrive espressamente Proust: «la parte migliore della nostra memoria è fuori di noi, in un soffio piovoso, nell'odore di chiuso d'una stanza o nell'odore d'una prima fiammata, ovunque ritroviamo quanto di noi stessi la nostra intelligenza, incapace di servirsene, aveva disprezzato, l'estrema riserva del passato, la migliore (...)»¹⁰²⁰, rendendo ancor più manifesto come non si possa parlare antropologicamente di una separazione tra mondo esterno e mondo interno, dacché la memoria trapassa nell'uno come nell'altro senza che vi siano limiti precisi¹⁰²¹. Nel perpetuo mutare delle scene del romanzo proustiano, le impressioni suscitate sono quelle che combaciano con uno spaesamento conseguente all'impossibilità di stabilire una scena dai contorni ben definiti, entro la quale fissare una immagine compiuta nell'unità d'una durata temporale¹⁰²². Il continuo volgere il proprio sguardo all'indirizzo ora di questa ora di quella circostanza, mantenendo la consapevolezza che «*la permanence et la durée ne sont promises à rien, pas même à la douleur*»¹⁰²³, non parrebbe, tuttavia, rappresentare una possibile verifica degli esiti d'una ricerca di eventuali vissuti originari, indirizzata fenomenologicamente ed ispirata da un tanto vago quanto incerto desiderio di eternità¹⁰²⁴, bensì una “traduzione” di codesta ricerca entro un contesto nel quale la libertà del fenomeno è una libertà dal temporale, ovvero è una libertà tanto dalla presenza quanto dalla non-presenza¹⁰²⁵. Nella sua funzione di “traduzione” l'esperienza poetica proustiana rappresenta il tentativo non già di neutralizzare la differenza che la separa dall'evento fenomenologicamente inteso, ma di farvi costantemente allusione, dissimulandolo, rivelandolo, sovente accentuandolo, fino al punto di essere «la vita stessa di questa differenza»¹⁰²⁶. Si ha di ciò

¹⁰¹⁹ Cfr. R. Bartsch, *Memory and Understanding. Concept formation in Proust's À la recherche du temps perdu*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2005, in part. pp. 96-105.

¹⁰²⁰ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 4; trad. it. p. 778.

¹⁰²¹ L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans Verlag, Zürich 1953, p. 474.

¹⁰²² Come ha osservato L. El-Hajji-Lahrimi, *Sémiotique de la perception dans À la recherche du temps perdu de Marcel Proust*, L'Harmattan, Paris 1999, in part. pp. 151-152, se è vero che in E. Husserl, «il principio della chiusura del ricordo [Das Prinzip der Geschlossenheit der Erinnerung] (...) riposa sull'unità di una durata temporale. » (Id., *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 185; trad. it. p. 145), è altrettanto vero che Proust, nel suo romanzo, definisca un processo di negazione per il quale il presente qui-e-ora, trasformandosi incessantemente in un già stato, fa sorgere un orizzonte sempre in se stesso molteplice, mentre il senso non diviene che la sintesi di un anteriore, di un attuale e di un ulteriore.

¹⁰²³ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 620; trad. it. p. 763.

¹⁰²⁴ Cfr. R. Bernet, *L'encadrement du souvenir chez Husserl, Proust et Barthes*, in «Études Phénoménologiques», 13-14, 1991, pp. 59-83, in part. pp. 60-76.

¹⁰²⁵ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 469; trad. it. p. 571: «Il dovere e il compito d'uno scrittore sono quelli di un traduttore».

¹⁰²⁶ M. Blanchot, *Reprises*, in «Nouvelle Revue Française», 93, 1960; trad. it. di R. Prezzo, *Sulla traduzione*, in «aut-aut», 189-190, 1982, pp. 98-101, qui p. 99; analogamente dettate dalla lettura del fondamentale saggio di W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), le osservazioni

emblematica prova nell'episodio, in precedenza già menzionato, nel quale il narratore si sofferma a guardare, presso Hudimesnil, tre alberi, la cui immagine si staglia sì nitida, ma pur sempre dando la sensazione ch'essa nasconda qualcosa su cui non si è in grado di far presa, «come oggetti troppo lontani che le nostre dita, allungandosi in fondo al braccio proteso, arrivano soltanto a sfiorare per un attimo, in superficie, senza afferrarne alcunché», mentre la nostra esistenza comincia a conoscere la minaccia di un'alienazione di tutte le certezze sulle quali si era sostenuta e nelle quali si identificava¹⁰²⁷. Allorché la memoria, nello strenuo sforzo di recuperare i diversi frammenti che compongono una vita, si mostra fallibile o, peggio, inane, a vacillare è infatti quel principio di «riconoscimento» che rende consapevoli di se stessi, ridestando nella coscienza uno stato passato, consaputo come nostro¹⁰²⁸. È per questa via – osserva Proust – che si compie la rivelazione «della differenza qualitativa esistente nel modo in cui il mondo ci appare»¹⁰²⁹. A determinarsi sarebbe una sorta di scarto interno al fenomeno stesso che accade: una evidenza senza possibilità di possesso¹⁰³⁰. In tal

consegnate da J. Derrida a *Des tours de Babel*, trad. it. di S. Rosso, in «aut-aut», 189-190, 1982, pp. 67-97, hanno parimenti fatto osservare che «se tra il testo tradotto e il testo traduttore vi fosse un rapporto da “originale” a versione, esso non potrebbe essere rappresentativo né riproduttivo. La traduzione non è né un'immagine né una copia. (...) L'originale è il primo debitore, il primo postulante: esso comincia a manifestare una mancanza e a volere la traduzione», la quale, a sua volta, non aspira ad un trasferimento di contenuto, ma a «ri-marcare l'affinità tra le lingue, ad esibire la propria possibilità» (Ivi, pp. 78-83 *passim*).

¹⁰²⁷ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., pp. 77 e 79; trad. it. pp. 870 e 872. G. Gusdorf, *Mémoire et personne*, cit., vol. 2, p. 477, commentando queste pagine ha tratto il più generale principio che «noi non immaginiamo un ricordo che sarebbe un ricordo di noi stessi soltanto; esso ci lascia insoddisfatti e proviamo il bisogno di attribuirgli un corpo, una identità – anche illusoria – senza la quale abbiamo l'impressione di un'esperienza rimasta incompleta»; ma cfr. altresì R. Ronchi, *I segni della memoria*, in «Itinerari», 1-2, 1986, pp. 285-302, in part. pp. 294-297.

¹⁰²⁸ D'una siffatta accezione da conferire al termine “riconoscimento” si ha una attestazione nello studio di V. Egger, *La parole intérieure, essai de psychologie descriptive*, Baillière, Paris 1881, nel quale, segnatamente, si afferma: «il riconoscimento può definirsi l'idea del ricordo legata al fatto di ricordarsi di sé, o ancora: l'idea che il nostro stato presente riproduce uno dei nostri stati passati» (Ivi, p. 107); ma si veda l'intero § IX del Cap. II, pp. 107-118. L'influenza di codeste considerazioni sulla pagina proustiana è stata analiticamente messa in risalto da A. Henry, *Anamnèses. Commencements du discours proustien*, in «Po&sie», 14, 1980, pp. 108-126, in part. pp. 118-119.

¹⁰²⁹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 474; trad. it. p. 578.

¹⁰³⁰ Cfr. al riguardo la notazione di M. Merleau-Ponty secondo la quale: «Il fatto che non si veda più il ricordo = non distruzione di un materiale psichico che sarebbe il sensibile, ma la sua disarticolazione che fa sì che non ci sia più scarto, rilievo. Ecco che cos'è il buio dell'oblio. Comprendere che l'“avere coscienza” = avere una figura su uno sfondo, e che esso scompare per disarticolazione – la distinzione figura-sfondo introduce un terzo termine fra il “soggetto” e l'“oggetto”. È prima di tutto quello scarto che è il senso percettivo» (Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 212-213). Per una complessiva analisi della nozione di memoria e quella di oblio in Merleau-Ponty, si rinvia al puntuale saggio di G. A. Mazis, *Merleau-Ponty: The Depth of Memory as the Depth of the World*, in *The Horizons of Continental Philosophy*, ed. by H. G. Silverman *et alii*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1988, pp. 227-250.

senso la *matinée* a Palazzo Guermantes offrirebbe un compendio che non solo raffigura il corteo degli invitati come una sfilata di maschere, rapprese, ciascuna a suo modo, nel proprio stereotipo¹⁰³¹, ma rappresenta anche l'attestazione di una impossibilità di superare «lo sconvolgente contrasto» fra l'apparizione presente e l'essere ch'essa richiama alla memoria¹⁰³². Nel romanzo proustiano, d'altra parte, l'intenzionalità vuota, conseguente al venir meno di tale capacità di riconoscimento, non parrebbe essenziale alla struttura intenzionale della nostra libertà, nel suo costante fluire temporale¹⁰³³; piuttosto, tale mancanza si dimostrebbe consustanziale ad una riflessione nella quale più del possesso delle cose sembra contare la memoria di esse, la memoria di fronte alla quale ogni avere, in sé, non può apparire che delusivo, banale, insufficiente. Più propriamente, nella incoerenza del processo anamnastico rispetto ad un dato di fatto oggettivamente determinabile parrebbe intravedersi l'unica risorsa per assecondare ciò che si mantiene lontano dall'assenza e dalla presenza, secondo i modi di un «indefinito cambiamento» che muta quanto dal presente porta alla presenza ricordata in un movimento sterile, «per il quale, una volta discesi nell'oblio, non dimentichiamo neppure, ma, sospesi fra ricordo e assenza di ricordo, dimentichiamo senza possibilità di dimenticare»¹⁰³⁴. La *Recherche* esprimerebbe il paradosso di una memoria totalizzante che cerca continuamente se stessa senza potersi riconoscere in altro che in un principio di autoevidenza per il quale non è più possibile dimenticarsi di dimenticare¹⁰³⁵. La fenomenologia divisata da Proust, facendo intervenire, come suo principio costitutivo, la ritenzione nella percezione, escluderebbe la possibilità di un puro fenomenismo, ovvero escluderebbe la possibilità che un puro fenomenismo sia un puro estetismo¹⁰³⁶; ma essa permetterebbe altresì di scorgere la tautologia interna al fenomeno, intendendosi con “tautologia” non «il quadro assiomatico dei principi e dei concetti fondamentali nel cui ambito acquistano senso, oltre che significato referenziale, i dati di fatto empirici»¹⁰³⁷, ma l'espressione logica di una presenza del fenomeno che, insistendo solo su se medesima, rende indiscernibile tanto la sua determinazione quanto la sua negazione.

¹⁰³¹ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 499-500; trad. it. pp. 607-608; nonché, per una valutazione epesegetica orientata a rilevare come la *Recherche* sia sostenuta da una «teoria dell'identità che è diversa in se stessa (molti io in una persona), ma che moltiplicandosi o demoltiplicandosi non raggiunge una maggiore originalità, bensì ripete molti tic, isterismi, ideali collettivi, a loro volta ricorrenti», si veda M. Ferraris, *Ermeneutica di Marcel Proust*, cit., in part. pp. 72-85, qui p. 76.

¹⁰³² M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 519; trad. it. p. 631.

¹⁰³³ Questa, invece, l'opinione espressa, con riferimento alla meditazione husserliana sulla nozione di “dimenticanza”, da S. Tyman, *The Phenomenology of Forgetting*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 44, 1983, pp. 45-60.

¹⁰³⁴ M. Blanchot, *L'intrattenimento infinito*, cit., p. 419.

¹⁰³⁵ Cfr. J.-L. Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, De Brouwer, Paris 1991, pp. 75-76.

¹⁰³⁶ M. Ferraris, *Estetica razionale*, p. 16.

¹⁰³⁷ E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 43.

«Devo uscire nel verde gremito/di ricordi, e mi seguono con lo sguardo.//Non si vedono, si fondono totalmente con lo sfondo, camaleonti perfetti.//Così vicini che li sento respirare/benché il canto degli uccelli sia assordante»¹⁰³⁸.

Proust, Husserl, un epitaffio

Dissolvenze proustiane

I modi con cui può essere descritto il fenomeno possono compendiarsi essenzialmente o in un suo coglimento che avviene nel corso della storia e che è proteso a definirne l'effettuazione, il condizionamento, ovvero il deterioramento, oppure in una risalita alla origine che l'ha determinato, procedendo lungo l'intero corso del suo divenire. Con sottigliezza Charles Péguy ha fatto osservare che definire da un punto di vista storico un certo accadere consiste nel «*passare lungo l'avvenimento*», laddove considerarlo nel suo venire alla memoria implica un porsi all'interno di esso, onde restarvi e «rimontarlo»¹⁰³⁹. La lezione del

¹⁰³⁸ T. Tranströmer, *Minna ser mig*, in Id., *Det vilda torget*, Bonniers, Stockholm 1993; trad. it. di M. C. Lombardi, *I ricordi mi vedono*, in *La piazza selvaggia*, in T. Tranströmer, *Poesia dal silenzio*, Crocetti, Milano, 2001, p. 133.

¹⁰³⁹ C. Péguy, *Clio Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Gallimard, Paris 1931; trad. it. di G. Antonelli e A. Prontera, *Clio. Dialogo della storia con l'anima pagana*, Milella, Lecce 1994, p. 186, dove, fra l'altro, si legge: «La storia scivola per così dire su una scanalatura longitudinale

saggista francese muove, nell'indicare una intrinseca superiorità della memoria sulla storia, dal riconoscimento nella prima di una capacità di rendere con lucida vivezza la plenitudine di un tempo che si articola nell'eterno¹⁰⁴⁰, o, più esattamente, nella "internità", intesa come «nembo non-storico» tutto compreso in una dimensione di pura attualità¹⁰⁴¹. Ad urgere nel confronto che si instaura fra Storia e Memoria, ossia fra una prospettiva che riflette il fenomeno e sul fenomeno ponendosi in parallelo rispetto ad esso, ed altra che, invece, si pone in posizione centrale ed assiale¹⁰⁴², non è soltanto l'intenzione di «rifiutare un tempo comandato tanto dalle cause discendenti dal passato, quanto dalle cause finali della posterità»¹⁰⁴³, ma, piuttosto, la volontà di realizzare un oltrepasamento del tempo reificato nella cogenza del puro presente, onde pervenire al riconoscimento di un *a priori storico* che senza sfuggire alla storicità, riesce tuttavia incircoscivibile nella sua attualità¹⁰⁴⁴. Fissando attraverso il filtro della memoria l'apparire del fenomeno, si noterà che la direzione ch'esso assume si presenta non più secondo uno scandirsi ordinato ed omogeneo, ma nei modi propri di una durata che in nulla si apparenta alla regolarità di una temporalità matematico-storico-teorica¹⁰⁴⁵. Ad estrinsecarsi in tale prospettiva è l'immagine di un istante che si lascia comprendere unicamente nelle forme di una dialettica che, definendosi nel paradosso di una cronologia nella quale il passato non cessa di passare, il presente è soggetto ad un continuo mutare ed il futuro tarda sempre a venire, si estranea dal tempo storico, pur iscrivendosi in esso¹⁰⁴⁶. Ne consegue che la nozione stessa di "esperienza"

lungo l'avvenimento; la storia scivola parallela all'avvenimento. La memoria è perpendicolare. La memoria si immerge e cala e sonda nell'avvenimento».

¹⁰⁴⁰ Cfr. F. Bédarida, *Histoire et mémoire chez Péguy*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 73, 2002, pp. 101-110, in part. p. 105.

¹⁰⁴¹ G. Deleuze-F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, pp. 105-106.

¹⁰⁴² C. Péguy, *Clio*, cit., p. 186.

¹⁰⁴³ D. Besnais, *Péguy critico della ragione storica. L'inglorioso verticale*, a c. di A. Prontera, Milella, Lecce 1992, pp. 14-15; ma si consideri altresì quanto affermato da R. Dadoun, *Tempo, scrittura, storia ed eros in Péguy*, a c. di A. Prontera, Milella, Lecce 1987, per il quale, nell'opera di Péguy, «il tempo lineare (lineare sempre, anche se la moltiplicazione delle linee lo fa più spaziale, più voluminoso), definito dalla misura e dalla quantità, il tempo "come inanellato", (...), che la storia impone, ha per effetto di costringere e di ridurre – di rimuovere? – la durata vivente, ontologica, qualità pura, che è l'essenza della realtà umana. Questa degradazione della durata è particolarmente grave quando è in gioco la dimensione del futuro: la durata come apertura, portatrice di quei valori chiamati "speranza", "anticipazione", "creatività", "utopia", ecc., è riportata allo stato di segmento, di canalizzazione che si prolunga, compiendo e finendo una linea selettiva del passato» (Ivi, pp. 45-46).

¹⁰⁴⁴ Cfr. la definizione di "a priori storico" offerta da M. Foucault in *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, in part. alle pp. 148-149.

¹⁰⁴⁵ Cfr. C. Péguy, *Clio*, cit., pp. 211-212.

¹⁰⁴⁶ La derivazione benjaminiana, e segnatamente dalle *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1939), di queste ultime considerazioni risulta tanto perspicua che denunciarla quasi non sarebbe

andrebbe ripensata, individuando in essa non già la pleiade dei singoli eventi fissati nel ricordo, bensì l'insieme dei «dati accumulati, spesso inconsapevoli, che confluiscono nella memoria»¹⁰⁴⁷. La distinzione posta da Proust all'interno della sua opera tra “memoria volontaria” e “memoria involontaria” fungerebbe – come pure si è osservato nel precedente capitolo – da emblematico sintomo del nuovo, diverso significare del registro dell'*Erfahrung* rispetto a quello dell'*Erlebnis*¹⁰⁴⁸. Questa, in quanto vissuto qualitativamente “pregiudicato”¹⁰⁴⁹, non è in grado di offrire – al pari d'ogni memoria volontaria, capace solo di catalogare il passato come un possesso inerte – «l'apparizione irripetibile di una lontananza», quale «carattere culturale del fenomeno»¹⁰⁵⁰, perché ad essa è precluso l'accesso a quella regione propria dell'aconcettuale, dalla quale

dovuto. Nondimeno se si fa esplicito richiamo al pensatore tedesco è per segnalare più distesamente come la sua riflessione si intersechi e si combini con quella di Péguy nel ritenere la scienza storica asservita alle ragioni dello storicismo una fra le cause che hanno determinato la perdita, nel tempo moderno, del gusto intenso dell'esperienza (Cfr. D. Bensaid, *Walter Benjamin. Sentinelle messaniche*, Plon, Paris 1990, in part. pp. 75-90). Per riguadagnare una temporalità deformalizzata, concordano tanto Péguy quanto Benjamin, sarebbe necessario riattingere alla schiettezza di una immagine che, attingendo la propria forza ed il proprio senso nel passato, non si lascia, subito svanendo, ricondurre ai condizionamenti imposti dal tempo fisico. Come ha rilevato S. Mosès: «il tempo fisico che noi percepiamo spontaneamente come continuo e irreversibile, non ha – di per sé – alcun carattere storico; viceversa, *perché il tempo appaia in quanto storico, è necessario che s'interrompa il suo svolgimento*. La storicità del tempo si manifesta ogniqualvolta sorge una nuova immagine dialettica; ma le immagini dialettiche, appunto, non appartengono all'ordine del tempo continuo, ma – al contrario – lo infrangono e gli si sottraggono» (Id., *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris 1991; trad. it. di Michele Bertaglia, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano 1993, p. 184).

¹⁰⁴⁷ W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 379.

¹⁰⁴⁸ Come ottimamente ha rilevato F. Desideri commentando queste pagine benjaminiane, «se l'*Erlebnis* è evento vissuto attraverso lo schermo della coscienza e da questa assimilato, lo spazio della *Recherche* proustiana è quello della *Erfahrung*, di ciò “che non è stato vissuto espressamente e consapevolmente, ciò che non è stato, insomma, una esperienza vissuta”, ed è stato, invece, riattivato dalla *mémoire involontaire*. La tensione che percorre l'opera proustiana è, quindi, giungere alla riappropriazione della propria *Erfahrung*, al suo “dominio”, attraverso la scrittura. Ciò che definisce il tentativo proustiano è il carattere individuale – privato – della sua impresa: alla distruzione dell'*Erfahrung* sul piano della vita sociale, Proust risponde: “la redenzione è un'impresa privata”. (...). Ma la stessa “perfetta riuscita” di questa intenzione proustiana è ciò che rivela la “*Verkümmerung*” (deperimento) della esperienza» (Id., *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 277-278). Ma si veda pure quanto osservi sempre sul rapporto fra “vissuto” ed “esperienza”, prendendo le mosse non solo dalla riflessione di Benjamin, ma anche da quella di Merleau-Ponty, M. Carbone, *Di alcuni motivi in Marcel Proust*, Cortina, Milano 1998, in part. pp. 23-41.

¹⁰⁴⁹ D'accordo con J. Derrida, si osserva incidentalmente che «il pre- dei pregiudizi può essere omogeneo rispetto all'ordine del giudizio secondo questi due modi molto diversi, la presupposizione implicita o la negazione che può spingersi avanti come negazione categorica o come negazione del categorico» (Id., *Préjugés. Devant la loi*, Minuit, Paris 1985; trad. it. di F. Vercillo, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996, p. 60).

¹⁰⁵⁰ W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 410.

l'esperienza, così come la memoria involontaria, attingono la propria autenticità. È propriamente in codesta regione che trova dimora, in senso schiettamente fenomenologico, il «Logos del mondo estetico»¹⁰⁵¹, la cui costituzione si fonda su un movimento di pensiero che esperisce il reale non quale esso è, ma quale esso si offre, in un unico tempo eppure solo per analogia, al proprio stesso sguardo e al nostro. Rispetto ad un mondo nel quale la percezione è traducibile soltanto causalmente¹⁰⁵², quello diviso dalla pagina proustiana è uno spazio di insubordinazione o meglio, e più radicalmente, di sovversione e contrazione d'ogni generazione causale così come di ogni metafisica della presenza. Allorché nel *Jean Santeuil*, come pure ricorda Michel Butor, lo scrittore ammonisce che si dovrebbe esprimere un'arte capace di esplicitare non solo quello che si vede o si crede di vedere, ma anche, e soprattutto, quello che non si vede¹⁰⁵³, egli afferma un principio di economia poetica che acquisisce una portata euristica nel momento in cui, tentando di realizzare tale delucidazione dell'invisibile, si perviene alla necessità di individuare un tempo «escluso dal *kairos*, dal presente che incide su se stesso e in se stesso»¹⁰⁵⁴. La volontà di pervenire all'evidenza di un fenomeno inapparente comporta la sospensione di una temporalità in divenire, così come di una visione stretta «fra orizzonti esterni ed orizzonti interni sempre aperti»¹⁰⁵⁵, e la conseguente constatazione di una pura – assoluta – possibilità che qualcosa appaia non apparendo. «La passività del possibile puro, del possibile che è più ampio del tutto, perché ha in sé anche il contrario del tutto, che quindi è anche più ampio dell'onnipotenza, tiene insieme l'estremo del potere e l'estremo dell'impotenza»¹⁰⁵⁶. La tensione potenziale che percorre l'intero dettato della *Recherche* parrebbe definirsi in grazia del costante mantenimento di un principio di incoattività, procedente non in una temporalità che si scandisce progressivamente, ma nell'assenza d'ogni cronotesi.

È stato autorevolmente rilevato che l'inverarsi, sempre mancato,

¹⁰⁵¹ Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 297; trad. it. p. 356: «[L'estetica trascendentale fenomenologica] tratta del problema eidetico di un mondo possibile in generale come mondo "dell'esperienza pura", in quanto essa precede tutte le scienze di senso "superiore"; dunque nella mera esperienza e prima delle azioni categoriali (...), non potrebbero apparire oggetti unitari e così in generale non potrebbe costituirsi l'unità di una natura, di un mondo come passiva unità sintetica».

¹⁰⁵² Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., in part. pp. 29-32.

¹⁰⁵³ M. Proust, *Jean Santeuil*, éd. par P. Clarac et Y. Sandre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1971, p. 896; trad. it. di F. Fortini, *Jean Santeuil*, Einaudi, Torino 1976, p. 771. M. Butor ricorda codesta pagina in Id., *Lezioni e risposte sulla letteratura. Il seminario di Padova* (1985), trad. it. di A. Zenone-Inaudi, Franco Angeli 1988, p. 126.

¹⁰⁵⁴ H. Maldiney, *Psychose et présence*, in Id., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991; trad. it. di F. Leoni, *Psicosi e presenza*, in *Pensare l'uomo e la follia*, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-70, qui p. 56.

¹⁰⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 149.

¹⁰⁵⁶ V. Vitiello, *Verità, tempo, linguaggio*, in «Teoria», 20, 2000, pp. 41-57, qui p. 52.

del *libro a venire*, annunciato fin dall'episodio della *madeleine*¹⁰⁵⁷, pone dei problemi che non possono risolversi facendo ricorso alla mera associazione di idee, non riuscendo essa a spiegare il sorgere di una sensazione passata che non ha, tuttavia, alcun equivalente nel reale¹⁰⁵⁸. Questo, definito dalla percezione cosciente e dalla memoria volontaria nei suoi tratti distintivi, non trova stabile determinazione ove ad imporsi sia quella doppia articolazione di identità e differenza che è circoscritta nell'essenza della memoria involontaria, in quanto cifra immateriale co-presente a tutti i tempi¹⁰⁵⁹. D'altra parte, se può affermarsi che, in Proust, la somiglianza fra due momenti è superata verso una identità più profonda, e pertanto la contiguità che apparteneva al momento passato è superata verso una più profonda differenza¹⁰⁶⁰, quanto dovrà rimarcarsi resta il *puro esser possibile/impossibile* della memoria involontaria, senza il quale non soltanto non potrebbe intendersi la capacità di codesta speciale memoria di conservare la differenza nel momento lontano e la ripetizione nell'attuale¹⁰⁶¹, ma anche la sua incapacità di andare al di là dell'immagine istantanea dell'eterno.

«Giungerà mai alla superficie della mia coscienza lucida quel ricordo, quell'istante remoto che l'attrazione di un identico istante è venuta così da lontano a sollecitare, a scuotere, a sollevare nel mio io più profondo? Non lo so. Adesso non sento più niente, si è fermato, forse è ridisco; chi può dire se risalerà mai dalla sua notte?»¹⁰⁶².

Alla indubitabile onnipotenza della memoria involontaria che fa essere se stessa nei modi di una assoluta autonomia, parrebbe, seguendo lo stesso pensiero proustiano, corrispondere una irrimediabile impotenza che trarrebbe la sua ragione dall'avere tale memoria tanto la possibilità di esplicitarsi, di riuscire a recuperare ancora una volta l'immagine sfuggente del passato, quanto quella di restare inerte, muta, insondabile. Diversamente da Baudelaire, al tempo

¹⁰⁵⁷ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 47; trad. it. p. 59: «E come in quel gioco, che piace ai giapponesi, di buttare in una ciotola di porcellana piena d'acqua dei pezzettini di carta a tutta prima indefinibili che, non appena immersi, si stirano, assumono contorni e colori, si differenziano diventando fiori, case, figure consistenti e riconoscibili, così, ora, tutti i fiori del nostro giardino e quelli del parco di casa Swann, e le ninfee della Vivonne, e la brava gente del villaggio e le loro piccole abitazioni e la chiesa e tutta Combray e la campagna circostante, tutto questo che sta prendendo forma e solidità è uscito, città e giardini, dalla mia tazza di tè». Sulla rilevanza di questo passo quale luogo di germinazione del romanzo, in quanto creazione di e per un soggetto chiamato a toccare una nuova, estrema tappa di un costante lavoro di interpretazione, si è soffermato P. Piret, *L'essence infuse. Expérience affective et programme d'écriture dans Combray*, in «Poétique», 114, 1998, pp. 209-219.

¹⁰⁵⁸ Come a più riprese osserva G. Deleuze, leggendo l'episodio della *madeleine* ci si trova dinanzi ad una creazione che «sorge in modo assoluto, in una forma non mai vissuta, nella sua "essenza" o nella sua eternità» (Id., *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 13, ma cfr. pure p. 54).

¹⁰⁵⁹ Cfr. C. Enaudeau, *Impliqué, compliqué. À travers Merleau-Ponty et Deleuze*, in «Europe», 849-850, 2000, pp. 266-279, in part. p. 276.

¹⁰⁶⁰ G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 57.

¹⁰⁶¹ Ivi, p. 58.

¹⁰⁶² M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 46; trad. it. pp. 57-58.

ordinario, inesorabilmente progressivo¹⁰⁶³, Proust non contrappone soltanto «l’attesa senza orizzonte d’attesa» delle epifanie¹⁰⁶⁴, l’ossessione per l’istante, ma piuttosto egli sembra incline a rilevare l’impotenza del pensiero a decifrare quella contemporaneità dei tempi che fa sì che una impressione possa essere falsa a livello della percezione e vera a livello del tempo o viceversa, senza che si riesca a stabilire un illativo criterio apofantico.

La memoria involontaria disvela a Proust i contorni di una fenomenicità affermantesi nella cogenza di una presenza attestata da un’allucinazione, sorta di «immagine folle, *velata* di realtà», che parrebbe trovare nell’atto fotografico una emblematica esemplificazione¹⁰⁶⁵. Una volta tenuto fermo che l’osservatore di una fotografia sente il bisogno di cercare «il luogo invisibile in cui, nell’essere in un certo modo di quell’attimo lontano, si annida ancora oggi il futuro, e con tanta eloquenza che noi, guardandoci indietro, siamo ancora in grado di scoprirlo»¹⁰⁶⁶, l’episodio che vede, in *Sodome et Gomorrhe*, il narratore fissare la fotografia della nonna fa avvertire un sentimento di compassato rammarico, istillato dalla scoperta di un incolmabile iato fra la presenza, declinabile solo al passato, impressa in quell’immagine, e una contemporaneità irrimediabilmente vuota¹⁰⁶⁷. La critica filologica ha altresì mostrato il lungo travaglio che ha condotto alla redazione di questa scena¹⁰⁶⁸, consentendo di meglio valutare il significato della

¹⁰⁶³ Si ricordino i versi del componimento *L’Horologe* in C. Baudelaire, *Le Fleurs du Mal*, cit.; trad. it. di G. Raboni, *L’Orologio*, in *I fiori del male*, cit., pp. 164-167, per un commento dei quali, entro il complessivo registro della poetica baudelaireiana, si rimanda al recente studio di A. Piperno, *Il demone reazionario*, Gaffi, Roma 2007, in part. alle pp. 181-202; nonché a G. Poulet, *Études sur le temps humain*, vol. I, cit., pp. 334-353.

¹⁰⁶⁴ L’espressione è in J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994, p. 211.

¹⁰⁶⁵ R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Seuil, Paris 1980; trad. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003, p. 115.

¹⁰⁶⁶ W. Benjamin, *Kleine Geschichte der Photographie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Teil 1, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di P. Teruzzi, *Piccola storia della fotografia*, in *Opere complete*, vol. 4, Einaudi, Torino 2002, pp. 476-491, qui p. 479.

¹⁰⁶⁷ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 176; trad. it. p. 936: «Alcuni giorni dopo, la fotografia scattata da Saint-Loup mi dava già dolcezza a guardarla; non mi ridestava più il ricordo di quanto m’aveva detto Françoise perché, non essendone stato più abbandonato, mi ci ero ormai assuefatto. Ma, rispetto a come immaginavo le sue condizioni di quel giorno, così gravi, così dolorose, la fotografia (...) me la mostrava [*scilicet* la nonna] così elegante, così spensierata sotto il cappello che le nascondeva un po’ il viso, da farmela vedere meno infelice e meno malata di quanto non avessi supposto. E tuttavia, poiché le sue guance avevano, a sua insaputa, una loro propria espressione, un che di plumbeo, di stravolto, come lo sguardo di una bestia che si sentisse già scelta e designata, la nonna aveva un aspetto da condannata a morte, un atteggiamento involontariamente cupo, inconsciamente tragico, che a me sfuggiva, ma in forza del quale la mamma non poteva assolutamente guardare quella fotografia che le sembrava, non tanto una fotografia di sua madre, quanto della malattia di lei, dell’offesa ch’essa recava al viso brutalmente oltraggiato della nonna».

¹⁰⁶⁸ Cfr. J. Yoshida, *Le grand-mère retrouvée. Le procédé du montage des “Intermittences du cœur”*, in «Bulletin d’informations proustiennes», 23, 1992, pp. 43-64; ma si veda anche

«contraddizione della sopravvivenza e del nulla», quale si consuma nell'animo del narratore lacerato dal lutto¹⁰⁶⁹. In particolare, prendendo in esame il frammento manoscritto B.N. 16725 (folio 127r^o)¹⁰⁷⁰, si nota come:

«Le grand fait, ce n'est pas ce que nos photographie, nos invocations, nos commémorations semblent nous faire croire: qu'elle est toujours là; le grand fait qu'il faut essayer de penser, c'est le contraire, c'est qu'elle n'y est plus, elle qui était là; c'est qu'elle ne nous connaît plus, elle que nous nous efforçons de croire qui nous regarde sur la photographie; c'est que nous ne la connaissons plus».

Appare qui manifesta la carica d'esemplarità dell'arte fotografica nel compendiare quella doppia congiunzione fra passato e presente che si apre alla dimostrazione di una inconfutabile presenza, già, però, differita¹⁰⁷¹. Il valore da attribuire alla fotografia che ritrae la nonna del narratore si intreccia, attraverso la funzione di testimonianza che le è connaturata¹⁰⁷², con l'atto stesso di portare a compimento quell'impressione di plenitudine nella quale, per un istante, si realizza l'evento della memoria involontaria; ma parimenti, come l'immagine fotografica si determina unicamente in una impresa paradossale che salva il tempo dalla sparizione facendolo sparire¹⁰⁷³, così la memoria involontaria non può che compiere ciò che è già compiuto. L'architettura della *Recherche*, nel suo

l'inventario dei contenuti del Cahier 65 (N.A.Fr. 18315) curato da A. Eissen, in «Bulletin d'informations proustiennes», 18, 1987, pp. 31-36, in part. pp. 34-35.

¹⁰⁶⁹ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, p. 156; trad. it. p. 912.

¹⁰⁷⁰ Il frammento è stato pubblicato nell'apparato critico che accompagna l'edizione di *Albertine disparue* contenuta in M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, éd. par P. Clarac et A. Ferré, vol. III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, 3 vol., p. 1109, ed è stato fatto oggetto di minuziosa analisi da parte di A. Eissen, *La photographie de la grand-mère. Présence imaginaire du mort et travail du deuil*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 18, 1987, pp. 61-65, in part. p. 63.

¹⁰⁷¹ Come sostiene R. Barthes il "referente fotografico" indica la cosa che necessariamente è stata posta dinanzi all'obbiettivo. «Nella Fotografia (...) io non posso mai negare che *la cosa è stata là*. (...) Il nome del noema della Fotografia sarà quindi: "È stato"» (Id., *La camera chiara*, cit., p. 78).

¹⁰⁷² Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 485; trad. it. p. 591: «Ma poiché le forze possono mutarsi in nuove forze, poiché l'ardore che dura diventa luce e l'elettricità del fulmine può fotografare (...) lasciamo che il nostro corpo si disgreghi perché ogni nuova particella che se ne distacca va – luminosa, stavolta, e leggibile, per completarla al prezzo di sofferenze di cui altri, più dotati, non hanno bisogno, per renderla più solida a mano a mano che le emozioni sbriciolano la nostra vita – ad aggiungersi alla nostra opera».

¹⁰⁷³ P. Dubois, *L'acte photographique*, Nathan, Paris 1990; trad. it. di B. Valli, *L'atto fotografico*, QuattroVenti, Urbino 1996, p. 158: «E di questo dunque che si tratta in ogni fotografia: *tagliare nel "vivo" per perpetuare il "morto"*. Con un colpo di bisturi, decapitare il tempo, prelevare l'istante e imbalsamarlo sotto (sopra) delle bende di pellicola trasparente, in maniera piatta e ben in vista al fine di conservarlo e di preservarlo dalla propria perdita. Sottrarlo per meglio avvilupparlo e darlo da vedere per sempre. Strappararlo alla fuga ininterrotta che lo avrebbe portato alla dissoluzione per pietrificarlo una volta per tutte nelle sue apparenze catturate».

disegnare un cerchio che unisce con simmetrico rigore inizio e fine¹⁰⁷⁴, si racchiude nella cristallizzazione di uno spazio nel quale a prevalere sul presente e sul futuro è l'alternarsi ultroneo dei ricordi, che serrano i limiti d'ogni flusso temporale. Liberata dal peso della durata, e per ciò stesso irrigidita nell'istantaneo, la memoria involontaria cattura «la distorsione del fenomeno che non è altro che fenomeno»¹⁰⁷⁵, aderendo ad una raffigurazione del temporale compiaciuta della propria ripetitiva esattezza. L'anacronia durativa che mette in relazione il prima e il dopo, il presente ed il passato, fissa i fuochi dell'ellisse che la diegesi della *Recherche* continuamente ripassa, annullando gli intervalli delle distanze attraversate¹⁰⁷⁶. Ciò implica l'imporsi di una ineluttabilità che esclude ogni alternativa, se non all'interno di una pre-visione che, nello sforzo di anticipare quanto è già accaduto, rende ogni istante totalmente altro e ancora identico.

Questa espressione di economia poetica si riverbera, del resto, anche nella dimensione propriamente stilistica del dettato proustiano. Secondo Gérard Genette, ove l'autore francese si trova a dover stabilire un rapporto fra due oggetti, quanto ricorre è un rapporto di analogia; ma, a ben vedere, ciò che si

¹⁰⁷⁴ Cfr. J. Rousset, *Forma e significato*, cit., p. 148. Con analogo intento di mostrare il reciproco richiamarsi di inizio e fine nel romanzo proustiano, scrive P. Ricoeur, *Tempo e racconto II*, cit., p. 221: «Il lettore di *Dalla parte di Swann*, privato dell'interpretazione retrospettiva che la conclusione del romanzo proietta sul suo inizio, non ha ancora alcun mezzo per mettere in parallelo la camera di Combray, nella quale una coscienza avverte, nel dormiveglia, la perdita della sua identità, del suo momento e del suo luogo, con la biblioteca dell'hôtel Guermites, dove una coscienza vigile fino all'eccesso riceve una illuminazione decisiva». Se, d'altra parte, prosegue Ricoeur, si prende in esame l'episodio della *madeleine*, si avrà ulteriore conferma del decisivo legame che corre tra il principio e la fine della *Recherche*, giacché: «Se l'estasi della *madeleine* non è niente più che un segno premonitore della rivelazione finale, essa ne ha già quanto meno la forza, quella di aprire la porta del ricordo e di permettere il primo abbozzo del *Tempo ritrovato*: i racconti di Combray. (...) L'estasi della *madeleine* apre il tempo ritrovato dell'infanzia, come la meditazione nella biblioteca aprirà quello del tempo di verifica della vocazione finalmente riconosciuta. La simmetria tra il principio e la fine si rivela così essere il principio che dirige la composizione: se Combray è sorto dalla mia tazza di tè come il racconto della *madeleine* esce dai dormiveglia di una camera da letto, è nel modo in cui la meditazione nella biblioteca determinerà la serie delle verifiche ulteriori» (Ivi, pp. 224-225).

¹⁰⁷⁵ J. Garelli, *De la cire de Descartes à la madeleine de Proust*, in Id., *Rythmes et mondes. Au Revers de l'Identité et de l'Altérité*, Millon, Grenoble 1991, pp. 149-167, qui p. 158.

¹⁰⁷⁶ Al riguardo, P. Ricoeur ha efficacemente affermato che: «Le *Temps retrouvé* è ripetizione» (Id., *Tempo e racconto II*, cit., p. 247, n. 106), richiamando a sostegno del proprio assunto il passo che sul finire del romanzo rievoca le atmosfere di Combray, la cui immagine, perpetuandosi nella lontananza, fa riconoscere lo stigma di un tempo sottratto ad ogni progressione durativa: «Di colpo [nella biblioteca di Palazzo Guermites] pensai che qualora avessi avuto ancora la forza di portare a compimento la mia opera, quel ricevimento che oggi stesso – come nel passato, a Combray, certi giorni che avevano influito sulla mia vita – mi aveva dato al tempo stesso l'idea della mia opera e il timore di non poterla realizzare, sicuramente le avrebbe impresso innanzitutto la forma che avevo presentata una volta nella chiesa di Combray e che di solito ci rimane invisibile, quella del Tempo» (M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 621-622; trad. it. pp. 756-757).

dimostra determinante per la coerenza della enunciazione proustiana è soprattutto il fatto che «il rapporto metaforico si stabilisca fra due termini già legati da una relazione di contiguità spazio-temporale». Ne consegue che la scrittura della *Recherche* fa premio sia sull'asse verticale del rapporto metaforico sia su quello orizzontale descritto dalla traiettoria metonimica, in una combinazione che riunisce entrambe nell'ordito testuale e ne accresce l'omogeneità¹⁰⁷⁷. Come avviene in Flaubert, dove ogni cosa verrebbe tramutata e assorbita senza alterarne la sostanza uniforme¹⁰⁷⁸, in ragione del fatto che l'azione si trasforma in «impressione originaria», diventando perciò implicita ogni causa del fenomeno visivo¹⁰⁷⁹, così in Proust si vorrebbe perseguire una rappresentazione che unifichi due impressioni eterogenee ed in apparenza incompatibili, rivelandone sia *metaforicamente* che *metonimicamente* la nascosta appartenenza. Per quanto infatti si possa affermare che «la poetica proustiana [sia] metaforica e la metafora attinga a sua volta a una fonte onto-diaforica», la quale svela la propria autenticità nel legame nella distanza che pone fra due momenti perfettamente individuati¹⁰⁸⁰, deve altresì rimarcarsi l'istanza metonimica che permea lo stile di pensiero proustiano e senza la quale la stessa logica metaforica sarebbe compromessa.

Limite estremo dello stesso poter/non poter essere del romanzo, la fecondità della metonimia ha nel Tempo il proprio punto d'origine, in quanto ultima risorsa «per rimpiazzare l'insostituibile, il referente unico con un altro che è ancora un altro istante», diverso e nondimeno uguale¹⁰⁸¹. La prerogativa che l'immagine fotografica ha di serbare in un singolare intreccio di spazio e di tempo l'apparizione unica di una lontananza, per quanto essa possa essere vicina¹⁰⁸², può permettere di introdurre il principio metonimico che inerisce al Tempo. Il “*punctum*” fotografico, nella accezione che al termine ha conferito

¹⁰⁷⁷ G. Genette, *Figure III*, cit., p. 63, dove pure si menziona il contenuto della significativa lettera del 12 (13?) giugno 1904 a Madame de Noailles, nella quale, fra l'altro, si sostiene che se si cerca ciò che costituisce la bellezza assoluta di talune opere ci si accorge che non è la profondità o tale o tal'altra virtù ad essere eminente, ma «una specie di fusione, di unità trasparente, dove tutte le cose, perdendo il loro primo aspetto di cose, sono venute a raccogliersi le une con le altre in una sorta di ordine, penetrate dalla medesima luce, viste le une nelle altre, senza una sola parola che resti all'esterno, che sia rimasta refrattaria a questa assimilazione (...). Penso si tratti di quella che di chiama la vernice dei maestri [*verniss des maîtres*]» (M. Proust, *Correspondance*, cit., vol. IV, pp. 155-157, qui p. 156).

¹⁰⁷⁸ M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, cit., p. 269; trad. it. p. 70.

¹⁰⁷⁹ M. Proust, *À propos du “style” de Flaubert*, in *Essais et articles*, cit., pp. 588-589; trad. it. p. 541.

¹⁰⁸⁰ M. de Beistegui, *Jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Michalon, Paris 2007, pp. 180-181.

¹⁰⁸¹ J. Derrida, *Les morts de Roland Barthes*, in Id., *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003; trad. it. di M. Zannini, *Le morti di Barthes*, in *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 53-86, qui p. 80.

¹⁰⁸² W. Benjamin, *Piccola storia della fotografia*, cit., p. 485.

Roland Barthes¹⁰⁸³, non solo infatti si determina nel modo della forma, ma anche della intensità, rapprendendo il noema dell'istante in una rappresentazione pura. Queste considerazioni trovano una possibile esemplificazione nel passo seguente:

«Non cercavo di mitigare la sofferenza, di abbellirla, di fingere che la nonna fosse solo assente e momentaneamente invisibile, rivolgendogli alla sua fotografia (...) parole e preghiere come a un essere separato da noi il quale, tuttavia, rimasto individuale, ci conosca, e resti legato a noi da una armonia indissolubile. Non lo feci mai, perché tenevo non soltanto a soffrire, ma a rispettare l'originalità della mia sofferenza così come l'avevo subita all'improvviso, senza volerlo, e volevo continuare a subirla, obbedendo alle sue leggi, ogni volta che fosse tornata quella strana contraddizione della sopravvivenza e del nulla intrecciati dentro di me»¹⁰⁸⁴.

Parrebbe qui riassumersi quella regola teorica che ritiene ogni fotografia consistere in un "messaggio senza codice" che afferma «la morte al futuro»¹⁰⁸⁵. Nell'imporsi allo sguardo stravolto del narratore, la fotografia mostra, con violenza¹⁰⁸⁶, un Tempo immobile, nel quale l'assenza della nonna è accentuata dal dover riconoscere ch'ella è stata lì, dove la si vede, senza possibilità di disinganno. Installandosi in quel medesimo *décalage* temporale che è

¹⁰⁸³ R. Barthes, *La camera chiara*, cit., p. 28: «Il *punctum* di una fotografia è quella fatalità che, in essa, *mi punge* (ma anche mi ferisce, mi ghermisce)». Nella sua ampia e suggestiva lettura de *La chambre claire*, C. Assouly-Piquet ha osservato che l'immagine fotografica ha, per Barthes, un significato d'ambiguità: «essa si dona per il sostituto di quel che riproduce e al contempo come il segno di ciò che non è più: vale a dire ch'essa funziona sempre fra la copia e il morto, fra l'illusione e la mancanza, come una medaglia che frulla in continuazione, ci esauriamo in questo gioco indefinito di morte e di resurrezione, al cuore di un tentativo di raddoppiamento che designa l'impossibilità d'una elaborazione del lutto, cioè insieme di una rinuncia e di una rammemorazione» (Ea., *Le retour du mort*, in «Critique», 459-460, 1985, pp. 812-824, qui p. 815). Proseguendo in questa direzione e guardando alle implicazioni strutturali che vi sono contenute, si rileverà che il *punctum* si presta alla metonimia; anzi, è lui che porta e costituisce la forza della metonimia o, meglio, la sua *dynamis* e contemporaneamente la sua dissimulazione e latenza, in quanto «luogo della singolarità insostituibile e del referenziale unico» (J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 77). Ma, per una più ampia disamina dell'atto fotografico nell'opera di Barthes, si rimanda alle puntuali analisi di M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, in part. pp. 435-456.

¹⁰⁸⁴ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 156; trad. it. p. 912.

¹⁰⁸⁵ R. Barthes, *La camera chiara*, cit., p. 96; ma si veda pure Id., *Le message photographique*, in Id., *L'obvio et l'obtus. Essais critiques III*, Seuil, Paris 1982; trad. it. di G. Bottioli, *Il messaggio fotografico*, in *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino 2001, pp. 5-21, dove preliminarmente si precisa che nella Fotografia tra oggetto ed immagine non c'è alcun collegamento, cioè non c'è alcun codice. Per quanto l'immagine non sia il reale, ne è almeno l'*analogon* perfetto (cfr. *ivi*, p. 7). Precise notazioni critiche riguardo alla parzialità di tale definizione barthesiana, corretta, tuttavia, dalle riflessioni consegnate a *La chambre claire*, sono svolte da P. Dubois, *L'atto fotografico*, cit., in part. p. 89, cui si rimanda.

¹⁰⁸⁶ R. Barthes, *La camera chiara*, cit., p. 92: «La Fotografia è violenta: non perché essa mostra delle violenze, ma perché ogni volta riempie di forza la vista, e perché in essa niente può sottrarsi e neppure trasformarsi».

indispensabile al costituirsi della memoria¹⁰⁸⁷, la fotografia della nonna si presenta come «lo specchio del narratore alla prova dell'inagibile fossato che separa l'assenza dalla presenza e al contempo le riunisce»¹⁰⁸⁸. Ciò nondimeno, la fotografia non rimemora il passato. L'effetto che essa produce non è quello di restituire ciò che dal tempo o dalla distanza è stato abolito, ma di attestare che ciò su cui si appunta lo sguardo effettivamente è stato. Al pressante appello all'immediatezza che l'atto fotografico sembra avanzare, si contrappone il principio di *preterizione* che nella memoria involontaria si concentra¹⁰⁸⁹. La differenza fra l'immagine proiettata dalla memoria e quella proiettata da una fotografia è d'altronde sancita dallo stesso Proust attraverso la descrizione del basito sgomento che coglie il narratore, quando, tenendo fissi gli occhi sulla fotografia della nonna, di colpo esclama: «"È la mia nonna, io sono suo nipote", così come una persona colpita da amnesia ritrova il proprio nome»¹⁰⁹⁰. Vi è, in codesta interiezione, la prova di una sorpresa che scaturisce dal vedere rappreso in tutta la sua eminente sovranità l'*accidente visibile* del dover accadere di ciò che è già stato¹⁰⁹¹.

«Ma se invece del nostro occhio, a guardare sarà un obiettivo puramente materiale, una lastra fotografica, allora (...) [sarà impedito] alla nostra intelligente e pia tenerezza d'accorrere in tempo per nascondere ai nostri sguardi ciò che essi non dovrebbero mai contemplare, quando quella è preceduta da questi: i quali, arrivati per primi sul posto e lasciati a se stessi, funzionano meccanicamente, come pellicole, e ci fanno vedere al posto dell'essere amato che non esiste più da tempo ma di cui la tenerezza non ci aveva mai consentito di scoprire la morte, l'essere nuovo che cento volte al giorno essa soleva vestire d'una dolce e menzognera sembianza»¹⁰⁹².

Nel tentativo radicale, parrebbe sostenersi in questa pagina, di rimandarci lo specchio fedele del nostro sguardo, la fotografia riuscirebbe a proporsi come una

¹⁰⁸⁷ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 153; trad. it. p. 908: «Una realtà che non esiste per noi finché non è stata ricreata dal nostro pensiero (...); e così, soltanto in quell'istante – più di un anno dopo il suo funerale, a causa dell'anacronismo che tanto spesso impedisce al calendario dei fatti di coincidere con quello dei sentimenti –, in quel desiderio folle di precipitarmi fra le sue braccia, avevo scoperto che era morta».

¹⁰⁸⁸ P. Kadivar, *Marcel Proust ou l'esthétique de l'entre-deux. Poétique de la représentation dans la recherche du temps perdu*, L'Harmattan, Paris 2004, p. 163.

¹⁰⁸⁹ Cfr. R. Barthes, *La camera chiara*, cit., p. 83; ma pure, poco oltre, p. 86, dove si legge: «La Fotografia non dice (per forza) *ciò che non è più*, ma soltanto e sicuramente *ciò che è stato*. Questa sottigliezza è determinante. Davanti a una foto, la coscienza non prende necessariamente la via nostalgica del ricordo (...), ma, per ogni foto esistente al mondo, essa prende la via della certezza: l'essenza della Fotografia è di ratificare ciò che essa ritrae».

¹⁰⁹⁰ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 172; trad. it. p. 932.

¹⁰⁹¹ Come osserva M. Milner, «la foto fa entrare e mettere per così dire *in riserva* nell'immagine la globalità del visibile» (Id., *La fantasmagorie. Essai sur l'optique fantastique*, Puf, Paris 1982; trad. it. di G. Guglielmi, *La fantasmagoria. Saggio sull'ottica fantastica*, il Mulino, Bologna 1989, p. 202).

¹⁰⁹² M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, cit., p. 439; trad. it. pp. 165-166.

tanatografia capace soltanto di dichiarare il decesso¹⁰⁹³, senza riuscire a percepire i sintomi evidenti, eppure celati, di una morte che si porta e nutre in sé per tutta una vita e della quale però unicamente la memoria riuscirebbe a percepire la costante presenza-assenza. Che «la morte reale, così diversa dalla sua possibilità logica e astratta» alligni costantemente in ognuno senza possibilità di riscatto¹⁰⁹⁴, è un postulato che Proust sostiene con convinzione¹⁰⁹⁵ e di fronte al quale le risorse stesse della memoria sembrano insufficienti se si volesse loro assegnare una funzione catartica¹⁰⁹⁶. Ed in effetti della consustanzialità fra la vita e la morte¹⁰⁹⁷, lo scrittore offre numerosi esempi, tutti solleciti nel mostrare quella intercomunicabilità fra il nostro corpo e la sua corruzione¹⁰⁹⁸ che si materializza

¹⁰⁹³ In tal senso R. Barthes scriveva: «Contemporanea alla regressione dei riti, la Fotografia potrebbe forse corrispondere all'irruzione, nella nostra società moderna, di una Morte asimbolica, al di fuori della religione, al di fuori del rituale: una specie di repentino tuffo nella Morte letterale. *La Vita/la Morte*: il paradigma si riduce a un semplice scatto (...). Con la Fotografia, entriamo nella *Morte piatta*» (Id., *La camera chiara*, cit., p. 93). Per un confronto fra questo indirizzo di riflessione e quello proustiano, si rimanda all'esautivo saggio di J.-P. Montier, *La photographie "...dans le temps": de Proust à Barthes et réciproquement*, in *Proust et les images. Peinture, photographie, cinéma, vidéo*, éd. par J. Cléder et J.-P. Montier, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pp. 69-114, nonché al I capitolo, pp. 21-32, dello studio di S. Guindani, *Lo stereoscopio di Proust. Fotografia, pittura e fantasmagoria nella Recherche*, cit.. Quanto al più generale significato della fotografia nell'opera di Proust, si consulterà utilmente il volume di J.-F. Chevrier, *Proust et la photographie*, Éditions de l'Etoile, Paris 1982.

¹⁰⁹⁴ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 115; trad. it. p. 142.

¹⁰⁹⁵ Nell'*Esquisse XLVIII* che accompagna il testo di *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 953, esemplarmente si legge: «Car la mort n'est nullement quelque chose de négatif, mais le dévoilement, la victoire franche, le surgissement entier de cet être mauvais, invisible, inconnaissable, mais toujours présent, que nous avons en nous et qui fait le mal de notre corps, dont nous sentons l'étreinte, l'allongement incommode en nous, la puissance, la victoire passagère, dans une crise de foie, une crise d'asthme, une crise cardiaque».

¹⁰⁹⁶ Questa concezione è già presente nel *Jean Santeuil*, come testimonia il passo in cui si osserva che «la morte è sempre molto nobile e noi possiamo benissimo parlarne. Ma un bel giorno ci svegliamo con una pena al fianco che ci lascia appena la forza di respirare, la fronte imperlata di sudore, le mani che tremano, gli occhi appannati. E quel dolore al fianco che ci accanisce sempre più contro di noi non ha nessun rapporto coll'idea della morte che potevamo accogliere o respingere a nostro piacere, quando la nostra vita si mostrava sorridente, e ne sarebbe stata offuscata» (Ivi, p. 592; trad. it. p. 443).

¹⁰⁹⁷ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 620; trad. it. p. 754; ma pure Id., *À mon ami Willie Heath*, in M. Proust, *Les Plaisirs et les jours*, cit., pp. 5-8; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *Al mio amico Willie Heath*, in *I piaceri e i giorni*, cit., pp. 5-8, dove, in particolare, si legge: «Prendiamo tanti impegni con la vita, che giunge un'ora nella quale, disperando di riuscire a mantenerli tutti, ci volgiamo verso le tombe, invociamo la morte, "la morte che viene in aiuto ai destini che hanno difficoltà a compiersi". Ma, pur sciogliendoci dagli impegni che ci siamo assunti nei confronti della vita, la morte non può scioglierci da quelli che abbiamo preso con noi stessi, soprattutto dal primo, che è quello di vivere per valere e meritare» (Ivi, p. 7; trad. it. p. 7).

¹⁰⁹⁸ Nella *Préface de "Tendres Stocks"*, in *Essais et articles*, cit., pp. 606-616; trad. it. di P. Serini, *Prefazione di "Tendres Stocks"*, in *Scritti mondani e letterari*, cit., pp. 559-570, Proust osserva: «Nel mio cervello ha preso domicilio una straniera [*id est* la morte]. Essa andava, veniva; e, dal suo modo di comportarsi, ho ben presto appreso le sue abitudini. D'altronde, come una locataria troppo premurosa, essa ha voluto stringere con me rapporti diretti» (Ivi, p. 606;

nel «lato effettivo, doloroso, oscuro, viscerale» dell'agonia¹⁰⁹⁹. Non parrebbe, per conseguenza, esservi, nelle pagine della *Recherche*, alcuna edulcorazione della morte, nessun astratto idealismo che possa sostituirsi ad essa o sanare la sua drammatica cogenza¹¹⁰⁰. Ad affermarsi sarebbe piuttosto la difficoltà, avvertita come insormontabile, di con-vivere con la feroce immagine d'una fine sempre imminente e sempre in agguato¹¹⁰¹, pronta a coartare verso una spirale necrotica che inghiotte ogni cosa¹¹⁰². Nel continuo star per morire che caratterizza l'universo tratteggiato da Proust, non vi è posto per alcuna superfetazione teorica

trad. it. p. 559). Ma andrebbe parimenti letto quanto riportato nell'*Esquisse VIII* di *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 984: «*La mort est facile à concevoir pour ceux qui sous le mot de vie <ce contentent> de mettre un vague néant. Dans ce cas la mort n'a rien à détruire et nous pensons à notre vie supprimée comme à un chiffre qu'on biffe sans difficulté d'une simple barre. Mais dès que nous voyons dans notre pensée quelque chose de réel, qui n'existerait plus et n'aurait plus de sens si nous mourions, alors l'idée de la mort devient trop difficile à former pour que sa venue continue à sembler bien à craindre.*»

¹⁰⁹⁹ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 81; trad. it. p. 100.

¹¹⁰⁰ Proust, in particolare, parrebbe prendere le distanze dalle riflessioni di M. Maeterlinck consegnate a *La Mort*, Fasquelle, Paris 1913; trad. it. di G. Marcellini, *La Morte*, Sonzogno, Milano 1926, volume nel quale si proponeva un'immagine mistica e catartica della morte: «Purificato nell'azzurro, il ricordo vive nell'azzurro come una bella idea; e la morte è né più né meno che una nascita immortale in una culla di fiamme» (Ivi, p. 20). Al riguardo J. Yoshida, sulla scorta pure del contenuto di una lettera vergata da Proust il 23 o il 24 agosto 1911 ed indirizzata a G. de Lauris, nella quale le meditazioni di Maeterlinck sono giudicate incapaci di «guardare veramente in faccia» la morte (Cfr. M. Proust, *Correspondance*, cit., vol. X, pp. 337-338), sottolinea come nella *Recherche* la morte sia rappresentata quale cosa ««terribilmente positiva», ossia non come un vuoto metafisico tinto di agnosticismo idealista, ma come un realtà interamente vissuta e lorda di ricordi cocenti» (J. Yoshida, *Sur quelques images de l'agonie chez Proust*, in «Équinoxe», 15, 1998, pp. 54-65, qui p. 55). D'accordo con questo indirizzo interpretativo è anche chi, come S. Boni, *Le Thème de la mort dans À la recherche du temps perdu de Marcel Proust*, Thèse de doctorat, Université de Paris III (Prof. J. Milly), 1999, pp. 354-358, ha ritenuto possibile stabilire un legame della concezione proustiana della morte con il materialismo di Buffon, la cui *Histoire naturelle de l'homme* era nota a Proust come pure attesta un passo de *La Prisonnière*, cit., p. 771; trad. it. p. 677. Nella *Recherche* viva e condivisa sarebbe pertanto una prospettiva che ritenga «le cause della nostra distruzione necessarie e la morte inevitabile», tanto più che tutti i mezzi approntati dalla medicina per «ringiovanire o rendere immortali i corpi sono non meno chimerici di quanto la fontana della giovinezza è favolosa» (Buffon, *Histoire naturelle de l'homme* (1749-1789), in Id., *Œuvres*, éd. par S. Schmitt, C. Crémère, Gallimard, Paris 2007, pp. 181-407, qui p. 270).

¹¹⁰¹ M. Proust, , *Le Côté de Guermantes*, cit., p. 610; trad. it. pp. 378-379: «Siamo soliti dire che l'ora della morte è incerta; ma, quando lo diciamo, ci rappresentiamo quell'ora in uno spazio vago e lontano, non pensiamo che abbia qualcosa a che vedere con la giornata che stiamo vivendo e possa significare che la morte – o il suo primo parziale impossessarsi di noi, dopo il quale non ci lascerà più – potrà verificarsi in questo stesso, e così poco incerto, pomeriggio, il cui impiego abbiamo preventivamente programmato ora per ora».

¹¹⁰² Come giustamente ha sostenuto G. Brée, *Du temps perdu au temps retrouvé*, cit., p. 55: «al di là della morte dei personaggi, si potrà dire che la morte è al centro dell'intero racconto: morte dei ricordi, morte dei sentimenti, morte delle speranze, morte delle società; tutto ciò che pertiene agli esseri umani evolve verso la morte. Tutta la vita del narratore è uno sforzo incosciente per arrestare questa evoluzione, per fissarla».

o mistica che sottragga la morte alla propria concretezza familiare e quotidiana¹¹⁰³. Anzi, confidare in una possibile trascendenza sarebbe del tutto insensato¹¹⁰⁴, tenuto conto del nostro perenne mutare, mediante il ripetersi costante della morte, nel corso stesso dell'esistenza¹¹⁰⁵. La morte, infatti, sembra poter raggiungere una sua definitività solo al termine di più ripetizioni, contraddistinte sempre da un elemento di imprevedibile novità¹¹⁰⁶. Queste ripetizioni proiettano immagini ciascuna a suo modo legata ad un particolare momento, del quale serbano, nella nostra memoria, il movimento di proiezione verso l'avvenire – «verso un avvenire divenuto a sua volta il passato»¹¹⁰⁷ –, secondo i modi di una sedimentazione che nasce dal complesso sovrapporsi delle differenze che corrono fra quei ricordi che, evocati dal lutto, segmentano l'essere, e quelli che provvedono a ricostituirlo nella sua unità. Si potrebbe a tal proposito sottolineare una somiglianza fra l'elaborazione del lutto ed il processo creativo: entrambi parrebbero infatti contraddistinguersi per un procedere a ritroso, che volge verso situazioni già da tempo trascorse. Ed invero, il riattraversare a poco a poco i tempi che hanno scandito la propria esistenza, onde assestarsi nella compiaciuta contemplazione di «una stagione morale prima d'allora sconosciuta»¹¹⁰⁸, si rispecchierebbe in quell'esercizio artistico che «esprime per gli altri e fa vedere a noi stessi la nostra propria vita, la vita che non può essere "osservata", le cui apparenze, una volta osservate, hanno bisogno d'essere tradotte e, spesso, lette alla rovescia e decifrate con fatica»¹¹⁰⁹. Sarebbe tuttavia fallace il voler adottare una prospettiva romanticamente ispirata che tragga da questi ultimi rilievi la conclusione secondo cui l'opera d'arte si debba levare ad usbergo del proprio artefice di fronte alla morte, consegnandolo

¹¹⁰³ Cfr. M. Marc-Lipiansky, *La Naissance du monde proustien dans "Jean Santeuil"*, Nizet, Paris 1974, pp. 157-160.

¹¹⁰⁴ M. Proust, *Albertine disparue*, cit., p. 101; trad. it. p. 125: «Quando ragioniamo su quanto succederà dopo la nostra morte, non è ancora la nostra persona viva quella che, per errore, proiettiamo in quel tempo? E, in fin dei conti, rimpiangere che una donna che non esiste più ignori che abbiamo scoperto quel che lei faceva sei anni fa è tanto più ridicolo del desiderare che fra un secolo il pubblico parli ancora con favore di noi, che saremo morti?».

¹¹⁰⁵ Cfr. M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 253; trad. it. p. 89.

¹¹⁰⁶ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 615; trad. it. p. 749: «Quelle morti successive, così temute da un io che esse erano destinate ad annientare, così indifferenti, così dolci una volta che s'erano verificate e chi le aveva temute non era più là per sentirle, mi avevano aiutato da qualche tempo a capire quanto poco saggio sarebbe stato aver paura della morte».

¹¹⁰⁷ M. Proust, *Albertine disparue*, cit., p. 70; trad. it. pp. 88.

¹¹⁰⁸ Ivi, p. 68; trad. it. p. 85.

¹¹⁰⁹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 475; trad. it. p. 578. Ma su questa analogia fra elaborazione del lutto e esperienza artistica, si vedano le minuziose osservazioni di A. La Roux-Kieken, *Imaginaire et écriture de la mort dans l'œuvre de Marcel Proust*, Champion, Paris 2005, in part. pp. 156-194; nonché quelle di P. Newman-Gordon, *Mort de la personne, vie de l'œuvre*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 42, 1992, pp. 97-107, attente a sottolineare, giusta una prospettiva psicanalitica, come in Proust si osservi il tentativo di creare un'opera che funga da sbocco per un pensiero sempre morente e sempre resuscitante, secondo un tragitto che è insieme terapeutico e scritturale.

all'immortalità¹¹¹⁰. A Proust, piuttosto, parrebbe preferibile esperire il valor d'essere ed il senso autentico dell'arte attraverso la sua capacità di «disfare» il portato della nostra intelligenza e delle nostre abitudini, al fine di farci compiere il cammino che queste indicano in senso opposto, fino a quella «profondità dove ciò che è realmente esistito è sepolto»¹¹¹¹. L'arte in generale e la letteratura in particolare dovrebbero innestarsi nella pratica archeologica propria di quella memoria ridestata involontariamente dalla sofferenza ed impossibilitata a riconoscersi quale origine di una superiore felicità raggiunta, perché trafitta dalla certezza che ogni immagine, ogni sensazione, ogni sentimento essa suscitati non è altro che la ratifica di un'assenza¹¹¹². Più propriamente, vi sarebbe in tale memoria ed in maniera traslata nell'arte che d'essa vorrebbe essere espressione, la tacita vocazione a scoprire le modalità temporali per mezzo delle quali si possa pervenire alla comprensione dell'inizio – dell'*arché* –, «del suo permanere condizionante nel presente, della funzione del suo permanere e della stessa funzione dell'oblio»¹¹¹³. Risalire al principio, procedendo *à rebours* obbliga, tuttavia, a dover innanzitutto constatare «la contraddizione insita nel ricercare entro la realtà i quadri della memoria»¹¹¹⁴. Ripercorrere i luoghi delle proprie trascorse stagioni, come fa il narratore attraversando, al termine di *Du côté de chez Swann*, il Bois de Boulogne, non può che rendere ancora più perspicuo lo iato che separa i diversi momenti dell'esistenza¹¹¹⁵. Uno iato che nel *Bal de Têtes*

¹¹¹⁰ Cfr. R. T. Riva, *Death and Immortality in the Works of Marcel Proust*, in «The French Review», 5, 1962, pp. 463-471, in part. pp. 469-470, e G. Brée, *Le temps "retrouvé" et la mort*, in «Renaissances», 17, 1945, pp. 61-68, la quale, segnatamente, afferma che Proust nel tentativo di trovare nell'opera d'arte una realtà stabile fra le apparenze fugaci, ha atteso al «romanzo del Tempo "perduto" nella ripetizione, nella meccanizzazione, nel degrado, nella morte, in una illusione di esistenza, di divenire» (Ivi, p. 67).

¹¹¹¹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 475; trad. it. p. 579.

¹¹¹² Cfr. M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, p. 155; trad. it. pp. 910-911.

¹¹¹³ E. Paci, *L'archeologia del soggetto*, in Id., *Il senso delle parole 1963-1974*, a c. di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 1987, pp. 124-127, qui p. 125.

¹¹¹⁴ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 418; trad. it. p. 515.

¹¹¹⁵ A. Simon ha a questo riguardo richiamato l'attenzione su una eco nervaliana che ispirerebbe le ultime pagine del *Du côté de chez Swann*, segnatamente indicando nell'ultimo capitolo di *Sylvie* un possibile modello antecedente. Qui Nerval elegiacamente appuntava: «Ermenonville! Paese dove ancora fioriva l'idillio antico. (...) A volte sento il bisogno di rivedere quei luoghi di solitudine e di fantasticherie. Laggiù tristemente riconosco in me stesso le tracce fuggevoli di un'epoca in cui la fedeltà alla natura era ostentata» (Id., *Sylvie*, in Id., *Le Filles du Feu*, Lévy, Paris 1857; trad. it. di F. Calamandrei, *Silvia*, in *Le figlie del fuoco*, Einaudi, Torino 1990, pp. 97-126, qui p. 125). Nondimeno, rileva la Simon, il "vuoto inumano" del mondo che traspare in Nerval si muta nella *Recherche* in una tautologia che, in quanto figura nella quale si compendia l'impossibilità d'ogni figura, è dovuta sembrare agli occhi di Proust peggiore di qualsiasi vacuità. Riattraaversando il Bois de Boulogne, si scopre che "il Bosco non è che un bosco", "il lago non è che un lago": non c'è più niente da dire, se non ripetere il medesimo, sicché «la comparazione, invece d'essere l'"anello" che lega insieme due realtà in un "rapporto", è una copula vuota di senso, la quale non mette nulla in relazione, se non l'identico con l'identico» (Id., *De Sylvie à la Recherche: Proust et l'inspiration nervalienne*, in «Romantisme», 95, 1997, pp. 39-49, qui p. 47).

– possibile antipodo del finale del primo volume¹¹¹⁶ –, si trasfigura in un lampo che balugina improvviso, per lasciare subito spazio al greve buio che contorna gli invitati, «avanzi di umanità maturi per l'eterno [*débris d'humanité pour l'éternité mûrs*]»¹¹¹⁷, che tramestano lungo la teoria di saloni di Palazzo Guermantes, incarnando una presenza fessurata dal passato¹¹¹⁸. L'urto con una realtà deteriorata ed inattingibile provoca, come prima conseguenza, un senso di impotenza:

«Non avevo più fede da infondere in tutte quelle nuove componenti dello spettacolo per dare loro la consistenza, l'unità, la vita; mi passavano davanti in ordine sparso, a caso, senza verità, prive in se stesse di una qualsiasi bellezza che i miei occhi potessero, come allora, sforzarsi di comporre»¹¹¹⁹.

Tien dietro a tali sentimenti di rammaricato disincanto l'evanescenza di un rapporto vivente con il mondo, con gli altri e con la nostra stessa temporalità, che tuttavia non parrebbe potersi arrestare facendo soltanto appello ad un recupero della credenza nei meri dati percettivi o, all'opposto, nella pura autonomia dell'arte. In Proust fra il mondo fisico e l'arte sussiste una «complessione ontologica» che si definisce mediante una composizione che la seconda presta all'inflessione della prima: «l'arte non si inventa nulla: essa è nella disposizione delle cose»¹¹²⁰. Se quindi parrebbe difficile ammettere, nell'ottica suggerita dalla *Recherche*, la scissione dell'essenza artistica da un universo incarnato¹¹²¹, è altresì necessario portare l'interrogazione sul modo in cui un'opera ispirata dalla visione multipla ed unitaria della memoria possa cogliere il presente nella propria attualità, sul modo in cui ad una *retrospettiva* possa essere associata una

¹¹¹⁶ Cfr. A. Simon, *Proust ou le réel retrouvé*, Puf, Paris 2000, p. 139 e p. 142.

¹¹¹⁷ Il verso, tratto dal componimento *Les petits vieilles* di C. Baudelaire, è riportato da Proust nel corpo del suo saggio su Saint-Beuve (Cfr. Id., *Contre Sainte-Beuve*, cit., p. 251; trad. it. p. 52).

¹¹¹⁸ Assai opportunamente M. Sakai ha rilevato come «la *matinée Guermantes* presenti un duplice aspetto: l'immagine della *fête-vie* da un lato e quella della *fête-mort* dall'altro. (...). Questi due aspetti, che si oppongono reciprocamente, mettono in evidenza la "cecità" degli uomini di fronte alla morte». Proust – prosegue puntualizzando Sakai – è accorto nel mostrarci il "lato effettivo" che la morte presenta agli uomini ed il modo in cui questi la subiscono sia in un senso fisico sia in senso sociale e mondano, il che, per contrasto, rende l'atmosfera della festa straordinariamente indicata per porre in luce una gaiezza che quanto più vuole esorcizzare la morte tanto più ne lascia presentire l'invisibile presenza (Id., *À propos de la mort dans l'œuvre romanesque de Marcel Proust. La mort et la fête mondaine*, in «Études de langue et de littérature françaises», 46, 1985, pp. 84-100, qui pp. 98-99).

¹¹¹⁹ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 417; trad. it. p. 513.

¹¹²⁰ A. De Lattre, *Les réalités individuelles et la mémoire*, cit., p. 97.

¹¹²¹ Di tale avviso sono gli studi di ispirazione merleau-pontiana condotti in Francia da A. Simon, della quale oltre a *Proust ou le réel retrouvé*, cit., in part. pp. 23-63, si ricorda il precedente, denso saggio, *Proust et l'"architecture" du visible*, in *Merleau-Ponty et le littéraire*, éd. par. A. Simon et N. Castin, Presses de l'École normale supérieure, Paris 1997, pp. 105-116, e, in Italia, da M. Carbone, del quale, in particolare, si tornano a menzionare, *Ai confini dell'esprimibile e Una deformazione senza precedenti*.

*prospettiva*¹¹²². Quanto cioè si rende opportuno mettere a tema è il processo mnestico che vede la preta contemporaneità del reale incrociarsi con il passato extratemporale che in essa latita¹¹²³, e di cui i diversi gradi della senescenza possono considerarsi l'esteriore epifenomeno¹¹²⁴. L'incidenza della memoria involontaria sul corso degli eventi che si consumano sempre nuovi sotto il segno dell'essere qui ed ora, nega, attraverso il «culto del rimpianto», ogni corso di validità al presente¹¹²⁵, ed in pari tempo ispira una forma di melanconia nella quale essere, ente e niente si trovano reciprocamente coinvolti e contagiati¹¹²⁶. Sotto questo punto di vista, il giudizio che Edmund Wilson traeva dalla lettura del capolavoro proustiano, l'essere «uno dei libri più melanconici che siano mai stati scritti», può ricevere giustificazione non solo da mere notazioni riguardanti la biografia dell'autore, dal suo essere affetto da infermità fisiche e psicologiche assai dolorose¹¹²⁷, ma deve considerarsi soprattutto alla luce dei presupposti che reggono l'intera sua scrittura, la quale, se sintatticamente imita il ritmo di chi si sente colto da dispnea¹¹²⁸, è altresì vero che semanticamente è impegnata nella decifrazione di quella verità del passato che, resuscitata in modo affatto fortuito, si accompagna con «infallibile proporzione di luce e d'ombra, di rilievo e d'omissione, di ricordo e d'oblio» all'insieme delle impressioni che ci sono in ogni momento contemporanee¹¹²⁹.

Una ipostasi di codeste impressioni è emblematicamente rappresentata e riassunta nello sguardo che Bergotte indirizza alla *Veduta di Delft* di

¹¹²² G. Poulet, *Proust*, in Id., *La pensée indéterminée. II Du Romantisme au début du XX siècle*, Puf, Paris 1987, pp. 243-257, qui pp. 252-253.

¹¹²³ Cfr. M. Proust, *Projets de préface*, in Id., *Contre Saint-Beuve*, cit., pp. 216-217; trad. it. p. 11: «Appena morta ogni ora della nostra vita è andata, come le anime di una antica credenza, ad incarnarsi in qualche oggetto, in qualche particella di materia, e vi resterà prigioniera sino a che noi non ci imatteremo in quell'oggetto. Allora verrà liberata...».

¹¹²⁴ W. Benjamin, *Per un ritratto di Proust*, cit., p. 37, appuntava a questo proposito: «seguire il contrappunto di senescenza e ricordo significa penetrare nel cuore del mondo di Proust, nell'universo dell'intreccio».

¹¹²⁵ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, cit., p. 166; trad. it. p. 924.

¹¹²⁶ H. Maldiney, *Pensare l'uomo e la follia*, cit., dopo aver constatato come il melanconico viva in un tempo compiuto, ossia in un tempo trattenuto e gravato dal precedente (Ivi, pp. 56-57), osserva ch'egli «aspira all'assenza assoluta, ma lo scacco del suo tentativo si confonde con la ragione del suo progetto: tenta di sfuggire a quella positività del niente, che è ritorno indefinito del suo essere in se stesso. Volendo sottrarsi al cumulo incombente dell'ineluttabile, egli si dischiude all'aperto di un'assenza assoluta. Ma il niente cui aspira è soggetto al circolo di un eterno ritorno, in cui non si dà distanza né prossimità» (Ivi, p. 67).

¹¹²⁷ E. Wilson, *Axel's Castle. A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930*, Scribner's, New York 1931; trad. it. di M. e L. Bulgheroni, *Il castello di Axel. Studio sugli sviluppi del simbolismo tra il 1870 e il 1930*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 151.

¹¹²⁸ Cfr. W. Benjamin, *Per un ritratto di Proust*, cit., p. 39.

¹¹²⁹ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 457-458; trad. it. p. 558. Come, sulla scorta di questo passo osserva J.-Y. Pouilloux, «l'impressione inizialmente richiede d'essere tradotta, ossia essa non si offre come un istante d'epifania sufficiente, ma all'opposto impone un lavoro di spiegazione e di trascrizione, una "difficile...decifrazione"» (Id., *Proust, toujours*, in «Critique», 548-549, 1993, pp. 89-102, qui pp. 92-93).

Vermeer¹¹³⁰, un quadro che invita a carpire il segreto «d'una bellezza che poteva bastare a se stessa» e che, nello stesso tempo, consegna ad una annientante disperazione chi coltivi l'ambizione di comprendere tale segreto e farlo proprio¹¹³¹. La visione del quadro è in effetti esiziale: essa stronca l'osservatore con la sua perfetta esattezza¹¹³²; una esattezza quasi sinistra, quasi mortifera¹¹³³. «La morte è troppo esatta»¹¹³⁴; e troppo esatto è quel «piccolo lembo di muro giallo» che si è impresso sulla retina dello spettatore come una ossessione perturbante¹¹³⁵. Di fronte alla «*précieuse matière*» che contraddistingue il dettaglio, tanto minuto quanto accecante, del piccolo muro giallo, si compie quel processo stesso dell'apparire¹¹³⁶ che promuove una forma di interrogazione la

¹¹³⁰ Per una accurata disamina su codesto quadro del Maestro olandese in rapporto a quanto ne scrive Proust, si vedano in special modo: L. Renzi, *Proust e Vermeer. Apologia dell'imprecisione*, il Mulino, Bologna 1999; G. Macchia, *Vermeer, o il silenzio della pittura*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 181-196.

¹¹³¹ L'importanza di codesto dipinto per Proust è stata, anche a costo di qualche forzatura, posta in rilievo da P. Boyer, il quale non solo si è spinto a sostenere che la composizione della *Veduta* del Maestro olandese presenterebbe delle analogie stilistiche con l'architettura della *Recherche*, ma anche che l'ispirazione stessa che ha condotto Proust ad attendere al proprio capolavoro sarebbe sorta nel corso della visita ad una esposizione, allestita presso La Haye nel 1902, nella quale tale dipinto di Vermeer era in mostra (Id., *Le petit pan de mur jaune. Sur Proust*, Seuil, Paris 1987, in part. pp. 29-52).

¹¹³² Cfr. M. Proust, *La Prisonnière*, cit., pp. 692-693; trad. it. pp. 586-587.

¹¹³³ A. Beretta Anguissola nelle note di commento che accompagnano l'edizione mondadoriana de *La Prisonnière* (M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. 3, p. 988) ritiene che l'interesse di Proust verso la pittura di Vermeer fu coltivato ed accresciuto fra l'altro dalla lettura della serie di tre articoli che, sotto il titolo *Le mystérieux Vermeer*, il suo amico J.-L. Vaudoyer scrisse per «L'Opinion» fra la fine di aprile e la metà di maggio del 1921 ed ora riedita, come appendice, in D. Arasse, *L'ambition de Vermeer*, Société nouvelle Adam Biro, Paris 1993; trad. it. di V. Zini, *L'ambizione di Vermeer*, Einaudi, Torino 2006, pp. 122-136. In queste pagine di Vaudoyer lo scrittore – afferma Beretta Anguissola – deve avere trovato lo spunto per collegare la contemplazione di un quadro del suo prediletto pittore olandese alla dipartita di un uomo in particolare grazie alle annotazioni che collegano il colore di Vermeer al sangue, alla morte: «La pesantezza, lo spessore, la lentezza della materia, nei quadri di Vermeer, la compattezza drammatica, la crudele profondità di tono (...) ci procura spesso un'impressione simile a quella che si prova vedendo la superficie lustra e come ricoperta di vernice densa d'una ferita, oppure quando si vede, sul pavimento d'una cucina, la macchia prodotta dal sangue che cade e si espande, sotto un capo di selvaggina appeso» (J.-L. Vaudoyer, *Le mystérieux Vermeer*, cit., p. 134).

¹¹³⁴ E. M. Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di M. A. Rigoni, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1996, p. 22.

¹¹³⁵ Cfr. M. Proust, *La Prisonnière*, cit., p. 692; trad. it. p. 587. Scrive, sul margine della riflessione di Heidegger, J. Derrida ne *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978; trad. it. di G. e D. Pozzi, *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 2005, p. 355: «Il rapporto che stacca l'essere dall'essente senza farne qualcosa d'altro, cioè un altro essente, ma soltanto un nulla, un non-essente che c'è senza esserci come essente presente, questo rapporto ha una certa connessione con l'ossessione».

¹¹³⁶ M. Villela-Petit, *L'affectivité de la couleur*, in *La voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, éd. par R. Brisart, R. Célis, Publications des facultés universitaires Saint-Louis Bruxelles 1995; trad. it. di R. Messori, *L'affettività del colore*, in

quale da un lato va verso «una fenomenologia del riconoscimento e della identificazione» e dall'altro è succube di un «abbagliamento evidente, luminoso, percettibile, e, insieme, oscuro, enigmatico, difficile da analizzare, soprattutto in termini semantici o iconici»¹¹³⁷. A stemperare le anfibolie che la visione del quadro presenta, potrebbe intervenire, secondo l'esempio indicato da diversi episodi che descrivono, nel corso della *Recherche*, gli ultimi momenti prima del sopraggiungere della morte, il pretto richiamo all'elemento effettivo, fisico, del muro¹¹³⁸; e tuttavia accedere ad una tale lettura porterebbe a porre in secondo piano il movimento che è sotteso alla *intuizione* del nostro stesso sguardo. «Il piccolo lembo di muro» evocato e rievocato compulsivamente da Bergotte prima di spirare, se fosse colto solo badando ad una forma di «carnismo» che pur da esso promana¹¹³⁹, indurrebbe a prendere in considerazione lo sguardo nei modi di una «armonia prestabilita» fra di esso e le cose¹¹⁴⁰, dimentica, però, delle

«Studi di estetica», 18, 1998, pp. 31-53, ha opportunamente osservato che il colore, diveramente da quanto stimato, ad esempio, da Husserl, non è un “momento dipendente” dalla cosa percepita; all'opposto esso è «il “momento del mondo”, di cui dà la “chiave” dell'apparire, rivelandolo nella tonalità che prende per colui che in esso si trova» (Ivi, p. 43).

¹¹³⁷ G. Didi-Huberman, *Devant l'image*, Minuit, Paris 1990, pp. 293-294. Correttamente, P. Kadivar, *Marcel Proust ou l'esthétique de l'entre-deux*, cit., p. 194, sottolinea come Proust non si soffermi esplicitamente su queste distinzioni, preferendo mantenersi nella ambiguità. Nondimeno egli, sottolineando come Bergotte vedesse per la seconda volta nella vita il dipinto di Vermeer, pone di fatto una differenza fra l'atto di vedere e quello di ri-vedere, con la conseguenza che, sebbene entrambi gli atti ricorrano, per definire il proprio oggetto, al termine “rappresentazione”, «il primo l'intende come una descrizione, riproduzione di ciò che vedrà in un secondo tempo per rendere testimonianza del reale al quale l'opera si riferisce, il secondo l'intende come presenza della stessa materia della pittura». Quindi nel ri-vedere un oggetto la nozione di “rappresentazione” andrebbe accolta nel senso non già di un “presentare una seconda volta”, bensì di un “rendere presente” (Cfr. pure P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Scène*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 46, 1992, pp. 73-98, in part. p. 90).

¹¹³⁸ Si volta verso il muro poco prima di spirare la nonna del narratore (M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, cit., p. 628; trad. it. p. 400) e parimenti verso il muro si volge l'esangue Charlus (Id., *La Prisonnière*, cit., p. 826; trad. it. p. 739); ma, soprattutto, è il narratore a guardare verso il muro quando ritiene le proprie forze sul punto d'esaurirsi (Id., *Le Temps retrouvé*, cit., p. 619; trad. it. p. 753): cfr. A. La Roux-Kieken, *Imaginaire et écriture de la mort dans l'œuvre de Marcel Proust*, cit., pp. 117-118.

¹¹³⁹ Come osservano G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 184-189 *passim*, il «carnismo» che ispira l'ultima stagione della fenomenologia non tiene conto del fatto che «la carne è soltanto il rivelatore che scompare in ciò che rivela: il composto di sensazioni». In tal senso, non si può, soprattutto di fronte ad una immagine, trascurare “l'esigenza dei limiti”, non si può, cioè, sottrarre alla sensazione quegli elementi – lembi di muro, porte, finestre, specchi, pianci – in virtù dei quali essa si sostiene da sola «in *cornici* autonome». «In tutti i modi possibili, è il congiungimento dei piani dai mille orientamenti a definire la casa-sensazione. La casa stessa (o il suo equivalente) è il congiungimento finito dei piani colorati».

¹¹⁴⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 148-149: «Il colore è del resto variante in un'altra dimensione di variazione, quella dei suoi rapporti con ciò che lo circonda: questo rosso non è tale se non collegandosi dal suo posto ad altri rossi che gli stanno attorno, con i quali fa costellazione, o ad altri colori che esso domina o che lo dominano, che attira o che l'attirano, che respinge o che lo respingono. In breve, è un certo nodo nella trama del simultaneo

prerogative che rendono quel muro un dettaglio sintomatico di un senso che può svelarsi soltanto come enigma¹¹⁴¹. Visibile, eppure non vista, per questa stessa visibilità¹¹⁴², la piccola porzione di muro giallo permette lo straniarsi e il riflettersi dello sguardo nel suo trasfondersi dalla *presenza presente* alla *presenza assente*.

«”È così che avrei dovuto scrivere, pensava [Bergotte]. I miei ultimi libri sono troppo secchi, avrei dovuto stendere più strati di colore, rendere la mia frase preziosa in sé, come quel piccolo lembo di muro giallo”. Tuttavia, la gravità delle vertigini non gli sfuggiva. In una celeste bilancia gli appariva, ammucchiata su uno dei due piatti, la sua propria vita, mentre l’altro conteneva il piccolo lembo di muro così ben dipinto in giallo»¹¹⁴³.

A dispetto di quanto la lettera di questo passo pur potrebbe suggerire, la presa di distanza rispetto al bello stile, formalmente prezioso, ma incapace di cogliere quell’«”essenza segreta” che si sottrae alla percezione, ma di cui si deve avvertire la presenza nascosta nella materia trasparente del testo»¹¹⁴⁴, non basta, considerata in se stessa, a comprendere il senso dell’illuminazione che accascia Bergotte, mostrandogli la totalità della vita nel suo essere tangente con la morte. Se invero la scena che rappresenta la morte di Bergotte con lenta e disincantata oggettività può riassumere lo sforzo che Proust compie nel corso dell’intera sua opera di dare espressione al lato nascosto d’ogni esperienza sensibile, attraverso un linguaggio che vuole preservarsi da ogni logica manifestativa¹¹⁴⁵ per

e del successivo. È una concrezione della visibilità, non è un atomo. (...). Fra i cosiddetti colori e i cosiddetti visibili, si ritroverebbe il tessuto che li foderà, li sostiene, li alimenta, e che, dal canto suo, non è cosa, ma possibilità, latenza e *carne* delle cose. Se ci si volge verso il vedente si constaterà che ciò non è analogia o paragone vago, e che va preso alla lettera. Lo sguardo avvolge, palpa, sposa le cose visibili».

¹¹⁴¹ In modo assai pertinente, G. Didi-Huberman, *Devant l’image*, cit., pp. 307-308, osserva che nell’opera di Vermeer «il muro è il sintomo della pittura nel quadro», intendendosi il termine “sintomo” come l’evento critico, la singolarità, l’intrusione che mettono in opera una struttura significativa, la quale, tuttavia, si esplica solo parzialmente e in modo contraddittorio.

¹¹⁴² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 7, pp. 48-49: «Apparenza come apparenza “di qualcosa” non significa dunque: manifestazione di sé, ma: annunciarsi di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta. L’apparire è un *non manifestarsi*. Ma questo “non” non può assolutamente esser confuso col “non” privativo che caratterizza la struttura della parvenza. Ciò che *non* si manifesta nel modo in cui *non* si manifesta l’apparenza, non può neppure sembrare, esser parvenza».

¹¹⁴³ M. Proust, *La Prisonnière*, cit., p. 692; trad. it. p. 587.

¹¹⁴⁴ G. Genette, *Figure*, cit., p. 40.

¹¹⁴⁵ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., pp. 463-464; trad. it. p. 565: «La letteratura che s’accontenta di “descrivere le cose”, di darne appena un miserabile rilievo di linee e di superfici, è, pur chiamandosi realista, la più lontana dalla realtà, quella che più ci impoverisce e ci rattrista, perché interrompe bruscamente ogni comunicazione del nostro io presente con il passato, di cui le cose serbavano l’essenza, e con il futuro, dove ci incitano a goderne nuovamente». La reiezione dello stile realista dichiarata da Proust è messa in risalto da J.-Y. Pouilloux, che vi ravvisa la traccia dell’impegno profuso dallo scrittore francese per sottrarre il singolo istante dell’impressione agli strati successivi della temporalità, secondo un indirizzo poetico che non intendendo il romanzo come una «sfilata cinematografica delle cose» (M. Proust, *Le Temps*

mantenersi nel proprio oblio¹¹⁴⁶, quanto in questo passo de *La Prisonnière* perviene all'evidenza è l'irrecuperabile scarto temporale che separa il presente della scrittura, così come della pittura¹¹⁴⁷, dal passato della memoria.

«Lo scrivere mi mantiene, ma non è più corretto dire – chiedeva Kafka a Max Brod – che esso mantiene questa sorta di vita?»¹¹⁴⁸. Ciò che è sotteso all'accorato interrogativo dello scrittore praghese è un sentimento che nel riconoscere come vitale lo spazio dell'opera vi presentisce la morte. Analogamente, in Proust la morte anticipa sì la possibilità stessa di scrivere, ma senza che mai possa darsi quella circolarità che invece trova riscontro in Kafka¹¹⁴⁹. La scrittura proustiana è infatti irrimediabilmente segnata da una perdita che «non ha nessun senso, nessuna legge e che ci fa vivere ogni istante nella prospettiva di un duplice abisso senza fondo»¹¹⁵⁰. Pur dovendo essere coerente, in quanto espressione artistica, con un tanto latente quanto persistente idealismo che induce a leggere la realtà con lo stesso criterio con cui si giudica dell'apparenza estetica¹¹⁵¹, e pur dovendo essere coerente, in quanto opera

retrouvé, cit., p. 461; trad. it. p. 562), aspira a creare un nuovo linguaggio, capace di restituire l'insieme dei dati sensoriali (J.-Y. Pouilloux, *Je ne sais ce que je vois qu'en écrivant*, in *Merleau-Ponty et le littéraire*, cit., pp. 93-103, in part. pp. 98-101).

¹¹⁴⁶ Cfr. M. Blanchot, *L'attente, l'oubli*, Gallimard, Paris 1962; trad. it. di M. De Angelis, *L'attesa, l'oblio*, Guanda, Parma 1978, p. 72: «Che l'oblio parli in anticipo in ogni parola che parla non significa soltanto che ogni parola è votata a essere dimenticata, ma che l'oblio trova riposo nella parola e la mantiene in accordo con ciò che la nasconde».

¹¹⁴⁷ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 474; trad. it. p. 578: « (...) lo stile per lo scrittore, come il colore per il pittore, non è una questione di tecnica, ma di visione»; cfr. altresì ivi, p. 486; trad. it. p. 592.

¹¹⁴⁸ M. Brod, F. Kafka, *Eine Freundschaft. Briefwechsel*, hrsg. v. M. Pasley, Fischer, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di M. Ruspoli e L. Zenobi, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, Neri Pozza, Verona 2007, p. 373 (lettera del 5-6 luglio 1922).

¹¹⁴⁹ M. Blanchot, *La Mort possible*, in Id., *L'espace littéraire*, cit.; trad. it. di G. Neri, *La morte possibile*, in *Lo spazio letterario*, cit., pp. 69-88, in part. p. 75: «Allo stesso modo che il poeta non esiste che di fronte al poema e come dopo di lui, benché sia necessario che ci sia prima di tutto un poeta affinché ci sia un poema, allo stesso modo si può presentire che, se Kafka va verso il potere di morire attraverso l'opera che scrive, questo significa che l'opera è essa stessa una esperienza della morte di cui sembra che si debba disporre anzitutto per arrivare all'opera e, attraverso l'opera, alla morte».

¹¹⁵⁰ M. Blanchot, *Passi falsi*, cit., p. 52.

¹¹⁵¹ T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hrsg. v. G. Adorno, R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. di E. De Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, p. 224: «La realtà delle opere d'arte testimonia la possibilità del possibile. Ciò cui si indirizza l'anelito presente nelle opere d'arte – la realtà di ciò che non è – si tramuta per l'anelito in ricordo. (...). Ad esso è accoppiata l'apparenza (...). Il carattere immaginativo dell'arte però, la sua "imago", è proprio ciò che il ricordo involontario, secondo la tesi di Bergson e di Proust, cerca di risvegliare nell'empiria; e qui veramente essi si dimostrano genuini idealisti. Essi ascrivono alla realtà ciò che vogliono salvare e che è solo nell'arte a prezzo della propria realtà. Essi cercano di sottrarsi alla maledizione dell'apparenza estetica, trasportando nella realtà la qualità dell'apparenza». Implicitamente il giudizio di Adorno ha ricevuto un utile approfondimento da J. Petitot, che ha sostenuto come Proust abbia scoperto il modo in cui la relatività delle apparenze soggettive possa assurgere ad una «strutturazione oggettiva dell'apparire» ricorrendo ad un principio di efficacia

scritta, con quella neutralizzazione della memoria viva ed attiva che si impone in ogni grafema¹¹⁵², la poetica della *Recherche* sembrerebbe disposta ad assumere il rischio di negare la propria logica costitutiva al fine di trasfondersi nella forma evanescente dell'autentico passato¹¹⁵³. In tal senso la profanazione che si è voluta da parte della critica indicare come connotato determinante della scrittura proustiana non sarebbe solo da ricondurre ad una ragione sillogistica, la quale, affermando da un lato che l'origine del romanzo risiede nella volontà di perpetuare la realtà vissuta ridestata dalla memoria involontaria, e dall'altro che la possibilità di mantenere vivi i ricordi passa attraverso l'esperienza della sofferenza, decreta la coincidenza della scrittura con l'appagamento masochista¹¹⁵⁴, ma, più radicalmente, essa perderebbe allo statuto stesso dell'opera, condotta a traviarsi in nome di una meta inattingibile per le sue forze. L'entropia del romanzo, vale a dire la graduale diminuzione della «straordinaria

discorsiva capace di sostituire ogni criterio di verità (Id., *Un mémorialiste du visible. La quête du réel chez Proust*, in «Protée», 16, 1988, pp. 39-52, in part. p. 39 e pp. 45-46). La semiotica greimasiana entro cui le analisi di Petitot si iscrivono ha d'altronde in via generale stabilito che «la verità designa il termine complesso che sussume i termini *essere* e *apparire* situati sull'asse dei contrari all'interno del quadrato semiotico delle modalità veridittive. Non è inutile sottolineare che il "vero" è situato all'interno del discorso, poiché è il frutto di operazioni di veridizione: si esclude così ogni relazione (o omologazione) con un referente esterno» (A. J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; trad. it. di P. Fabbri, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 380, voce "Verità").

¹¹⁵² Come esemplarmente scrive J. Derrida, «fiduciosa nella permanenza e nella indipendenza dei suoi *tipi* (*typoi*), la memoria si addormenterà, non si terrà più, non terrà più a tenersi tesa, presente, vicina il più possibile alla verità degli enti. Pietrificata dai suoi custodi, dai propri segni, dai tipi addetti alla custodia e alla sorveglianza del sapere, si lascerà inghiottire dal *Lete*, invadere dall'oblio e dal non-sapere. (...). Perciò la scrittura, almeno in quanto rende le "anime smemorate", ci fa volgere dalla parte dell'inanimato e del non sapere. Ma non si può dire che la sua essenza la confonda semplicemente e *presentemente* con la morte e la non verità. Perché la scrittura non ha essenza o valore proprio, che sia positivo o negativo. Essa gioca nel simulacro» (Id., *La pharmacie de Platon*, in Id., *La Dissémination*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di S. Petrosino, M. Odorici, *La farmacia di Platone*, in *La Disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-197, qui pp. 138-139).

¹¹⁵³ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 621; trad. it. p. 756: «Ora, la ricreazione tramite la memoria di impressioni che poi sarebbe stato necessario approfondire, chiarire, trasformare in equivalenti di intelligenza, non era forse una delle condizioni, quasi l'essenza stessa dell'opera d'arte (...)?».

¹¹⁵⁴ Cfr. J.-L. Baudry, *Écriture, mort et profanation*, in «L'Écrit du temps», 1, 1982, pp. 9-39, in part. p. 34; ma si ricorderà pure quanto, nelle pagine dedicate a Proust, osservava G. Bataille ne *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris 1957; trad. it. di A. Zanzotto, *La letteratura e il male*, SE, Milano 2006, allorché, segnatamente, appuntava che per l'autore francese «se l'intensità luminosa del Bene non concedesse la sua tenebra alla notte del Male, il Male non avrebbe più la sua attrattiva» (Ivi, p. 129). Da ciò ulteriormente si può dedurre il masochismo che trapela dalle pagine della *Recherche*, se è vero che in tale atteggiamento «la sofferenza non è causa di piacere, ma condizione preliminare indispensabile alla venuta del piacere» (G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Minuit, Paris 1967; trad. it. di G. Del Col, *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 2007, p. 98).

plasticità» che altrimenti lo connota¹¹⁵⁵, si determina in Proust attraverso il tentativo di estrarre un contenuto di verità che, secreto dalle diverse impressioni, perviene a dover confermare la propria autenticità nel confronto con l'esperienza illativa della morte, quale impressione suprema, non attenuata da alcuna pusillanimità e da alcun intervento dell'intelligenza¹¹⁵⁶.

Tale esito non discende da una larvata inclinazione ad uno stile decadentistico, «in cui l'unità del libro si decompone per lasciare posto all'indipendenza della pagina, in cui la pagina si decompone per lasciare posto all'indipendenza della frase, e la frase per lasciare posto all'indipendenza della parola»¹¹⁵⁷, come segnando le tappe di una inarrestabile cachessia della scrittura, culminante in una ferale sigetica. Pure quando la pagina proustiana parrebbe, come accade nella descrizione del campanile di Saint Hilaire¹¹⁵⁸, cedere al silenzio, quest'ultimo non funge da sfondo inerte e passivo, bensì da *reciproco reversibile* di ogni nuova sonorità¹¹⁵⁹. La qual cosa ulteriormente conferma che lo sforzo inane nel quale Proust si profonde non è dato dalle difficoltà insite in una storia ovvero in quella legge che d'essa è garante: la sua scrittura non ambisce, in ultima istanza, a depositarsi in alcun "archivio"¹¹⁶⁰, onde conquistare

¹¹⁵⁵ R. Caillois, *Puissances du roman*, in Id., *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, Paris 1974; trad. it. di A. Zaccaria, *La forza del romanzo*, Sellerio, Palermo 1980, p. 49, ma poco prima si legge altresì: «Il romanzo non ha regole. Tutto gli è permesso. Nessuna arte poetica lo menziona o gli detta leggi. Cresce come un'erba matta in un terreno da scarico. Sicché, quando tutti i generi letterari vedono la loro varietà restringersi a causa della loro natura – di modo che non possono troppo modificarsi senza perdere perfino il loro volto e il loro nome –, il romanzo si vede invece incitato dalla sua stessa indole a impegnarsi in vie sempre nuove, a trasformarsi senza posa, dilatandosi o restringendosi, docile in tutto al capriccio dello scrittore» (Ivi, pp. 33-34).

¹¹⁵⁶ Cfr. M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, p. 156; trad. it. p. 912.

¹¹⁵⁷ P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* (1883), éd. par A. Guyaux, Gallimard, Paris 1993; trad. it. di F. Manno, *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, Aragno, Torino 2007, p. 19.

¹¹⁵⁸ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 64; trad. p. 80: «(...) gli stridi degli uccelli che gli [scilicet al campanile di Saint-Hilaire] volteggiavano intorno parevano aumentare [semblaient accroître] il suo silenzio, rendere ancor più slanciata la sua guglia e dargli un che di ineffabile».

¹¹⁵⁹ In questa pagina – chiosa J.-G. Jung – ci si trova di fronte a una situazione del tutto paradossale: «i termini contrapposti, il silenzio e i gridi, non sono affatto posti come tali, sebbene essi non perdano completamente il carattere oppositivo che li lega; ogni termine è in stretta dipendenza con l'altro, ma il loro rapporto di opposizione presuppone un processo che funziona in un duplice senso, reversibile, sicché l'uno non può comprendersi senza l'appoggio dell'altro, e reciprocamente» (Id., *Une figure sans nom chez Proust*, in «Littérature», 107, 1997, pp. 35-43, qui p. 37).

¹¹⁶⁰ Gli scopi che distinguono la *Recherche*, ad esempio, da *La folie du jour* di M. Blanchot (Fata Morgana, Montpellier 1973; trad. it. di S. Marino, *La follia del giorno*, Filema, Napoli 2000), si spiegano nell'essere il secondo infirmato dalla perdita del «senso della storia», laddove il primo non solo tende a far vacillare le forme e le pratiche proprie di ogni narrazione, ma anche «la logica stessa del suo discorso» (G. Genette, *Figure III*, cit., p. 300). D'altra parte l'ascrizione al genere "racconto" de *La folie du jour*, se si fonda, come ha mostrato J. Derrida, sul suo essere «racconto senza racconto, racconto senza bordo, racconto in cui tutto lo spazio visibile non è che bordatura di sé sottratta a sé, senza sé», segna il limite estremo di una tassonomia che resta

una pura storicità trascendentale¹¹⁶¹; all'opposto essa vorrebbe coincidere con un piano di *immanente imminenza* di ciò che è già sempre passato¹¹⁶²:

«fantasmi di un passato caro, talmente caro che il mio cuore batteva sino a rompersi, mi tendevano le braccia impotenti, come le ombre che Enea incontra negli inferi. (...). Ed ero (...) angosciato di volger per sempre le spalle a un passato che non avrei più rivisto, di rinnegare dei

pertinacemente legata alla legge del racconto anche quando la viola, ratificandone la persistenza e la cogenza (Id., *La loi du genre*, in Id., *Parages*, Galilée, Paris 1986; trad. it. di S. Facioni, *La legge del genere*, in *Paraggi*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 299-334, in part. pp. 324-325). Il tentativo di fare ordine negli avvenimenti di una giornata che lo ha visto vittima di un incidente, porterebbe il protagonista di *La folie du jour* a consegnare la propria storia ad una dimensione pubblica, ipostatizzata nella figura dell'archivio, se non fosse per le discontinuità che percorrono costantemente la sua narrazione, costringendola a ripartire sempre daccapo («Un racconto? Io cominciai (...). Raccontai loro l'intera storia che ascoltavano, mi sembra, con interesse, almeno all'inizio. Ma la fine fu per noi una comune sorpresa. "Dopo questo inizio, dicevano, verrete ai fatti". Come! Il racconto era finito» (M. Blanchot, *La follia del giorno*, cit., p. 29)). Ciò che si osserverebbe in codesto stato limite della narrazione sarebbe l'esplicitazione di una *empasse* che perterrebbe alla possibilità di iniziare a raccontare ubbidendo allo stesso tempo alla legge che governa il racconto in quanto forma di comunicazione. L'inizio tanto storico che ontologico del racconto si disporrebbe ad essere governato dalla legge dell'archivio, se esso non fosse continuamente reiterato, se non sfuggisse, eccedendo sempre se stesso, a quella topografia che vorrebbe ricomprenderlo nella memoria, nel ritorno all'origine, ovvero all'arcaico e all'archeologico, fissandolo, nel medesimo tempo, in un luogo di autorità (archivio Π *archè* Π *archéion*) (cfr. J. Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Una impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996, in part. pp. 1-9). Non si può pertanto dire che la narrazione non risponda agli obblighi imposti dalla legge; va al più osservato che nei pors di fronte alla legge, essa è pregiudicata dal ritrarsi dell'origine, dalla legge della legge (F. Garritano, *La legge e i suoi fantasmi*, in J. Derrida, *Pre-giudicati*, cit., pp. 7-52, qui p. 24).

¹¹⁶¹ Come, sulla scorta di un passo di Husserl che vuole la funzione dell'espressione scritta risiedere «nel fatto di permettere la comunicazione anche senza un discorso personale immediato o mediato, di essere, per così dire una comunicazione virtuale» (Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 371; trad. it. p. 388), Derrida ha opportunamente osservato che codesta "virtualità" rappresenta un valore ambiguo, rendendo possibile allo stesso tempo la passività, la dimenticanza e tutti i fenomeni di *crisi*: «lungi dal far di nuovo ricadere in una storia reale una verità che si è conquistata sopra essa, la spazio-temporalità scritturale – di cui dovrà essere determinata l'originalità – compie e consacra l'esistenza di una pura storicità trascendentale. (...). Nel virtualizzare assolutamente il dialogo, la scrittura crea una sorta di campo trascendentale autonomo da cui ogni ogni soggetto attuale può assentarsi» (Id., *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, cit., p. 141).

¹¹⁶² Cfr. A. Compagnon, *Le Terre et les morts selon Marcel Proust*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 39, 1989, pp. 113-122, in part. p. 116, il quale, nel sottolineare come l'ontogenesi della *Recherche* affondi le proprie radici in una filogenesi, richiama all'attenzione sul passo de *La Prisonnière*, cit., p. 587; trad. it. p. 466, che afferma: «Superata una certa età, l'anima del bambino che siamo stati e l'anima dei morti da cui siamo usciti vengono a gettarci a manciate le loro ricchezze e le loro disgrazie, chiedendoci di cooperare ai nuovi sentimenti che proviamo e nei quali (...) li rifondiamo in una creazione originale. (...). Siamo destinati a ricevere, da una cert'ora in poi, tutti i nostri parenti che arrivano da lontano e si raccolgono attorno a noi»

morti che mi tendevano delle braccia impotenti e amorose, e sembravano dire “Facci risorgere!”»¹¹⁶³.

L’occhio di Proust, ove gli fosse possibile spogliarsi della consistenza che ogni immagine reca con sé, guadagnerebbe la visione di un passato ancestrale, di un tempo già da sempre abissalmente perduto, qual’è racchiuso nell’informità della morte¹¹⁶⁴. Tale informità non segna il limite concettuale della presenza, grazie alla cui mediazione si realizza la manifestazione¹¹⁶⁵, ma si definisce come assenza-della-presenza, ovvero come presenza-della-assenza, caratterizzante tanto lo spazio del soggettivo quanto quello dell’oggettivo: «è difficile, se non impossibile – in realtà è pena gnoseologica insopportabile – apprendere tutto questo, perché il farlo comporta penetrare in una presenza e in un’assenza contemporaneamente e trasformare il *savoir* nel più profondo *comprendre* e in un abissale *penser*»¹¹⁶⁶. Come Ulisse a cospetto dell’ombra della madre¹¹⁶⁷, il narratore proustiano è, di fronte all’esistente, lacinato dal costante dolore di una perdita che riconosce come insanabile, dal momento che l’intelligibilità dell’elaborazione del lutto¹¹⁶⁸ non può mai spingersi sino al punto di aver

¹¹⁶³ M. Proust, *Projets de préface*, in Id., *Contre Saint-Beuve*, cit., p. 215; trad. it. p. 9. Nota al riguardo S. Givone: «Proust va lavorando ad una poetica che, nonostante le apparenze, non ha nulla di decadente. Il caduco, l’effimero, ben lungi dall’essere spinti lungo la deriva del divenire, sono ancorati all’essere. Del quale gli istanti miracolosamente salvati dal naufragio risplendono in una eternità celeste. Perché questo appaia occorre la silenziosa fatica dell’oblio; ma appunto l’oblio restituisce le cose alla loro originaria innocenza, e sciogliendole dalla memoria storica le presenta alla memoria, dov’esse non sono più per noi ma semplicemente sono» (Id., *La memoria in Dostoevskij e in Proust*, in *Il tempo della memoria*, a c. di G. Ferretti, Marietti, Torino 1987, pp. 181-194, qui p. 185).

¹¹⁶⁴ Cfr. E. Lisciani-Petrini, *Memoria e compassione. Rileggendo Proust, Bergson, Merleau-Ponty*, in «Il Pensiero», 2, 1999, pp. 47-67, in part. p. 66.

¹¹⁶⁵ Come osserva, leggendo Proust attraverso Blanchot, F. Sossi, «la morte portatrice di senso è l’evento stesso della manifestazione, o meglio ancora, è l’evento della rappresentazione in cui grazie al linguaggio che le nomina le cose vengono alla luce della presenza concettuale» (Ea., *Filosofia di Proust*, cit., p. 162).

¹¹⁶⁶ P. Boitani, *Prima lezione sulla letteratura*, Laterza, Bari-Roma 2007, p. 129.

¹¹⁶⁷ Cfr. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 523; trad. it. p. 636; ivi, p. 528; trad. it. p. 643, rimandando, per un apprezzamento critico dell’opera proustiana in relazione all’episodio di Ulisse agli inferi, all’accurato studio di F. Létoublon, L. Fraissé, *Proust et la descente aux enfers: les souvenirs symbolique de la nekua d’Homère dans la Recherche du Temps perdu*, in «Revue d’histoire littéraire de la France», 6, 1997, pp. 1056-1085, attento nel rimarcare il legame corrente fra la discesa nell’Ade ed il processo della memoria involontaria e quindi nel suggerire che, per Proust, la figura dell’eroe omerico andrebbe riguardata come quella di un mago, di un profeta pronto a sondare le latebre dell’animo umano, simbolizzate dalle ombre dei morti. D’altronde già P. Citati aveva notato che la *Recherche* poteva leggersi come «un’ininterrotta negromanzia: un’incessante rievocazione dei morti», priva, però, di quel rituale consolidato che invece l’Ulisse omerico mostrava assai ben di conoscere, e per questo soggetta al gioco del caso, dei «doni improvvisi della memoria» (Id., *La colomba pugnata. Proust e la Recherche*, Mondadori, Milano 1995, p. 174, ma cfr. altresì le pp. 333-340).

¹¹⁶⁸ Fa giustamente osservare J.-F. Viaud che in Proust «l’elaborazione del lutto conduce, nell’assenza dell’oggetto reale, disinvestito per forza, ad un sovrainvestimento dell’oggetto

ragione di una morte che è nelle cose e nell'io stesso come un a priori la cui imminenza è in precessione rispetto a se stessa, in quanto assoluta trans-possibilità d'ogni presenza e d'ogni assenza determinabili fenomenologicamente.

Trenodie husserliane

Nella *Recherche* parrebbe potersi riconoscere l'invecchiare, nell'istante, di una intera vita umana¹¹⁶⁹, attraverso una deiscenza che vede il soggetto essere non mero testimone della senescenza della propria persona e dell'universo che la circonda, ma la Morte stessa di ciò che muore¹¹⁷⁰, sicché la morte sarebbe strutturalmente coinvolta nelle risorse di senso che precedono l'ordine dell'oggettivo. Il procedere in codesta direzione equivarrebbe ad eleggere lo spazio del soggettivo come «la forma pura e nuda del vuoto fra forme nude»¹¹⁷¹, con la conseguenza che, qualora si volesse definire, attraverso un atto intenzionale¹¹⁷², l'orizzonte oggettivo nella sua coincidenza, fenomenologicamente prescritta¹¹⁷³, con l'oggetto intenzionale, si dovrebbe constatare non già il determinarsi di una neutralità ontologica, ma di una *steresi ontologica*¹¹⁷⁴.

Nel rimarcare da parte di Husserl il fatto che, diversamente da quanto

interno», sovrainvestimento che si traduce, grazie al recupero dei ricordi e delle qualità di ciò che è scomparso, in un arricchimento delle rappresentazioni soggettive (Id., *Marcel Proust: une douleur si intense*, L'Harmattan, Paris 2000, in part. pp. 201-232, qui p. 217).

¹¹⁶⁹ W. Benjamin, *Per un ritratto di Proust*, cit., p. 37.

¹¹⁷⁰ Cfr. A. De Lattre, *Le personnage proustien*, Corti, Paris 1984, p. 59.

¹¹⁷¹ Ivi, p. 60.

¹¹⁷² Ossia attraverso un atto che veda «la riflessione sull'io [intrecciata] con la riflessione sul vissuto-atto, formando un atto referenziale in cui l'io stesso si manifesta come un io che si riferisce all'oggetto per mezzo dell'atto» (E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, cit., p. 391; trad. it. p. 167).

¹¹⁷³ Cfr. Ivi, p. 439; trad. it. p. 208: «L'oggetto intenzionale della rappresentazione è lo stesso oggetto reale ed effettivo, che le è eventualmente dato come esterno, ed è assurdo distinguere tra l'uno e l'altro». V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza*, cit., p. 187, ha ben riassunto questo snodo della riflessione husserliana, osservando come «l'immanente è trascendentale rispetto al trascendente, cioè costitutivo di esso, poiché il trascendente (cioè l'oggettuale) si costituisce nell'immanenza del flusso coscienziale, e precisamente mediante l'apprensione di vissuti immanenti (i quali soltanto sono presenti e dati in senso proprio) da parte di atti altrettanto immanenti». Ma cfr. pure Id., *Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?*, in «Husserl Studies», 21, 2005, pp. 183-206.

¹¹⁷⁴ Di una «neutralità ontologica» quale cifra dell'atteggiamento di Husserl, almeno all'altezza delle *Logische Untersuchungen* parla D. Zahavi, *Constitution and ontology: some remarks on Husserl's ontological position in the Logical Investigation*, in «Husserl Studies», 9, 1992, pp. 111-124, in part. p. 119. Per quest'interprete Husserl riterrebbe il mondo essere sempre quale ci appare nel modo della coscienza, sicché cercare un mondo che si ponga autonomamente dietro a ciò che appare sarebbe un controsenso.

accada nella riflessione naturale dove l'io si riferisce necessariamente all'oggetto «mediante l'atto o in esso», nella posizione fenomenologica «l'atto originario non sussiste più», sicché noi «guardiamo ad esso ed enunciamo su di esso un giudizio», è contenuta una istanza che, riuscendo solidale con l'affermazione di un io trascendentale, capace, a sua volta, di porre l'intenzione e l'intuizione trascendentali¹¹⁷⁵, fa individuare i termini in cui si pone il tema della *Bedeutung*. Il luogo in cui quest'ultima si determina, in quanto momento tetico dell'enunciabilità, si identifica, a sua volta, con un "punto di origine"¹¹⁷⁶ dal quale traggono significato tanto le proposizioni quanto i diversi oggetti e il loro reciproco inerirsi¹¹⁷⁷. D'altra parte per Husserl, nel prendere in esame la nozione

¹¹⁷⁵ J. Kristeva ha a tale proposito osservato che entro la cornice dell'ego trascendentale «non è possibile rispetto all'articolazione predicativa una eterogeneità che non sia già la proiezione della sua posizionalità. (...). Nella *rappresentazione* e attraverso la *rappresentazione* (...) e il *giudizio* (...) si articola un *ego posto* per potere, da questa posizione, conferire senso a uno spazio posto come preliminare al suo avvento» (Ea., *La révolution du langage poétique*, Seuil, Paris 1974; trad. it. di S. Eccher dall'Eco, A. Musso, G. Sangalli, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979, pp. 37-39 *passim*). Ma è lo stesso dettato husserliano ad essere esplicito, allorché afferma: «In particolare, nelle pure forme della sintesi *predicativa* (analitica), sono incluse condizioni aprioriche di possibilità della *certezza razionale dossica* o, in termini noematici, della *verità possibile*. Esse vengono messe oggettivamente in luce dalla logica formale in senso stretto: *l'apofantica formale* (la logica formale dei "giudizi"), che dunque ha il suo fondamento nella morfologia di questi "giudizi"» (Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 305; trad. it. p. 363).

¹¹⁷⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 253; trad. it. p. 304: «Il porre, il sovrapporre, l'anteporre e il posporre, ecc. sono la sua [*id est* dell'io] *libera spontaneità e attività*; esso non vive nelle tesi come qualcosa che stia passivamente dentro; piuttosto, le tesi sono qualcosa che partono da esso come da una originaria sorgente di produzioni [*Erzeugungen*]. Ogni tesi comincia con un *punto di attacco* [*Einsatzpunkt*], con una puntuale *posizione di origine* [*Ursprungssetzung*]; così la prima tesi, come ogni successiva nella connessione delle sintesi. Questo "attaccare" appartiene appunto alla tesi come tale, come un distintivo modo di attualità originaria. È qualcosa come un *fiat*, come un punto di attacco del volere e dell'agire».

¹¹⁷⁷ Ivi, p. 274; trad. it. p. 329: «Secondo le nostre analisi questi i concetti [di senso e di proposizione] indicano uno strato astratto appartenente alla trama complessiva di tutti i noemi. È di grande portata per la nostra conoscenza conquistare questo strato nella sua onnicomprensiva universalità e vedere quindi che esso ha realmente il suo posto in *tutte le sfere di atti*. Anche nelle *intuizioni* semplici trovano necessaria applicazione i concetti di senso e di proposizione, che appartengono inseparabilmente al concetto di oggetto». C. Rother ha opportunamente puntualizzato: «Seguendo lo spostamento del luogo del significato, cominciando con la espressione, di cui sono una componente un lato o uno strato, non ci si può fermare dove sembra che Husserl abbia trovato la soggettività come luogo del significato. A questo punto si può definire lo spostamento come segue: che l'espressione è piena di significato, vuol dire che essa *ha* un significato; e quest'ultimo è nella espressione in quanto essa viene determinata come unità di significante e significato; il fatto che l'espressione abbia però in generale un significato è da dedurre da atti che le conferiscono significato. Dunque il luogo della costituzione di significato sembra essere la soggettività. Il significato ha come contenuto di pensiero la sua "sede" dalla parte degli atti, più precisamente: i significati hanno la soggettività come luoghi della loro costituzione» (Id., *Der Ort der Bedeutung. Zur Metaphorizität des Verhältnisses von Bewußtsein*

di *Bedeutung* si deve oltrepassare l'ambito linguistico, per attestarsi all'interno della «intera sfera noetico-noematica», ossia all'interno della sfera di tutti gli atti, «siano o no intrecciati [*verflochten*] con atti espressivi»¹¹⁷⁸. Tale precisazione fa procedere la riflessione oltre la questione di trovare un fondamento intuitivo e percettivo su cui possa basarsi il discorso, invitando, piuttosto, ad una verifica sulle condizioni che darebbero luogo alla concentrazione, nel «punto focale della *Lebendigkeit*», dell'intero plesso concettuale che sostanzia la fenomenologia¹¹⁷⁹. In tal senso, all'affermazione husserliana per la quale «nel discorso isolato il significato [*Bedeutung*] di *io* si realizza essenzialmente nella rappresentazione immediata della propria personalità»¹¹⁸⁰, l'opporre che, come non è necessario percepire per comprendere un enunciato di percezione¹¹⁸¹, così «il valore significante dell'io non dipende dalla vita del soggetto parlante»¹¹⁸², si rivelerebbe euristicamente efficace soltanto ove alla conclusione secondo cui la fenomenologia è vincolata, nel definire la originalità della *Bedeutung*, al «telos della visione»¹¹⁸³, se ne aggiunga un'altra che postuli una teleologia universale, cui inerisce una sorta di intenzionalità implicita e non-egologica fungente. Perché meglio si chiarifichi tale ultima teleologia, occorre una

und Gegenständlichkeit in der Phänomenologie Edmund Husserls, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2004, p. 88).

¹¹⁷⁸ Ivi, p. 256; trad. it. p. 307.

¹¹⁷⁹ Si riassume in tale passo de *La voix et le phénomène* la posizione assunta da J. Derrida rispetto all'opera husserliana. Il filosofo francese muove infatti da una concezione che reputa la fenomenologia una «metafisica della presenza nella forma dell'idealità» ed, insieme, «una filosofia della *vita*, non solamente perché nel suo centro la morte non si vede riconoscere che una significazione empirica e estrinseca di accidente mondano, ma perché la sorgente del senso in generale è sempre determinata come l'atto di un *vivere*, come l'atto di un essere vivente, come *Lebendigkeit*» (Id., *La voce e il fenomeno*, cit., p. 39; ma cfr. pure pp. 89-90). S. Petrosino ha sostenuto che questo tono, nella lettura che Derrida dedica alla meditazione husserliana, sarebbe «ultimamente heideggeriano», dal momento che Husserl, diversamente dall'autore di *Sein und Zeit*, smarrirebbe e negherebbe alla morte ogni portata metafisica e teoretica (Id., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 68-69). A sua volta, M. Ferraris ravvisa in queste pagine oltre ad un precipitato heideggeriano una eco hegeliana, ravvisabile a partire nella nozione stessa di *différance*. Come in Hegel si ha una descrizione del movimento dello spirito che coincide con la negazione/conservazione del dato empirico, così Derrida, nell'affrontare la fenomenologia, sosterebbe la correlazione della idealità gnoseologica con la presenza ontologica e con la finitezza antropologica (Id., *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, in part. pp. 32-35).

¹¹⁸⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, cit., p. 88; trad. it. p. 351.

¹¹⁸¹ Cfr. Ivi, p. 56; trad. it. p. 317: «Come in ogni enunciato, anche in quello percettivo, noi distinguiamo fra *contenuto* e *oggetto*, in modo tale che con contenuto si intende il significato [*Bedeutung*] che può essere correttamente appreso da chi ascolta, anche se non è egli stesso il soggetto percipiente».

¹¹⁸² J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 138.

¹¹⁸³ Ivi, p. 139. Poco oltre, Derrida nota altresì che «l'*eidōs* è determinato in profondità dal *telos*. (...) Il *telos* che annuncia il compimento promesso per "dopo" aveva già, prima, aperto il senso come rapporto all'oggetto» (Ivi, p. 140).

puntualizzazione che rettifichi la concezione della entelechia presente in Husserl, secondo un'accezione che non la assimili all'analogo concetto aristotelico, ossia ad una nozione di "fine" di un processo in quanto raggiungimento di una certa perfezione¹¹⁸⁴, preferendo conferirla di un valore propulsivo in vista d'una realizzazione effettiva. Riecheggiando le pagine della *Monadologia* di Leibniz¹¹⁸⁵, e segnatamente quelle dedicate alla elaborazione della teoria della "confusione" delle percezioni¹¹⁸⁶, Husserl tende ad indicare, come pure si trae da

¹¹⁸⁴ È a ben vedere questo il significato col quale J. Derrida adopera il termine "entelechia", laddove, in particolare, appunta che «la determinazione dell'entità (*ousia*) come *energeia* o *entelecheia*, come atto e fine del movimento è inseparabile dalla determinazione del tempo. Il senso del tempo è pensato a partire dal presente, come non-tempo. E non può essere altrimenti; nessun senso (in qualunque senso lo si intenda, come essenza, come significato del discorso, come orientamento del movimento tra un'archia e un *telos*) non ha mai potuto essere pensato nella storia della metafisica altrimenti che a partire dalla presenza e come presenza» (Id., *Ousia et Grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, in Id., *Marges – de la philosophie*, cit.; trad. it. di M. Iofrida, *Ousia e Grammé. Nota su una nota di "Sein und Zeit"*, in *Margini – della filosofia*, cit., pp. 61-104, qui p. 84). Come ben illustra M. Vergani, attraverso la lettura della *Fisica* di Aristotele, Derrida giungerebbe a individuare l'aporia del senso sottesa ad ogni metafisica della presenza: «l'entità innanzitutto è *ousia*, è dunque la presenza come presente. Nel contesto della *Fisica* la nozione di *ousia* non può che essere legata a quelle di movimento e di potenza ed atto. Il tempo compone potenza ed atto: potenza in quanto comporta il "non-più" e il "non-ancora", e dunque non può essere pensato come puramente in atto. Atto in quanto compimento della potenza nel passaggio all'ora presente. Ma la stessa *ousia*, *energeia* ed *entelecheia*, può essere pensata solo in questa dimensione di motilità nel tempo, come compimento dell'atto; in quanto fine del movimento necessita della concezione del tempo, è compiutezza del senso come non-tempo a partire da questa forma della temporalità centrata sulla nozione di presente-presenza. In sintesi: per definire l'*ousia* è necessaria la temporalità, ma il tempo si pensa a partire dall'*ousia*, dall'ora come presente-presenza compiuta» (Id., *Dell'Aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002, pp. 106-107).

¹¹⁸⁵ Se si tiene fermo, seguendo le notazioni di A. Ales Bello, *The Entelechial Principle in the Ontopoiesis of Life. From Aristotle to Recent Phenomenology*, in «*Analecta Husserliana*», ed. by A.-T. Tymieniecka, L, 1997, pp. 25-31, che «Leibniz sostenne una finalità che non consiste soltanto in un qualche generico *telos*, ma piuttosto deriva dalla scoperta che ogni essere vivente possiede un bagaglio del suo proprio essere, una serie di virtualità, (...) [ovvero dalla scoperta] che i corpi organici della natura non sono affatto prodotti dal caos o dalla putrefazione, ma da germi che indubbiamente contengono una preformazione» (Ivi, p. 27), si può ravvisare rispetto ad Husserl una analogia che si determina non già in una *dònamiq* della materia verso la propria attualizzazione, ma, più propriamente, in una tendenza della monade alla propria realizzazione, realizzazione che, in ambito fenomenologico, si configura come il percorso delle intenzionalità individuali verso l'autorischiaramento. Andrà, d'altra parte, rilevato che «mentre in Husserl l'*entelechia* è una *idea operante* (...) per Leibniz è la *capacità primitiva di agire*, come legge impressa per decreto divino», sicché, mentre nel primo caso l'uomo trova in se medesimo quella innata tensione, nel secondo l'anima-monade sviluppa sì individualmente, nell'appercepire, la propria forza intenzionale, ma non in grazia di una riflessione cosciente, bensì per volontà divina (N. Ghigi, *Husserl e Leibniz: dalla logica all'entelechia*, in «*Aquinas*», 3, 2002, pp. 83-98, in part. pp. 94-98).

¹¹⁸⁶ Cfr. G. W. Leibniz, *La Monadologie*, éd. par É. Boutroux, Paris, Delagrave 1881; ed. it. a c. di S. Cariati, *La Monadologia*, Bompiani, Milano 2001, p. 51: «Ciascuna anima conosce dunque l'infinito, conosce tutto, ma confusamente – come quando, passeggiando lungo la riva del mare e

un manoscritto del 1933, l'ambito di una sfera di potenzialità che attendono d'essere attuate secondo i modi di una «teleologia universale intesa come intenzionalità universale che sempre si compie in concordanza con l'unità di un sistema totale di compimento [*eines totalen Erfüllungssystems erfüllenden*]»¹¹⁸⁷. D'altronde già nel 1925 il pensiero husserliano aveva assunto questa direzione, affermando che:

«ogni dato empirico è un dato che si costituisce nella coscienza in modo massimamente complicato (nella originaria coscienza della temporalità). Ogni atto dell'io e ogni "io sono affetto da uno stimolo" è un vivere [*Erleben*], che è pensabile solo come fluente fuori dall'io o mirante ad esso ed è pensabile solo in una complessiva relazione con una monade. (...) "L'io viene generato": accade l'"incomprensibile impulso", sensazioni definite, affezioni verso l'io, reazioni, atti dell'io e così via, formazione delle associazioni, costituzione di forme di senso, gli oggetti costituiti che affettano ecc.. Allo stesso modo inspiegabilmente si interrompe il flusso della vita definita, di un vivere propriamente molteplice, nulla più viene vissuto nella sua particolarità. E tuttavia la monade non è nulla, ma essa vive come coscienza oscura, che può sempre di nuovo "svegliarsi". Per questo la monade in una certa maniera è data a se stessa. Il suo io riflette e trova nella riflessione questa stessa monade, quindi lo stesso io, in una ulteriore riflessione come stesso io che ha appena riflesso, sicché l'io si scinde, da un lato in un io che è polo degli atti di riflessione e che non era prima presente nella monade come *tale* io, e dall'altro lato in un io di altri atti o affetti che è colto in questa riflessione: la datità esperita della monade può solo avere luogo nella monade stessa (come interamente originaria) ed è necessariamente anche in ciò inadeguata. In quanto questo aver-luogo è esperito non può essere dato a se stesso, bensì solo successivamente, poiché esso a sua volta deve costituirsi come predatità nel tempo immanente, e può affettare l'io attivo e motivare ad una riflessione»¹¹⁸⁸.

sentendo il gran rumore che fa, sentiamo sì i rumori particolari di ciascuna onda di cui è composto il rumore totale, ma senza distinguerli: le nostre percezioni confuse sono quindi il risultato delle impressioni che tutto l'universo fa su di noi; il che accade in ciascuna monade». Se V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., p. 169, afferma, anche sulla scorta del Ms. F I 24 che «le analisi della costituzione originaria portano Husserl a riprendere in senso trascendentale l'idea "che Leibniz seguiva sotto il titolo dell'essere confuso. Il che significherebbe che ogni nostro dato iletico è già un prodotto dello sviluppo"», è soprattutto J. G. Hart, *Entelechy in Transcendental Phenomenology: a Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 66, 1992, pp. 189-212, in part. pp. 209-210, ad aver segnalato le affinità fra le riflessioni leibniziane e quelle husserliane vertenti sulla dimensione "iletica originaria".

¹¹⁸⁷ E. Husserl, Ms. E III 5: *Universale Teleologie. Der Intersubjektive, alle und jede Subjekte umspannende Trieb, transzendental gesehen. Sein der monadischen Totalität*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, cit., pp. 593-597, qui p. 595; trad. it. di E. Paci, *Teleologia universale*, in E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., pp. 256-269, qui p. 263.

¹¹⁸⁸ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 486. Ma si veda pure quanto viene affermato in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., p. 53: «Dunque la monade nella sua struttura complessiva non è così semplice da riconoscere. All'inizio ogni possibilità è da tenere aperta, e abbiamo una serie di gradi del procedere e delle datità, una serie di gradi di ciò che si deve costituire e di ciò che è costituito, e prima di tutto sta l'io puro e la coscienza fluente (neppure l'io infinito e la corrente di coscienza, bensì solo il fenomeno dell'*ego cogito* nel suo presente "vivente")».

L'ambito monadico indicherebbe quindi uno stato in cui l'io non compie ancora alcun atto, né esperisce alcunché, sussistendo solo un flusso indifferenziato, caratterizzato da una pura *dònamiq*: «il divenire del soggetto può celare in sé una tendenza allo sviluppo, e necessariamente. Ma lo sviluppo può e deve avere luogo nella approssimazione [*Ungefähren*]»¹¹⁸⁹. L'orizzonte di senso sul quale si appunta lo sguardo fenomenologico parrebbe prendere forma attraverso un graduale dispiegarsi di un presupposto che, tuttavia, non può essere definito in un suo compiuto attuarsi, ma soltanto mediante un ininterrotto processo di formazione¹¹⁹⁰. La messa a tema della *Triebintentionalität*, della “intenzionalità

¹¹⁸⁹ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 436. Altrove, Husserl, menzionando un passo dei *Nouveaux essais* di Leibniz, nel quale poteva leggersi che «La parola *persona* comporta un essere pensante ed intelligente capace di ragione e di riflessione, che può considerare se stesso come il *medesimo*, come una medesima cosa che pensa in tempi differenti e in luoghi differenti; cosa che egli fa unicamente in virtù del senso che ha delle proprie azioni. E tale conoscenza accompagna sempre le nostre sensazioni e le nostre percezioni presenti”, quando sono sufficientemente distinte (...) ed è per mezzo di ciò che ciascuno è per se stesso quello che chiama *se stesso* [*soi-même*].(...)». E quanto lontano può estendersi questa *coscienza* sulle azioni e sui pensieri già passati, altrettanto lontano si estende l'identità di tale persona, e l'*io* è nel presente il medesimo di allora» (Id., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. Deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1923, Bd. VI; trad. it. di M. Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 224 (II, XXVII, § 9)), osservava: «Si potrebbe tentare di affermare: analogamente a come io nell'atteggiamento esteriore trovo la medesima cosa nella continua sequenza dei suoi molteplici stati (...), così io trovo nella riflessione sul Medesimo ciò come una unità di carattere a dire il vero totalmente altro, come una unità dei suoi stati di coscienza nella sequenza fluente della vita coscienziale, la quale invero è la vita del Medesimo. Ciò nondimeno abbiamo l'essenziale differenza che “negli” stati esterni l'unità è trapassante oppure che essa si costituisce come nel suo flusso. I vissuti fluenti costituiscono la unità del flusso del vissuto, ma questa non vi sta nello stesso senso in cui vi sta l'unità del Medesimo. Noi troviamo, di fronte alla sequenza degli atti e delle apparizioni “circoscritte” [*abgegrenzter*], il Medesimo, da essi inseparabile, ma in quanto esso li “compie” [*vollziehendes*], ovvero il Medesimo affettato da ciò che appare; al Medesimo si riferisce pure ogni sfondo nelle sue potenzialità. Il Medesimo non è ancora un “fenomeno”; questo è soltanto la rappresentazione del Medesimo, il suo coglimento ecc.. Il vissuto dell'io, il vissuto di un Medesimo vivente ha uno specifico polo di unità, il quale non si costituisce in loro [*i.e.* negli atti e nelle apparizioni] così come, in ogni essere temporale, nella continuità di un riempimento temporale, si costituisce nella compiuta durata una unità mutabile o immutata. (...). L'io è in modo essenziale riferito ad ogni vissuto circoscritto (ad ogni oggettività), il che vuol dire: la essenzialmente possibile riflessione su ogni vissuto reca in maniera necessaria il vissuto nella forma *ego cogito*. Se si riflette quindi su questa riflessione, allora si presenta ancora questa forma “Io rifletto su questo *cogito*” e qui l'io risiede due volte, in quanto io della riflessione e in quanto io di ogni *cogito*; ed allora riconosco l'identità dell'io, che è posto due volte, ma è esistente una sola e ognivolta in quanto io di un altro *cogito*. Nella riflessione continuamente trapassante trovo l'io continuamente identico attraverso tutti i suoi atti e stati, i quali sono dati in modo temporalmente estensivo come vissuti del tempo immanente. Ma il Medesimo, che è l'identico “trapassante”, non è nello stesso senso temporale e non si estende affatto temporalmente come i vissuti» (Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, cit., pp. 48-49).

¹¹⁹⁰ E. Husserl, *Universale Teleologie*, cit., p. 595; trad. it. p. 263: «Non possiamo o non dobbiamo presupporre un'universale intenzionalità dell'impulso, una intenzionalità che

impulsiva”, non supererebbe però interamente l’obiezione che intende ascrivere la fenomenologia ad un campo di presenza vincolato a una sapere che fa segno all’essere dell’oggetto in relazione ad una coscienza capace di accoglierlo soltanto come “presentazione” (*Gegenwärtigung*)¹¹⁹¹. Anche questo tipo di intenzionalità, infatti, si dispiegherebbe essenzialmente entro una totalità nella quale sarebbe implicita una presenza vivente che si temporalizza¹¹⁹²; tuttavia ciò avverrebbe secondo un ordine molteplice di possibilità e dunque senza che vi sia un presupposto definitivamente evidente. D’altra parte, il porre in luce il fatto che il “mondo”, nella prospettiva dischiusa da Husserl, sia il correlato intenzionale di una vita che opera in modo unitario entro un sistema di implicazioni intenzionali¹¹⁹³, le quali non sono riconducibili ad alcuna origine, ma possono venire comprese unicamente in un processo infinito dove l’evidenza è l’impossibile che non dà luogo all’arbitrio, bensì detta le condizioni d’ogni possibile, non può avere esito esclusivo nella proposizione di una forma di analogia fra l’esercizio fenomenologico e le logiche di una decostruttiva *ars inveniendi*¹¹⁹⁴. Il sussistere di un corredo di relazioni spazio temporali nelle quali

costituisce unitariamente ogni presenza originaria in quanto permanenza di una temporalizzazione e che continuamente spinge da presenza a presenza, in modo tale che ogni contenuto è il contenuto di un compiersi dell’impulso ed è determinato dal termine al quale l’impulso tende, ed anche in modo tale che gli impulsi di grado superiore in ogni presenza primordiale si trascendono e si spingono fin dentro ciascun’altra presenza e congiungono tutte le presenze in quanto monadi, mentre sono già tutte l’una nell’altra implicate – intenzionalmente?».

¹¹⁹¹ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 145.

¹¹⁹² Come ha rilevato E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 247: «L’originario sul piano della temporalizzazione può avere tre aspetti: è l’autocoscienza razionale nella quale “l’origine” si presenta come vita evidente nella sua attuale presenza vivente; è la vita evidente nella sua attuale presenza vivente; è la vita originaria antecedente alla presenza evidente attuale, vita originaria che mi si rivela così com’era in una “origine” che affonda nel passato e che io conservo in me stesso, anche se in parte obliata; infine, sempre tenendo presente che la riduzione non è totale e che io non posso esaurirne il fondo originario, questa inesauribilità, questa incompletezza, questa mancanza, si proiettano nel futuro come *telos, telos* che a sua volta è potenzialmente e implicitamente innato ed operante, fungente, nel passato e nel presente, così come sarà operante nel futuro».

¹¹⁹³ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 118; trad. it. p. 108: «Tutte le errate interpretazioni dell’essere sorgono dalla naturale cecità per gli orizzonti che condeterminano il senso dell’essere e per i compiti relativi di rivelazione della intenzionalità implicita. Se questi vengono appresi e compresi, si ha per conseguenza una fenomenologia universale come autoesplicazione dell’ego condotta in perenne evidenza e perciò in maniera concreta».

¹¹⁹⁴ A seguire questo indirizzo interpretativo è stato recentemente V. Costa, *Il cerchio e l’ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, in part. pp. 138-141, che espressamente segue la lezione già, almeno in parte, tracciata da P. Ricoeur, in particolare nel saggio *Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité*, in Id., *Du texte à l’action*, Seuil, Paris 1986; trad. it. di G. Grampa, *Hegel e Husserl sull’intersoggettività*, in *Dal testo alla azione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 271-291, in part. pp. 280-281, contro quella consegnata da J.-L. Marion alle pagine di *Le Visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, in part. pp. 39-44, nella quale si affermava che l’intuizione «non si esercita in modo originario, senza presupposizione alcuna, se non in quanto essa fornisce i dati originari, e dunque si dà in modo originario; essa non si giustifica di diritto a partire da se stessa che pretendendo all’origine incondizionata» (Ivi, p. 40). Costa propriamente

è integrata l'apprensione percettiva e quindi i contenuti di sensazione che in questa sono presupposti¹¹⁹⁵, potrebbe indurre a pensare la dinamica teleologica propria del pensiero fenomenologico nei modi di una infinita protenzione, unificata dall'idea, in senso kantiano, del flusso totale del vissuto¹¹⁹⁶. Questa

afferma che «l'impossibilità dell'evidenza piena non ha come esito una dispersione del valore di evidenza, e quindi della nozione di filosofia, nel suo senso originario di attività che tende alla verità, ma definisce, al contrario, il suo statuto, poiché ciò che apre il discorso filosofico è l'impossibilità dell'evidenza piena, della presenza. (...). Vorremmo dire: l'impossibilità della evidenza produce la manifestatività. E questo significa, semplicemente, *pensare l'evidenza come movimento piuttosto che come stato*» (Id., *Il cerchio e l'ellissi*, cit., pp. 40-41). A ben vedere si avverte in questa conclusione più di una eco derridiana. Tale è infatti la matrice di un pensiero che reputi la impossibilità come ciò che «non sopprime, ma anzi conserva, presuppone e rileva una differenza» (J. Derrida, *La verità in pittura*, cit., p. 352). Come giustamente ha segnalato S. Petrosino, in Derrida ciò che è impossibile «non è il segno di una fine, l'espressione di una forma di esaurimento o di limite del possibile, esso non si oppone semplicemente al possibile; ogni opposizione tra possibile e impossibile, così come essi sono comunemente intesi, è infatti preceduto da questo concetto di impossibile che si configura come *riserva attiva* di ogni autentico possibile: esso si impone come *l'energia originaria* del possibile (...)» (Id., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 246). Sotto questa luce acquisisce ulteriore significato il modo in cui Derrida assorba e filtri, nel gesto decostruttivo, la concezione leibniziana della *ars inveniendi*, la quale supera l'invenzione e passa attraverso di essa, così come l'iniziativa decostruttrice apre, dischiude, destabilizza «le strutture forclusive» per lasciare adito all'immaginazione non già avvenuta, ma sempre a venire (J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, in Id., *Psyché. Invention de l'Autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 11-61, in part. pp. 54-61; ma cfr. pure Id., *L'invenzione di Dio. Politica della ricerca, politica della cultura*, trad. it. di M. Ferraris, in «Alfabeta», 60, 1984, pp. 19-20).

¹¹⁹⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 58; trad. it. p. 62: «È facile intravedere come l'apprensione della cosa, in quanto cosa che sta ad una certa distanza, che è orientata in un certo modo, che ha un certo colore, ecc., non è pensabile senza queste *relazioni motivazionali*. L'essenza stessa dell'apprensione comporta le possibilità di lasciare che la percezione si scomponga in serie percettive "*possibili*" che sono tutte di questo tipo: se l'occhio si volge in questo modo, allora anche l'"immagine" evolve in questo modo, se l'occhio si rivolge in un certo altro modo, anche l'immagine si rivolge in un certo altro modo corrispondente».

¹¹⁹⁶ Si legga, al riguardo, quanto afferma il § 83 delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 166-167; trad. it. pp. 206-208: «Nel procedere continuativo da afferramento ad afferramento noi afferriamo in un certo modo anche *la corrente dei vissuti in quanto unità*. Non la afferriamo come un vissuto singolare, ma nel modo di una *idea nel senso kantiano*. Non si tratta di qualcosa di posto e affermato a caso, ma di un dato assolutamente indubitabile, prendendo il termine datità in un senso corrispondentemente ampio. Questa indubitabilità, per quanto fondata anch'essa sull'intuizione, ha tutt'altra sorgente di quella che è in gioco riguardo all'essere dei vissuti che giungono a pure datità nella percezione immanente. Caratteristica dell'ideazione che intuisce una "idea" kantiana, caratteristica che peraltro non ne diminuisce l'evidenza, è appunto che l'adeguata determinazione del suo contenuto, in questo caso della corrente di vissuti, sia irraggiungibile» (Ivi, pp. 166-167; trad. it. p. 207). Già in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 297-298; trad. it. pp. 354-355, si era d'altronde rilevato che «l'idea di una infinità motivata conformemente alla sua essenza non è essa stessa una infinità; l'evidenza che questa infinità non può per principio essere data non esclude, ma piuttosto esige la datità evidente dell'*idea* di questa infinità»; passo, questo, sulla scorta del quale J. Derrida ha notato che questa

idea rappresenterebbe il polo di un'intenzione priva di qualsiasi determinatezza oggettuale e per questo capace di rivelare la pura intenzionalità, in quanto limite interno dello stesso esercizio fenomenologico. Sotto questo profilo si sarebbe portati ad ammettere che in seno ad una evidenza specifica nulla appare; ciò che appare sarebbe infatti unicamente «la possibilità regolatrice dell'apparire e la certezza finita della determinabilità fenomenologica infinita, cioè una certezza senza evidenza corrispondente»¹¹⁹⁷. Una tale prospettiva tenderebbe ad armonizzare la vocazione della fenomenologia ad essere ancor prima di una dottrina o di un sistema, un movimento proteso a cogliere il senso del mondo allo stato nascente¹¹⁹⁸, con un principio unitario chiamato a svolgere una funzione di mediazione tra la coscienza ed una storia affidata alle Idee, intese come «compiti infiniti che implicano un progresso senza fine»¹¹⁹⁹. Tuttavia, primariamente, vigerebbe in codesta impostazione la necessità di pensare ancora l'assoluto della Idea come pura possibilità di un rapporto genetico, scandito da una temporalizzazione votata ad articolarsi in una dialettica fra protenzioni e ritenzioni e in una non-dialettica propria del Presente vivente, in quanto forma universale della coscienza, con la conseguenza di voler intendere «il movimento vivente della comunanza e della vicendevole implicazione [*die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander*] delle formazioni originarie di senso [*Sinnbildung*] e delle sedimentazioni di senso [*Sinnsedimentierung*]»¹²⁰⁰ sempre prodromico al progetto di una creatività nuova, seppure in sé implicante una passività del senso costituito¹²⁰¹. Ma invero che per il pensiero decostruttivo il negativo sia pensabile solo in quanto assenza costitutiva che si integra con il

idea «non può darsi in persona, non può essere determinata in una evidenza, poiché essa non è altro che la possibilità dell'evidenza e l'apertura del "vedere"» (Id., *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, cit., p. 198).

¹¹⁹⁷ J. Derrida, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, cit., p. 200. Meglio puntualizzando il proprio pensiero il filosofo francese osserva altresì che «Questo senso puro d'intenzione, questa *intenzionalità* è dunque certamente, in se stessa, l'ultima cosa che una fenomenologia possa descrivere direttamente, altrimenti che nei suoi atti finiti, nelle sue intuizioni, nei suoi risultati, nei suoi oggetti; ma senza volere né potere descriverla, Husserl, nondimeno, la riconosce, la distingue e la *pone* come la più alta sorgente di valore. Egli situa lo spazio in cui la coscienza si significa a se stessa la prescrizione dell'Idea e si riconosce così come coscienza trascendentale attraverso il segno dell'infinito: è l'*intervallo* fra l'Idea dell'infinità nella sua evidenza formale-finita, ma concreta, e l'infinità stessa di cui si ha l'Idea. (...) L'Idea è ciò a partire da cui una fenomenologia s'instaura per compiere l'intenzione finale della filosofia. (...) La *Endstiftung* della fenomenologia, la sua giurisdizione critica ultima, ciò che dice a essa il suo senso, il suo valore e il suo diritto, non è dunque mai direttamente alla portata di una fenomenologia» (Ivi, pp. 200-201).

¹¹⁹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 31.

¹¹⁹⁹ P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in «Revue de métaphysique et de morale», 54, 1949, poi in Id., *A l'école de la phénoménologie*, cit.; trad. it. di C. Liberti, *Husserl e il senso della storia*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, cit., pp. 75-127, qui p. 77.

¹²⁰⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 380; trad. it. p. 398.

¹²⁰¹ J. Derrida, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, cit., p. 203.

processo stesso della verità e con la produzione dell'oggettività ideale¹²⁰², non pregiudica, ma anzi sollecita a rilevare l'occorrenza che, sottintesa preliminarmente al trascorrere dall'impossibile al possibile, consente l'ammissione dell'evenienza del negativo¹²⁰³.

Quanto si vorrebbe in maggiore misura determinare sono le modalità con cui l'orizzonte teleologicamente orientato della riflessione fenomenologica si scinde, dissipa e svanisce, sino al punto da lasciarsi distinguere soltanto nelle forme di una *escatologia*¹²⁰⁴. La definizione di tale declinare e scomparire è, in senso affatto generale, affidata a «fatti degni di nota [*Merkwürdige Fakta*]», che sfuggono alla presa d'ogni rappresentazione¹²⁰⁵, potendosi essi solo connotare

¹²⁰² Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 45. In questa direzione muovono altresì i rilievi alla "grammatologia" mossi da J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, cit., in part. pp. 116-121; ma invero anche su altri aspetti fanno premio le critiche verso la lettura derridiana di Husserl, insistendo soprattutto o su una "distorsione" del testo che si sta interpretando o su un ripristino, in nome di un empirismo post-trascendentale, della interpretazione naturalistica dell'essere: J. C. Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Oxford 1991, in part. la I parte, pp. 1-143; R. Cobb-Stevens, *Derrida and Husserl on the Status of Retention*, in «*Analecta Husserliana*», XIX, 1985, pp. 367-381; A. White, *Reconstructing Husserl: A critical response to Derrida's Speech and Phenomena*, in «*Husserl Studies*», 1, 1987, pp. 45-62.

¹²⁰³ Incidentalmente: in questa riflessione, che, senza compiere alcuna neutralizzazione o messa in positivo, si arresta, preliminarmente, ma in modo essenziale, a dedurre e definire il negativo, si vorrebbe mantenere la fenomenologia come «possibilità del pensiero – possibilità che si trasforma nei tempi, perché solo così può rimanere una possibilità – di corrispondere all'appello di ciò che è da pensare» (M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. di C. Badocco, *Il mio cammino nella fenomenologia*, in M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 95-105, qui p. 105).

¹²⁰⁴ Come ha rilevato U. Kaiser, «proprio per questo, perché né ogni ulteriore decorso dell'esperienza può realizzare il puro compimento di ciò che si aspetta né un mero comparativo "diverso che", perché le possibilità dell'esperienza concernenti le potenzialità in carne ed ossa e le anticipazioni dotate di senso fanno segno ad ogni altra possibilità del tipo dell'imprevedibile, la fenomenologia del mondo – la quale è sempre anche quella della presenza dell'esperienza – ha bisogno pure della dimensione dell'escatologico» (Id., *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, Fink, München 1997, p. 151).

¹²⁰⁵ Al riguardo Husserl, nel Ms. C 17, appunta: «sonno, nascita, morte sono – nota bene – problemi in quanto eventi del mondo fattuale e nella incertezza che essi in modo essenziale possano per davvero appartenere ad un mondo, che ad essi appartengano i modi della costituzione originaria (...). L'oggettiva temporalità e il mondo possono costituirsi senza tutto ciò, la morte ecc. sono eventi fattuali accidentali del mondo? Fatti degni di nota! Non appartenenti alla infinità dei fatti che sono evidentemente rappresentabili attraverso una propria "diretta" e comune autodatità, bensì per l'appunto in generale ir-rappresentabili [*un-vorstellbar*]. Ma come essi hanno senso d'essere nel mondo, come si dimostra ciò, come appare l'autodatità, l'"evidenza" – evidenza non come rappresentazione [*Anschaung*] ed eventualmente come rappresentazione "categoriale" della sfera del giudizio e della volontà che si costituisce sul fondamento del diretto vedere non sensibile [*Erschaung*]? Ma può il pensiero garantire per questa costituzione? D'altra parte, il problema circa questi fatti straordinari e la loro costituzione reca seco il grande enigma su come il mondo, il mondo reale, che per noi ha valore, si costituisce interamente e su che cosa producono queste rotture della datità evidente e questi speciosi eventi

come «fenomeni di passaggio [*Übergangsphänomenen*]¹²⁰⁶, grazie ai quali si è ammessi in un ambito di “non-fenomenalità”. Privi di alcun carattere fenomenologico diretto¹²⁰⁷, questi fenomeni parrebbero segnare un ritorno, almeno provvisorio, all’inarticolato. A questo proposito, nel corso del presente studio si è tentato di mostrare, prendendo le mosse dal “caso limite” rappresentato dal sonno¹²⁰⁸, come l’involuzione degli stati di coscienza, permetta di pervenire a quel «sostrato generale [*allgemeinen Untergrund*]», coincidente con la sfera della temporalità immanente, nel quale le evocazioni associative si alternano a formazioni appercettive attraverso un *medium* ritenzionale¹²⁰⁹ che si distingue non sulla base delle esigenze imposte dalla “rappresentazione”, ma a partire da una serie di posizioni e possibilità temporali, all’intersezione delle quali si svela, nella subitanità improvvisa propria dell’istante¹²¹⁰, la «relazione obliqua con un passato che non ci è presente se non per il vuoto determinato che

per la finale piena costituzione del mondo» (Id., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, *Die C-Manuskripte*, cit., p. 423 e p. 427).

¹²⁰⁶ E. Husserl, Ms. A VI 14 a, trascrizione p. 11 (8b).

¹²⁰⁷ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, p. 347: «Ma che cos’altro significa che il presente vivente in se stesso come primo e fenomeno originario è continuo con il flusso, doppiamente orientato verso il prosiegua e l’estinzione, con il centro della impressione originaria, partendo dalla fase protoimpressionale come fonte e modo originari, che si modificano permanentemente nell’“estinzione”, che “coincidono” permanentemente nell’attenuarsi, fino al completo “oscuramento”, all’inapparenza [*Unanschaulichkeit*], alla perdita di rilievo? Con l’oscuro, l’“inconscio” si esce fuori dall’ambito ordinario del “fenomeno originario”. Tuttavia questo non è un nulla, bensì esso è ancora nel suo stile costitutivo il continuamente fluente»; nonché E. Fink, E. Husserl, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 2, hrsg. v. G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, p. 58, n. 244: «L’impotenza ecc. non sono caratteri diretti che possano essere fenomenologicamente mostrati all’esperienza e al mondo».

¹²⁰⁸ Rimandando ai contenuti del primo capitolo, si menziona parimenti un significativo passo del Ms. A VI 14 a, trascrizione p. 15 (11a): «L’addormentarsi come uno stato di transizione o piuttosto un processo di transizione è dapprincipio un modificarsi dell’essere desto, ovvero della vita nella forma dell’essere desto; il sonno cresce sempre di più, mentre l’essere desto diminuisce. Il confine è il sonno puro, il quale è comprensibile solo come confine dei prestadi e che può essere giudicato secondo il suo proprio modo. Dunque si può dire: *il puro sonno è solo ciò che è in quanto confine compiuto a seguito di un processo [Das Einschlafen als ein Übergangszustand oder vielmehr -vorgang ist von Anfang an ein Sich-Modifizieren des Wachseins bzw. <des> Lebens in Form der Wachheit; es ist immer mehr an Schlaf dabei und immer weniger Wachheit. Der Limes ist reiner Schlaf, der nur als Limes der Vorstadien verständlich und nach seinem eigenen Stil beurteilt werden kann. Ja man wird sagen können: Reiner Schlaf ist nur, was er ist, als prozesshaft erreichter Limes]*».

¹²⁰⁹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 318 e p. 321; trad. it. p. 390 e p. 393.

¹²¹⁰ E. Paci ha definito, con folgorante efficacia, l’istante «il tempo che non ha lo spessore dell’essere e nemmeno il vuoto del nulla: (...) è un incontro fra assiomi, postulati, convinzioni e tautologie da un lato, e modi della realtà dall’altro. Si dovrebbe dire che è e non è, che non solo non è una categoria, ma nemmeno ciò a cui la categoria viene applicata. Approfondendo, l’istante non è solo tempo ma anche spazio: è *qui* oltre che *ora*» (Id., *L’istante*, in Id., *Il senso delle parole*, cit., pp. 282-284, qui p. 282).

lascia in noi»¹²¹¹. Propriamente Husserl ritiene che «il mutamento [*Abwandlung*] continuo della ritenzione prosegu[a] sino ad un limite [*Limes*] essenziale», il che starebbe a significare che una «gradualità dell'essere in rilievo [*Abgehobenheit*]» corre in parallelo ad un «mutamento intenzionale» fino a raggiungere i confini dell' «inconscio [*Unbewußte*]», inteso come «modo-limite della coscienza [*Grenzmodus des Bewußtseins*]»¹²¹². Si avrebbe in tal senso ragione a voler ritenere l'«inconscio» come «il punto in cui la catena costituita dai nessi coscienziali si è oscurata»¹²¹³. Tale opinione sarebbe confortata dal contenuto dalle lezioni sulla coscienza interna del tempo, nelle quali si afferma che la coscienza e il suo dato cosciente devono essere presenti anche in quelle fasi nelle quali sia messo in questione lo statuto della ritenzione¹²¹⁴. Se la ritenzione implica un «tenere in pugno» quanto precede allorché emerga una fase nuova, ciò non vuol dire che essa sia una «retrospezione che faccia oggetto la fase defluita», ma un vivere nella fase presente, al quale si aggiunge la fase trascorsa¹²¹⁵. Ne discende che la ritenzione non sarebbe un vero e proprio atto, «cioè una unità durativa immanente costituita in una serie di fasi ritenzionali», ma una coscienza che si costituisce come oggetto. Nella ritenzione, infatti, si osserva la sovrapposizione da un lato della coscienza del già trascorso e dall'altro la coscienza della fase successiva, sulla prima avente fondamento, e a sua volta atteggiata in senso ritenzionale. D'altra parte, anche qualora si dia il caso di una fase in cui «non si ha ancora ritenzionalmente coscienza di alcuna fase precedente» non si potrebbe parlare di una assenza della coscienza, perché questa precede e non segue come risultato ogni atto di apprensione; e ciò pure strutturalmente, essendo ogni «contenuto» «in se stesso e di necessità «originariamente conscio»»¹²¹⁶. Da queste ultime annotazioni si trae in modo piuttosto perspicuo come, almeno a questa altezza del suo pensiero, per Husserl sia da escludere che vi sia un contenuto «inconscio» che solo in un momento successivo diventerebbe conscio: il dato originario è già sempre conscio, anche senza essere oggettuale. Tuttavia, nel corso del II Libro delle *Ideen*, l'esposizione di tale «coscienza attuale del tempo», considerata in quel «punto-ora» che, nelle lezioni del 1905-1910, si riteneva compendiasse la simultaneità intemporale di ogni «momento originario»¹²¹⁷, apre alla dimensione peculiare alle motivazioni che delimitano il campo d'un vissuto succube o della sedimentazione residuale degli atti della ragione o d'una totale irrazionalità¹²¹⁸.

¹²¹¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura*, cit., p. 63.

¹²¹² E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 319; trad. it. p. 390.

¹²¹³ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, cit., p. 235.

¹²¹⁴ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 119; trad. it. p. 144: «Coscienza è necessariamente *esser-conscio* in ciascuna delle sue fasi».

¹²¹⁵ Ivi, p. 118; trad. it. p. 143.

¹²¹⁶ Ivi, p. 119; trad. it. p. 144.

¹²¹⁷ Ivi, pp. 115-116; trad. it. pp. 140-141.

¹²¹⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 222; trad. it. pp. 225-226: «Qui non si tratta di una motivazione delle prese

Come è stato giustamente sostenuto, tale svolta nel pensiero husserliano sarebbe da attribuire al venir meno del riferimento temporale: «ricercato lungo la linea dei rinvii temporali della ritenzione, l'inconscio resta introvabile, perché non c'è fase della vita della coscienza che non sia conscia. Ricercato, invece, in modo apparentemente indipendente dal richiamo alla continuità della vita temporale della coscienza, colto nell' "ora", l'inconscio si svela come un agente motivazionale "oscuro", nel quale è sospesa l'attività motivante della ragione»¹²¹⁹. In quest'ultima accezione l'inconscio sarebbe dunque ricondotto ad una sfera motivazionale di tipo psichico, al punto da suggerire ad alcuni interpreti di intravedervi una più o meno sottile affinità con la medesima nozione freudiana¹²²⁰; un'affinità che sarebbe avvalorata anche dalla chiosa husserliana che, affermando e chiedendo: «si parla, in una sfera "priva dell'io", dell'io che è stato motivato. È in questo caso l'io il flusso stesso?»¹²²¹, coglierebbe assai puntualmente il paradosso concettuale dell'inconscio psicanalitico, vale a dire la difficoltà di verificare come, nella vita psichica, si produca una motivazione priva di io, sebbene un soggetto agente debba comunque essere ammesso ove si voglia che la motivazione inconscia sia efficace¹²²². Come ritraendosi dalle panie

di posizione attraverso altre prese di posizione (di tesi attive attraverso altre tesi attive), bensì della motivazione dei vissuti di ogni genere, di vissuti, cioè, che sono "sedimentazioni" di precedenti atti razionali, di operazioni razionali, oppure che si presentano come unità apperceptive in "analogia" con i primi, senza essere stati plasmati da una azione della ragione, oppure di vissuti che sono completamente arazionali: ciò che dipende dalla sensibilità, ciò che si impone, ciò che è già dato, ciò che dipende dall'impulso nel dominio della passività».

¹²¹⁹ F. S. Trincia, *Coscienza e inconscio tra psicanalisi e fenomenologia*, in «La Cultura», 1, 2004, pp. 135-165, qui p. 158.

¹²²⁰ Oltre al già ricordato contributo di Trincia, si menzionano al riguardo i saggi di R. Bernet, *Unconscious Consciousness in Husserl e Freud*, in *The New Husserl*, cit., pp. 199-219, dove la vicinanza fra il filosofo moravo e lo scienziato austriaco è sì scorta in un principio istintuale che sarebbe alla base della sfera inconscia, ma precisando che laddove Freud colloca tale principio sulla soglia che mette in comunicazione il somatico con lo psichico, Husserl insiste sulla sua riconducibilità all'autoaffezione del flusso di vita del soggetto; e di A. L. Mishara, *Husserl and Freud: Time, memory and the unconscious*, in «Husserl Studies», 7, 1990, pp. 29-58, che ritiene di fissare una analogia fra le due riflessioni sull'inconscio, ricollegando le sedimentazioni della memoria non più soggette al controllo della ragione di cui parla Husserl a diverse nozioni di matrice freudiana, fra cui, in particolare, quelle di "ricordo di copertura" [*Deckerinnerung*], di "repressione" [*Deckung*] e di "sostituzione" [*Verschiebung*].

¹²²¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 222, n. 1; trad. it. p. 226.

¹²²² Cfr. F. S. Trincia, *Coscienza e inconscio tra psicanalisi e fenomenologia*, cit., p. 159, ma è stato soprattutto P. Ricoeur a sottolineare come, per quanto un nucleo d'esperienza originaria sia presupposto dalla fenomenologia, non si deve trascurare che al di là di questo «si estende un orizzonte "di qualcosa che propriamente non è esperito", ma "necessariamente co-intenzionato (*Mitgemeintem*)" [Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 62; trad. it. p. 55]. È questa presunzione implicita che permette di applicare al cogito stesso la critica dell'evidenza prima applicata alla cosa: anch'esso è una certezza presunta, può illudersi sul proprio conto, ed è impossibile sapere fino a che punto. La certezza risoluta dell' "io sono" racchiude la non risolta questione della possibile ampiezza della illusione su se stessi. In questo scarto, in questa non-

di tale aporia, e quindi collocandosi in un piano consimile, semmai, a quello del preconscious psicanalitico¹²²³, la riflessione di Husserl tenderebbe però a ricondurre il corredo motivazionale “oscuro” entro un processo mnemonico, nel quale i diversi vissuti conoscerebbero uno slittamento attenzionale e temporale che li renderebbe inavvertiti¹²²⁴. Nuovamente da tali annotazioni discenderebbe una declinazione dell’inconscio coerente, in quanto suo mero correlato “oscuro”, con la struttura della coscienza. Invero, in un’esperienza caratterizzata come presente continuamente trapassante nella ritenzione, il graduale scemare delle affezioni fino al punto in cui si costituisce una zona di affettività zero, inconscia, e tuttavia, grazie al ricordo, sempre a disposizione dell’io¹²²⁵, rappresenta una dinamica che è necessario puntualizzare (a meno di voler, contro il dettato delle lezioni sulla coscienza interna del tempo, accreditare il ricordo della intera funzione trascendentale della coscienza), non riuscendo essa a spiegare i modi in cui il grado zero della affettività possa conciliarsi con una coscienza che, invece, non parrebbe mai azzerarsi¹²²⁶.

Un ausilio per intraprendere tale delucidazione parrebbe provenire dal dettato della *Krisis* e segnatamente della *Beilage XXI* redatta da Fink, nella quale è sì vero che il fenomeno dell’inconscio, o, meglio, i problemi che gli sono peculiari vengono sussunti nella «lunga via metodica» che parte dalle analisi intenzionali elementari per muovere «verso la teoria *intenzionale* dell’“inconscio”»¹²²⁷, ma è altrettanto vero che in ciò è già implicitamente

coincidenza tra la certezza dell’“io sono” e la possibilità dell’illusione su se stessi, è possibile che si installi una certa problematica sull’inconscio»(Id., *Del’interpretation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; trad. it. di E. Renzi, *Dell’interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 411).

¹²²³ Cfr. S. Freud, *Die Traumdeutung* (1899), Imago Publishing, London 1942; trad. it. di E. Facchinelli, H. Trettl, *L’interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 537: «chiamiamo *preconscia* (...) la serie di pensieri iniziata e abbandonata [che continua] la propria trama senza che l’attenzione le si rivolga di nuovo, a meno che non raggiunga in un punto un’intensità singolarmente alta, che strappa l’attenzione».

¹²²⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 222; trad. it. p. 226: «Un pensiero mi “ricorda” altri pensieri, richiama alla memoria un vissuto passato. In certi casi può addirittura venir percepito. nella maggior parte dei casi però la motivazione è realmente presente alla coscienza, ma non riesce ad assumere rilievo, non viene notata, è inavvertita (“inconscia”)».

¹²²⁵ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, cit., p. 235.

¹²²⁶ F. S. Trincia rimoluda soltanto i termini della questione, allorché afferma che la causalità attiva e quella passiva sarebbero intrecciate nel meccanismo della motivazione, attraverso un rapporto che vedrebbe la causalità passiva fornire «il *materiale non tetico* alla causalità attiva cui resta collegata», sicché lo “sfondo passivo” rappresentato dall’inconscio sarebbe sempre tenuto fermo dalla “esigenza razionale” di ricostruzione dei nessi (Id., *Coscienza e inconscio tra psicanalisi e fenomenologia*, cit., p. 164).

¹²²⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 473; trad. it. p. 499. I. Yamaguchi, *Die Frage nach dem Paradox der Zeit*, in «Recherches Husserliennes», 17, 2002, pp. 25-49, in part. p. 32, ha voluto in questa “lunga via metodica” vedere il passaggio da una fenomenologia statica ad una fenomenologia genetica, trascurando però, come si avvede L. Ni, *Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls*

contenuta un'esortazione ad esaminare l'atto intenzionale non solo nel suo essere irriflesso prima d'essere riflesso¹²²⁸, ma pure nel suo essere "fungente". Si può a questo proposito osservare che «sempre un senso in atto previene il movimento della riflessione, senza che questo possa mai raggiungerlo»¹²²⁹, di modo che il passaggio «dallo stadio della costituzione preteoretica a quello della costituzione teoretica» non si adempie mai completamente, in ragione della impossibilità per la coscienza di essere contemporanea non solo all'ambito delle «pre-datità»¹²³⁰, ma anche a sé medesima. Trascorrendo da una dimensione dominata dalla "coscienza originaria [*Urbewußtsein*]", priva tanto di riferimento oggettivo che di partecipazione soggettiva, ad una coscienza intenzionale che si esplica nei modi della "riflessione [*Reflexion*]" tematizzante, è sì vero che, per Husserl, non viene meno un principio di unità, precedente ad ogni pluralità¹²³¹, ma è

Zeitverständnis, in «Husserl Studies», 21, 2005, pp. 17-33, in part. pp. 23-24, che Husserl ha espressamente affermato che quando noi ci poniamo a descrivere, partendo dalle impressioni originali, tutte le modificazioni che avvengono nella ritenzione, nella rammemorazione, nell'attesa, così come il principio d'ordine sistematico che a ciò consegue, non vi è alcuna delucidazione del tema della genesi (Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 340). Ma a maggior riprova di queste ultime notazioni vale anche il contenuto del § 37 delle *Cartesianische Meditationen*, cit., pp. 109-111; trad. it. pp. 100-101, dove nuovamente si sostiene che le questioni relative alla fenomenologia genetica sono questioni che vanno al di là della fenomenologia del tempo. In linea generale, la difficoltà di concepire la coscienza originaria del tempo dal punto di vista della genesi sembra derivare dal fatto che tale coscienza, in quanto continuamente soggetta a modificazioni, «non è solo necessariamente la forma di una genesi, ma, in quanto forma, è un "flusso", e tuttavia però qualcosa di stabile, che non muta» (R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, cit., p. 257).

¹²²⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 50-51; trad. it. p. 64: «Finché vivo naturalmente, io vivo ininterrottamente entro questa *forma fondamentale di ogni vivere "attuale"*, sia che io affermi o no il *cogito*, sia che mi diriga "riflessivamente" sull'io e sul cogitare o no. Se mi comporto in questo modo, vivo un nuovo *cogito* che da parte sua è riflesso, e quindi non è per me oggettuale».

¹²²⁹ P. Ricoeur, *Dell'interpretazione*, cit., p. 412.

¹²³⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 5; trad. it. pp. 10-11. Ma cfr. pure M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 218.

¹²³¹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 101-102; trad. it. pp. 105-107, dove, in particolare, si afferma: «Ciò che si modifica fenomenologicamente quando l'io è oggettuale e quando non lo è, non è l'io stesso, che nella riflessione cogliamo e cui è dato come un io assolutamente identico, bensì il vissuto». Sulla scorta di questo passo, E. Fink, *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, in AA.VV., *Edmund Husserl 1859-1959* (Phaenomenologica 4), Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 99-115, in part. p. 112, ha parlato di una unità originaria dell'io da intendere come "fondamento originario [*Ur-grund*]" dell'intera fenomenologia, precedente ad ogni distinzione non solo fra soggetto e oggetto, ma anche fra *ego* ed *alter ego*. A sua volta, N. Liangkang, *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl*, in «Husserl Studies», 15, 1998, pp. 77-99, in part. p. 83, ha, pur tenendo ferme le considerazioni di Fink, osservato che «la coscienza originaria è la coscienza durante il compiersi di ogni vissuto, la riflessione, all'opposto, può per principio oggettivare ogni vissuto soltanto secondo il suo compimento. Le riflessioni sono (...) delle riproduzioni riflettenti, un pensiero di ritorno».

altrettanto vero che tale unità non può tradursi nelle forme di un sapere assoluto¹²³². I «concetti operativi», nei quali si cela quanto resta irrisolto per ogni sapere speculativo, si determinerebbero, nel caso della fenomenologia, nel tentativo di interrogare metodologicamente la differenza corrente fra il *tema* ed il *medium* della comprensione¹²³³, pervenendo non già ad un'eliminazione o ad una attenuazione di tale differenza, ma all'indicazione inerente il sovraordinarsi dell'elemento operativo, “fungente”, su quello tematico. A sua volta, l'ambito definito da una intenzione fungente consentirebbe di distinguere tra ciò che *si impone* e *l'io cui la cosa si impone*, d'accordo con un processo che, descrivendo il passaggio dell'oggetto intenzionale dallo “*stato di sfondo per l'io* [Status des Ichhintergrundes]” a quello di “*contrapposizione per l'io* [Ichgegenüber]”¹²³⁴, disegna «un campo di connessioni [Zusammenhängen], di connessioni che fluiscono da sé come eventi obiettivi ma che subiscono una messa in scena soggettiva [*aber subjektiv inszeniert werden*]»¹²³⁵. Codesta “messa in scena” non sarebbe, però, da reputarsi un'atto creatore, ma una forma di “ricettività” in grado di esplicarsi nel solo passaggio da una appercezione ad un'altra, senza l'intervento immediato d'una intenzione attiva e volontaria¹²³⁶. Questa, infatti, ha luogo secondariamente rispetto all'«*acquisizione originaria*» che pertiene al

¹²³² Come ha sostenuto A. De Waelhens, «l'impossibilità del sapere assoluto è inclusa nell'impossibilità della riflessione totale» (Id., *Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient, Husserl et Hegel*, in AA.VV., *Edmund Husserl 1859-1959*, cit., pp. 221-237, qui pp. 226-227).

¹²³³ E. Fink, *Le concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, in AA.VV., *Husserl, Cahier de Royaumont, Minuit, Paris 1959*, pp. 214-230, in part. pp. 218-219

¹²³⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, cit., p. 81; trad. it. pp. 70-71.

¹²³⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 336; trad. it. p. 328.

¹²³⁶ Ivi, p. 217; trad. it. p. 221: «L'azione è (...) “*subire qualche cosa*”, l'essere determinati *passivamente* da qualche cosa, *la reazione attiva* alla cosa stessa, il passaggio all'azione». Ancor più chiaramente, prendendo in esame l'io empirico, Husserl distingue fra le idee che gli sono proprie e quelle ch'esso ha recepito: «Lo stesso pensiero agisce in modo diverso su diverse persone nelle “stesse circostanze”. Si trovano, cioè, di fronte: pensieri propri, che si sono “generati originariamente” nel mio spirito oppure che io ho attinto a certe premesse (che eventualmente possono basarsi su un influsso estraneo) e pensieri *adottati*. (...). Ciò che mi è estraneo, che ho “adottato”, che mi è più o meno esteriore, può essere caratterizzato come qualche cosa che procede da un soggetto estraneo, innanzitutto come una tendenza che parte da lui e che si rivolge verso di me, una *pretesa* [Zumutung] a cui io aderisco passivamente, eventualmente contro voglia, costretto. Può accadere però che io me ne appropri: allora diventa una mia proprietà. Allora non ha più il carattere di una mera pretesa a cui io aderisco, che mi determina dall'esterno; è diventata una presa di posizione che emana dal mio io, che non è più un mero stimolo che si esercita sull'io, e tuttavia ha il carattere di un'adozione di qualcosa che proviene da un altro io, di qualcosa che nell'altro io ha la sua instaurazione originaria» (Ivi, pp. 268-269; trad. it. p. 268). Il tal caso – nota opportunamente A. Montavont – l'idea “adottata” è l'equivalente dell'oggetto pre-donato che mi affetta; all'opposto, l'idea che io mi approprio è una presa di posizione che emana da me; ma perché ciò accada è necessario che qualche cosa sia pre-donata: l'idea estranea gioca la stessa funzione di stimolo svolta dal dato della sensazione originaria (Ea., *Passivité et non-donation*, in «Alter», 1, 1993, pp. 131-147, in part. pp. 136-137).

rapporto che lega non già l'io propriamente libero ed agente, ma «un altro io che ha già preso partito per il mondo, che si è già aperto a certi suoi aspetti e sincronizzato con essi»¹²³⁷. È quest'io precedente ad ogni atto tematizzante e ad ogni autoriflessione un io anonimo vitale, che si dispiega su un fondo di passività pre-costituita. Come si legge nel II Libro delle *Ideen*:

«Originariamente, io non sono propriamente un'unità derivante dall'esperienza associativa e attiva (...). Io sono il soggetto della mia vita, e vivendo il soggetto si sviluppa (...). L'io non è, originariamente, in virtù dell'esperienza – nel senso di una appercezione associativa in cui si costituiscono le molteplicità del suo contesto, bensì in virtù della vita (è quello che è, non per l'io, bensì: è l'io)»¹²³⁸

Solo quindi sulla base di codesta passività vitale può stabilirsi il successivo “diventare cosciente [*Bewußtwerden*]” dell'io. Allorché Husserl afferma che «l'io, nello stadio della specifica “incoscienza”, della latenza, non è un nulla, non è la vuota potenzialità della trasformazione dei fenomeni in fenomeni attuali dell'io, bensì un momento della loro struttura»¹²³⁹, pone come presupposto d'ogni atto intenzionale, nella sua evidente attualità, un io incerto di sé che necessita d'essere riplasmato. Ed è «nella sfera di questa passività, di questo farsi da sé, di questo ripresentarsi (...) [che] abbiamo – afferma Husserl – una sfera originaria di intenzionalità, di una intenzionalità impropria, perché non si può parlare propriamente di una “intenzione verso”, perché a questa intenzione è necessario l'io»¹²⁴⁰. Parrebbe, in queste ultime considerazioni, rilevarsi la necessità di concepire l'io sempre e comunque come «una posizione d'equilibrio»¹²⁴¹, la quale, anche senza essere a sé contemporanea¹²⁴², si dia

¹²³⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 293.

¹²³⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 252; trad. it. p. 253. In questo passo, d'accordo con quanto afferma M. Merleau-Ponty, ci troveremmo di fronte ad una intenzionalità latente, che, come «l'iscrizione storica di Péguy» definisce «l'*Urstiftung* di un punto del tempo», non già, kantianamente, nei modi di un «attualismo puro», ma di una «vita intenzionale» (Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 190).

¹²³⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 100; trad. it. p. 105.

¹²⁴⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 335; trad. it. p. 327. L'“improprietà” di tale intenzionalità non egologica è messa a tema da M. Merleau-Ponty, che viceversa auspica che si riprenda e sviluppi proprio l'“intenzionalità latente”. A tal fine, muovendo contro la lezione husserliana, la quale tenderebbe ad assoggettare «tutto quello che non è un niente a *presentarsi* alla coscienza attraverso delle *Abschattungen*», occorrerebbe assumere come elemento primario non «la coscienza e il suo *Ablaufphänomen* con i fili intenzionali distinti, ma il vortice che questo *Ablaufphänomen* schematizza, il vortice spazializzante-temporalizzante (che è carne e non coscienza di fronte a un noema)» (Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 256).

¹²⁴¹ H. Michaux, *Plume*, Gallimard 1963; trad. it. di A. Giuliani, *Un certo piuma*, SE, Milano 1989, p. 162. La poetica di Michaux ben esemplifica, si crede, questa vocazione straordinariamente egoica del pensiero husserliano, condividendo anch'essa una prospettiva nella quale le apparizioni dell'io sembrano sconfessare la personalità, in nome di una egoità

apoditticamente nei modi di una «“concrezione muta” [*“stumme Konkretion”*]¹²⁴³. E sebbene l’ambito di codesta concrezione richieda – ammette Husserl – il ricorso ad una ulteriore analisi intenzionale che indaghi «i problemi della generatività, i problemi della storicità trascendentale (...), i problemi della nascita e della morte e della costituzione trascendentale del senso che spetta loro in quanto eventi del mondo», ciò nondimeno la dimensione dell’ego trascendentale non sarà diminuita nella sua inconfutabilità, dal momento che, «approdati all’ego, ci si rende conto di trovarsi in una sfera di evidenza; il tentativo di indagare al di là di essa sarebbe un non-senso»¹²⁴⁴. Anche quando si vertesse di un io infimo come un vegetale, il quale non abbia superato alcun passato costituito né, in senso umano, sia ancora “desto”¹²⁴⁵, ad imporsi, per il filosofo moravo, sarebbe pur sempre l’apriori rappresentato dall’ego cogito trascendentale¹²⁴⁶. Cominciamento privo a sua volta di cominciamento, l’ego trascendentale farebbe sì che la fenomenologia prenda le mosse «senza alcun terreno»¹²⁴⁷ da un’autocomprensione che è insieme un’autolegittimazione, non già, tuttavia, in se stessa trascendente, ma compresa nella trascendenza del mondo¹²⁴⁸. Il che significa, più precisamente, che il concepirsi dell’io sarebbe

“cosmica”, cfr. S. Canadas, *Michaux et le “Moi cosmique”*, in «Critique», 548-549, 1993, pp. 20-33.

¹²⁴² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 63; trad. it. p. 83: «il flusso di coscienza non può mai consistere di pure attualità».

¹²⁴³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 191; trad. it. p. 213.

¹²⁴⁴ Ivi, p. 192; trad. it. p. 214. Ma si veda pure il § 61 delle *Cartesianische Meditationen*, cit., pp. 168-174; trad. it. pp. 158-163.

¹²⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, cit., p. 50.

¹²⁴⁶ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., pp. 181-182; trad. it. pp. 170-171. A ben vedere, se si arresta l’attenzione a queste ultime considerazioni husserliane, parrebbe avere ragione sia chi, come L. Sestòv, abbia al filosofo moravo rimproverato una scarsa attenzione al problema etico in nome di un assolutismo della ragione (Cfr. Id., *Contra Husserl*, a c. di F. Déchet, Guerini, Milano 1994, in part. pp. 95-139), sia chi, come A. Camus, abbia in questo stesso assolutismo colto una nostalgia per l’eterno ed il suo conforto (Id., *Le mythe de Sisiphe*, Gallimard, Paris 1942; trad. it. di A. Borrelli, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2006, in part. pp. 41-47). Ma si rinvia, per un maggiore approfondimento critico su codeste due posizioni interpretative, rispettivamente a F. Déchet, *Sestòv critico di Husserl*, in Id., “*Compagni di strada*”. *Saggi su Dostoevskij e Sestòv*, Japadre, L’Aquila-Roma 1988, pp. 187-253 e M. Bielawka, *Husserl and Camus: in search of Time accomplished*, in «*Analecta Husserliana*», ed. by A.-T. Tymieniecka, XLVIII, 1996, pp. 37-43.

¹²⁴⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 185; trad. it. p. 208.

¹²⁴⁸ Come ben sintetizza G. Brand, *Io, Mondo e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, cit., p. 61: «La trascendenza non significa solo che il mondo sta “sopra” gli orizzonti e “sopra” l’io, bensì, insieme, che esso è anche una “facoltà” dell’io, che l’io si supera continuamente verso il mondo. La trascendenza è il terreno, il movimento e lo scopo insieme dell’io-che-ha-mondo e dell’io-che-è-mondo».

possibile solo in relazione al concetto di mondo, intendendosi col termine “concetto” non già una “categoria” o un principio normativo, ma il fondamento sul quale l’io è ed è se stesso. Nel prendere le distanze da un pensiero di matrice tomista, per il quale, a partire dalla contingenza riconosciuta della mondanità, si deve tentare di elevare il pensiero al principio apodittico dal quale deriva codesta contingenza, Husserl, intenzionato a trovare un fondamento in se stesso apodittico¹²⁴⁹, riconosce al mondo una patente di “fatto” contingente¹²⁵⁰, indicante, in una aporetica contemporaneità, un’anticipazione permanente dell’esperienza compiuta e, insieme, la necessità che attraverso la nostra «vita di coscienza [*Bewußtseinsleben*] (...) il mondo reale (...) trovi senso e realtà»¹²⁵¹. Ne consegue che l’analisi trascendentale, adottando la tesi dell’autofondazione dell’io, definisce nello stesso tempo i contenuti di una soggettività paradossale: costituente e dunque non mondana, umana e dunque mondana¹²⁵². I termini con

¹²⁴⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil*, cit., pp. 40-41; trad. it. p. 51: «Io sono, questo mondo è – come potrei dubitare di questo? Naturalmente le devo mettere alla prova più esattamente riguardo alla loro reale apoditticità, a partire da quanto di adeguato esse presentano. Questa messa alla prova conduce dunque alla soggettività trascendentale, nella misura in cui essa è l’unica risorsa disponibile di conoscenze immediate e apodittiche, di datità d’esperienza assolutamente indubitabili; in questo modo essa conduce allo stesso punto d’arrivo della prima via. Così come, viceversa, la critica richiesta a quest’ultima via comporta inevitabilmente una critica alla supposta indubitabilità dell’esistenza del mondo, sicché le due vie, nella loro realizzazione concreta, giungono presto a coincidere». Fa da sfondo a questa conclusione una riflessione che aveva condotto a riconoscere che l’“evidenza” offre una datità in maniera diretta e senza che l’“intenzione conoscitiva” debba ulteriormente impegnarsi in ulteriori processi gnoseologici, con la conseguenza di rendere una “evidenza” una *evidenza adeguata*, lasciando essa intravedere, anche solo idealmente, il dato quale esso si dà in se stesso. Sotto questo riguardo “apodittico” ed “adeguato” – per Husserl – potrebbero intendersi come sinonimi, secondo due accezioni: una che nasce da una relazione “sensitivo-naturale”; ed un’altra che prende forma nella relazione ideale con ciò che, nei modi di una presupposizione ingenua, ci si aspetta come evidente (Cfr. Ivi, p. 35; trad. it. pp. 42-43). Anche alla luce di queste notazioni husserliane acquisisce esemplare significato quanto affermato da M. Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in Id., *Gesammelte Werk*, Bd. 9, hrsg. v. M. S. Frings, Francke, Bern 1975; trad. it. di R. Padellaro, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997, e segnatamente laddove si legge: «Nell’istante preciso in cui diviene cosciente del “mondo” e di se stesso, l’uomo deve scoprire con un’evidenza intuitiva, il caso singolare, il fatto contingente “che vi è un mondo anziché non esservi” e “che egli stesso è, anziché non essere”. È quindi del tutto errato premettere (Descartes) l’“Io sono” o (San Tommaso) “Il mondo è”, alla proposizione generale “Esiste un essere assoluto”, e voler dedurre la sfera dell’assoluto a partire da codesti modi dell’essere. *La coscienza del mondo, di sé e di Dio* formano un’unità strutturale inscindibile» (Ivi, p. 187).

¹²⁵⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil*, cit., p. 50; trad. it. p. 64: «Ogni fatto, e così pure il fatto del mondo [*Weltfaktum*], in quanto fatto, è *contingente*».

¹²⁵¹ E. Husserl, “*Phenomenology*”, in *The Encyclopaedia Britannica* (1929), poi in E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., pp. 277-301, qui p. 289; trad. it. di R. Cristin, *Fenomenologia*, in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, pp. 149-172, qui p. 160.

¹²⁵² Cfr. D. Souche-Dagues, *Le Développement de l’Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne* (Phaenomenologica 52), Martinus Nijhoff, La Haye 1972, p. 249.

cui questo paradosso si acclara sono implicitamente contenuti in un manoscritto dei primi anni Trenta, dove, segnatamente, può leggersi: «io trovo immanente la mia vita trascendentale come il dato originario e il costituito che in esso è primordiale (“mondo” primordiale); io trovo le mie originarie empatie e il costituito mediatamente, il mondo trascendente, attraverso il suo covalere, mentre il mondo primordiale trascendente diviene significante»¹²⁵³. In questo luogo Husserl pone in luce con notevole chiarezza come la trascendenza del mondo non vada intesa al pari di una trascendenza tematica, ma alla stregua del fondamento dell’originario sviluppo d’ogni intenzionalità in relazione al nostro vivere concreto. In questo senso si deve constatare come all’interno del sistema dell’apriori connaturato all’essenza della soggettività trascendentale «riemerg[a]no tutti i problemi dell’esserci effettivo e causale, il problema della morte, del caso, della possibilità»¹²⁵⁴, ponendo il pensiero husserliano sotto il segno di una inagrabile finitudine.

Seguendo il contenuto del Ms. A VI 14 a, si osserva che il coglimento di codesta finitudine non avviene riferendosi alla singola individualità, ma facendo inizialmente riferimento alla sfera della intersoggettività, dove la precarietà si rivela in una corruzione del “corpo proprio [*Leib*]”, mediante la quale si esperisce anticipatamente la propria fine¹²⁵⁵; ma come accade per ogni oggetto “reale [*real*]”, l’insieme delle soggettività trascendentali che costituiscono la dimensione dell’intersoggettività permette anche di cogliere, nell’emblematicità offerta dal momento del trapasso, quell’apriori che è dato dal possedere una “corporeità [*Körperlichkeit*]”¹²⁵⁶. Attraverso la mediazione svolta dalla

¹²⁵³ E. Husserl, Ms. A VI 14 a, trascrizione p. 1 (4a): *«Immanent finde ich mein transzendentales Leben als originär Gegebenes und das in ihm primordial Konstituierte (primordiale “Welt”); ich finde meine originären Einfühlungen und das mittelbar, durch ihr Mitgelten, Konstituierte, die transzendente Welt, während die primordiale transzendente Bedeutung gewinnt»*.

¹²⁵⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 182; trad. it. pp. 171.

¹²⁵⁵ E. Husserl, Ms. A VI 14 a, trascrizione p. 3 (5a): «La mia morte come evento del mondo può essere per me costituita solo se io ho fatto esperienza della morte altrui come decadimento e decomposizione fisico-organica, al fine di esperirci come impossibilità della continuazione di una particolare empatia, come impossibilità di esperire la vita in una intenzionalità fluente nella apprensione. La morte altrui è la morte anticipatamente costituita [*Mein Tod als Weltvorkommnis kann erst für mich konstituiert sein, wenn ich Tod von Anderen erfahren habe als körperlich-organischen Verfall und Zerfall, uns <als> Unmöglichkeit der Fortführung sich ausweisender Einfühlung <als> Unmöglichkeit, Leben in strömender Intentionalität in Appräsentation zu erfahren. Der Tod der Anderen ist der früher konstituierte Tod*].».

¹²⁵⁶ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, cit., p. 324: «Ogni mondo intuitivamente immaginabile da me e da ogni altro è un mondo d’uomini, così come il mondo fattuale, ed ogni trasformazione, che è evidentemente possibile in questo mondo, ha già in anticipo il suo apriori. Ne consegue che i soggetti umani sono sempre già secondo necessità localizzati nella spazio-temporalità dei corpi [*Körper*], cioè nei loro corpi propri [*Leibern*], che sono esperiti come corpi da tutti i soggetti che ne fanno esperienza, ma allo stesso modo come corpi propri per i loro stessi soggetti, come qualche cosa ch’essi esperiscono in carne ed ossa *originaliter* in modo singolare».

dimensione intersoggettiva¹²⁵⁷, sarebbe dunque possibile riconoscere il più generale processo di corruzione che scinde l'io puro trascendentale dall'io-uomo¹²⁵⁸, inteso quale «io che non soltanto si attribuisce i propri vissuti in quanto stati psichici, le sue nozioni, le sue peculiarità di carattere e tutte le altre caratteristiche permanenti che si manifestano nei vissuti, ma che definisce anche “sue” e quindi fa rientrare nella sfera dell'io pure le sue caratteristiche corporee [seine leiblichen Beschaffenheiten]»¹²⁵⁹, a loro volta distinte in una “corporeità in carne ed ossa” e in una “corporeità inerte”. Come sinteticamente si legge nel Ms. K III 6:

«La corporeità in carne ed ossa [*Leiblichkeit*] muore – essa diviene un pretto corpo [*bloßer Körper*]; la corporeità [*Körperlichkeit*] di una certa concreta struttura è la condizione per la vita, per l'essere dell'io; ma senza vita, senza essere dell'io non c'è mondo, non c'è corporeità [*Körperlichkeit*], non c'è spazio-temporalità, ecc.»¹²⁶⁰

Il concepire fenomenologicamente la morte secondo una prospettiva naturale racchiusa nel trascorrere da una vivezza corporale ad una condizione di inerzia, prevede la risalita dalla sfera dell'intersoggettività, quale sfera che si costituisce «dentro e per mezzo dell'essere-proprio dell'ego»¹²⁶¹, ad una individualità, fisicamente caduca, ma, nella sua «vita originaria [*Urtümliches Leben*]», ignara di che cosa significhi nascere e morire¹²⁶². Che la morte non abbia valore rispetto alla trascendenza dell'io, in ragione della persistenza di una vita originaria e

¹²⁵⁷ Ivi, p. 331: «Alla forma essenziale della soggettività trascendentale appartiene la sua intersoggettività trascendentale nell'auto-oggettivazione come umanità infinitamente aperta e con ciò una oggettività del valore di questo mondo per tutti i soggetti trascendentali e per tutti gli uomini in quanto uomini». Ma cfr. pure E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., § 52, pp. 143-145; trad. it. pp. 134-136 e § 62, pp. 174-177; trad. it. pp. 164-166.

¹²⁵⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, cit., p. 332.

¹²⁵⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 93; trad. it. p. 97. A ben vedere questo passo parrebbe suggerire una vicinanza con le considerazioni di P. Valéry, consegnate alle *Réflexions simples sur le corps*, in Id., *Variété*, cit.; trad. it. di S. Agosti, *Riflessioni elementari sul corpo*, in *Variété*, cit., pp. 333-341, sul “terzo corpo”, inteso come quel corpo che gode di unità solo nel pensiero, dal momento che conoscerlo significa propriamente averlo fatto a pezzi (Ivi, p. 339).

¹²⁶⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, cit., p. 334.

¹²⁶¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 131; trad. it. p. 122. Il venire meno del “corpo proprio” a causa del sopraggiungere della morte, determina in pari tempo il venir meno del “punto di ribaltamento [*Umschlagspunkt*]” disposto nel *Leib*, fra l'interno e l'esterno, il passivo e l'attivo, l'io e l'altro da sé (Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 160; trad. it. p. 162).

¹²⁶² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, cit., p. 334, n. 1. Poco oltre il filosofo ulteriormente appunta: «la vita originaria trascendentale, la vita che crea in ultimo il mondo ed il suo io ultimo, non può dal nulla provenire e nel nulla trasformarsi, essa è “immortale” [*“unsterblich”*], perché per essa la morte non ha senso» (Ivi, p. 338).

fluente, nella quale hanno luogo tanto la temporalizzazione quanto la mondanizzazione¹²⁶³, è sì ciò che preserva l'istituzione simbolica all'interno di una storicità trascendentale¹²⁶⁴, la quale superando sia il relativismo storicista sia l'idealità kantiana si conforma alle esigenze di «chiarificazione dell'effettiva aderenza a un senso di una filosofia e del suo metodo di inizio e prosieguo, come *philosophia perennis*»¹²⁶⁵, ma è anche il sintomo dell'insorgenza dell'«irrapresentabile» che condiziona l'origine d'ogni fenomeno¹²⁶⁶.

Nella sua assolutezza il vivere originario parrebbe escludere la possibilità di un nascere e di un morire propriamente intesi¹²⁶⁷, sebbene non possa per

¹²⁶³ Ivi, p. 334.

¹²⁶⁴ Cfr. E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 437: «Ogni associazione originaria, ogni intenzionalità originaria viene interpretata solo attraverso la decostruzione e la ricostruzione – e la morte? L'assoluto e i singoli io assoluti – ognuno si mondanizza nella finitezza di un lasso di tempo. L'io finito nel concatenamento della sua generazione, la infinità della generazione. La tradizione originaria del generare, coloro che generano i quali tradono il loro essere individuale nell'individuo generato, la tradizione della integrazione degli individui desti in seno alla comunità. Ciò che mi è proprio si imprime negli altri. La coincidenza degli individui, i prodotti della fusione associativa nel singolo e nel contributo integrante del proprio e degli estranei. Così nella tradizione pre-tradita. Il lascito di una tradizione originariamente generativa ed il lascito di una Tradizione ordinaria in senso storico».

¹²⁶⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, cit., p. 418; trad. it. parz. di N. Ghigi, *La teleologia nella storia della filosofia*, in E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma 2004, p. 128. A questo esito si arresta la interpretazione del pensiero husserliano inerente la morte offerta da M. Richir, *Vie et Mort en Phénoménologie*, in «Alter», 2, 1994, pp. 333-365, in part. p. 335. Al contempo, se si leggono le pagine di *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., in part. pp. 443 sgg.; trad. it. pp. 465 sgg., si osserverà – come suggerisce A. Ales Bello – che per Husserl «il fine è conoscibile teoreticamente, in quanto è proprio attraverso l'esercizio dell'attività teoretica che si coglie la finalità del processo storico come auto-comprensione dell'uomo, e si attua il processo stesso» (Ea., *Husserl e la storia*, Nuovi quaderni, Parma 1975, p. 159; ma cfr. l'intero V capitolo, pp. 115-160). D'altra parte, si dovrà altresì rilevare che la teleologia husserliana disegna una prammatica che non si assimila ad un orientamento prefigurato e preordinato, dovendosi piuttosto riconoscere che, essendo il tempo costruzione di azioni costituite da soggetti “desti” in vista di un fine, ciò che Husserl pone nella nozione di “storia” non indicherà solo una permanenza, ma anche una evoluzione dalla “ragione latente” alla “ragione evidente” (Cfr. M. Signore, *Problema teleologico e fenomenologia della temporalità*, in Husserl, *La “Crisi delle scienze europee” e la responsabilità storica dell'Europa*, a c. di M. Signore, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 157-172).

¹²⁶⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, cit., p. 335: «Può il flusso [della vita originaria] iniziare e finire? E così ogni altro flusso, gli uomini, che cominciano e finiscono di essere al mondo. Questo è irrapresentabile [*unvorstellbar*]».

¹²⁶⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, cit., p. 584: «La vita originaria è la vita che scorre in modo assolutamente originario dell'io trascendentale assoluto. Neppure il fluire e il vivere devono essere qui concepiti in senso vero e proprio. E gli atti? Sono l'essere originario nel temporalizzarsi, una attività originaria verso la temporalità, persino nel flusso del tempo che si temporalizza, già come molteplicità, già come identificazione

Husserl negarsi che l'uomo veda «se stesso come soggetto di un orizzonte aperto di vita e di azione, costantemente minacciato dalla morte in quanto cesura di questa vita desta e del libero agire, e tuttavia una fine la quale nella sua indeterminatezza è una minaccia indeterminabile nella infinità e che a sua volta rimane infinita»¹²⁶⁸. Che la morte possa lambire la sfera del presente vivente può essere – come mostra il Ms. C 17 – un'ipotesi da lasciare aperta all'incertezza dell'interrogazione¹²⁶⁹, ma senza con ciò assumere il contenuto di una realtà effettivamente intenzionabile. Se solo laddove l'ego attualizza le predelineazioni passive e cerca il riempimento dell'intenzione vuota, dell'attesa protenzionale associativamente scaturita, si può dire d'essere alla presenza di un atto intenzionale¹²⁷⁰, nel caso della morte si assiste all'intera revocazione di tali presupposti; essa infatti in senso onto-fenomenologico non può essere né presa né data: «anche se mi viene data la morte, nel senso in cui questo consisterebbe nell'uccidermi, questa morte sarà sempre stata la mia, ed io non l'avrò ricevuta da nessuno poiché essa è irriducibilmente mia (...). E così come non me la possono dare, non me la possono neppure prendere (...). Morte è il nome di ciò che sospende ogni esperienza del *dare-prendere*»¹²⁷¹.

della ipseità ora di un atto ora di un altro. Il fluire è temporalizzazione originaria, e la analisi trascendentale è sviluppo delle implicazioni che esistono come temporalizzazione implicitamente temporalizzata e come temporalizzazione temporalizzante, come genesi implicita, per un io che si analizza nella riflessione, un io che nello scorrere ha la sua esistenza, il suo possibile dimostrare: “io posso, io posso sempre ancora identificare ed identificare ancora un ente di gradi differenti come un fatto implicito, e già essente”. L'originario flusso come una potenzialità e una azione, che ha il suo sempre ancora, il suo sempre ancora temporalizzarsi, il suo sempre ancora riflettere, ed il suo sempre ancora trovare temporalizzato della riflessione. Come è da esprimere ragionevolmente con un nuovo atto di identificazione rappresentabile ciò che è già in se stesso un'opera nel fluire originario? Ma in che modo? È implicato un mondo pre-dato, il passato mondano, il mio essere bambino nel mondo, naturalmente gli uomini che mi stanno intorno e gli animali con le loro connessioni generative, con le loro nascite, i loro sviluppi infantili, il loro maturare, il loro invecchiare e morire – psicofisico e dunque biofisico e psichico. Come posso quindi lasciar fermare con una nascita e lasciar finire con una morte futura l'originario presente, il quale tuttavia implica la sua continuità di passati originari come temporalità implicita».

¹²⁶⁸ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, in *Husserliana*, Bd. XXVII, hrsg. v. T. Nenon, H. R. Sepp, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989, p. 98.

¹²⁶⁹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, cit., p. 442: «Ed è l'evento universale trascendentale, parlando in termini temporali, l'accadere della nascita trascendentale e della morte trascendentale, un evento necessario nell'essere di questo universo e così in un altro senso un fungere, un non-fungere secondo la sua determinazione, finché è giunto il suo tempo, e un fungere, finché il suo tempo esiste, e poi ancora un non-fungere e però come funzionale, essendo in questo altro senso un interpretare il suo ruolo come fondamento, come presupposto – come un “non-essente” che attraverso questo non-essere rende possibile il suo essere?».

¹²⁷⁰ Cfr. V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., p. 298.

¹²⁷¹ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, p. 81. Analogamente, N. Depraz e J.-M. Mouille, “*Se donner*” la mort, in «Alter», 1, 1993, pp. 107-130, in part. pp. 107-110 e pp. 126-129, hanno osservato che la morte, fenomenologicamente, si dona come non-donazione radicale, la quale attende d'essere ricostruita

Diversamente da Max Scheler, per il quale, portando l'esperienza del tempo già da sempre con sé l'anticipazione e la coscienza della fine, si sarebbe dovuto intendere «l'estinguersi che caratterizza la morte» come «un atto del vivente stesso»¹²⁷², Husserl parrebbe escludere che possa propriamente parlarsi di una genesi dell'atto oggettivante in relazione alla morte, dovendosi piuttosto tale genesi farsi discendere da un'affezione a sua volta derivante dall'impressione originaria che si produce in primo luogo nel presente¹²⁷³.

secondo una genesi che mostra come il perire si debba intendere come una pre-donazione passiva. «Tale affezione della morte è originaria: essa si situa propriamente parlando al di là della opposizione attività/passività. Affettandomi, la morte mi costituisce nel modo d'una passività originaria: in senso letterale, io "mi faccio" morire». Ciò non va tuttavia inteso nel senso di una valorizzazione del suicidio, il quale, benché sia, in quanto gesto affatto volontario, opposto alla donazione fenomenologica, non può nondimeno astrarsi dall'orizzonte della vita. Piuttosto, l'autodonazione della morte dovrebbe intendersi come un' auto-genesi di sé, prossima al concetto heideggeriano di "accadere [Geschehen]".

¹²⁷² M. Scheler, *Tod und Fortleben* (1911-1912), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, hrsg. v. M. Scheler, Francke Verlag, Bern 1957; trad. it. di A. Rizzi, *Morte e sopravvivenza*, in M. Scheler, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Elle Di Ci, Torino 1983, pp. 75-118, qui p. 89. Efficacemente E. Ströker, *Der Tod im Denken Max Schelers*, in «Man and World», 2, 1968, pp. 191-207 ha rilevato che per Scheler: «La mia conoscenza della morte – della mia morte – non è parte integrante della mia esperienza esterna, ma essa proviene dal rendersi conto della mia propria vita, nella quale essa mi è presente in ogni momento del suo scorrere via come ciò che invecchia e nella quale essa ha già intrapreso la direzione verso la morte. Se dunque la senescenza e la morte sono a loro volta esperibili solo in una specifica esperienza, ossia nella esperienza interiore della propria vita, allora esse non sono affatto concetti empirici in senso ordinario, bensì la senescenza e la morte sono *coglibili intuitivamente nella loro essenza* e principalmente coglibili in ogni porzione presente del contenuto complessivo del processo della mia vita. La conoscenza della mia propria morte è perciò una conoscenza intuitiva, che deriva dal coglimento della essenza della struttura della mia propria vita; e la certezza della mia morte non necessita perciò di alcuna conferma di qualsiasi materiale empirico esterno, ma essa proviene indirettamente dal mio coglimento di tale medesima struttura e per questo essa è di ineludibile evidenza» (Ivi, p. 198). Emerge rafforzata anche da questa delucidazione critica la obiezione che alla trattazione di Scheler sulla morte ha mosso P.-L. Landsberg, il quale si rivela assai pregnante laddove, in particolare, osserva: «io possiedo non solo l'evidenza che bisogna morire *una volta*, ovvero una volta raggiunto il punto limite della morte natura, ma anche l'evidenza che sono immediatamente davanti alla possibilità reale della morte, in ogni istante della vita, *oggi e sempre*. La morte mi è vicina. L'incertezza umana di fronte alla morte non corrisponde semplicemente ad una lacuna della scienza biologica, ma anche all'ignoranza del mio destino, e questa "ignoranza" è un *atto* nel quale si costituisce una *presenza* della morte nel modo di un' *assenza*» (Id., *Essai sur l'expérience de la mort et le problème moral du suicide*, Seuil, Paris 1951; trad. it. di G. Piana, *Il silenzio infedele. Saggio sull'esperienza della morte*, Vita & Pensiero, Milano 1995, p. 22). Quanto ad un più generale raffronto fra il pensiero di Scheler e quello di Husserl, cfr. M. Lenoci, *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1980, 72, pp. 397-430.

¹²⁷³ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 148-149; trad. it. pp. 205-206: «Con "affezione" intendiamo lo stimolo coscienziale, l'impulso [Zug] peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io. Si tratta di un impulso che trova soddisfazione nel volgersi dell'io e che da qui si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il se stesso oggettuale, nella tendenza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più

Questa cronotopia, attraverso la negazione compiutane dalla morte¹²⁷⁴, non si esaurisce nella coincidenza con l'intemporalità propria della spersonalizzazione che ogni esperienza del morire reca con sé¹²⁷⁵, ma mostra, nell'irrapresentabilità cui Husserl la relega, l'aporia cui è sottoposto l'apparire come tale dell'originario presente vivente, in quanto modalità temporale dell'io fungente.

I termini di questa aporia non derivano dalla difficoltà di comprendere la compresenza, in «un ambito attualmente tematico, che pertiene tutti i temi attuali», di «affezioni che emergono nel loro singolo tema» così come di «affezioni chiamate ad una ulteriore tematica o almeno [di] quelle che sono appena emerse, ed, in più, [di] uno sfondo maggiormente profondo, una sfera a sua volta implicita in tali affezioni del pienamente oscuro, dell'“inconscio”»¹²⁷⁶, dal momento che il “rilievo affettivo” in tanto è in sé stesso una unità soggetta al mutamento scandito ora dall'accentuarsi ora dall'attenuarsi delle diverse intensità che sono comprese al suo interno, in quanto esso ha come base oggettiva le connessioni strutturali del presente vivente¹²⁷⁷. Husserl, sottolineando che «la fonte originaria di qualsiasi affezione si trova e può trovarsi soltanto nell'impressione originaria e nella sua maggiore o minore affettività»¹²⁷⁸, e che quest'ultima, a sua volta, si radica nell'assolutamente immodificato proprio dell'adesso vivente¹²⁷⁹, descrive una eziologia che dalla

dettagliata dell'oggetto. (...). L'affezione che si produce nel presente impressionale deve essere considerata la più originaria».

¹²⁷⁴ Come ha affermato J. Vuillemin, «la morte non è un punto legato a un avvenire verso il quale l'emozione ci fa tendere naturalmente; essa è piuttosto un'atmosfera nella quale l'emozione ci bagna, allorché tutte le nostre mete di intenzione temporale sono arenate. La morte non è, come qualcuno ha detto, una dimensione della coscienza nel tempo, ma una qualità della coscienza del tempo. Ed in questo modo essa non concepisce il tempo se non sotto forma di privazione. Lungi dal mostrare l'avvenire, la morte ci insegna solo che noi manchiamo e d'avvenire e di presente e di passato: essa è la coscienza dell'assenza del tempo» (Id., *Essai sur la signification de la Mort*, Puf, Paris 1948, p. 187).

¹²⁷⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 293: «Né la mia nascita né la mia morte possono apparirmi come esperienze mie, giacché, se le pensassi così, mi supporrei preesistente o sopravvissuto a me stesso per poterle esperire, e pertanto non penserei veramente la mia nascita o la mia morte. Posso quindi cogliermi solo come “già nato” e “ancora vivo”, – cogliere la mia nascita e la mia morte unicamente come orizzonti prepersonali: so che si nasce e che si muore, ma non posso conoscere la mia nascita e la mia morte».

¹²⁷⁶ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 192.

¹²⁷⁷ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., pp. 168-169; trad. it. pp. 225-226: «Considerato nella sua interezza, il presente vivente è un'unità affettiva; ha di conseguenza una vivacità unitaria nella quale confluiscono in quanto suoi momenti tutte le affezioni particolari che gli appartengono e che in esso sono sinteticamente unificate. (...). Appartiene ad ogni presente uno sfondo o base di non vivacità, di inefficacia affettiva (zero). All'interno della vivacità positiva ha poi luogo sempre di nuovo un ridestamento affettivo ed una trasmissione di forze affettive e, appunto con ciò, si attuano alterazioni relative all'interno di uno stesso livello complessivo di freschezza relativa».

¹²⁷⁸ Ivi, p. 169; trad. p. 226.

¹²⁷⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, cit., p. 67; trad. it. p. 96: «L'impressione originaria ha per contenuto ciò che la parola “ora” significa, presa nel suo senso

affezione passa all'assoluto inizio, a sua volta non generato, d'ogni generazione. La "modificazione originaria [*Urwandlung*]", che dà origine ad ogni affezione, e quindi ad ogni trasformazione ritenzionale a quest'ultima inerente¹²⁸⁰, non è infatti in alcun tempo, perché il tempo sorge per la prima volta in essa. Il presente vivente non è un flusso di coscienza, in sé considerato, rivolto al presente, al passato e al futuro: esso è, come fluire originario, nell'"oscurità", intesa come sfondo dal quale possono apparire i ricordi di un presente, e nel quale "io" posso "costruire [*konstruieren*]" me stesso quale unità di un tempo in quanto tempo dei vissuti¹²⁸¹. Acutamente, Eugen Fink, appuntando l'attenzione sulla "costruzione" che avrebbe dovuto coinvolgere l'io, si è chiesto: «presuppone l'inizio umano una esistenza trascendentale *già essente*, la quale si mondanza a sua volta per l'uomo e deve costituire il suo proprio cominciamento mondano, e la morte nel mondo, il non-più-essere come uomo, potrebbe forse egualmente presupporre una soggettività trascendentale *esistente*, che costituisce la "morte" in un ritirarsi [*Sich-Zurückziehen*] dalla auto-oggettivazione mondana?»¹²⁸². L'interrogativo incalza il pensiero husserliano, prospettando tanto la possibilità che fra la nascita e la morte appartenenti alla vita umana si dia corrispondenza rispetto ad un inizio ed ad una fine della vita trascendentale costitutiva, quanto la possibilità che prevede una mondanizzazione già compiuta della esistenza trascendentale, in ragione della quale la nascita si costituisce come suo inizio umano e la morte come suo termine. Più ancora, appare a Fink necessario verificare la capacità del metodo fenomenologico di definire, all'interno della pluralizzazione propria della vita trascendentale, un senso generativo, di cui la nascita e la morte farebbero parte quali risultati d'una costituzione. Qualora infatti si volesse avanzare una soluzione incline a proporre una coincidenza fra temporalità trascendentale e

più rigoroso. Ogni nuovo "ora" è contenuto di una nuova impressione originaria». Ma cfr. pure Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 149-150; trad. it. p. 190: «(...) partendo da un vissuto già caratterizzato come tale, siamo ricondotti a certi vissuti originari, a "impressioni" che rappresentano appunto i vissuti *assolutamente originari* in senso fenomenologico (...) poiché, a ben vedere, nella loro concrezione hanno soltanto *una fase assolutamente originaria*, e anch'essa costantemente fluente: il momento dell'*adesso* vivente».

¹²⁸⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 169; trad. it. pp. 226-227.

¹²⁸¹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 12: «Noi abbiamo anche un presente, un passato e un futuro, noi abbiamo un "flusso di coscienza" – ma il "presente vivente fluente" non è un flusso di coscienza. Nel presente fluente vivente può manifestarsi il ricordo di un presente, e "io" mi posso costruire l'unità di un tempo come tempo dei vissuti, degli atti, ecc.. Il fluire originario verso l'oscuro – la modificazione originaria della temporalizzazione, l'origine del tempo, nella quale esiste il tempo oggettivato del mondo. Perché il fluire originario oggettiva come flusso di coscienza dell'uomo e con tutto ciò che è oggettivato in esso e così iterativamente. La modificazione originaria non è, parlando in modo assoluto, in alcun tempo, il quale sorge in essa prima di tutto».

¹²⁸² E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1, hrsg. v. H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 68-69.

temporalità umana, ovvero una costituzione di questa attraverso la prima, dal momento che fenomeni come quelli della nascita e della morte indicano una sfera che non può essere esaustivamente presa in esame da una analisi regressiva, la quale si rivolge ad una vita costitutiva del mondo che è già sempre in divenire, entrambe le alternative risulterebbero inadeguate. I fenomeni della nascita e della morte «non si presentano affatto in quanto dati nell'esperienza trascendentale o in quanto impliciti nel correlativo possesso del mondo, che va liberato attraverso un domandare a ritroso»¹²⁸³. Essi quindi, nella prospettiva delineata da Fink, sembrano richiedere una “costruzione” trascendentale, la quale, a sua volta, implica una trasformazione dell'analisi genetica. Questa, prendendo le mosse da una astrazione dal «tempo trascendentale che si trova già nel corso della auto-temporalizzazione come orizzonte universale, nel quale tutti i processi e le genesi sorgono e terminano»¹²⁸⁴, dovrebbe approdare alla definizione di una soggettività precedente, nell'attualità, il proprio tema, il quale, invece, non è dato, poiché gli insiemi trascendentali d'essere cui tale soggettività si riferisce eccedono in linea di principio ogni datità attuale e possibile¹²⁸⁵. Quanto Fink afferma in queste pagine parrebbe conciliarsi – lo si è osservato fin dal primo capitolo di questo studio – con quel movimento di continuo autosuperamento che nella meditazione husserliana connoterebbe l'esperienza intenzionale. Questa infatti nella sua qualità fungente sarebbe da riguardare come progetto implicito d'ogni esperienza propriamente tematizzante¹²⁸⁶; progetto cui si accompagnerebbe un «lato egologico anonimo» quale implicazione di ciò che dà senso al dato colto direttamente¹²⁸⁷. Sotto questo riguardo, alla considerazione

¹²⁸³ G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 364.

¹²⁸⁴ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1, cit., p. 70.

¹²⁸⁵ Cfr. G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 366. Come ha efficacemente chiarito R. Bruzina, ciò di cui è questione in queste pagine di Fink è «la genesi dell'accadere dell'orizzontalità temporale come tale, in virtù della quale tutti gli enti si manifestano temporalmente, cioè appaiono». Ne consegue che, per Fink, la nozione di “costruzione” è equivalente a quella di “ontificazione”, intesa come la procedura attraverso la quale, in una riflessione rivolta alla costituzione trascendentale in un regime di riduzione, la “fonte” originaria è data ad una intuizione determinante nella forma di una forza attiva all'interno degli orizzonti di costituzione dell'ente. «Ma ciò che occorre tenere a mente è che questa autentica ontificazione è metodologicamente inevitabile non semplicemente a causa di un qualche difetto che risiede nella capacità cognitiva dell'uomo, ma a causa del fatto che la fonte fondamentalmente originaria non ha un ruolo distinto rispetto allo *stesso processo fondamentalmente originario*» della datità intuitiva (Id., *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, New Haven-London 2004, in part. pp. 408-414, qui p. 410).

¹²⁸⁶ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 47: «Nel modo della originarietà [*Ursprünglichkeit*] sorgono i raggi dall'Io in un succedersi processuale, con un particolare punto di insorgenza, dacché il primo raggio che sorge in modo originario balza in avanti con il carattere dell'inizio e con un pre-orizzonte che preannunzia quanto ancora deve essere attuato (...)».

¹²⁸⁷ Ivi, p. 238: «Quando passiamo da un campo di percezione di cose immodificabilmente persistenti ad uno di oggetti che si modificano (...) abbiamo l'ontico, vale a dire il dato

che fin dal I Libro delle *Ideen* sosteneva l'impossibilità per l'atteggiamento naturale di mettere a tema l'intenzionalità pur in esso fungente¹²⁸⁸, si aggiunge, nell'ultimo tratto del pensiero husserliano, quella che ritiene l'intenzionalità, in quanto «presenza costantemente onni-primordiale», inesauribile da parte di ogni atto costitutivo di sempre nuove oggettività¹²⁸⁹. Il continuo sopravanzar-si dell'atto intenzionale fungente starebbe a significare che:

«la vita assoluta trascendentale, la quale è presupposta o con-posta con la tesi [*Setzung*] dell'*ego cogito implicite*, è l'ininterrotta pre-temporalizzazione, nella quale quindi il tempo originario, il pre-tempo nella costituzione vivente, risiede ininterrottamente (il che vuol dire finché *ego cogito*). In questo pretempo sono nel "flusso" di questa vita non solo costituite le unità pretemporali (i vissuti nella temporalità dei vissuti) – cioè la "costituzione", nel primo senso, appartenente alla coscienza, nel primo senso, quello pretemporalizzante – bensì anche, e ora in un senso nuovo, tutti i gradi degli enti per l'io, ma pure correlativamente anche l'io stesso»¹²⁹⁰.

Parrebbe da questo passo potersi trarre indicazione circa una non coincidenza fra la pre-posizione dell'io ed il suo effettivo manifestarsi e oggettivarsi; ovvero, in una forma più radicale, parrebbe rendersi esplicita l'impossibilità per l'io d'essere "come tale". Tale impossibilità non sarebbe d'altra parte da intendere alla stessa stregua di una negazione, in quanto mediazione fra attività e passività trascendentali, all'interno della più generale analisi genetica¹²⁹¹, e neppure,

autonomamente realizzato e compreso nel potere della identificazione ripetibile a piacere, la quale a sua volta indica il potere della realizzazione di un grado più elevato, dell'identico come tale. Ma poi abbiamo l'ontico di un grado inferiore e di un grado superiore, l'inferiore come mero passaggio dell'attività e del suo proporsi pratico in senso ordinario. L'interesse pratico è interesse che "alla fine" mira a qualcosa: a creare nuovi enti; e questo risiede nel grado superiore. In tutti i gradi però abbiamo un lato egologico anonimo. Non si dovrebbe confondere questo anonimo con il passaggio o confondere l'inconscio con ciò che non è propriamente acquisito o non è propriamente azione».

¹²⁸⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., pp. 50-51; trad. it. pp. 63-65, § 28, dove, segnatamente, si afferma: «Finché vivo naturalmente, io vivo ininterrottamente entro questa *forma fondamentale di ogni vivere "attuale"*, sia che io affermi o no il *cogito*, sia che mi diriga "riflessivamente" sull'io e sul cogitare o no. Se mi comporto in questo modo, vivo un nuovo *cogito* che da parte sua non è riflesso, e quindi non è per me oggettuale» (Ivi, p. 64).

¹²⁸⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, cit., p. 595; trad. it. p. 263. Osserva a questo proposito G. Brand, *Io, Mondo e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, cit., p. 71: «In quanto noi riconosciamo che l'anonimo "agire" egologico (...) ci conduc[e], attraverso le sue implicazioni molteplici graduate, verso la totalità della coscienza come vita-che-esperisce-il mondo, riconosciamo che l'intenzionalità non è altro che l'esperire-il-mondo, che funge anonimamente in ogni esperienza e che le fornisce senso ed essere. La vita-che-esperisce-il-mondo è l'intenzionalità che funge nell'anonimia».

¹²⁹⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologische Reduktion*, cit., pp. 180-181.

¹²⁹¹ Così ritiene J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., in part. pp. 213-215, che propriamente afferma che la negazione potrebbe intendersi forse come il momento della genesi stessa, nel suo articolarsi fra una "ricettività antepredicativa" e una "attività logica". La negazione non appartebbe quindi a nessuno dei momenti definiti, pur restando legata ad ogni costituzione. In questa prospettiva, mancando Husserl di chiarire la "duplicità" propria alla

conseguentemente, essa sarebbe da ricondurre alla sfera originaria del tempo, nella quale tale attività di mediazione si esplica in virtù del fatto che in ogni presente assoluto la negazione, agente in ciascun atto intenzionale, garantisce l'assimilazione del momento passato nella ritenzione ed insieme garantisce l'assimilazione del momento presente come futuro passato¹²⁹². Piuttosto, l'impossibilità segna qui il luogo peculiare della intenzionalità, quale «*titolo comprensivo delle strutture fenomenologiche generali*»¹²⁹³, concepito nella sua "semplicità", nel suo essere *sine plexo*, rispetto non solo ad una relazione oggettiva fra due enti sussistenti ovvero rispetto ad un piano di immanenza soggettivo¹²⁹⁴, ma alla stessa riflessione metafisica nel suo complesso. Se la metafisica non è «semplicemente l'interpretazione della frattura della presenza come dualità di apparenza e di essenza, di significante e di significato, di sensibile e di intellegibile», ma è anche *piegatura* della presenza in un significare¹²⁹⁵, l'ambito distinto dall'intenzionalità, affinché essa adempia la necessità originaria di preordinarsi a cospetto d'ogni gnoseologica

negazione, sarebbe impossibile tematizzare l'autentico movimento genetico: «chiarendo solamente i due momenti estremi, [Husserl] si impiglia nelle contraddizioni, senza accorgersi che è la stessa contraddizione che definisce e promuove la genesi» (Ivi, p. 215).

¹²⁹² E. Husserl, *Zur Phänomenologische Reduktion*, cit., p. 169: «Al fenomeno originario del fluire appartiene la *continuata "coincidenza"* nello "stesso", il quale è nel modo dell'"adesso", nel modo dell'"appena stato" e parimenti esso stesso permane essente per noi come medesimo nel sempre nuovo modo mediato dell'appena. Medesimo – resta in una certezza, che è originariamente autodante e, finché la ritenzione scorre, resta in sempre nuovi modi di datità continuamente trasfondentisi l'uno nell'altro, i quali "coincidono" fra loro poiché passano uno nell'altro, producendo la affatto originaria coscienza dell'Uno, di un fermo e di un permanente. In ogni istante è, in codesta unificante, identificante coincidenza nel fluire, quest'Uno nel suo modo di datità del di volta in volta stato dato, il quale è in se stesso caratterizzato come modificazione intenzionale di una corrispondente presenza: lo stato è stato presente, così come, all'opposto, l'avvenire è presente a venire. Questi sono i primi modi, come vissuti ritenzionali che appaiono nella presenza originaria (e cioè nel campo d'ogni presenza momentanea), in cui viene concepito quanto non è presente; essi, intercomunicanti con i *vissuti che si richiamano alla memoria*, le attualità, rendono concepibili originariamente ciò che non è intenzionalmente presente».

¹²⁹³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 168; trad. it. p. 209.

¹²⁹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 1, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1999, p. 60: «In primo luogo, contro l'*oggettivazione a rovescio* abbiamo affermato che l'intenzionalità non è una relazione che sussiste fra due enti sussistenti, fra un soggetto e un oggetto, ma è una struttura che costituisce il *carattere di rapporto* dell'atteggiamento dell'esserci in quanto tale. In secondo luogo, *alla soggettivazione a rovescio* abbiamo obbiettato che la struttura intenzionale dei vari atteggiamenti non è qualcosa di immanente al cosiddetto soggetto, il quale ha bisogno della trascendenza, ma che la costituzione intenzionale degli atteggiamenti dell'esserci è invece la *condizione ontologica della possibilità di qualsiasi trascendenza*. (...) L'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza. La trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi aspetti».

¹²⁹⁵ G. Agamben, *Stanze*, cit., p. 187.

determinazione tanto soggettiva quanto oggettiva¹²⁹⁶, deve comprendersi come «pro-getto [Vor-wurf]»¹²⁹⁷ di possibilità aperte, che costituiscono il fondamento dell'esistenza, nel suo essere *prae-sens*, nel suo essere sempre *avanti a sé*. «Imminente a sé, la presenza è in precessione rispetto a se stessa. Il suo poter-essere, impossibile ad intendersi come un che di positivo, per quanto ideale, è, al di là di tutti i possibili, *transpossibilità*. “Ex-sistere” significa tenersi *fuori a partire da*, cioè a partire dal fondo indeterminato»¹²⁹⁸. In questa prospettiva, il compito che viene affidato alla “archeologia fenomenologica”, intesa come operazione costitutiva della “domanda originaria”, si apparenta a quello di una “ricostruzione”¹²⁹⁹ senza precedenti. Nella sua radicalità, il pensiero fenomenologico, costantemente impegnato a scoprire o, meglio, a ritrovare ciò che è previo, scopre un cominciamento, inteso sia come *prāton* intemporale, come principio di priorità logica ed ontologica, sia come *prāton*

¹²⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 61: «La facoltà conoscitiva non è il termine finale di una relazione che lega la cosa esterna al soggetto interno, ma la sua essenza è lo stesso rapportarsi, in modo che l'esserci intenzionale che così si rapporta soggiorna già immediatamente, in quanto esistente, presso le cose».

¹²⁹⁷ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., p. 264. Ma cfr. altresì Id., *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 83; trad. it. p. 74: «Questo lasciare-aperto [Offenlassen] è già, prima ancora delle effettive determinazioni ulteriori che forse non avranno mai luogo (...) ciò che costituisce l'orizzonte».

¹²⁹⁸ H. Maldiney, *Pensare l'uomo e la follia*, cit., p. 70. In un altro suo saggio, significativamente intitolato *De la transpassibilité*, in Id., *Penser l'homme et la folie*, cit.; trad. it. di F. Leoni, *Della transpassibilità*, Mimesis, Milano 2004, Maldiney ha ulteriormente precisato il suo pensiero, affermando che la transpassibilità si correla alla transpossibilità in virtù dell'interpretare questa quel «fondamento patico» dell'esistenza che la prima intende esprimere. Attraverso una lettura del tentativo promosso da Husserl di portare alla luce il ruolo che nell'esperienza è giocato dalla dimensione della potenzialità, e al tempo stesso soffermandosi sulla *Daseinanalyse* di Heidegger, laddove questa riconduce il poter-essere dell'esserci in quanto poter-essere al mondo nella sfera della “possibilizzazione [Ermöglichung]”, la proposta di Maldiney matura all'insegna di una apertura assoluta di qualsiasi progetto, poiché per lui l'evento rappresenta la potenza più brusca, metamorfosi insieme della realtà e dell'esistenza. Come efficacemente scrive F. Leoni: «né possibile, né impossibile, né immaginabile, né quindi, propriamente inimmaginabile, il reale (ciò che accade, l'evento, l'aperto, l'apertura dell'esperienza e del senso) sono, per Maldiney, figure del trans-possibile», in quanto movimento che dà luogo alla possibilità stessa del possibile (Id., *Figure dell'aperto. Introduzione a Della transpassibilità*, cit., pp. 7-37, qui p. 11).

¹²⁹⁹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, cit., pp. 356-357: «Archeologia fenomenologica, lo scavare le nascoste costitutive costruzioni nelle loro strutture, le costruzioni delle azioni di senso appercetive, le quali stanno compiute di fronte a noi come mondo dell'esperienza. Il domandare originario e poi il portare alla luce dei singoli contributi che generano senso d'essere fino agli estremi, alle *arxgai*, onde partendo da queste far risorgere nell'intelletto [Geist] l'unità autoevidente delle così frequentemente fondate validità d'essere con i loro relativi enti. Come nella archeologia ordinaria: ricostruzione, comprendere nello “zigzag”». Per una più minuziosa analisi della nozione di “archeologia fenomenologica” e per i suoi sviluppi nell'ambito della indagine storico-genetica di matrice husserliana, si rinvia a A. Ales Bello, *A Phenomenological Archeology of the Sociological Structures*, in «Recherches husserliennes», 1, 1994, pp. 33-45; nonché Ea., *Archeologia fenomenologica del logos occidentale*, in «Il Contributo», 3, 1993, pp. 3-12.

cronologicamente iniziale¹³⁰⁰, che pre-suppone, come assoluta possibilità, e dunque anche come assoluta impossibilità, ogni apparire che irrompe nello «spazio di mezzo [Zwischenraum]» ovvero nel «tempo di mezzo [Zwischenzeit]»¹³⁰¹. Diversamente da un pensiero deciso ad affermare che la «visione totale del mondo deve precludersi l'apertura del suo fondamento»¹³⁰², quello husserliano è disposto ad affrontare la delucidazione del proprio essenziale inizio sino al punto di sottoporre le sue stesse condizioni di possibilità a quella istanza scettica che non si limita a trovare una giustificazione assoluta al soggettivismo trascendentale¹³⁰³, ma nella sua interna coerenza rende pure quest'ultimo non già *Gegen-stand*, ma *Objekt-Frage*. Ne consegue che l'io trascendentale possa imporsi come «fondamento di validità [Geltungsgrund] d'ogni valore e di ogni ragione oggettiva»¹³⁰⁴ solo in quanto struttura ek-statica che si espone al di là di sé, affacciandosi a quel Possibile, di cui è, a sua volta, manifestazione¹³⁰⁵. Ma il consegnarsi alla possibilità pura non equivale a consegnarsi alla potenza che ha in sé i contrari, ma a ciò che per essere puramente possibile non è necessario che lo sia¹³⁰⁶. Se pertanto l'io trascendentale può comprendersi come pienamente possibile, ciò deve al contempo significare ch'esso può comprendersi come pienamente impossibile, con la conseguenza che la possibile possibilità dell'io trascendentale, non può ammettersi senza la sua possibile impossibilità, senza quella «possibilità

¹³⁰⁰ Afferma con felice concisione P. Thévenaz, *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl*, in *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, éd. par H. L. Van Breda, Desclée de Brouwer, Paris 1952, pp. 11-30 che in Husserl «l'*Urstiftung* è al fondo una *Nachstiftung*, e ad ogni *Urstiftung* appartiene, come un compito, una *Endstiftung*» (Ivi, p. 27). Ma sull'impegno, che deve assumere i modi di una vera e propria "lotta", dell'esercizio fenomenologico per trovare un "reale cominciamento", si vedano in special modo le pagine del *Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"*, pubblicata da Husserl nel 1930 sullo «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Bd. XI, e quindi, come appendice, in Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, cit., pp. 138-162, in part. pp. 161-162; trad. it. di V. Costa, *Postilla alle Idee*, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, cit., pp. 418-434, in part. pp. 433-434.

¹³⁰¹ E. Fink, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, cit., pp. 54-87, in part. p. 71.

¹³⁰² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. v. hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 67.

¹³⁰³ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Erste Teil*, cit., p. 61; trad. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989, p. 77: «il senso più profondo della filosofia moderna consiste nel fatto di essere costantemente messa in moto, sia pure oscuramente, dall'impulso determinato dal compito, cresciuto al suo interno, di rendere vero in un senso più alto il soggettivismo radicale della tradizione scettica».

¹³⁰⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 65; trad. it. p. 58.

¹³⁰⁵ Cfr. M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, in part. pp. 13-27.

¹³⁰⁶ V. Vitiello, *Le finzioni della memoria*, in *Il racconto ulteriore*, a c. di F. Ermini, Moretti & Vitali, Bergamo 2006, pp. 113-126, qui p. 116.

dell'apparire come tale dell'impossibilità di apparire come tale»¹³⁰⁷. La possibilità della presenza del fenomeno “come tale” sarebbe dunque vicendevolmente reciproca all'impossibilità della presenza del fenomeno “come tale”. Sotto questo profilo, anche la questione che Heidegger aveva sollevato circa la eventualità di accedere all'esserci nel suo poter-essere-un-tutto, questione che Husserl nelle *Randbemerkungen* a *Sein und Zeit* aveva riassunto nell'interrogativo su come potesse rendersi intuitiva la totalità dell'esserci nella morte, trova coerente risposta in una considerazione che, definendo la morte in relazione alla casualità della vita come «possibilità insuperabile [*unüberholbare Möglichkeit*]»¹³⁰⁸, ne rivendica la legittimità contro un pensiero che, all'opposto, ritiene la morte «la possibilità dell'impossibilità [*die Möglichkeit der Unmöglichkeit*] d'ogni comportamento verso...ogni esistere»¹³⁰⁹. Di fronte alla difficoltà che Heidegger incontra nel rispondere alla domanda che chiede come la semplice impossibilità dell'esistenza divenga possibile, laddove il momento in cui questa impossibilità diviene possibile resta assolutamente certo e assolutamente indeterminato¹³¹⁰, la riflessione husserliana sembrerebbe suggerire una contemporaneità fra la possibilità del fenomeno “come tale” o del fenomeno del “come tale” e la sua impossibilità. Tale contemporaneità non si limiterebbe, tuttavia, a risolversi nella attestazione di un «tratto comune» – inteso non come omogeneità, ma come assenza d'un confine insuperabile – «tra un'analitica esistenziale e un'antropo-teologia fondamentale»¹³¹¹. Non si limiterebbe, cioè, a far rilevare a cospetto delle osservazioni heideggeriane sull'anticipazione della

¹³⁰⁷ J. Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux “limites de la vérité”*, Galilée, Paris 1996; tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, Bompiani, Milano 1999, p. 66.

¹³⁰⁸ E. Husserl, *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers*, hrsg. v. R. Breeur, in «Husserl Studies», 11, 1994, pp. 3-63, in part. p. 32; trad. it. di C. Sinigaglia, *Glosse ad Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997, in part. pp. 85-86. La glossa menzionata si riferisce, segnatamente, al § 47 di *Essere e tempo*, cit., pp. 291-295.

¹³⁰⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 319. Per un commento a queste pagine heideggeriane, si rinvia all'esustivo studio di U. M. Ugazio, *Il problema della morte in “Sein und Zeit”*, Mursia, Milano 1976, in part. pp. 38-50.

¹³¹⁰ Heidegger, dopo aver dichiarato che l'Esserci nella sua quotidianità inautentica copre e fugge la possibilità della morte, mentre nella sua autenticità esso assume la morte su di sé in una anticipazione che segna l'annullamento d'ogni possibilità (Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., pp. 316-319), così propriamente si interroga: «la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa è, quanto alla certezza, *indeterminata*. In qual modo l'anticipazione rivela questo carattere della possibilità specifica dell'Esserci? In qual modo la comprensione anticipatrice si progetta in un poter-essere certo, costantemente possibile e tale che il “quando” in cui la radicale impossibilità dell'esistenza diviene possibile rimanga costantemente indeterminato?» (Ivi, p. 322).

¹³¹¹ J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 65. Secondo un'ottica sociologica anche E. Morin ha obiettato alle tesi heideggeriane d'essere dimentiche, in nome di una “magia” metafisica, del triplice dato antropologico di coscienza della morte, vale a dire della consapevolezza d'una frattura reale, del trauma della morte e della speranza di immortalità (Id., *L'Homme et la Mort*, Seuil, Paris 1976; trad. it. di A. Perri e L. Pacelli, *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma 2002, in part. pp. 299-302).

morte quale «possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza»¹³¹², una loro intrinseca inadeguatezza a comprendere che se l'impossibilità del "come tale", che si compendia nella morte, deve «palesarsi il meno possibile nella sua possibilità»¹³¹³, essa è anche ciò che non può apparire "come tale", sicché l'essere per la morte nel quale si sviluppa la verità autentica dell'esserci¹³¹⁴ si coniugherebbe con quel medesimo «scompare come tale del "come tale"», che appartiene tanto alle forme autentiche che a quelle inautentiche dell'esistenza dell'esserci come d'ogni altro vivente¹³¹⁵. Piuttosto, codesta contemporaneità fra possibilità e impossibilità enunciata dalla fenomenologia parrebbe condizionare, orientandole lungo una via sulla quale si deve indugiare¹³¹⁶, la presenza e l'assenza, la vita e la morte, predisponendole a cominciare ogni volta di nuovo, nell'incertezza di sapere se la possibilità dell'una renda impossibile l'altra, poiché la possibilità dell'una è insieme la possibilità dell'altra: aporia estrema, che se può accettare la «deformazione [Entstellung]» dello scrivere¹³¹⁷, mai ammette l'intuizione della ragione¹³¹⁸.

¹³¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 319.

¹³¹³ Ivi, p. 319.

¹³¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 284: «L'unicità della morte nell'esser-ci dell'uomo appartiene alla più originaria determinazione dell'esser-ci, e cioè al suo essere fatto avvenire e fatto proprio dall'Essere stesso per fondare la sua verità (apertura nel velarsi)».

¹³¹⁵ J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 65. Ma sul punto, in riferimento soprattutto alla questione del vivente animale, si vedano gli approfondimenti compiuti dallo stesso Derrida in *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006; trad. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, in part. pp. 210-222.

¹³¹⁶ Cfr. F. Kafka, *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, in Id., *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, hrsg. v. M. Brod, Fischer, Frankfurt a. M. 1950; *Aforismi di Zürau*, a c. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2004, p. 40: «C'è una meta, ma non una via; ciò che chiamiamo via è un indugiare [Zögern]».

¹³¹⁷ S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934-1938), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964; trad. it. di P. C. Bori, G. Contri, E. Sagittario, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in S. Freud, *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 339-453: «Nella deformazione di un testo vi è qualcosa di simile a quanto avviene nel caso di un delitto: la difficoltà non è nell'esecuzione del misfatto, ma nell'occultamento delle tracce. Si potrebbe dare alla parola *Entstellung* (deformazione) il doppio senso che le spetta (...): portare in un altro luogo, spostare altrove. Perciò in molti casi di deformazione del testo possiamo immaginarci di trovare nascosto altrove, sua pure modificato e avulso dal contesto, il materiale soppresso e ripudiato. Solo che non sempre è facile riconoscerlo» (Ivi, p. 369).

¹³¹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 284: «La definizione dell'*intuitus mentis*, fondata in analogia con la visione (...) è da riconsiderare completamente (presuppone ciò che appunto è in questione: la cosa stessa) – Essa non vede che la visione è tele-visione, trascendenza, cristallizzazione dell'impossibile. Di conseguenza, anche l'analisi dell'*intuitus mentis* è da rifare: non c'è indivisibile di pensiero, natura semplice – la natura semplice, la conoscenza "naturale" (...), che è completamente o non è affatto apprensione, tutte queste sone "figure" del pensiero e non si tiene conto dello "sfondo" o "orizzonte"».

Ultima multis

«Scrivere – ha osservato Maurice Blanchot in latente sintonia con la poetica proustiana – significa non rinviare più al futuro la morte già passata, ma accettare di subirla senza renderla presente e senza rendersi presenti ad essa, sapere che, per quanto non sia stata provata, ha avuto luogo, e riconoscerla nell'oblio che lascia dietro di sé e le cui tracce che si cancellano ci chiamano a *staccarci dall'ordine cosmico*, là dove il disastro rende impossibile il reale e indesiderabile il desiderio»¹³¹⁹. Come di fronte alla “piccola banda” delle fanciulle che animano la spiaggia di Balbec, il narratore proustiano fa «esperienza di quanto ci offre di più misterioso la bellezza che desideriamo»¹³²⁰, non già nei modi di una adeguazione possibile al reale o di una adeguazione di fatto ad un mondo immemorabile che prende forma come per incanto¹³²¹, bensì nei modi d'una astrazione da ogni forma di concreta ripetizione, così nell'intera sua esistenza si assiste al nutrimento d'una nostalgia per un mondo privo di qualsiasi precisa determinazione e perciò fattualmente inattuabile¹³²². Ciò cui la memoria involontaria consente di accedere non è infatti una costituzione attuale del passato¹³²³, ma una “memoria mondo”, che si presenta nella sempre imperfetta ricostruzione di un tessuto temporale caratterizzato dal sovrapporsi di cronotopie successive, tali che il presente include il passato ed il passato include il presente¹³²⁴. Ne scaturisce un sentimento di continua soddisfazione-insoddisfazione, che viene generato dalla impossibilità di fissare nella propria identità uno stesso momento ed un altro che il primo, recuperando un tempo passato, vorrebbe tentare di riguadagnare¹³²⁵. Del resto il plesso delle sensazioni

¹³¹⁹ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980; trad. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano 1990, p. 84. Per un articolato commento a quest'opera «difficilmente collocabile nel percorso del pensatore francese», si veda A. Santini, *Frequentare il disastro. Istantanee su Blanchot*, in «Fenomenologia & Società», 3, 2005, pp. 3-15.

¹³²⁰ M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, cit., p. 155; trad. it. p. 967.

¹³²¹ Cfr. Ivi, p. 153; trad. it. pp. 964-965, dove il narratore ritenendo pressoché impossibile entrare in amicizia con una o con l'altra delle fanciulle che tanto lo attraggono si sente come colui che davanti ad un fregio attico o ad un affresco raffigurante un corteo, creda possibile, da spettatore, mescolarsi alle «divine processionarie, meritandone l'amore».

¹³²² A. Clerc, *L'apprentissage de la mort. Inquiétude et nostalgie dans l'œuvre de Proust*, Thèse de doctorat, Université de Paris IV (Prof. J.-F. Marquet), 1998, p. 444. Ma anche J. Kristeva ha incisivamente rilevato che in Proust, «*Sapere e visione s'affermano come compagni inseparabili, e ciò nondimeno dissociati*», dal momento che l'inadeguatezza originaria del percepito e del significato che l'opera sarebbe chiamata a colmare, viene mantenuta intatta dalla «vigliaccheria della noia e del desiderio» (Ea., *Le temps sensible*, cit., p. 32).

¹³²³ Cfr. R. Breeur, *Singularité et sujet*, cit., p. 157: «Oltre il passato, il ricordo involontario evoca il fatto che qualcosa d'essenziale mi è sfuggito, malgrado il mio ricordo».

¹³²⁴ Come afferma, proponendo un accostamento fra il Tempo proustiano e l'intenzionalità fungente husserliana, M. Merleau-Ponty: «Il mio presente si oltrepassa verso un avvenire e verso un passato vicini, e li tocca là ove essi sono, nel passato stesso, nell'avvenire stesso».

¹³²⁵ Cfr. R. Kaushik, *Phenomenological Temporality and Proustian Nostalgia*, in «Analecta Husserliana», ed. by A.-T. Tymieniecka, XCVI, 2008, pp. 225-241, in part. p. 234; nonché J. G.

proustiane, le quali procedono sia per contagio, come avviene nel caso della lanterna magica che, a Combray, staglia la figura di Golo ora sulle tende ora sulla maniglia della porta della camera del narratore in una sorta di «transvertebrazione»¹³²⁶, sia «senza soluzione di continuità»¹³²⁷, come accade quando riaffiora alla mente la morte della nonna, non è reso meno frammentario dall'intervento della memoria sensoriale instaurata dalla scrittura metaforica che contraddistingue la *Recherche*¹³²⁸. Le sensazioni, infatti, solo apparentemente trovano espressione nella metaforicità della scrittura, essendo esse essenzialmente delle metamorfosi senza forma. Sotto questo riguardo la prospettiva dischiusa dal Narratore proustiano parrebbe collegarsi, in una sua estensiva applicazione, alla figura dell'*Apperceptor* tratteggiato da Robert Musil, essendo entrambi accomunati dal ritenere che «accanto al mondo apparentemente oggettivo, saldo e razionale» si trovi «un mondo mobile, singolare, visionario e irrazionale»¹³²⁹. Ed invero parrebbe discendere da tale costante vacillare del proprio orizzonte di senso la necessità, manifesta tanto nello scrittore francese che in quello austriaco, di procedere secondo gli indirizzi

Hart, *Toward a Phenomenology of Nostalgia*, in «Man and World», 4, 1973, pp. 397-420, in part. pp. 399-403.

¹³²⁶ M. Proust, *Du côté de chez Swann*, cit., p. 10; trad. it. p. 13.

¹³²⁷ M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, p. 154; trad. it. p. 909.

¹³²⁸ P. Ricoeur, *La metafora viva*, cit., pp. 277 ha sottolineato come il momento sensibile della metafora vada interpretato come «la fusione del senso con un flusso di immagini evocate o eccitate», una fusione che, nel linguaggio poetico, troverebbe la propria emblematica compiutezza. Già del resto G. B. Vico ne *La scienza nuova* (1730), a c. di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1988, p. 283, aveva rilevato come della logica poetica fossero «corollari tuti i primi tropi, de' quali la più luminosa e, perché luminosa, più necessaria e più spessa è la metafora, ch' allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione (...): ch' i primi poeti dieder a' corpi l'esser di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e si fecero le favole; talché ogni metafora si fatta vien ad essere una picciola favoletta».

¹³²⁹ R. Musil, *Bemerkungen über Apperceptor udgl.*, in *Robert Musils "Vereinigungen": Studien zu einer historisch-kritischen Ausgabe*, hrsg. v. K. Corino, Fink, München-Salzburg 1974; trad. it. di C. Festi Leidmayr, *Considerazioni sull'Appercettore e simili*, in «Axiomathes», 3, 1995, pp. 421-428, qui p. 424. In queste note risalenti al 1908 Musil ha inteso, con scaltra consapevolezza filosofica, soprattutto recuperare la lezione di Wilhelm Wundt. Segnatamente, Musil individua tre componenti necessarie al formarsi del mondo delle sensazioni: quella del mondo esterno oggettivo, cui si accompagna quella rappresentata dagli organi di percezione, la quale, a sua volta, si costituisce per l'intervento dell'individuo, ovvero dell'appercettore, testimone della presenza dell'io nelle percezioni. Quest'ultima condizione può trovare comprensione sia in una dimensione puramente intellettuale sia in una sfera emozionale. Se nella prima dimensione si osserva il prevalere di una forma di impersonalità, sotto un profilo emozionale il rapporto fra l'io e il mondo circostanze è destinato a orientarsi necessariamente verso uno squilibrio, i cui esiti possono essere sia positivi, quando si riesce a dominare l'aspetto cangiante del reale, sia negativi, quando si è succubi della nostra percezione del mondo. Discende da tale annichilimento quella irrazionalità che può far perire l'individuo come potenziarlo, ma ciò a prescindere da ogni concatenazione causale e dunque al di fuori d'ogni possibile previsione (Cfr. M. Libardi, *Poesia e conoscenza. Robert Musil tra letteratura e filosofia*, in «Axiomathes», 3, 1995, 375-419).

propri di un atteggiamento fenomenologico-descrittivo¹³³⁰. Tuttavia quelle affinità storiche e teoriche che – come la critica ha già da tempo osservato – legano la pagina musiliana all’insegnamento husserliano ed in particolare a quello delle *Logische Untersuchungen*¹³³¹, nel riverberarsi sull’opera proustiana acquisiscono una specificità di diverso tono. Priva di un accesso diretto a quella temperie filosofica nella quale la riflessione fenomenologica aveva mosso i suoi primi passi, la poetica proustiana ne adotta parimenti le prospettive, non già, però, acquisendole come suoi presupposti metodologici, ma tornando ogni volta a verificare la loro fondatezza e coerenza; e con ciò, in pari tempo, rischiarandone i limiti e le oscurità¹³³². Come in Cézanne, le cui deformazioni prospettiche cessano d’essere visibili per se stesse quando le si guardi trasfuse nell’impianto complessivo delle sue composizioni, così le descrizioni di Proust non sono giammai univoche, ma danno l’impressione di un ordine nascente che si coagula sotto gli occhi del lettore¹³³³, non già, tuttavia, cristallizzandosi in una

¹³³⁰ Come scrive E. Paci, *Fenomenologia e narrativa*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 1, Lampugnani Nigri, Milano 1965, pp. 175-181, «tornare al romanzo è tornare alle cose stesse», ma non alla maniera di un pretto realismo, bensì in quella di un porsi in gioco, onde far sì che il romanzo «diventi un esercizio originario, l’esercizio per la “donazione di senso”» (Ivi, p. 177). Anche per questo, aggiunge altrove Paci, laddove il romanzo classico poteva ancora cedere all’illusione di descrivere tutto, «il romanzo contemporaneo sa che la descrizione è inesauribile e che se l’intenzione tende alla verità la prospettiva è sempre parziale» (Id., *Fenomenologia e letteratura*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 1, cit., pp. 164-174, qui p. 172).

¹³³¹ R. Musil, *Tagebücher*, hrsg. v. A. Frisé, Rowohlt Verlag, Hamburg 1976; trad. it. di E. De Angelis, *Diari 1899-1941*, 2 vol., Einaudi, Torino 1980, pp. 191-195 e pp. 197-199, vol.1. Cfr. a questo proposito, oltre alle pagine dedicate a Musil da M. Cacciari in *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1976, in part. pp. 140-141, i saggi di C. Menges, *Über phänomenologische Strukturen im “Mann ohne Eigenschaften”*, in «Modern Austrian Literature», 3-4, 1976; trad. it. di M. Cupellaro, I. Heimbecker, *Strutture fenomenologiche nell’Uomo senza qualità. Robert Musil e Edmund Husserl*, in *Musil. Anni senza sintesi*, a c. di L. Mannarini, Lerici, Cosenza 1980, pp. 163-189, e di P. Rateni, *Robert Musil: l’Europa senza qualità. Fenomenologia di una crisi*, in «Annali dell’Istituto Orientale di Napoli – Studi Tedeschi», 29, 1986, pp. 215-255, in part. pp. 246-249; nonché l’ampio studio di H. Cellbrot, *Die Bewegung des Sinnes: zur Phänomenologie Robert Musils im Hinblick auf Edmund Husserl*, Fink, München-Salzburg 1988. Sotto un profilo storiografico si rivela altresì utile quanto rilevi E. Albertsen, *Ratio und “Mystik” im Werk Robert Musils*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1968, in part. pp. 13-17.

¹³³² Ha osservato M. Kundera, *L’art du roman*, Gallimard, Paris 1986; trad. it. di E. Marchi, *L’arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1994, p. 54: «Il romanzo conosce l’inconscio prima di Freud, la lotta di classe prima di Marx, pratica la fenomenologia (la ricerca dell’essenza delle situazioni umane) prima dei fenomenologi. Che stupende “descrizioni fenomenologiche” nell’opera di Proust, che non ha conosciuto nessun fenomenologo».

¹³³³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, in Id., *Sens et non-sens*, cit.; trad. it. di P. Caruso, *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non-senso*, cit., pp. 27-44, qui p. 33. Sebbene non esplicito, l’accostamento dell’opera di Cézanne con quella di Proust non parrebbe, anche alla luce del complessivo sviluppo del pensiero di Merleau-Ponty, essere ingiustificato. Anzi, il Cézanne di cui tratta il filosofo francese parrebbe significativamente modellarsi sul personaggio proustiano di Elstir nello sforzo di dipingere la nostra primordiale esperienza percettiva, di «eguagliare la riflessione alla vita irreflessa della coscienza» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 25; ma al riguardo si veda l’esauriente contributo di M. Carbone, *Il*

architettura definitivamente compiuta, ma mantenendosi in un perenne mutamento, quello medesimo cui è soggetta la nostra visione delle cose. La rappresentazione del reale non si compirebbe, pertanto, in una descrizione, quanto in una ripetuta verifica delle sue stesse condizioni di possibilità¹³³⁴, sicché anche i vincoli dell’“archiviazione”, intesa come momento che offre, nella sua linguistica e scritturale «corporeità [*Leiblichkeit*]»¹³³⁵, una sequenza narrativa alla memoria dichiarativa, non potrebbero trovare riconoscimento, perché già da sempre sono venuti meno i principi costitutivi d’ogni testimonianza. Se la specificità d’una testimonianza consiste nel fatto che «l’asserzione di realtà è inseparabile dal suo accoppiamento con l’autodesignazione del soggetto testimone», con la conseguenza che ciò che viene attestato è «indivisibilmente la realtà della cosa passata e la presenza del narratore sui luoghi dell’occorrenza»¹³³⁶, nel caso di Proust si può, in modo esemplare, individuare la messa in rilievo d’una crisi inscritta in ogni criterio di immanenza realistica. Gli strenui sforzi da lui compiuti per approntare, con la maggiore precisione possibile, una “tecnica micrologica”, rivelano, nel loro decisivo compiersi, l’impossibilità di aver ragione della preponderanza dell’insieme continuamente cangiante dei fenomeni che ci circondano e ai quali assistiamo. Nemmeno infatti la malizia con la quale Adorno legge le prime pagine della *Recherche*, ritenendole emblematiche della incapacità di Proust «di cominciare con l’informazione a proposito di qualcosa di non reale come se

Cézanne dei filosofi francesi. Da Merleau-Ponty a Deleuze, in *Il Cézanne degli scrittori, dei poeti e dei filosofi*, a c. di G. Cianci, E. Franzini, A. Negri, Bocca Editori, Milano 2001, pp. 251-270, in part. pp. 251-259). Già, d’altronde, V. Woolf aveva sostenuto, in un saggio del 1925, che «se tutti i dipinti moderni andassero distrutti, un critico del XXV secolo potrebbe dedurre da Proust l’esistenza di Matisse, Cézanne, Derain e Picasso» (Ea., *Pictures*, in Ea., *The Moment and Other Essays*, Harcourt & Brace, New York 1948; trad. it. di F. de Giovanni, *Quadri*, in V. Woolf, *Immagini*, Liguori, Napoli 2002, pp. 66-79, qui p. 66).

¹³³⁴ Cfr. N. Arabadjieva Baquet, *Rendre visible sans décrire: Proust et la réhabilitation de la représentation*, in *Littérature et représentations artistiques*, éd. par F. Parisot, L’Harmattan, Paris-Budapest-Torino 2005, pp. 157-170: «Cosciente dei limiti della parola, l’autore de *La Recherche du temps perdu* usa la referenza non descrittiva, che, per dei significanti linguistici (nomi propri, titoli, altri denominatori), introduce uno scarto in rapporto al linguaggio» (Ivi, p. 170). Quanto ad una più generale definizione dei problemi connessi al rapporto fra rappresentazione e narrazione, si rinvia a P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., in part. pp. 340-355.

¹³³⁵ Come sottolinea J. Derrida, *Introduzione a “L’origine della geometria” di Husserl*, cit., pp. 142-143, Husserl a più riprese (Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 369; trad. it. p. 384; Id., *Formale und transzendente Logik*, cit., p. 25; trad. it. p. 27), parla di un «corpo proprio linguistico [*Sprachleib*]», ovvero di una «corporeità spirituale [*geistige Leiblichkeit*]», a voler rimarcare come la lingua ed in particolare la scrittura non sia «solamente l’ausiliario mondano e mnemonico d’una verità il cui senso d’essere farebbe a meno in se stesso di ogni registrazione. Non soltanto la possibilità o necessità d’essere incarnata in una grafia non è più estrinseca e fattuale in rapporto all’oggettività ideale: essa è la condizione *sine qua non* del suo compimento interno. (...). L’atto di scrittura è quindi la più alta possibilità d’ogni “costituzione”».

¹³³⁶ P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., p. 229.

fosse realmente stato», da cui il ritrovato offerto dalla scena dell'addormentarsi del narratore, nella quale la fondazione d'uno spazio interno «risparmia il passo falso nel mondo esterno», basterebbe a far ascrivere il capolavoro proustiano nel novero delle opere realistiche¹³³⁷. Il ricorso ad «immagini storiche primeve», attuato mediante l'ausilio della memoria involontaria, non parrebbe – come invece sostenuto da Adorno – rispondere all'«antica esigenza del “così è”»¹³³⁸; all'opposto, la prospettiva dischiusa dalla memoria involontaria da un lato sancirebbe l'inattuabilità d'ogni tentativo di portare ad espressione il passato come fu presente, e dall'altro mostrerebbe la pura possibilità d'essere del passato, irriducibile tanto al presente che è stato, quanto al presente attuale¹³³⁹. La memoria involontaria di Proust, come quella di Osip Mandel'stam, «non lavora a riprodurre, ma ad eliminare il passato»¹³⁴⁰, con la conseguenza che la scrittura che si proponga di portare ad espressione le immagini di volta in volta secrete da codesta memoria non può essere altro che un tenue arco teso verso l'inaccessibile. La scrittura, d'altronde, è già in se stessa latrice di un potere di modificazione delle realtà umane e naturali secondo un movimento di negazione che da un lato assoggetta le cose al fine di renderle conoscibili e comunicabili e dall'altro comprende un piano più ampio, il quale, in un'ambizione globalizzante, «nega la negazione del tempo, nega la negazione dei limiti»¹³⁴¹. Ne discende una libertà negatrice e rivoluzionaria¹³⁴², che se nel suo compiersi è destinata a risultare ideale e astratta, nel suo procedere si mostra capace di emettere una sentenza capitale ed insieme di arrestarla¹³⁴³. La parola scritta, come ogni atto di linguaggio, consegna ciò che intende significare, ma prima lo sopprime, dal momento che sottrae a quanto nomina la sua realtà in carne ed ossa. In tal senso si può affermare che, tramite la parola, la morte non viene

¹³³⁷ T. W. Adorno, *Standort des Erzählers im modernen Roman*, in Id., *Noten zur Literatur*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1958; trad. it. di E. De Angelis, *La posizione del narratore nel romanzo contemporaneo*, in *Note per la letteratura (1943-1961)*, Einaudi, Torino 1979, pp. 38-45, qui p. 41. In generale, il pensiero espresso da Adorno in questo saggio si riassume nell'auspicio secondo il quale «se il romanzo vuol restare fedele alla sua eredità realistica e dire come stanno realmente le cose, deve rinunciare a un realismo che, riproducendo la facciata, si limita ad aiutare questa nei suoi affari di occultamento» (Ivi, p. 40).

¹³³⁸ Ivi, pp. 43-44.

¹³³⁹ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 114.

¹³⁴⁰ O. Mandel'stam, *Sum vremeni*, s. e., 1925; trad. it. di G. Raspi, *Il rumore del tempo*, Einaudi, Torino 1970, p. 76.

¹³⁴¹ M. Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, in Id., *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981; trad. it. di R. Ferrara, D. Grange Fiori, G. Patrizi, L. Prato Caruso, G. Urso e G. Zanobetti, *La letteratura e il diritto alla morte*, in *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 9-47, qui p. 22.

¹³⁴² Ivi, p. 24: «L'azione rivoluzionaria è, in ogni momento analoga all'azione che la letteratura incarna: passaggio dal nulla al tutto, affermarsi dell'assoluto come evento e di ogni evento come assoluto».

¹³⁴³ È per dimostrare questa “legge” che M. Blanchot ha atteso a *L'arrêt de mort*, Gallimard, Paris 1948; trad. it. di G. Pavanello, R. Rossi, *La sentenza di morte*, SE, Milano 1989.

somministrata, ma annunciata nella sua reale cogenza¹³⁴⁴. Come pure lascia intuire l'ultima pagina della *Recherche*, nell'anticipare la morte, nel lasciarla mediatamente osservare, parrebbe compiersi il destino proprio d'ogni gesto di scrittura che ambisca a seguire il continuo trascorrere e mutare degli uomini, in quanto «esseri che occupano un posto così considerevole accanto a quello così angusto che è riservato loro nello spazio, un posto, al contrario, prolungato a dismisura poiché toccano simultaneamente, come giganti immersi negli anni, periodi vissuti da loro a tanta distanza e fra cui tanti giorni si sono depositati – nel Tempo»¹³⁴⁵. La visione cui, grazie a ciò che legge, accede il lettore¹³⁴⁶, gli permette, come se si trattasse di un dispaccio ritardato, di «morire la sua dura morte», senza, però, soccombere, avendone maturata un'altra, diversa dalla propria¹³⁴⁷. La pagina scritta, depositaria d'una vita vissuta che, pur direttamente estranea alle possibilità della fenomenologia, rappresenta un'anticipazione del loro compimento, del loro perenne portare in sé e nutrire ciò che ne costituisce l'esiziale minaccia e negazione, sussume al proprio interno la paradossalità dell'immagine di colui che «si duole d'essere nato mortale e non vede che nella vera morte non ci sarà un altro se stesso che possa, vivo, piangere la perdita di sé per se stesso»¹³⁴⁸. Se la fenomenologia è la «nostalgia [*Sehnsucht*]» insita in ogni pensiero che voglia scrutare *sempre ancora* l'origine ed il senso del proprio manifestarsi¹³⁴⁹, ciò che la lega alla temporalità ordinata secondo un processo

¹³⁴⁴ Nota con estrema lucidità M. Blanchot, *Da Kafka a Kafka*, cit., pp. 28-29: «La mia parola è il segnale che la morte è, in quel preciso momento, liberata nel mondo, che tra me che parlo e l'essere che evoco, essa è improvvisamente sorta (...) Solo la morte mi permette di cogliere ciò che voglio raggiungere; lei sola dà il senso delle parole. Senza la morte tutto sprofonderebbe nell'assurdo o nel nulla».

¹³⁴⁵ M. Proust, *Le Temps retrouvé*, cit., p. 625; trad. it. p. 761.

¹³⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 489-490; trad. it. p. 596.

¹³⁴⁷ Cfr. R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), Insel, Frankfurt a. M. 1987; ed. it. a c. di G. Zampa *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Adelphi, Milano 1992, p. 18; nonché Id., *Herr: Wir sind ärmer den die armen Tiere*, in Id., *Das Stunden Buch. Drittes Buch. Das Buch von der Armut und vom Tode*, in R. M. Rilke, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Zinn und R. Sieber-Rilke, Insel, Frankfurt a. M. 1955, Bd. I; trad. it. di C. Lievi, *Signore, siamo più poveri delle povere bestie*, in *Il libro d'ore. Libro terzo. Il libro della povertà e della morte*, in *Poesie*, 2 vol., a c. di G. Baioni, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, vol. 1, p. 245. Ad un approfondito esame del motivo della morte in Rilke, in quanto riaffermazione della caducità, arginabile solo attraverso la scrittura, propria d'ogni evento, hanno atteso sia C. Magris, *L'anello di Clarisse*, Einaudi, Torino 1999, pp. 178-189 sia M. Cacciari, *Krisis*, cit., pp. 159-170.

¹³⁴⁸ Lucrezio, *De rerum natura*, a c. di L. Perelli, Lattes, Torino 1970, p. 123 (III, vv. 884-886): «*Hinc indignatur se mortalem esse creatum/ nec videt in vera nullum fore morte alium sel qui possit vivus sibi se lugere peremptum*».

¹³⁴⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, cit., p. 119; trad. it. p. 115. J. Benoist ha giustamente sostenuto che tale nostalgia rappresenta «una tentazione naturale della filosofia, come un tropismo al quale essa non può mai interamente sottrarsi – e i filosofi i quali hanno voluto deliberatamente ignorarla ne hanno pagato, presto o tardi, in modo significativo il prezzo sotto la forma, precisamente, di una “nostalgia fenomenologica”, sintomo assai caratteristico di numerosi pensieri contemporanei con

epico è l'auspicio di trovare in essa una risposta alle proprie inquietitudini¹³⁵⁰.

Fin dalle origini della tradizione letteraria occidentale, si può constatare un legame imprescindibile dell'*epos*, nella sua accezione etimologica di "parola", di "racconto", con la memoria, dovuto alla necessità di prolungare quanto iniziato con il rito funebre: mantenere la continuità della presenza del defunto in seno alla comunità¹³⁵¹. E sebbene, partendo dall'unità espressa dal «ricordo [*Erinnerung*]», si possa procedere in una ulteriore distinzione, attenta da un lato alla «rammemorazione [*Gedächtnis*]», in quanto principio specifico della narrazione orale, e dall'altro alla «rimembranza volontaria [*Eingedenken*]», in quanto principio formale del romanzo¹³⁵², non verrà meno anche in tale tassonomia un vincolo comune per ciascun singolo elemento, quello rappresentato da una tramandabilità permessa e garantita solo nel morente¹³⁵³. Sotto questo aspetto lo sguardo retrospettivo che Proust fa volgere, al termine della *Recherche*, al narratore, parrebbe voler aderire alla volontà di abbracciare in un unico giro di orizzonte l'intera misura della sua vita, nella convinzione che solo così egli avrebbe mantenuto il proprio posto nel Tempo. Tuttavia, diversamente dal protagonista di *Flucht in die Finsternis*, la vita che, nella morte, torna alla memoria non ha, per Marcel, un ultimo istante e quell'ultimo istante un altro ancora e così via, sicché il morire non significherebbe altro che l'eternità¹³⁵⁴, dal momento che egli non solo non racconta com'è stata la sua vita, ma nemmeno «una vita quale la ricorda colui che l'ha vissuta»¹³⁵⁵. Aderendo

una vocazione ufficialmente non fenomenologica» (Id., *Sur l'état présent de la phénoménologie*, in Id., *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, pp. 1-43, qui p. 5).

¹³⁵⁰ Come osserva W. Benjamin, «se il romanzo è significativo, non è quindi perché ci presenti, quasi didatticamente, un destino estraneo, ma perché quel destino altrui, grazie alla fiamma da cui è consumato, genera in noi il calore che non possiamo mai ricavare dal nostro. Ciò che attira il lettore verso il romanzo, è la speranza di riscaldare la sua vita infreddolita alla morte di cui legge» (Id., *Angelus Novus*, cit., pp. 265-266).

¹³⁵¹ Cfr. J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Gallimard 1989; trad. it. di A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano 2000, in part. il III capitolo, pp. 75-83; Id., *Mythe et pensée chez Grecs*, Maspero, Paris 1971; trad. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978, in part. pp. 93-124.

¹³⁵² Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit., pp. 262-263. Si vedano, per un commento, le lucide pagine di L. Rampello, *Walter Benjamin. La traccia e l'oblio*, in *Studi in onore di Luciano Anceschi*, a c. di L. Rossi ed E. Solari, Mucchi, Modena 1982, pp. 289-296.

¹³⁵³ Ivi, pp. 258-259: «Come, allo spirare della vita si mette in moto, all'interno dell'uomo, una serie di immagini – le vedute della propria persona in cui ha incontrato se stesso senza accorgersene –, così l'indimenticabile affiora d'un tratto nelle sue espressioni e nei suoi sguardi e conferisce a tutto ciò che lo riguardava l'autorità che anche l'ultimo tapino possiede, morendo, per i vivi che lo circondano. (...) La morte è la sanzione di tutto ciò che il narratore può raccontare. Dalla morte egli attinge la sua autorità. O, in altre parole, è la *storia naturale* in cui si situano le sue storie».

¹³⁵⁴ A. Schnitzler, *Flucht in die Finsternis*, Fischer, Berlin 1931; trad. it. di G. Ferrarese, *Fuga nelle tenebre*, Adelphi, Milano 1981, p. 34.

¹³⁵⁵ W. Benjamin, *Per un ritratto di Proust*, cit., p. 28. Ma cfr. pure L. Rampello, *Il narratore di Combray*, in *Discorsi sul romanzo*, a c. di P. Bagni, Alinea, Firenze 1984, pp. 135-152.

all'istanza ultima del pensiero fenomenologico, alla sua incompiutezza e al suo modo di procedere incoativo, la laboriosità dell'opera proustiana consiste nell'accettare l'arbitrarietà del ricordo, quando questa significhi l'impossibilità di cercare nella realtà della vita e della morte l'equivalente del ricordo¹³⁵⁶. Radicalizzando fino a farlo precipitare nella contraddizione il significato dello scrivere, in quanto gesto che sempre dovrebbe essere preceduto da un antecedente che ne autorizzi la fondazione, la *Recherche* assume su di sé il rischio di poter fermare il proprio cominciamento¹³⁵⁷, avendo revocato in dubbio l'autenticità del reale, in favore della possibilità sempre possibile di un passato che non è mai stato, non è, e giammai sarà. Ne consegue che il dettato proustiano non offre né un approdo né una soluzione all'interrogazione fenomenologica che domandi un perché per l'apparire delle cose, ma definisce l'ambito in cui tale apparire possa/non possa aver luogo, offrendo in tal modo un sostegno al principio fondativo che il metodo husserliano chiede di incarnare per ogni esperienza di pensiero. Come la possibilità che distingue l'accadere della *Recherche*, in quanto libro sempre a venire è scevra di ogni condizionamento logico-causale, essendo possibilità pura e quindi, in pari tempo, impossibilità pura, così, in una prospettiva che accetti di interpretare la meditazione fenomenologica senza l'illazione imposta dal limite, la sempre possibile presenza del fenomeno si manifesta consustanziale alla sua sempre possibile assenza: alea infinita ed inalterabile, che ci avvince e soggioga, facendoci salire in un impeto dalla vita sognata alla veglia di Morte.

«Strane creature sono questi umani,
vedono dove nulla è da vedere,
leggono quello che non fu mai scritto,
stringono insieme confuse figure,
e sanno strade nell'eterna tenebra»¹³⁵⁸.

¹³⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Proust-Mémoire*, in Id., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Édition Belin, Paris 2003; trad. it. di S. Guindani, *Proust-Memoria*, in S. Guindani, *Lo stereoscopio di Proust*, cit., pp. 119-129 *passim*. Inoltre M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 31.

¹³⁵⁷ Giudicando dei caratteri dell'opera d'arte, M. Blanchot ha sostenuto che nella loro autenticità essi possono compendiarsi in un cominciamento che l'opera d'arte conferisce sì alla storia, indicandole la possibilità d'un punto di partenza, ma senza che, a sua volta, l'opera stessa cominci, essa infatti «è sempre anteriore ad ogni inizio, è sempre già finita» (Id., *La Littérature et l'expérience originelle*, in Id., *L'espace littéraire*, cit.; trad. it. di G. Neri, *La letteratura e l'esperienza originale*, in *Lo spazio letterario*, cit., pp. 183-216, qui p. 199).

¹³⁵⁸ H. von Hofmannsthal, *Der Tor und der Tod*, in Id., *Gedichte und Lyrische Dramen*, in Id., *Gesammelte Werke in Einzelaufgaben*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1946; trad. it. di G. Pintor, *Il folle e la morte*, in H. von Hofmannsthal, *Narrazioni e poesie*, Mondadori, Milano 1972, pp. 115-135, qui p. 135.

Bibliografia

Opere di Husserl

Husserliana

- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, in *Husserliana*, Bd. I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989
- Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Husserliana*, Bd. II, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 195; trad. it. di A. Vasa, *L'idea di fenomenologia*, il Saggiatore, Milano 1981.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, Bd. III/1 - III/2, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in *Husserliana*, Bd. IV, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II. Ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in *Husserliana*, Bd. V, hrsg. v. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, p. 89; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro III. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1997.
- Husserl E., *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956; trad. it. parz. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989 e trad. it. parz. di C. La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1990.
- Husserl E., *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. parz. di A. Staiti, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Husserl E., *Phänomenologische Psychologie*, in *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962; trad. it. parz. di P. Polizzi, *La psicologia fenomenologica*, Ila Palma, Palermo 1988 e trad. it. parz. di R. Cristin, *La Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999.

- Husserl E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins*, in *Husserliana*, Bd. X, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Hague 1966; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981.
- Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis*, in *Husserliana*, Bd. XI, hrsg. v. M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. parz. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993.
- Husserl E., *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, in *Husserliana*, Bd. XII, hrsg. v. L. Eley, Martinus Nijhoff, Den Hague 1970; trad. it. parz. di L. Perucchi, *Semiotica*, Spirali, Milano 1984.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, in *Husserliana*, Bd. XIII, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-1928)*, in *Husserliana*, Bd. XIV, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. parz. di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, il Saggiatore, Milano 2003.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*, in *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. v. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. parz. di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit..
- Husserl E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in *Husserliana*, Bd. XVI, hrsg. v. U. Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.
- Husserl E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logische Vernunft*, in *Husserliana*, Bd. XVII, hrsg. v. P. Janssen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974; trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, in *Husserliana*, Bd. XIX/1, hrsg. v. U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. condotta sulla III ed. (1922) di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2005, vol. 1.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, in *Husserliana*, Bd. XIX/2, hrsg. v. U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. condotta sulla III ed. (1922) di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2005, vol. 2.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und Erkenntnis (1893/94-1921)*, in *Husserliana*, Bd. XX/2, hrsg. v. U. Melle, Springer, Dordrecht 2005.
- Husserl E., *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, in *Husserliana*, Bd. XXII, hrsg. v. B. Rang, Martinus Nijhoff, Den Hague – Boston – London 1979.; trad. it. parz. di S. Besoli, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, il melangolo, Genova 1999.
- Husserl E., *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*, in *Husserliana*, Bd. XXIII, hrsg. v. E. Marbach, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1980.
- Husserl E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, in *Husserliana*, Bd. XXIV, hrsg. v. U. Melle, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984.
- Husserl E., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, in *Husserliana*, Bd. XXV, hrsg. v. T. Nenon und H. R. Sepp, Martinus Nijhoff, Den Haag – Dordrecht – Boston – Lancaster 1987; trad. it. parz. di P. Volontè, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano 2000.
- Husserl E., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, in *Husserliana*, Bd. XXVII, hrsg. v. T. Nenon, H. R. Sepp, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, in

Husserliana, Bd. XXIX, hrsg. v. R. N. Smid, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1993; trad. it. parz. di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma 2004.

- Husserl E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, in *Husserliana*, Bd. XXXIII, hrsg. v. R. Bernet, D. Lohmar, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001.
- Husserl E., *Zur Phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlaß (1926-1935)*, in *Husserliana*, Bd. XXXIV, hrsg. v. S. Luft, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 2002.
- Husserl E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, in *Husserliana*, Bd. XXXVIII, hrsg. v. T. Vongehr, R. Giuliani, Springer, Dordrecht 2004.

Husserliana Dokumente e Husserliana Materialien

- Husserl E., *Briefwechsel*, Bd. III, hrsg. v. K. u. E. Schuhmann, in *Husserliana Dokumente*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1994.
- Husserl E., *Zu Hofmannsthal*, in Id., *Briefwechsel*, Bd. VIII, hrsg. v. E. und K. Schuhmann, in *Husserliana Dokumente*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994, pp. 133-136; trad. it. di G. Scaramuzza, *Edmund Husserl: una lettera ad Hofmannsthal*, in *Estetica Monacense. Un percorso fenomenologico*, a c. di G. Scaramuzza, Cuem, Milano 1996, pp. 7-14.
- Husserl E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, in *Husserliana Materialien*, Bd. VIII, hrsg. v. D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006.

Scritti di Husserl non presenti nella Husserliana

- Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe u. F. Meiner, Klaassen Verlag, Hamburg 1948; trad. it. di F. Costa, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 1995.
- Husserl E., *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers*, hrsg. v. R. Breeur, in «Husserl Studies», 11, 1994, pp. 3-63; trad. it. di C. Sinigaglia, *Glosse ad Heidegger*, Jaca Book, Milano 1997.

Manoscritti inediti citati secondo la segnatura adottata presso l'Archivio Husserl di Leuven

- Ms. A VI 14 a: *Die phänomenologische Problematik von Geburt, Tod, Unbewusstsein zurückgeleitet zur allgemeinen Theorie der Intentionalität. WeltBewusstsein und thematisches Bewusstsein (1930-1932)*.
- Ms. A VI 25: *Motivation. Aktive Motivation – passive Motivation. Passive retentionale Ichkausalität. Schreibmaschine: Assoziation als Motivation, Motive und Gründe. Motivation in der Sphäre der Ichaktion und -funktion. Verstehbarer Zusammenhang der Passivität und der Ichsphäre. Synthetische und analytische Motivation und Kausalität; personale Eigenart als Eigenart sich motivieren zu lassen. Gelesen und zusammengestellt (1916-1926)*.
- Ms. A VI 26: *Zur allgemeinen Lehre von der Intentionalität. Beilagen zur Vorlesung 1928. Elementares zur Lehre von der Intentionalität (1921-1931)*.
- Ms. A VII 1: *HorizontBewusstsein von der Welt und thematische Weltvorstellung, Welterfahrung, Weltgewißheit. Welt als Worin alles Seiende (für mich seinsgewiss) inexisitiert. In diesem Sinn ist Welt kein Seiendes, kein Reales; und Welterfahrung hat*

- einen neuen Sinn. Konstruktion von der Welt als offen unendlicher Vielheit, Allheit von Realem; Welt als Totalität Thema der Weltwissenschaft (Kosmologie) (1933-1934).
- Ms. A VII 12: *Apperzeption – Welt als Welt der wirklichen und möglichen Erfahrung. Problem der Weltanschauung. über Apperzeption* (1932).
 - Ms. B I 14: *Rätsel, Paradoxa* (1926-1934).
 - Ms. D 14: *Die Bedeutung der Scheidung von Wach- und Schlafperioden für die Lehre von der lebendigen Gegenwart. Das Rätsel des Unbewussten.. Assoziation...Aufweckung vom Schlaf und Weckung innerhalb der Wachheit.. Was ist Sedimentierung? Schwund des Gedächtnisses im Leben. Fungierende Subjektivität. Versunkensein in Wiedererinnerungen und Schlaf. Verschiedene Begriffe von Assoziation. Wachasoziation und Assoziation zwischen Wachem und Schlafendem. Zur Klärung der Reproduktion aufgrund von Assoziation* (1930-1934)
 - Ms. D 15: *Urassoziation, Zeitigung* (1932).
 - Ms. E III 6: *Gemeinschaftsleben und Existenz* (1930).

Opere di Proust

- Proust M., *Albertine disparue*, in Id., *À la recherche du temps perdu*, éd. par P. Clarac et A. Ferré, vol. III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, 3 vol..
- Proust M., *Le rayon de soleil sur le balcon*, in Id., *Contre Sainte-Beuve* suivi de *Nouveaux-mélanges*, éd. par B. De Fallois, Gallimard, Paris 1954, pp. 105-118; trad. it. di L. Foschini, *Il raggio di sole sul balcone*, in M. Proust, *Il Raggio di Sole sul Balcone*, Studio Tesi, Pordenone 1993, pp. 3-16.
- Proust M., *Somnolence*, in Id., *Textes retrouvés*, recuillis et présentés par P. Kolb et L. B. Price, University of Illinois Press, Urbana - Chicago - London 1968, pp. 112-115; trad. it. di S. Mati, *Sonnolenza e altre prose*, Edizioni Via del Vento, Pistoia 2002, pp. 19-26.
- Proust M., *Jean Santeuil*, précédé de *Les plaisirs et les jours*, éd. par P. Clarac et Y. Sandre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1971; trad. it. di F. Fortini, *Jean Santeuil*, Einaudi, Torino 1976; trad. it. di M. Bongiovanni Bertini, *I piaceri e i giorni*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- Proust M., *Contre Sainte Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges*, et suivi de *Essais et articles*, éd. par P. Clarac et Y. Sandre, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1971; trad. it. di P. Serini e M. Bongiovanni Bertini, *Scritti mondani e letterari*, Einaudi, Torino 1984.
- Proust M., *L'età dei nomi. Quaderni della "Recherche"*, a c. di D. De Agostini e M. Ferraris, con la collaborazione di B. Brun, Mondadori, Milano 1985.
- Proust M., *À la recherche du temps perdu*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987-1989, 4 volumes [Vol. I: *Du côté de chez Swann*, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* (Première partie); Vol. II: *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* (Deuxième partie), *Le Côté de Guermantes*; Vol. III: *Sodome et Gomorrhe*, *La Prisonnière*; Vol. IV: *Albertine disparue*, *Le Temps retrouvé*]; trad. it. di G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di L. De Maria, Mondadori, Milano, Mondadori 1983-1993, 4 volumi [Vol. I: *Dalla parte di Swann*, *All'ombra delle fanciulle in fiore*; Vol. II: *La parte di Guermantes*, *Sodoma e Gomorra* (Prima parte); Vol. III: *Sodoma e Gomorra* (Seconda parte), *La Prigioniera*; Vol. IV: *Albertine scomparsa*, *Il Tempo ritrovato*].

- Proust M., *Correspondance de Marcel Proust*, éd. par P. Kolb, Plon, Paris 1970-1993, XXI vol.; trad. it. parz. di G. Buzzi, *Le lettere e i giorni*, Mondadori, Milano 1996.
- Proust M., *Lettres à André Gide*, Ides et Calendes, Paris 1949; trad. it. di L. Corradini, *Lettere a André Gide*, SE, Milano 2000.

Altre opere

- AA.VV., *La forza del sogno. Il sogno nella letteratura di tutti i tempi*, a c. di R. Cailliois, Guanda, Parma 1963.
- AA.VV., *Les mille et une nuits*, éd. par R. K. Khawam, Phébus, Paris 1986; trad. it. di G. Angiolillo Zannino e B. Luoni, *Le mille e una notte*, Rizzoli, Milano 2002.
- AA.VV., *Personnages Proustiens*, a c. di M. Bongiovanni Bertini, Istituto di lingue e letterature romanze, Università degli Studi, Parma 1995.
- Adorno T.W., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.
- Adorno T.W., *Zur metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956; trad. it. di A. Burger Cori, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Mimesis, Milano 2004.
- Adorno T.W., *Standort des Erzählers im modernen Roman*, in Id., *Noten zur Literatur*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1958; trad. it. di E. De Angelis, *La posizione del narratore nel romanzo contemporaneo*, in *Note per la letteratura (1943-1961)*, Einaudi, Torino 1979, pp. 38-45.
- Adorno T.W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966; trad. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.
- Adorno T.W., *Ästhetische Theorie*, hrsg. v. G. Adorno, R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. di E. De Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977.
- Agamben G., *L'io, l'occhio, la voce*, postfazione a P. Valéry, *Monsieur Taste*, SE, Milano 1988, pp. 103-114.
- Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001.
- Agamben G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 2006.
- Agosti S., *Opera interrotta e opera interminabile*, in *A partire da Petrolino. Pasolini interroga la letteratura*, a c. di C. Benedetti e M.A. Grignani, Longo Editore, Ravenna 1995, pp. 113-120.
- Agosti S., *Realtà e metafora. Indagini sulla Recherche*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Albertsen E., *Ratio und "Mystik" im Werk Robert Musils*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1968.
- Ales Bello A., *Husserl e la storia*, Nuovi quaderni, Parma 1975.
- Ales-Bello A., *Archeologia fenomenologica del logos occidentale*, in «Il Contributo», 3, 1993, pp. 3-12.
- Ales Bello A., *A Phenomenological Archeology of the Sociological Structures*, in «Recherches husserliennes», 1, 1994, pp. 33-45.
- Ales Bello A., *The Entelechial Principle in the Ontopoiesis of Life. From Aristotle to Recent Phenomenology*, in «Analecta Husserliana», ed. by A.-T. Tymieniecka, L, 1997, pp. 25-31.

- An Shiau Y., *Wachen und Schlaf in der Phänomenologie Edmund Husserls*, "Dissertation" discussa presso la Università di Wuppertal nel maggio 2004.
- Andersen H.C., *Hyldemoer*, in Id., *H. C. Andersen Eventyr*, a c. di E. Dal, E. Nielsen, F. Hovmann, Reitzel, Copenhagen 1963-1990; trad. it. di B. Berni, *Madre Sambuco*, in H. C. Andersen, *Fiabe e storie*, Donzelli, Roma 2001, pp. 248-254.
- Arabadjieva Baquet N., *Rendre visible sans décrire: Proust et la réhabilitation de la représentation*, in *Littérature et représentations artistiques*, éd. par F. Parisot, L'Harmattan, Paris-Budapest-Torino 2005, pp. 157-170.
- Arcaya J.M., *Memory and Temporality: a phenomenological alternative*, in «Philosophical Psychology», 1, 1989, pp. 101-110.
- Assouly-Piquet C., *Le retour du mort*, in «Critique», 459-460, 1985, pp. 812-824.
- Aubay F., *Conscience, immanence et non-présence: E. Lévinas, lecteur de Husserl*, in «Alter», 1, 1993, pp. 297-318.
- Auerbach E., *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Franke, Bern 1946; trad. it. di A. Romagnoli e H. Hinterhäuser, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 vol., Einaudi, Torino 1994.
- Aulagne L.-J., *Essai sur le nocturne proustien. L'insomnie, le sommeil et les rêves dans À la recherche du temps perdu*, in «Psyché», 35-36, 1949, pp. 876-902.
- Autret J., *L'influence de Ruskin sur la vie, les idées et l'œuvre de Marcel Proust*, Droz, Genève 1955.
- Azzariti-Fumaroli L., *Il segno in Husserl fra silenzio e ricordo*, in «aut-aut», 331, 2006, pp. 197-215.
- Azzariti-Fumaroli L., *L'oblio del linguaggio*, Guerini, Milano 2007.

- Bachelard G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, Paris 1943; trad. it. di M. Cohen Hemsî, *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*, red edizioni, Como 1988.
- Bachelard G., *La poétique de la rêverie*, Puf, Paris 1960; trad. it. di G. Silvestri Steva, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1993.
- Bachelard G., *Le droit de rêver*, Puf, Paris 1970; trad. it. di M. Bianchi, *Il diritto di sognare*, Dedalo, Bari 1974.
- Bachman I., *Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung*, Piper Verlag, München 1980; trad. it. di V. Perretta, *Letteratura come utopia*, Adelphi, Milano 1993.
- Bachtin M., *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1972; trad. it. di G. Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 2002.
- Bachtin M., *Voprosy literatury i estetiki*, Izdatek'stvo, Moskva 1975; trad. it. di C. Strada Janovic, introd. di E. Platone, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 2001.
- Backès J.-L., *Le Dostoïevski du narrateur*, in *Études proustiennes I*, éd. par M. Raimond, Michel, J.-Y. Tadié, J. Bersani, Gallimard, Paris 1973, pp. 95-107.
- Balzac H. de, *Préface de La Peau de chagrin (1831)*, Gallimard, Paris 1974; trad. it. di D. Schenardi, *Prefazione della prima edizione della Peau de chagrin*, in H. de Balzac, *Poetica del romanzo. Prefazioni e altri scritti teorici*, Sansoni, Milano 2000, pp. 47-56.
- Bardeche M., *Marcel Proust romancier*, 2 vol., Le Sept Couleurs, Paris 1971.
- Barthes R., *Littérature et métalangage*, in Id., *Essais critiques*, Seuil, Paris 1964; trad. it. di S. Volpe, *Letteratura e metalinguaggio*, in *Saggi critici*, Einaudi, Torino 2002, pp. 95-96.

- Barthes R., *Proust et les noms*, in Id., *Nouveaux essais critiques*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di R. Guidieri, *Proust e i nomi*, in *Il grado zero della scrittura seguito da Nuovi saggi critici*, Einaudi, Torino 1982, pp. 118-131.
- Barthes R., *Flaubert et la phrase*, in Id., *Nouveaux essais critiques*, cit.; trad. it. di R. Guidieri, *Flaubert e la frase*, in *Il grado zero della scrittura seguito da Nuovi saggi critici*, cit., pp. 132-140.
- Barthes R., *Le plaisir du texte*, Seuil, Paris 1973; trad. it. di L. Lonzi, *Il piacere del testo*, in R. Barthes, *Variazioni sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 75-127.
- Barthes R., *La chambre claire. Note sur la photographie*, Seuil, Paris 1980; trad. it. di R. Guidieri, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 2003.
- Barthes R., *Introduction à l'analyse structurale du récit*, in AA.VV., *L'analyse structurale du récit*, Seuil, Paris 1981; trad. it. di P. Fabbri e L. Destrieri, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1990, pp. 7-46.
- Barthes R., *Le message photographique*, in Id., *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Seuil, Paris 1982; trad. it. di G. Bottiroli, *Il messaggio fotografico*, in *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino 2001, pp. 5-21.
- Barthes R., *Écrire: verbe intransitif?*, in Id., *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Seuil, Paris 1984; trad. it. di B. Bellotto, *Scrivere: verbo intransitivo?*, in *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Einaudi, Torino 1988, pp. 13-22.
- Barthes R., "Longtemps, je me suis couché de bonne heure", in Id., *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, cit.; trad. it. di B. Bellotto, "Per molto tempo mi sono coricato presto la sera", in *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, cit., pp. 291-302.
- Bartsch R., *Memory and Understanding. Concept formation in Proust's À la recherche du temps perdu*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2005.
- Bataille G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris 1957; trad. it. di A. Zanzotto, *La letteratura e il male*, SE, Milano 2006.
- Bataille G., *L'Expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. di C. Morena, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978.
- Bataille G., *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994.
- Bataille G., *Le non-savoir*, in Id., *Œuvres Complètes*, Vol. VIII, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di C. Grassi, M. Guareschi, *Il non-sapere*, in G. Bataille, *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, Costa & Nolan, Milano 1998, pp. 59-71.
- Baudelaire C., *Le Fleurs du Mal*, éd. par J. Crépet et G. Blin, Corti, Paris 1942; trad. it. di G. Raboni, *I fiori del male*, in C. Baudelaire, *Opere*, Mondadori, Milano 1996.
- Baudelaire C., *Le Peintre de la vie moderne*, Id., *Œuvres*, vol. 2, éd. par C. Pichois, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di G. Guglielmi e E. Raimondi, *Il pittore della vita moderna*, in *Opere*, cit., pp. 1272-1319.
- Baudrillard J., *Le trompe-l'oeil*, in «Documents de Travail et Pré-publications del Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica dell'Università di Urbino», 62, 1977; trad. it. di M. Ferraris, *Il "trompe-l'œil"*, in «Rivista di estetica», 3, 1979, pp. 1-7.
- Baudry J.-L., *Écriture, mort et profanation*, in «L'Écrit du temps», 1, 1982, pp. 9-39.
- Beckett S., *Proust*, Grove Press, New York 1931; trad. it. di C. Gallone, *Proust*, SugarCo, Milano 1978.

- Bédarida F., *Histoire et mémoire chez Péguy*, in «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 73, 2002, pp. 101-110.
- Béguin A., *L'âme romantique et le rêve*, Corti, Paris 1960; trad. it. di U. Pannuti, *L'anima romantica e il sogno*, il Saggiatore, Milano 2003.
- Beistegui M. de, *Jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Michalon, Paris 2007.
- Bell W. S., *Proust's Nocturnal Muse*, Columbia University Press, New York - London 1962.
- Belleli M.L., *Proust e Nerval*, in AA.VV., *Proustiana*, Atti del convegno internazionale di studi sull'opera di Marcel Proust, Venezia, 10-11 dicembre 1971, Liviana, Padova, pp. 7-43.
- Benedetti C., *La soggettività del racconto. Proust e Svevo*, Liguori, Napoli 1984.
- Benjamin W., *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Leskows*, in Id., *Schriften*, Bd. I, hrsg. v. T. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955; trad. it. di R. Solmi, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 247-274.
- Benjamin W., *Der Sürrealismus*, in Id., *Schriften*, Bd. II, hrsg. v. T. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955; trad. it. di A. Marietti, *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in *Avanguardia e rivoluzione*, cit., pp. 11-26.
- Benjamin W., *Zum Bilde Prousts*, in Id., *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1961; trad. it. di A. Marietti, *Per un ritratto di Proust*, in *Avanguardia e Rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973, pp. 27-41.
- Benjamin W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974; trad. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999.
- Benjamin W., *Das Passagenwerk*, hrsg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; ed. it. a c. di E. Gianni, trad. it. di G. Russo, *I "passages" di Parigi*, 2 vol., Einaudi, Torino 2002.
- Benjamin W., *Fragmente vermischten Inhalts (Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik)*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di A. Pinotti, *Sulla filosofia del linguaggio e la critica della conoscenza*, in «Pratica filosofica», 10, 1996, pp. 17-41.
- Benjamin W., *Kleine Geschichte der Photographie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Teil 1, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di P. Teruzzi, *Piccola storia della fotografia*, in *Opere complete*, vol. 4, Einaudi, Torino 2002, pp. 476-491.
- Benjamin W., *Paris des Second Empire bei Baudelaire*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Teil 1, cit.; trad. it. di E. Ganni, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. 7, Einaudi, Torino 2006, pp. 101-178.
- Benjamin W., *Zentralpark*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Teil 2, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di R. Solmi e E. Ganni, *Parco centrale*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. 7, cit., pp. 179-209.
- Benjamin W., *Über einige Motive bei Baudelaire*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Teil 2, hrsg. v. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991; trad. it. di R. Solmi, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. 7, cit., pp. 378-415.
- Benoist J., *Sur l'état présent de la phénoménologie*, in Id., *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, pp. 1-43.
- Benoist J., *Le nom propre*, in Id., *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Vrin, Paris 2002, pp. 227-240.

- Bensaid D., *Walter Benjamin. Sentinelle messanique*, Plon, Paris 1990.
- Bergson H., *La Pensée et le Mouvement*, Puf, Paris 1938; trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.
- Bernet R., *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserl Analyse der Zeitbewußtseins*, in «Phänomenologische Forschungen», 14, 1983, pp. 16-57.
- Bernet R., *La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2, 1983, pp. 178-198.
- Bernet R., Kern I., Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989; trad. it. di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, il Mulino, Bologna 1992.
- Bernet R., *L'encadrement du souvenir chez Husserl, Proust et Barthes*, in «Études Phénoménologiques», 13-14, 1991, pp. 59-83.
- Bernet R., *Une vie intentionnelle sans sujet ni objet?*, in Id., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris 1994, pp. 297-327.
- Bernet R., D. Lohmar D., *Einleitung der Herausgeber*, in E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, in *Husserliana*, Bd. XXXIII, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001, pp. XVII-LI.
- Bernet R., *Unconscious Consciousness in Husserl e Freud*, in *The New Husserl*, ed. by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 2003, pp. 199-219.
- Bernet R., *Conscience et existence. Prospectives phénoménologiques*, Puf, Paris 2004.
- Bernet R., *Husserl's Theory of Signs Revisited*, in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 5 vol., ed. by R. Bernet, D. Welton, G. Zavota, Routledge, London – New York 2005, vol. 4, pp. 112-133.
- Berti E., *Sulla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione*, Vita & Pensiero, Milano 1969.
- Besnais D., *Péguy critico della ragione storica. L'inglorioso verticale*, a c. di A. Prontera, Milella, Lecce 1992.
- Besnier B., *Remarques sur les Leçons sur la conscience intime du Temps de Husserl*, in «Alter», 1, 1993, pp. 319-356.
- Besnier B., *La conceptualisation husserlienne du temps en 1913*, in «Annales de Phénoménologie», 3, 2004, pp. 83-117.
- Besoli B., *Introduzione a E. Husserl, Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, il melangolo, Genova 1999., pp. 9-39.
- Bielawka M., *Husserl and Camus: in search of Time accomplished*, in «Analecta Husserliana», ed. by A.-T. Tymieniecka, XLVIII, 1996, pp. 37-43.
- Biemel W., *Zu Marcel Proust. Die Zeit als Hauptperson*, in Id., *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart* (Phaenomenologica 28), Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 141-235.
- Biemel W., *Der Beginn von Prousts " À la recherche du temps perdu"*, in *Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie. Festschrift für J. Patočka* (Phaenomenologica 72), hrsg. v. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 285-300.
- Biemel W., *Die Bedeutung der Zeit für die Deutung des Romans*, in «Archivio di filosofia», 1980; trad. it. di K. Mueller, *Il significato del tempo per l'interpretazione del romanzo*, in *La fenomenologia e le arti*, a c. di G. Scaramuzza, Cuem, Milano 1991, pp. 57-67.
- Bieri P., *Zeit und Zeiterfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972.

- Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans Verlag, Zürich 1953.
- Binswanger L., *Traum und Existenz*, in Id., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, A. Francke Verlag, Bern 1955; trad. it. di F. Giacanelli, *Sogno ed esistenza*, in L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 67-96.
- Black M., *Metaphor*, in Id., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca-Londra, Cornell University Press, 1962; trad. it. di A. Almasi e E. Paradisi, *Metafora*, in *Modelli archetipi metafore*, Pratiche, Parma 1983, pp. 41-66.
- Blanchot M., *L'Expérience de Proust*, in Id., *Faux pas*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di E. Klersy Imberciadori, *L'esperienza di Proust*, in *Passi falsi*, Garzanti, Milano 1976, pp. 51-56.
- Blanchot M., *Recherche sur le langage*, in Id., *Faux pas*, cit.; trad. it. di E. Klersy Imberciadori, *Ricerche sul linguaggio*, in *Passi falsi*, cit., pp. 98-109.
- Blanchot M., *L'arrêt de mort*, Gallimard, Paris 1948; trad. it. di G. Pavanello, R. Rossi, *La sentenza di morte*, SE, Milano 1989.
- Blanchot M., *La Mort possible*, in Id., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di G. Neri, *La morte possibile*, in *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975, pp. 69-88.
- Blanchot M., *La Littérature et l'expérience originelle*, in Id., *L'espace littéraire*, cit.; trad. it. di G. Neri, *La letteratura e l'esperienza originale*, in *Lo spazio letterario*, cit, pp. 183-216.
- Blanchot M., *Le Dehors, la nuit*, in Id., *L'espace littéraire*, cit.; trad. it. di G. Zanobetti, *Il sonno, la notte*, in *Lo spazio letterario*, cit., pp. 232-235.
- Blanchot M., *L'expérience de Proust*, in Id., *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959; trad. it. di G. Ceronetti e G. Neri, *L'esperienza di Proust*, in *Il libro a venire*, Einaudi, Torino 1969, pp. 20-33.
- Blanchot M., *Où va la littérature?*, in Id., *Le livre à venir*, cit.; trad. it. di G. Ceronetti e G. Neri, *La scomparsa della letteratura in Il libro a venire*, cit., pp. 197-203.
- Blanchot M., *Reprises*, in «Nouvelle Revue Française», 93, 1960; trad. it. di R. Prezzo, *Sulla traduzione*, in «aut-aut», 189-190, 1982, pp. 98-101.
- Blanchot M., *L'attente, l'oubli*, Gallimard, Paris 1962; trad. it. di M. De Angelis, *L'attesa, l'oblio*, Guanda, Parma 1978.
- Blanchot M., *Oublieuse Mémoire*, in Id., *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di R. Ferrara, *Oublieuse Mémoire*, in *L'intrattenimento infinito*, Einaudi, Torino 1977, pp. 417-421.
- Blanchot M., *La folie du jour*, Fata Morgana, Montpellier 1973; trad. it. di S. Marino, *La follia del giorno*, Filema, Napoli 2000.
- Blanchot M., *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980; trad. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano 1990.
- Blanchot M., *La littérature et le droit à la mort*, in Id., *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981; trad. it. di R. Ferrara, D. Grange Fiori, G. Patrizi, L. Prato Caruso, G. Urso e G. Zanobetti, *La letteratura e il diritto alla morte*, in *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 9-47.
- Blanqui L.-A., *L'éternité par les astres*, Germer-Baillière, Paris 1872; ed. it. a c. di F. Desideri, trad. it. di G. Alfieri, *L'eternità attraverso gli astri*, SE, Milano 2005.
- Bloch E., *Spuren*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959; trad. it. di L. Boella, *Tracce*, Coliseum, Milano 1989.
- Blumenberg H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo*, il Mulino, Bologna 1984.

- Blumenberg H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; trad. it. di B. Argento, *Tempo della vita e tempo del mondo*, il Mulino, Bologna 1996.
- Bodei R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Bodei R., *Piramidi di tempo. Storia e teoria del déjà vu*, il Mulino, Bologna 2006.
- Boehm R., *Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendance”*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 84, 1959, pp. 481-526.
- Boitani P., *Prima lezione sulla letteratura*, Laterza, Bari-Roma 2007.
- Bona I., *L'interesse e la fenomenologia del sonno*, in «aut-aut», 64, 1961, pp. 362-364.
- Bongiovanni Bertini M., *Redenzione e metafora*, Feltrinelli, Milano 1981, poi in Ea., *Proust e la teoria del romanzo*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 150-207.
- Bongiovanni Bertini M., *Il tempo e la memoria (Flaubert, Baudelaire, Proust)*, in *La conoscenza letteraria*, parte I, «Quaderni della Fondazione S. Carlo di Modena», suppl. al n. 212, 1983, pp. 81-103.
- Bongiovanni Bertini M., *Proust e la teoria del romanzo*, cit..
- Boni S., *Le Thème de la mort dans À la recherche du temps perdu de Marcel Proust*, Thèse de doctorat, Université de Paris III (Prof. J. Milly), 1999.
- Bonnet H., *Une étude allemande sur Proust*, in «Revue d'Esthétique», 3, 1956, pp. 312-321.
- Bonomi A., *Le immagini dei nomi*, Garzanti, Milano 1987.
- Bonomi A., *Lo spirito della narrazione*, Bompiani, Milano 1994.
- Borel J., *Proust et Balzac*, Corti, Paris 1975.
- Borges J.L., *Historia de la eternidad*, in Id., *Obras Completas*, Emecé Editores, Buenos Aires 1981; trad. it. di L. Bacchi Wilcock, *Storia dell'eternità*, in J. L. Borges, *Storia dell'eternità*, in *Tutte le opere*, 2 vol., Mondadori, Milano 1991, vol. 1, pp. 517-615.
- Borges J.L., *Funes, el memorioso*, in Id., *Ficciones*, in Id., *Obras Completas*, cit.; trad. it. di F. Lucentini, *Funes, o della memoria*, in *Finzioni*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, pp. 621-752.
- Borghesi A., “Profondo è il pozzo del passato”. *Enzo Paci e il mito della rinascita in Proust e Mann*, in *Le letterature straniere nell'Italia dell'entre-deux-guerres. Atti del Convegno di Milano, 26-27 febbraio e 1 marzo 2003*, a c. di E. Esposito, Pensa, Lecce, pp. 131-150.
- Bouillaguet A., *Proust lecteur de Balzac et de Flaubert: l'imitation cryptée*, Champion, Paris 2000.
- Bourget P., *Essais de psychologie contemporaine* (1883), éd. par A. Guyaux, Gallimard, Paris 1993; trad. it. di F. Manno, *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, Aragno, Torino 2007.
- Bowie M., *Freud, Proust and Lacan. Theory as Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; trad. it. di M. Spinella, *Freud, Proust e Lacan. La teoria come finzione*, Dedalo, Bari 1992.
- Bowie M., *Barthes on Proust*, in «The Yale Journal of Criticism», 2, 2001, pp. 513-518.
- Boyer P., *Le petit pan de mur jaune. Sur Proust*, Seuil, Paris 1987.
- Brand G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Hague 1955; trad. it. di E. Filippini, *Io, Mondo e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.
- Brée G., *Le temps “retrouvé” et la mort*, in «Renaissances», 17, 1945, pp. 61-68.
- Brée G., *Du temps perdu au temps retrouvé. Introduction à l'œuvre de Marcel Proust*, Les Belles Lettres, Paris 1950.

- Breuer R., *Singularité et sujet. Une lecture phénoménologique de Proust*, Millon, Paris 2000.
- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, hrsg. v. O. Kraus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1924; trad. it. di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, 2 vol., Laterza, Bari-Roma 1997, vol. 1.
- Broch E., *James Joyce und die Gegenwart*, in Id., *Dichtung und erkennen*, Rhein Verlag, Zürich 1955; trad. it. di S. Vertone, *James Joyce e il presente*, in *Poesia e conoscenza*, Lerici, Milano 1965, pp. 231-263.
- Brod M., Kafka F., *Eine Freundschaft. Briefwechsel*, hrsg. v. M. Pasley, Fischer, Frankfurt a. M. 1989; trad. it. di M. Ruspoli e L. Zenobi, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, Neri Pozza, Verona 2007.
- Brough J.B., *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness*, in «Man and World», 3, 1972, pp. 298-326.
- Brough J.B., *Time and the One and the Many (In Husserl's Bernauer Manuscripts on Time Consciousness)*, in «Philosophy Today», 46, 2002, pp. 142-153.
- Brough J.B., *Husserl on Memory*, in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, cit., vol. 3, pp. 325-346.
- Brun B., *Le dormeur éveillé. Genèse d'un roman de la mémoire*, in *Études proustiennes IV*, éd. par J. Bersani, M. Raimond et J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1982, pp. 241-316.
- Brun B., *Étude génétique de l'"ouverture" de La Prisonnière*, in *Études proustiennes VI*, éd. par M. Raimond et J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1987, pp. 211-287.
- Brun B., *Sommeils et rêves proustiens*, in «Bollettino dell'Istituto Italiano di Micropsicoanalisi», 18, 1995, pp. 21-25.
- Bruzina R., *The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: Status Questionis – Freiburg, 1928-1930*, in «Alter», 1, 1993, pp. 357-383.
- Bruzina R., *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, New Haven-London 2004.
- Buci-Glucksmann C., *La raison baroque*, Galilée, Paris 1984; trad. it. di C. Gazzelli, *La ragione barocca*, Costa & Nolan, Genova 1992.
- Buffon, *Histoire naturelle de l'homme (1749-1789)*, in Id., *Œuvres*, éd. par S. Schmitt, C. Crémère, Gallimard, Paris 2007.
- Butor M., *Les Moments de Marcel Proust*, in Id., *Répertoire*, Minuit, Paris 1960; trad. it. di P. Caruso, *I "momenti" di Marcel Proust*, in *Repertorio*, il Saggiatore, Milano 1961, pp. 175-184.
- Butor M., *Esquisse d'un seuil pour Finnegan*, in Id., *Répertoire*, cit.; trad. it. di P. Caruso, *Schizzo d'una preparazione per Finnegan*, in *Repertorio*, cit., pp. 231-246.
- Butor M., *Le œuvres d'art imaginaires chez Proust*, in Id., *Répertoire II*, Minuit, Paris 1964; trad. it. di trad. it. di C. Ghirardi, *Le opere d'arte immaginarie in Proust*, in M. Butor, *6 saggi e 6 risposte su Proust e sul romanzo*, Pratiche Editrice, Parma 1977, pp. 28-92.
- Butor M., *Les sept chambres de Gilbert le Mauvais*, in Id., *Répertoire IV*, Minuit, Paris 1974; trad. it. di C. Ghirardi, *Le sette mogli di Gilberto il Malo*, in M. Butor, *6 saggi e 6 risposte su Proust e sul romanzo*, cit., pp. 93-139.
- Butor M., *Lezioni e risposte sulla letteratura. Il seminario di Padova (1985)*, trad. it. di A. Zenone-Inaudi, Franco Angeli 1988.
- Buuren M. van, *Proust phénoménologue*, in «Poétique», 148, 2006, pp. 388-406.

- Cacciari M., *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1976.

- Cacciari M., *Di alcuni motivi in Walter Benjamin (Da "Ursprung des deutschen Trauerspiels" a "Der Autor als Produzent")*, in *Critica e storia*, a c. di F. Rella, Cluva Libreria Editrice, Venezia 1980, pp. 41-71.
- Cacciari M., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- Caillois R., *Problemi logici e filosofici del sogno*, in AA.VV., *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966, pp. 29-59.
- Caillois R., *Puissances du roman*, in Id., *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, Paris 1974; trad. it. di A. Zaccaria, *La forza del romanzo*, Sellerio, Palermo 1980.
- Caillois R., *L'incertitude qui vient des rêves*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di V. De Fazio, *L'incertezza dei sogni*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Cairns D., *Conversation with Husserl and Fink*, Kluwer, Dordrecht 1976.
- Calasso R., *La letteratura e gli dei*, Adelphi, Milano 2001.
- Cambi F., *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Bari-Roma 2002.
- Camus A., *Le mythe de Sisiphe*, Gallimard, Paris 1942; trad. it. di A. Borrelli, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2006.
- Camus A., *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951; trad. it. di L. Magrini, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1994.
- Canadas S., *Michaux et le "Moi cosmique"*, in «Critique», 548-549, 1993, pp. 20-33.
- Canullo C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- Carbone M., *Tempo e parola. Merleau-Ponty lettore di Proust*, in «Segni e comprensione», 1, 1987, pp. 7-23, studio in forma più estesa ripubblicato in Id., *Ai confini dell'esprimibile*, Guerini, Milano 1990, pp. 41-72.
- Carbone M., *Ai confini dell'esprimibile*, cit.
- Carbone M., *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini, Milano 1996.
- Carbone M., *Di alcuni motivi in Marcel Proust*, Cortina, Milano 1998.
- Carbone M., *Fenomenologia dell'originario estetico*, in AA.VV., *Ripensare l'estetica. Un progetto nazionale di ricerca*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 1999, pp. 31-39.
- Carbone M., *Il Cézanne dei filosofi francesi. Da Merleau-Ponty a Deleuze*, in *Il Cézanne degli scrittori, dei poeti e dei filosofi*, a c. di G. Cianci, E. Franzini, A. Negri, Bocca Editori, Milano 2001, pp. 251-270.
- Carbone M., *Proust ai confini della fenomenologia*, in «Studi di estetica», 24, 2001, pp. 47-60.
- Carbone M., *The Time of Half-Sleep: Merleau-Ponty between Husserl and Proust*, in Id., *The thinking of the sensible : Merleau-Ponty's a-philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 2004, pp. 1-13.
- Carbone M., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004.
- Carbone M., *Udire l'inaudito. Di Proust, del suo "platonismo" e della musica che non c'è*, in *Quaderni di Materiali di Estetica. Omaggio a Paci*, a c. di E. Renzi e G. Scaramuzza, CUEM, Milano 2006, vol. 1, pp. 203-211.
- Carr D., *Intentionality: Husserl and the Analytic Approach*, in Id., *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies* (Phaenomenologica 106), Martinus Nijhoff, Dordrecht - Boston - Lancaster 1987.
- Casey E.S., *Remembering. A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2000.
- Cattai G., *Proust et ses métamorphoses*, Nizet, Paris 1972.
- Cellbrot H., *Die Bewegung des Sinnes: zur Phänomenologie Robert Musils im Hinblick auf Edmund Husserl*, Fink, München-Salzburg 1988.

- Chardin P., *Proust lettore de Dostoievskij*, in «Les lettres Romanes», 25, 1971, pp. 119-152; pp. 223-269; pp. 339-349.
- Chernowitz M.E., *Proust and Painting*, International University Press, New York 1945.
- Chevrier J.-F., *Proust et la photographie*, Éditions de l'Etoile, Paris 1982.
- Chrétien J.-L., *L'inoubliable et l'inespéré*, De Brouwer, Paris 1991.
- Cioran E.M., *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di M. A. Rigoni, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1996.
- Citati P., *La colomba pugnata. Proust e la Recherche*, Mondadori, Milano 1995.
- Clerc A., *L'apprentissage de la mort. Inquiétude et nostalgie dans l'œuvre de Proust*, Thèse de doctorat, Université de Paris IV (Prof. J.-F. Marquet), 1998.
- Cobb-Stevens R., *Derrida and Husserl on the Status of Retention*, in «Analecta Husserliana», XIX, 1985, pp. 367-381.
- Colli G., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1996.
- Collin F., *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris 1986.
- Comolli G., *Il paese della felicità dolente. Sul "sapere precario" di Proust*, in «aut-aut», 182-183, 1981, pp. 31-44.
- Comolli G., *Il messaggio della salvezza*, in «aut-aut», 193-194, 1983, pp. 83-96.
- Compagnon A., *Proust entre deux siècles*, Seuil, Paris 1989; trad. it. di F. Malvani, *Proust tra due secoli*, Einaudi, Torino 1992.
- Compagnon A., *Le Terre et les morts selon Marcel Proust*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 39, 1989, pp. 113-122.
- Compagnon A., *"Proust et moi"*, in Roland Barthes. *Teoria e scrittura*, a c. di M. Di Maio, ESI, Napoli 1992, pp. 33-47.
- Conrad T., *Zur Wesenlehre des psychischen Lebens und Erlebens* (Phaenomenologica 27), Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.
- Contini A., *La biblioteca di Proust*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1988.
- Contini A., *Proust: la metafora e il sapere*, in «Rivista di estetica», 37, 1991, pp. 73-98.
- Contini G., *Introduzione alle "paperoles"*, in Id., *Varianti e altra linguistica*, Einaudi, Torino 1979, pp. 69-110.
- Coppola E., *L'eterno flusso eracliteo. Il tempo fenomenologico nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini, Milano 2004.
- Cordle T.H., *The Role of Dreams in À la recherche du temps perdu*, in «Romanic Review», 4, 1951, pp. 261-273.
- Costa V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.
- Costa V., *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita & Pensiero, Milano 1999.
- Costa V., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Crémieux B., *Note sur la mémoire chez Proust*, in «La Nouvelle Revue Française», 20, 1923, pp. 188-194.
- Crescimanno E., *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*, Aesthetica Preprint, Palermo 2000.
- Croce B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1950.
- Curi U., *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Curtius E.R., *Marcel Proust*, in Id., *Französischer Geist in neuen Europa*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1925; trad. it. di L. Ritter Santini, *Marcel Proust*, il Mulino, Bologna 1985.

- Curtius E.R., *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Francke Verlag, Bern 1954; trad. it. di L. Ritter Santini, *James Joyce e il suo "Ulisse"*, in *Studi di letteratura europea*, il Mulino, Bologna 1963, pp. 331-361.
- D'Angelo P., *Estetismo*, il Mulino, Bologna 2003.
- Dadoun R., *Tempo, scrittura, storia ed eros in Péguy*, a c. di A. Prontera, Milella, Lecce 1987.
- Dällenbach L., *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Seuil, Paris 1977; trad. it. di B. Concolino Mancini, *Il racconto speculare. Saggio sulla mise en abyme*, Pratiche, Parma 1994
- Daniel G., *Temps et mystification dans "À la recherche du temps perdu"*, Nizet, Paris 1963.
- De Agostini D., *L'Écriture du rêve dans À la recherche du temps perdu*, in *Études proustiennes V*, éd. par J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1984, pp. 183-211.
- De Agostini D., *Tempo della scrittura e tempo del racconto in "À la recherche du temps perdu"*, in *Anacronie. Studi sulla nozione di tempo nel romanzo francese del Novecento*, a c. di G. Bogliolo, Schena, Fasano 1989, pp. 9-39.
- De Angelis E., *Attimo, costellazioni, essenze: sul concetto di tempo in Musil e Proust*, in AA.VV., *Musil contro Proust*, Shakespeare & Co., Milano 1981, pp. 71-83.
- De Lattre A., *La doctrine de la réalité chez Proust*, Corti, Paris 1978.
- De Lattre A., *Les réalités individuelles et la mémoire*, Corti, Paris 1981.
- De Lattre A., *Le personnage proustien*, Corti, Paris 1984.
- De Man P., *Blindness & Insight. Essays in Rhetoric of Contemporary Criticism*, Oxford University Press, New York 1971; trad. it. di E. Saccone, *Cecità e visione. Linguaggio letterario e critica contemporanea*, Liguori, Napoli 1975.
- De Man P., *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven-London 1979; trad. it. di E. Saccone, *Allegorie della lettura*, Einaudi, Torino 1997.
- De Palma V., *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001.
- De Palma V., *Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?*, in «Husserl Studies», 21, 2005, pp. 183-206.
- De Waelhens A., *Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient, Husserl et Hegel*, in AA.VV., *Edmund Husserl 1859-1959*, cit., pp. 221-237.
- Denedetti G., *Commemorazione provvisoria del personaggio-uomo*, in Id., *Proust*, a c. di M. Lavaggetto, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 101-131.
- Debenedetti G., *Proust e Joyce*, in Id., *Proust*, cit., pp. 316-335.
- Debenedetti G., *Le intermittenze e le epifanie*, in Id., *Proust*, cit., pp. 336-345.
- Déchet F., *Sestòv critico di Husserl*, in Id., *"Compagni di strada". Saggi su Dostoevskij e Sestòv*, Japadre, L'Aquila-Roma 1988, pp. 187-253.
- Deleuze G., *Marcel Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 1964; trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001.
- Deleuze G., *Le bergsonisme*, Puf, Paris 1966; trad. it. di P. A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo*, Einaudi, Torino 2001.
- Deleuze G., *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Minuit, Paris 1967; trad. it. di G. Del Col, *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 2007.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.

- Deleuze G., *Présence et fonction de la folie dans la "Recherche du Temps perdu"*, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», XII, 1973; trad. it. di M. Macciantelli, *Presenza e funzione della follia nella "Recherche du Temps perdu"*, in «aut-aut», 193-194, 1983, pp. 73-81.
- Deleuze G.-Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- Depraz N., J.-M. Mouille J.-M., "Se donner" la mort, in «Alter», 1, 1993, pp. 107-130.
- Depraz N., *Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl*, in «Alter», 2, 1994, pp. 63-86.
- Depraz N., *Transcendence et incarnation*, Vrin, Paris 1995.
- Depraz N., *L'endormissement*, in «Alter», 5, 1997, pp. 69-87.
- Derrida J., *Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl*, Puf, Paris 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987.
- Derrida J., *La voix et le phénomène*, Puf, Paris 1967; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.
- Derrida J., *Force et signification*, in Id., *L'écriture et la différance*, Seuil, Paris 1967; trad. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 3-38.
- Derrida J., *Violence et métaphysique, essai sur le pensée di Emmanuel Lévinas*, in Id., *L'écriture et la différence*, cit.; trad. it. di G. Pozzi, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 101-198.
- Derrida J., "Genèse et structure" et la phénoménologie, in Id., *L'écriture et la différance*, cit.; trad. it. di G. Pozzi, "Genesi e struttura" e la fenomenologia, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 199-218.
- Derrida J., *Freud et la scène de l'écriture*, in Id., *L'écriture et la différence*, cit.; trad. it. di G. Pozzi, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, cit., 255-297.
- Derrida J., *La pharmacie de Platon*, in Id., *La Dissémination*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di S. Petrosino, M. Odorici, *La farmacia di Platone*, in *La Disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-197.
- Derrida J., *Ousia et Grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Iofrida, *Ousia e Grammé. Nota su una nota di "Sein und Zeit"*, in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 61-104.
- Derrida J., *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Iofrida, *La forma e il voler-dire*, in *Margini – della filosofia*, cit., pp. 211-231.
- Derrida J., *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978; trad. it. di G. e D. Pozzi, *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 2005.
- Derrida J., *Des tours de Babel*, trad. it. di S. Rosso, in «aut-aut», 189-190, 1982, pp. 67-97.
- Derrida J., *L'invenzione di Dio. Politica della ricerca, politica della cultura*, trad. it. di M. Ferraris, in «Alfabeta», 60, 1984, pp. 19-20.
- Derrida J., *Préjugés. Devant la loi*, Minuit, Paris 1985; trad. it. di F. Vercillo, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996.

- Derrida J., *La loi du genre*, in Id., *Parages*, Galilée, Paris 1986; trad. it. di S. Facioni, *La legge del genere*, in *Paraggi*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 299-334.
- Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, in Id., *Psyché. Invention de l'Autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 11-61.
- Derrida J., *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, il melangolo, Genova 2004.
- Derrida J., *L'art des memoires*, in Id. *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988; trad. it. di G. Borradori, *L'arte delle memorie*, in *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 49-78.
- Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990; trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.
- Derrida J., *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996.
- Derrida J., *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.
- Derrida J., *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995; trad. it. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Una impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996.
- Derrida J., *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris 1996; tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano 1999.
- Derrida J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- Derrida J., *Les temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*, in «Revue de Philosophie de la France et de l'étranger», 1, 1998; trad. it. di S. Soresi, *Il tempo degli addii. Heidegger (letto da) Hegel (letto da) Malabou*, Mimesis, Milano 2006.
- Derrida J., *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999; trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002.
- Derrida J., *Les morts de Roland Barthes*, in Id., *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003; trad. it. di M. Zannini, *Le morti di Barthes*, in *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 53-86.
- Derrida J., *L'animale que donc je suis*, Galilée, Paris 2006; trad. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- Descombes V., *Proust. Philosophie du roman*, Minuit, Paris 1987.
- Desideri F., *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980.
- Desideri F., *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pedragon, Bologna 1995.
- Desideri F., *L'ascolto della coscienza*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Desideri F., *Il "flusso" come rappresentazione della coscienza*, in «Intersezioni», 3, 2001, pp. 427-440.
- Desideri F., *Postfazione a L.-A. Blanqui, L'eternità attraverso gli astri*, SE, Milano 2005, pp. 81-95.
- Diano C., *Lineamenti per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Vicenza 1968.
- Didi-Huberman G., *Devant l'image*, Minuit, Paris 1990.
- Doubrovsky S., *La place de la madeleine*, Mecure de France, Paris 1974.
- Dragonetti R., *L'écriture de l'"impression" dans La Recherche du Temps perdu*, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», XXIII, 1984, pp. 41-72.
- Drummond J.J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Mount Saint Mary's College, Emmitsburg 1990.

- Dubois P., *L'acte photographique*, Nathan, Paris 1990; trad. it. di B. Valli, *L'atto fotografico*, QuattroVenti, Urbino 1996.
- Duc-Thao T., *Phénoménologie et materialisme dialectique*, Édition Mihn-Thân, Paris 1951; trad. it. di R. Tomassini, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1970.
- Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Puf, Paris 1953; trad. it. di L. Magrini, *Fenomenologia dell'esperienza estetica*, Lerici, Roma 1969.
- Duval R., *La durée et l'absence. Pour une autre phénoménologie de la conscience du temps*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 4, 1981, pp. 521-571.
- Duval R., *Traverses et traversées du temps: de la conscience à la vigilance*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 2, 1985, pp. 169-224.

- Earle W., *Memory*, in «The Review of Metaphysics», 37, 1956, pp. 3-27.
- Eco U., *Le poétique di Joyce*, Bompiani, Milano 1966.
- Eco U., *Il pensiero semiotico di Jakobson*, in R. Jakobson, *Studi*, Bompiani, Milano 1978, pp. 7-32.
- Eells-Ogée E., *Proust et le sérail*, in *Études proustiennes V*, cit., pp. 127-181.
- Egger V., *La parole intérieure, essai de psychologie descriptive*, Baillière, Paris 1881.
- Eigler G., *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Anton Hain, Meisenheim a. G. 1961.
- Eissen A., *La photographie de la grand-mère. Présence imaginaire du mort et travail du deuil*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 18, 1987, pp. 61-65.
- Eissen A., *Le Cahier 65 (N.A.Fr. 18315)*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 18, 1987, pp. 31-36.
- El-Hajji-Lahrimi L., *Sémiotique de la perception dans À la recherche du temps perdu de Marcel Proust*, L'Harmattan, Paris 1999.
- Enaudeau C., *Impliqué, compliqué. À travers Merleau-Ponty et Deleuze*, in «Europe», 849-850, 2000, pp. 266-279.
- Erickson J.D., *The Proust-Einstein Relation. A Study in Relative Point of View*, in *Marcel Proust. A Critical Panorama*, ed. by L. B. Price, University of Illinois Press, Urbana - Chicago - London 1973, pp. 247-276.
- Escoubas E., *Une lettre de Husserl à Hofmannsthal*, in «La part de l'œil», 7, 1991, pp. 12-15.
- Evans J.C., *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Oxford 1991.

- Fabris A., *Uno sguardo sul sogno. La rappresentazione del nichilismo in Jean Paul*, in J. Paul, *Scritti sul nichilismo*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 39-84.
- Facchinelli E., *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989.
- Farrell Krell D., *Phenomenology of Memory from Husserl to Merleau-Ponty*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 42, 1982, pp. 492-505.
- Féarn L., *Sur un rêve de Marcel*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 17, 1967, pp. 535-549.
- Fernandez R., *Proust ou la généalogie du roman moderne*, Grasset & Fasquelle, Paris 1979 (1^a ed. 1943); trad. it. di R. Mainardi, *Proust o la genealogia del romanzo moderno*, Bompiani, Milano 1980.
- Ferraris M., De Agostini D., *Proust, Deleuze et la répétition. Notes sur les niveaux narratif d' "À la recherche du temps perdu"*, in «Littérature», 32, 1978, pp. 66-85.

- Ferraris M., *Ermeneusi di Marcel Proust*, Guerini, Milano 1987.
- Ferraris M., *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.
- Ferraris M., *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997.
- Ferraris M., *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001.
- Ferraris M., *Perché è meglio che la sintesi sia passiva. Trascendentalismo e naturalizzazione*, in *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, a c. di M. Cappuccio, Mondadori, Milano 2006, pp. 369-381.
- Fieschi P., *Le Temps perdu est retrouvé*, in AA.VV., *Proust*, Hachette, Paris 1965, pp. 243-273.
- Fink E., *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, éd. par H.L. Van Breda, Desclée de Brouwer, Paris 1952, pp. 54-87.
- Fink E., *Le concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, in AA.VV., *Husserl, Cahier de Royaumont*, Minuit, Paris 1959, pp. 214-230.
- Fink E., *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, in AA.VV., *Edmund Husserl 1859-1959* (Phaenomenologica 4), Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 99-115.
- Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Phaenomenologica 21), Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Fink E., *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1, hrsg. v. H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988.
- Fink E., Husserl E., *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 2, hrsg. v. G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988.
- Florival G., *Le désir chez Proust. A la recherche du sens*, Nauwelaerts, Louvain 1971.
- Føllesdal D., *Husserl's Notion of Noema*, in «The Journal of Philosophy», 66, 1969, pp. 680-687.
- Føllesdal D., *Noema and Meaning in Husserl*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 50 (Supplement), 1990, pp. 263-271.
- Foucault M., "Introduction" a L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, de Brower, Paris 1954, poi in Id., *Dits et écrits*, éd. par D. Defert e F. Ewald avec la coll. de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. I; trad. it. di M. Colò, *Il sogno*, Cortina, Milano 2003.
- Foucault M., *La pensée du dehors*, in «Critique», 229, 1966; trad. it. di C. Milanese, *Il pensiero del di fuori*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 111-134.
- Foucault M., *Le mots et le choses*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.
- Foucault M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- Fraisse L., *Le processus de la création chez Marcel Proust. Le fragment expérimental*, Corti, Paris 1988.
- Fraisse L., *L'œuvre cathédrale. Proust et l'architecture médiévale*, Corti, Paris 1990.
- Fraisse L., *L'esthétique de Marcel Proust*, Sedes, Paris 1995.
- Frank D., *Dramatique des phénomènes*, Puf, Paris 2001.
- Frank M., *Zeitbewußtsein*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1990.
- Franzini E., *Il significato del tempo in Husserl e Bergson. Punti teoretici per un'estetica fenomenologica*, in E. Franzini - R. Ruschi, *Il tempo e l'intuizione estetica*, Unicopli, Milano 1982, pp. 157-265.

- Freud S., *Die Traumdeutung* (1899), Imago Publishing, London 1942; trad. it. di E. Facchinelli, H. Trettl, *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Freud S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934-1938), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964; trad. it. di P. C. Bori, G. Contri, E. Sagittario, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in S. Freud, *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979.
- Fugali E., *Il tempo del sé e il tempo dell'essere. Coscienza e senso interno in Franz Brentano*, La Città del sole, Napoli 2005.

- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004.
- Gambazzi P., *L'alchimia di Bachelard*, in «Immediati Dintorni. Un anno di psicologia analitica e scienze umane», 1989, pp. 41-59.
- Gambazzi P., *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano 1999.
- Garelli J., *De la cire de Descartes à la madeleine de Proust*, in Id., *Rythmes et mondes. Au Revers de l'Identité et de l'Altérité*, Millon, Grenoble 1991, pp. 149-167.
- Garritano F., *La legge e i suoi fantasmi*, in J. Derrida, *Pre-giudicati*, cit., pp. 7-52.
- Genette G., *Proust palimpseste*, in Id., *Figures*, Seuil, Paris 1966; trad. it. di F. Madonia, *Proust palinsesto*, in *Figure. Retorica e strutturalismo*, Einaudi, Torino 1969, pp. 36-62.
- Genette G., *Silences de Flaubert*, in Id., *Figures*, cit.; trad. it. di F. Madonia, *Silenzi di Flaubert*, in *Figure*, cit., pp. 203-222.
- Genette G., *Proust et le langage indirect*, in Id., *Figures II*, Seuil, Paris 1969; trad. it. di F. Madonia, *Proust e il linguaggio indiretto*, in *Figure II. La parola letteraria*, Einaudi, Torino 1972, pp. 157-224.
- Genette G., *La rhétorique restreinte*, in Id., *Figures III*, Seuil, Paris 1972; trad. it. di L. Zecchi, *La retorica ristretta*, in *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1976, pp. 17-40.
- Genette G., *Métonymie chez Proust*, in Id., *Figures III*, cit.; trad. it. di L. Zecchi, *Metonimia in Proust*, in *Figure III*, cit., pp. 41-66.
- Genette G., *Discours du récit*, in Id., *Figures III*, cit.; trad. it. di L. Zecchi, *Discorso del racconto*, in *Figure III*, cit., pp. 69-316.
- Genette G., *L'âge de noms*, in Id., *Mimologiques*, Seuil, Paris 1976, pp. 315-328.
- Genette G., *La question de l'écriture*, in *Recherche de Proust*, éd. par G. Genette, Tz. Todorov, Seuil, Paris 1980, pp. 7-12.
- Genette G., *Frontières du récit*, in AA.VV., *L'analyse structurale du récit*, Seuil, Paris 1981; trad. it. di P. Fabbri e L. Destreri, *Frontiere del racconto*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1990, pp. 273-290.
- Genette G., *Il paratesto proustiano*, in «Alfabeta», 72, 1985, p. 17.
- Ghigi N., *Husserl e Leibniz: dalla logica all'entelechia*, in «Aquinas», 3, 2002, pp. 83-98.
- Gide A., *Journal*, Gallimard, Paris 1939; trad. it. di R. Arienta, *Diario 1889-1913*, 3 vol., Bompiani, Milano 1950.
- Gilson É., *Un philosophe du langage*, in «La Nouvelle Revue Française», 223, 1971, pp. 40-54.
- Gilson L., *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin, Paris 1955.
- Ginzburg C., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998.

- Givone S., *La memoria in Dostoevskij e in Proust*, in *Il tempo della memoria*, a c. di G. Ferretti, Marietti, Torino 1987, pp. 181-194.
- Goebel G., *Die "Memoire involontaire", die fünf Sinne und das verlorene Paradies in Prousts À la recherche du temps perdu*, in «Romanistisches Jahrbuch», 20, 1969, pp. 113-129.
- Goethe J.W.-Schiller F., *Briefwechsel*, hrsg. v. H.G. Gräff, A. Leitzmann, Insel Verlag, Leipzig 1912; ed. it. a c. di A. Santangelo, *Carteggio*, Einaudi, Torino 1946.
- Gombrich E.H., *Art and Illusion. A study in the psychology of pictorial representation*, Phaidon Press Ltd., London 1960; trad. it. di R. Federici, *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Leonardo Arte, Milano 1998.
- Gombrich E.H., *Shadows. The Depiction of Cast Shadows in Western Art*, National Gallery Publications Ltd., London 1995; trad. it. di M. C. Mundici, *Ombre. La rappresentazione dell'ombra nell'arte occidentale*, Einaudi, Torino 1996.
- Gordon J., *Dream-world or life-world? A phenomenological solution to an ancient puzzle*, in «Husserl Studies», 2, 1985, pp. 169-191.
- Granel G., *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, Paris 1968.
- Greimas A.J., Courtés J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; trad. it. di P. Fabbri, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Grilli A., *Polarità e antinomie in À la recherche du temps perdu*, in *La "Recherche" tra apocalisse e salvezza*, a c. di D. De Agostini, Schena, Fasano 2005, pp. 159-182.
- Groethuysen B., *De quelques aspects du temps. Notes pour une phénoménologie du Récit*, in «Recherches Philosophiques», 5, 1935-1936, pp. 139-195.
- Guindani S., *Lo stereoscopio di Proust. Fotografia, pittura e fantasmagoria nella Recherche*, Mimesis, Milano 2005.
- Gülich E., *Die Metaphorik der Erinnerung in Prousts À la recherche du temps perdu*, in «Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur», 75, 1965, pp. 51-74.
- Gurwitsch A., *The Field of Consciousness*, Duquêsne University Press, Pittsburg 1964.
- Gusdorf G., *Mémoire et personne*, 2 Vol., Puf, Paris 1957.
- Guthrie H., *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité à priori de la pensée*, Alcan, Paris 1937.

- Hachez W., *Retouches à une chronologie*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 11, 1961.
- Hachez W., *Impressions obscures et souvenirs involontaires*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust», 23, 1973, pp. 1672-1704.
- Hahn R., *Promenade*, in «Cahiers Marcel Proust», 1, 1927; trad. it. di G. Scaraffia, *La memoria involontaria*, in G. Scaraffia, *Marcel Proust*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1986, pp. 274-275.
- Hart J.G., *Entelechy in Transcendental Phenomenology: a Sketch of the Foundations of Husserlian Metaphysics*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 66, 1992, pp. 189-212.
- Hart J.G., *Toward a Phenomenology of Nostalgia*, in «Man and World», 4, 1973, pp. 397-420.
- Hassine J., *Essai sur Proust et Baudelaire*, Nizet, Paris 1979.

- Hedwig K., *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 3, 1979, pp. 326-340.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oswald Verlags, Heidelberg 1830; trad. it. di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2000.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- Heidegger M., *Mein Weg in die Phänomenologie*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. di C. Badocco, *Il mio cammino nella fenomenologia*, in M. Heidegger, *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano 2007.
- Heidegger M., Fink E., *Heraklit*, hrsg. v. F. W. von Hermann Klostermann, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. di M. Nobile, *Discorso intorno a Eraclito*, Coliseum, Milano 1992.
- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 1, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1999.
- Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. v. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomena al concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991.
- Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 12, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
- Heidegger M., *Seminare*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. XV, hrsg. v. C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a. M. 1986; trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992.
- Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. v. hrsg. v. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994; trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, Adelphi, Milano 2007.
- Held K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Phaenomenologica 23), Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Held K., *Le Chemin de Heidegger vers les "choses mêmes"*, in *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, éd. par E. Escoubas, B. Waldenfels, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 17-37.
- Held K., *Fenomenologia del "tempo autentico" in Husserl e Heidegger*, trad. it. di A. Penna, in «La Cultura», 1, 2004, pp. 101-113.
- Henrot G., *Délits/Délivrance. Thématique de la mémoire proustienne*, Cleup, Padova 1991.
- Henry A., *Anamnèses. Commencements du discours proustien*, in «Po&sie», 14, 1980, pp. 108-126.
- Henry A., *Marcel Proust. Théories pour une esthétique*, Klincksieck, Paris 1983.
- Henry A., *Quand une peinture métaphysique sert de propédeutique à l'écriture: les métaphores d'Elstir dans la recherche du temps perdu*, in AA.VV., *La critique artistique un genre littéraire*, Puf 1983, pp. 205-226.
- Henry A., *La tentation de Marcel Proust*, Puf, Paris 2000.
- Henry M., *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1990.
- Henry M., *Phénoménologie matérielle*, Puf, Paris 1990; trad. it. di E. De Liguori e M. L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, Guerini, Milano 2001.

- Hering J., *La Représentation et le rêve*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 2, 1946, pp. 193-206.
- Hering J., *Concerning Image, Idea, and Dream*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 2, 1947, pp. 188-205.
- Hering J., *Quelques Thèmes d'une Phénoménologie du Rêve*, in AA.VV., *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Den Hague 1959, pp. 75-87.
- Hirsch R., *Edmund Husserl und Hugo von Hofmannsthal*, in *Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. C.-J. Friedrich und B. Reifenberg, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1968, pp. 108-115.
- Hoffmeister A., *Osobnost James Joyce*, in «Rozprawy Aventura», VI, 1930-1931, intervista poi riedita, in traduzione inglese, da M. Woods, con il titolo, *The Game of Evening. A rare interview with James Joyce*, in «Granta», 89, 2005; trad. it. di L. Lepetit, *Il gioco della sera. Conversazione con James Joyce*, Nottetempo, Roma 2007.
- Hofmannsthal H. von, *Der Tor und der Tod*, in Id., *Gedichte und Lyrische Dramen*, in Id., *Gesammelte Werke in Einzelaufgaben*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1946; trad. it. di G. Pintor, *Il folle e la morte*, in H. von Hofmannsthal, *Narrazioni e poesie*, Mondadori, Milano 1972, pp. 115-135.
- Holenstein E., *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Phaenomenologica 44), Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.
- Holenstein E., *Jakobson and Husserl*, in *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, cit., vol. 4, pp. 11-43.
- Hölz K., *Das Thema der Erinnerung bei Marcel Proust*, Fink, München 1972.
- Hong K.-Y., *Proust et Nerval. Essai sur les mystérieuses lois de l'écriture*, Champion, Paris 2006.
- Houston J.P., *Temporal Patterns in À la recherche du temps perdu*, in «French Studies», XVI, 1962, pp. 33-44.

- Ingarden R., *Das literarische Kunstwerk*, Niemeyer, Tübingen 1960; trad. it. di G. Brozich Lipizer e S. Checconi, *Fenomenologia dell'opera letteraria*, Silva, Milano 1968.

- Jackson E., *L'évolution de la mémoire involontaire dans l'Œuvre de Marcel Proust*, Nizet, Paris 1966.
- Jakobson R., *Coup d'œil sur le développement de la sémiotique*, Relazione d'apertura al 1° congresso della International association of semiotic studies, Milano, 2 giugno 1974; trad. di U. Volli, *Lo sviluppo della semiotica*, in R. Jakobson, *Studi*, Bompiani, Milano 1978, pp. 35-62.
- Janet P., *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Chahine, Paris 1928.
- Jaramillo-Mahut M.M., *E. Husserl et M. Proust. À la recherche du moi perdu*, L'Harmattan, Paris 1997.
- Jauss H.R., *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts "À la recherche du temps perdu". Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; trad. it. di M. Galli, *Tempo e ricordo nella "Recherche" di Marcel Proust*, Le Lettere, Firenze 2003.
- Jay M., *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993.

- Jonas H., *The Nobility of Sight: a Study in the Phenomenology of the Senses*, in Id., *The Phenomenon of Life*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1966, pp. 135-156.
- Jonckheere P., *Un rêve de Binswanger*, in «Études Phénoménologiques», 21, 1995, pp. 41-60.
- Jung J.-G., *Une figure sans nom chez Proust*, in «Littérature», 107, 1997, pp. 35-43.
- Joyce J., *Ulysses*, Shakespeare & Co., Paris 1922; trad. it. di B. Flecchia, *Ulisse*, Shakespeare & Co., Firenze 1995.
- Joyce J., *Anna Livia Plurabelle*, in Id. *Finnegans Wake*, Faber & Faber, London 1939; trad. it. di L. Schenoni, *Anna Livia Plurabelle*, Einaudi, Torino 1996.
- Joyce J., *Stephen Hero*, Jonathan Cape, London 1956; trad. it. di C. Linati e G. Monicelli, *Le gesta di Stephen*, in J. Joyce, *Racconti e romanzi*, a c. di G. Melchiorri, Mondadori, Milano 1985, pp. 545-790.

- Kadivar P., *Marcel Proust ou l'esthétique de l'entre-deux. Poétique de la représentation dans À la recherche du temps perdu*, L'Harmattan, Paris 2004.
- Kafka F., *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*, in Id., *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, hrsg. v. M. Brod, Fischer, Frankfurt a. M. 1950; *Aforismi di Zürau*, a c. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2004.
- Kahn R., *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Éditions Kimé, Paris 1998.
- Kaiser U., *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, Fink, München 1997.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in Zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000.
- Kant I., *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in Id., *Werkausgabe*, Bd. V, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di P. Del Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, in I. Kant, *Che Cosa Significa Orientarsi nel Pensiero*, Adelphi, Milano 1996.
- Kasper J., *Sprachen des Vergessens. Proust, Perec und Barthes zwischen Verlust und Eingedenken*, Fink, München 2003.
- Kaushik R., *Phenomenological Temporality and Proustian Nostalgia*, in «Analecta Husserliana», ed. by A.-T. Tymieniecka, XCVI, 2008, pp. 225-241.
- Kearney R., *Epiphanies in Joyce and Proust*, in «The New Arcadia Review», 3, 2005 (www.bc.edu/publications/newarcadia/archives/3/epiphaniesinjoyce/).
- Keller L., *L'autocitation chez Proust*, in «Modern Language Notes», 95, 1980, pp. 1033-1048.
- Kerckhoven G. van, *Mondanizzazione e individuazione*, trad. it. di M. Mezzanzanica, il melangolo, Genova 1998.
- Kern I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus* (Phänomenologica 16), Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.
- Klossowski P., *La Rassembance*, Ryoan-ji, Marseille 1984; trad. it. di G. Compagno e J.-L. Provoyeur, *La Rassomiglianza*, Sellerio, Palermo 1987.
- Kolakowski L., *Husserl and the Search for Certitude*, Yale University Press, New Haven-London 1975; trad. it. di G. Ferrara, *La ricerca della certezza*, Laterza, Bari-Roma 1978.
- Kortooms T., *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Phaenomenologica 161), Kluwer, Dordrecht - Boston - London 2002.

- Kraus O., *Einleitung zu F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cit.; trad. it. di G. Gurisatti, *Introduzione all'edizione del 1924*, in F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista*, cit., pp. 6-53.
- Kristeva J., *La révolution du langage poétique*, Seuil, Paris 1974; trad. it. di S. Eccher dall'Eco, A. Musso, G. Sangalli, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Marsilio, Venezia 1979.
- Kristeva J., *Matière, sens, dialectique*, in Ea., *Polylogue*, Seuil, Paris 1977; trad. it. di B. Belotto e D. De Agostini, *Materia, senso, dialettica*, in J. Kristeva, *Materia e senso. Pratiche significanti e teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1980, pp. 27-52.
- Kristeva J., *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, Paris 1994.
- Kundera M., *L'art du roman*, Gallimard, Paris 1986; trad. it. di E. Marchi, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1994.
- Küng G., *The World as Noema and as Referent*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 1, 1972, pp. 15-26.

- La Roux-Kieken A., *Imaginaire et écriture de la mort dans l'œuvre de Marcel Proust*, Champion, Paris 2005.
- Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *Scène*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 46, 1992, pp. 73-98.
- Landsberg P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort et le problème moral du suicide*, Seuil, Paris 1951; trad. it. di G. Piana, *Il silenzio infedele. Saggio sull'esperienza della morte*, Vita & Pensiero, Milano 1995.
- Lanfredini R., *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Bari-Roma 1994.
- Large D., *Nietzsche and Proust. A Comparative Study*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Lee N.-I., *Edmund Husserls Phänomenologische der Instinkte (Phaenomenologica 128)*, Kluwer, Dordrecht - Boston - London 1993.
- Leibniz G.W., *La Monadologie*, éd. par É. Boutroux, Paris, Delagrave 1881; ed. it. a c. di S. Cariati, *La Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.
- Leibniz G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. Deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1923, Bd. VI; trad. it. di M. Mugnai, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- Lenoci M., *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1980, 72, pp. 397-430.
- Lenoci M., *Pensiero linguaggio verità. La riflessione husserliana sino alle "Ricerche logiche"*, CUSL, Milano 1986.
- Lenoci M., *Concezione dell'essere e problematiche gnoseologiche nel pensiero di Franz Brentano*, in *La differenza e l'origine*, a c. di V. Melchiorre, Vita & Pensiero, Milano 1987, pp. 153-185.
- Leoni F., *Figure dell'aperto. Introduzione a Maldiney H., Della transpassibilità*, Mimesis, Milano 2004, pp. 7-37.
- Létoublon F., Fraissé L., *Proust et la descente aux enfers: les souvenirs symbolique de la nekua d'Homère dans la Recherche du Temps perdu*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 6, 1997, pp. 1056-1085.
- Lévinas E., *L'Œuvre de Edmund Husserl*, in Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; trad. it. di F. Sossi, *L'Opera di Edmund Husserl*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 3-57.

- Lévinas E., *Intentionalite et sensation*, in Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cit.; trad. it. di F. Sossi, *Intenzionalità e sensazione*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 165-186.
- Lévinas E., *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. it. di F. P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.
- Lévinas E., *De la conscience à la veille. A partir de Husserl*, in Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; trad. it. di G. Zennaro, *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 31-51.
- Lévinas E., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1984; trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1997.
- Lévinas E., Révillon B., *De l'utilité des insomnies*, in Id., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994.
- Lévinas E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001; trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002.
- Liangkang N., *Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl*, in «Husserl Studies», 15, 1998, pp. 77-99.
- Libardi M., *Poesia e conoscenza. Robert Musil tra letteratura e filosofia*, in «Axiomathes», 3, 1995, 375-419.
- Link-Heer U., *Benjamin liest Proust*, Marcel Proust Gesellschaft, Köln 1997.
- Linn J.G., *Notes on Proust's Manipulation of Chronology*, in «Romanic Review», 52, 1961, pp. 210-225.
- Linschoten J., *On Falling Asleep*, in *Phenomenological Psychology. The Dutch School* (Phaenomenologica 103), ed. by J. J. Kockelmans, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht - Boston - Lancaster 1987, pp.79-117.
- Lisciani-Petrini E., *Memoria e compassione. Rileggendo Proust, Bergson, Merleau-Ponty*, in «Il Pensiero», 2, 1999, pp. 47-67.
- Lohmar D., *Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung: Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung*, in «Husserl Studies», 10, 1993, pp. 111-141.
- Lohmar D., *What does Protention "protend"? Remarks on Husserl's Analyses of Protention in the Bernau Manuscripts on Time-Consciousness*, in «Philosophy Today», 46, 2002, pp. 154-167.
- Lucrezio, *De rerum natura*, a c. di L. Perelli, Lattes, Torino 1970.
- Lukács G., *Die Theorie des Romans*, Cassirer, Berlin 1920; trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 1999.
- Lukács G., *Die Tragödie der modernen Kunst*, Aufbau Verlag, Berlin 1949, poi in Id., *Werke*, Bd. VII, H. Luchterhand, Neuwied-Berlin 1964; trad. it. di G. Dolfini, *La tragedia dell'arte*, in *Thomas Mann e la tragedia dell'arte*, SE, Milano 2005.
- Lukács G., *Frühe Schriften zur Ästhetik (1912-1918). I Band: Philosophie der Kunst (1912-1914)*, poi in Id., *Werke*, Bd. 16, H. Luchterhand, Neuwied-Berlin 1974; trad. it. di L. Coeta, *Filosofia dell'arte. Primi scritti sull'estetica (1912-1918)*, vol. I, Sugar & Co., Milano 1973.
- Lyotard J.-F., *La Phénoménologie*, Puf, Paris 1959.
- Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1985; trad. it. di E. Frazini e F. M. Zini, *Discorso, figure*, Unicopli, Milano 1988.

- Macchia G., *L'oblio*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, Einaudi, Torino 1997, pp. 104-115.
- Macchia G., *L'io del Narratore e la lunga strada verso la Recherche*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 116-134.
- Macchia G., *La prima frase della Recherche*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 135-137.
- Macchia G., *Proust e Dostoievskij*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 165-180.
- Macchia G., *Vermeer, o il silenzio della pittura*, in Id., *Tutti gli scritti su Proust*, cit., pp. 181-196.
- Macciattelli M., *L'assoluto del romanzo. Studio sulla poetica di Marcel Proust e l'estetica letteraria del primo romanticismo*, Mursia, Milano 1990.
- Maeterlinck M., *La Mort*, Fasquelle, Paris 1913; trad. it. di G. Marcellini, *La Morte*, Sonzogno, Milano 1926.
- Maeterlinck M., *Les trésor des humbles* (1^a ed. 1898), Mercure de France, Paris 1915.
- Magrelli V. *Vedere vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Paul Valéry*, Einaudi, Torino 2002.
- Magris C., *L'anello di Clarisse*, Einaudi, Torino 1999.
- Malabou C., *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Vrin, Paris 1996.
- Maldiney H., *Psychose et présence*, in Id., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991; trad. it. di F. Leoni, *Psicosi e presenza*, in *Pensare l'uomo e la follia*, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-70.
- Maldiney H., *De la transpassibilité*, in Id., *Penser l'homme et la folie*, cit.; trad. it. di F. Leoni, *Della transpassibilità*, Mimesis, Milano 2004.
- Mallarmé S., *Le Livre, instrument spirituel*, in Id., *Divagations*, Fasquelle, Paris 1897; trad. it. di V. Ramacciotti, *Il Libro, strumento spirituale*, in S. Mallarmé, *Poesie e prose*, Garzanti, Milano 2005, pp. 325-333.
- Mandel'stam O., *Sum vremeni*, s. e., 1925; trad. it. di G. Raspi, *Il rumore del tempo*, Einaudi, Torino 1970.
- Mann T., *Einführung in den Zauberberg*, in Id., *Die Zauberberg*, Fischer, Berlin 1950; trad. it. di E. Pocar, "La montagna incantata". *Lezione per gli studenti dell'università di Princeton*, in T. Mann, *La montagna incantata*, Corbaccio, Milano 1992, pp. 679-689.
- Mann T., *Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1960; trad. it. di E. Pocar, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn, narrata da un amico*, Mondadori, Milano 1980.
- Maranini L., *Marcel Proust. Arte e conoscenza*, Novissima Editrice, Firenze 1933.
- Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Phänomenologica 59), Martinus Nijhoff, Den Haag 1974.
- Marc-Lipiansky M., *La Naissance du monde proustien dans "Jean Santeuil"*, Nizet, Paris 1974.
- Marin L., *Le trompe-l'œil, un comble de la peinture*, in AA.VV., *L'effet trompe-l'œil dans l'art et la psychanalyse*, Dunod, Paris 1988, pp. 75-92.
- Marion J.-L., *Réduction et donation*, Puf, Paris 1989.
- Marion J.-L., *Le Visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005.
- Marquet J.-F., *Proust et la fête inconcevable*, in «Epokhè», 2, 1991, pp. 325-354.
- Martin-Deslias N., *Idéalisme de Marcel Proust*, F. Janny éditeur, Montpellier 1944.
- Masini F., *Nichilismo e religione in Jean Paul*, De Donato, Bari 1974.

- Massimilla E., *L'arte pura e la sfinge della conoscenza: una lettera di Edmund Husserl a Hugo von Hofmannsthal*, in «Archivio di storia della cultura», XI, 1998, pp. 193-213.
- Massis H., *D'André Gide à Marcel Proust*, Lardanchet, Lyon 1948.
- Masullo A., *L'indicibile tempo e il pensiero radicale*, in *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, a c. di A. Masullo e C. Senofonte, Marietti, Genova 1988, pp. 3-19.
- Mathieu V., *L'estetismo di Proust: disfacimento e creazione*, in «Rivista di estetica», 4, 1959, pp. 269-287.
- Mathieu V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971.
- Matteucci G., *Per una fenomenologia critica dell'estetico*, CLUEB, Bologna 1998.
- Matteucci G., *La relazione tra espressione e significato come problema di una estetica fenomenologica*, in «Annali dell'Istituto Antonio Banfi», 5, 1998, pp. 77-107.
- Maurois A., *À la recherche de Marcel Proust*, Hachette, Paris 1949; trad. it. di G. Monicelli, *Alla ricerca di Marcel Proust*, Mondadori, Milano 1956.
- Maury A., *Le Sommeil et le Rêves*, Didier, Paris 1861.
- Mavridis M., *Nuit noire. Sommeil monadique et nudité de l'ego*, in «Alter», 5, 1997, pp. 191-213.
- Mazis G.A., *Merleau-Ponty: The Depth of Memory as the Depth of the World*, in *The Horizons of Continental Philosophy*, ed. by H. G. Silverman et alii, Kluwer, Dordrecht-Boston-Lancaster 1988, pp. 227-250.
- Mazzeo M., *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata 2005.
- McIntyre R., *Intending and Referring*, in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, ed. by H. L. Dreyfus, MIT Press, Cambridge (Mass.) – London 1982, pp. 215-231.
- McKenna W.R., *Husserl's "Introductions to Phenomenology". Interpretation and Critique* (Phaenomenologica 89), Martinus Nijhoff, The Hague 1982.
- Megay J.N., *Bergson et Proust. Essais de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Vrin, Paris 1976.
- Mein M., *Proust et le réel*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 18, 1968, pp. 691-702.
- Mein M., *Nerval: a precursor of Proust*, in «The Romanic Review», 2, 1971, pp. 99-112.
- Mein M., *Novalis as Precursor of Proust*, in «Comparative literature», 23, 1971, pp. 217-232.
- Melandri E., *Logica ed esperienza in Husserl*, il Mulino, Bologna 1960.
- Melandri E., *Note in margine all'"episteme" di Foucault*, in «Lingua e Stile», 5, 1970, pp. 145-156.
- Melandri E., *Le "Ricerche Logiche" di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*, il Mulino, Bologna 1990.
- Melandri E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.
- Melle U., *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty* (Phaenomenologica 91), Martinus Nijhoff, Den Haag-Boston-Lancaster 1983.
- Melle U., *Signitive und signifikative Intentionen*, in «Husserl Studies», 15, 1999, pp. 167-181.
- Menges C., *Über phänomenologische Strukturen im "Mann ohne Eigenschaften"*, in «Modern Austrian Literature», 3-4, 1976; trad. it. di M. Cupellaro, I.

- Heimbecker, *Strutture fenomenologiche nell'Uomo senza qualità. Robert Musil e Edmund Husserl*, in *Musil. Anni senza sintesi*, a c. di L. Mannarini, Lerici, Cosenza 1980, pp. 163-189.
- Mensch J.R., *Husserl's Concept of the Future*, in «Husserl Studies», 16, 1999, pp. 41-64.
 - Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
 - Merleau-Ponty M., *Le doute de Cézanne*, in Id., *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1948; trad. it. di P. Caruso, *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non-senso*, il Saggiatore, Milano 2004, pp. 27-44.
 - Merleau-Ponty M., *Le Roman et la métaphysique*, in Id., *Sens et non-sens*, cit.; trad. it. di P. Caruso, *Il romanzo e la metafisica*, in *Senso e non-senso*, cit., pp. 45-60.
 - Merleau-Ponty M., "Préface" a *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di G. Alfieri, *Prefazione a Segni*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 23-62.
 - Merleau-Ponty M., *Le Philosophe et Son Ombre*, in Id., *Signes*, cit.; trad. it. di G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, cit., pp. 211-238.
 - Merleau-Ponty M., *L'homme et l'adversité*, in Id., *Signes*, cit.; trad. it. di G. Alfieri, *L'uomo e l'avversità*, in *Segni*, cit., pp. 294-317.
 - Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003.
 - Merleau-Ponty M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1961*, Gallimard, Paris 1968; trad. it. di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995.
 - Merleau-Ponty M., *La nature*, Seuil, Paris 1995; trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura*, Cortina, Milano, 1996.
 - Merleau-Ponty M., *Notes de cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. di F. Paracchini, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003.
 - Merleau-Ponty M., *Proust-Mémoire*, in Id., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Édition Belin, Paris 2003; trad. it. di S. Guindani, *Proust-Memoria*, in S. Guindani, *Lo stereoscopio di Proust*, cit., pp. 119-129.
 - Meyerhoff H., *Time in Literature*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1955.
 - Michaux H., *Plume*, Gallimard 1963; trad. it. di A. Giuliani, *Un certo piuma*, SE, Milano 1989.
 - Miller G.A., *Images and models, similes and metaphors*, in *Metaphor and Thought*, ed. by A. Ortony, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. di D. Barbieri, *Immagini e modelli, paragoni e metafore*, in *Teorie della metafora*, a c. di C. Cacciari, Cortina, Milano 1991, pp. 59-123.
 - Miller I., *Husserl's Account of Our Temporal Awareness*, in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, cit., pp. 125-146.
 - Miller I., *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*, MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1984.
 - Milly J., *Étude génétique de la rêverie des chambres dans l'"Ouverture" de la Recherche*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 10, 1979, pp. 9-22, e 11, 1980, pp. 9-29.
 - Milner M., *La fantasmagorie. Essai sur l'optique fantastique*, Puf, Paris 1982; trad. it. di G. Guglielmi, *La fantasmagoria. Saggio sull'ottica fantastica*, il Mulino, Bologna 1989.
 - Milovanovic M., *Les figure du livre. Essai sur la coïncidence des arts dans À la recherche di temps perdu*, Champion, Paris 2005.

- Minkowski E., *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, D'Artrey, Paris 1933; trad. it. di G. Terzian, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004.
- Mishara A.L., *Husserl and Freud: Time, memory and the unconscious*, in «Husserl Studies», 7, 1990, pp. 29-58.
- Mohanty J.N., *Husserl's Concept of Intentionality*, in «Analecta Husserliana», 1, 1971, pp. 100-132.
- Mohanty J.N., *The Concept of Intentionality*, Warren H. Green Inc., St. Louis 1972.
- Mohanty J.N., *The development of Husserl's thought*, in *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. by B. Smith and D. W. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 45-77.
- Mohanty J.N., *Kant and Husserl*, in «Husserl Studies», 13, 1996, pp. 19-30.
- Monnin-Hornung J., *Proust et la peinture*, Droz-Giard, Genève-Lille 1951.
- Montavont A., *Passivité et non-donation*, in «Alter», 1, 1993, pp. 131-147.
- Montavont A., *Le phénomène de l'affection dans les Analysen zur passiven Synthesis*, in «Alter», 2, 1994, pp. 119-139.
- Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris 1999.
- Montier J.-P., *La photographie "...dans le temps": de Proust à Barthes et réciproquement*, in *Proust et les images. Peinture, photographie, cinéma, vidéo*, éd. par J. Cléder et J.-P. Montier, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pp. 69-114.
- Morin E., *L'Homme et la Mort*, Seuil, Paris 1976; trad. it. di A. Perri e L. Pacelli, *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma 2002.
- Morrison J.C., Stack G.J., *Proust and Phenomenology*, in «Man and World», 1, 1968.
- Mosès S., *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris 1991; trad. it. di Michele Bertaggia, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano 1993.
- Muller Mau., *De Descartes à Marcel Proust. Essais sur la théorie des essences, le positivisme et les méthodes dialectique et réflexive*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1943.
- Muller Mar., *Les Voix Narratives dans À la recherche du temps perdu*, Droz, Genève 1983.
- Murray J., *Proust's Views of Perception as a Mataphoric Framework*, in «The French Review», 3, 1969, pp. 380-394.
- Musil R., *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*, Wiener Verlag, Wien 1906; trad. it. di A. Rho, *I turbamenti del giovane Törless*, in R. Musil, *Romanzi brevi, novelle e aforismi*, Einaudi, Torino 1986, pp. 5-185.
- Musil R., *Bemerkungen über Apperceptor udgl.*, in *Robert Musils "Vereinigungen": Studien zu einer historisch-kritischen Ausgabe*, hrsg. v. K. Corino, Fink, München-Salzburg 1974; trad. it. di C. Festi Leidmayr, *Considerazioni sull'Appercettore e simili*, in «Axiomathes», 3, 1995, pp. 421-428.
- Musil R., *Tagebücher*, hrsg. v. A. Frisé, Rowohlt Verlag, Hamburg 1976; trad. it. di E. De Angelis, *Diari 1899-1941*, 2 vol., Einaudi, Torino 1980.

- Nabokov V., *Lectures on Literature*, ed. by F. Bowers, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1980; trad. it. di E. Capriolo, *Lezioni sulla letteratura*, Garzanti, Milano 1982.
- Nancy J.-L., *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997; trad. it. di A. Moscati, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998.

- Németh L., *Prousts Methode. Erzählung und Erinnerung*, in Id., *Die Revolution der Qualität*, Steingrüben Verlag, Stuttgart 1962, pp. 109-154.
- Neri G.D., *Paci e Merleau-Ponty. Una testimonianza e qualche riflessione*, in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte, ombre corte*, Verona 2003, pp. 165-170.
- Nerval G. de, *Le Filles du Feu*, Lévy, Paris 1857; trad. it. di F. Calamandrei, *Silvia*, in *Le figlie del fuoco*, Einaudi, Torino 1990.
- Newman-Gordon P., *Mort de la personne, vie de l'œuvre*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 42, 1992, pp. 97-107.
- Ni L., *Urbewußtsein und Unbewußtsein in Husserls Zeitverständnis*, in «Husserl Studies», 21, 2005, pp. 17-33.
- Nicole E., *Genèses onomastiques du texte proustien*, in *Études proustiennes V*, cit., pp. 69-125.
- Nicole E., *La Recherche et les Noms*, in *Études proustiennes VI*, éd. par. M. Raimond et J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1987, pp. 69-88.
- Nietzsche N., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, in Id., *Weke*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Bd. VI/3, De Gruyter, Berlin-New York 1969; trad. it. di F. Masini, *Il Crepuscolo degli idoli ovvero come si fa filosofia col martello*, Adelphi, Milano 1983.
- Noon W.T., *Joyce and Aquinas*, Yale University Press, New Haven 1957.
- Novalis, *Monolog*, in *Das Philosophische Werke*, Bd. I, hrsg. v. R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1981; ed. it. a c. di G. Moretti, *Monologo*, in *Opera filosofica*, 2 vol., Einaudi, Torino 1993, vol. 1, pp. 619-620.

- O'Brien J., *La Mémoire involontaire avant Proust*, in «Revue de littérature comparée», 1, 1939, pp. 19-36.
- Orlando F., *Proust, Saint-Beuve, e la ricerca in direzione sbagliata*, in M. Proust, *Contro Sainte-Beuve*, Einaudi Tascabili, Torino 1991, pp. VII-XXXVII.
- Orlando F., «Sapere» contro «vedere», in «Alfabeta», 72, 1985, p. 15.
- Ortega Y Gasset J., *Le Temps, la distance et la forme chez Proust. Simple contribution aux études proustiennes*, in «La Nouvelle Revue Française», 20, 1923, pp. 267-279.

- Paci E., *Introduzione a G. Brand, Mondo, Io e Tempo nei manoscritti idetiti di Husserl, Io, Mondo e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, pp. 5-24.
- Paci E., *Diario fenomenologico*, il Saggiatore, Milano 1961.
- Paci E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.
- Paci E., *La psicologia fenomenologica e il problema della relazione tra inconscio e mondo esterno*, in «aut-aut», 64, 1961, pp. 314-334.
- Paci E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1963.
- Paci E., *Fenomenologia e letteratura*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 1, Lampugnani Nigri, Milano 1965, pp. 164-174.
- Paci E., *Fenomenologia e narrativa*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 1, cit., pp. 175-181.
- Paci E., *L'uomo di Proust*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 3, Lampugnani Nigri, Milano 1966, pp. 49-62.
- Paci E., *Per una fenomenologia della musica*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 3, cit., pp. 94-107.
- Paci E., *Dialettica e intenzionalità nella critica e nella poesia*, in Id., *Relazioni e significati*, vol. 3, cit., pp. 293-314.

- Paci E., *Per un'analisi fenomenologica del sonno e del sogno*, in *Il sogno e le civiltà umane*, a c. di C. Gallini, Laterza, Bari 1966, pp. 247-255.
- Paci E., *Il senso delle parole 1963-1974*, a c. di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 1987.
- Painter C.D., *Marcel Proust*, Chatto & Windus, London, 1959; trad. it. di E. Vaccari Spagnol, V. Di Giuro, *Marcel Proust*, Feltrinelli, Milano 1965.
- Paperzak A., *Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas'perspective on Husserl and Heidegger*, in «Man and World», 16, 1983, pp. 113-127.
- Parain B., *Recherche sur la nature et les fonctions du langage*, Gallimard, Paris 1942.
- Parain B., *Petite métaphysique de la parole*, Gallimard, Paris 1969.
- Pascal B., *Pensées*, éd. par P. Sellier, Pocket, Paris 2003; trad. it. di B. Papasogli, *Pensieri*, Città Nuova, Roma 2003.
- Patey C., *Tempi difficili. Proust e Joyce*, Marcos Y Marcos, Milano 1991.
- Patocka J., *Le subjectivisme de la phenomenologie husserlienne et l'exigence d'une phenomenologie asubjective*, in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 1988, pp. 217-248.
- Paul J., *Der Traum im Traum*, in Id., *Jean Paul Sämtliche Werke*, Bd. 6, hrsg. v. K. Schreinert, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1928; trad. it. di A. Fabris, *Il sogno nel sogno*, in J. Paul, *Scritti sul nichilismo*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 31-36.
- Pecchioli Temperani A., *Il romanzo e il tempo. Da Balzac a Proust*, Bulzoni, Roma 1989.
- Pedroli G., *Realtà e prassi in Husserl*, in *Omaggio a Husserl*, a c. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 197-211.
- Péguy C., *Clio Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Gallimard, Paris 1931; trad. it. di G. Antonelli e A. Prontera, *Clio. Dialogo della storia con l'anima pagana*, Milella, Lecce 1994.
- Penna A., *Lo statuto della Urimpression tra Zeitvorlesungen e Bernauer Manuskripte*, in «La Cultura», 1, 2004, pp. 121-134.
- Penna A., *Coscienza e materia in Husserl. Un dualismo irrisolto*, in *L'altro e il tempo. Studi di fenomenologia*, a c. di E. Ferrario, Guerini, Milano 2004, pp. 15-31.
- Perec G., *Espèces d'espaces*, Galilée, Paris; trad. it. di R. Delbono, *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Perrin J.-F., *La scène de réminiscence avant Proust*, in «Poétique», 102, 1995, pp. 193-213.
- Petitot J., *Un mémorialiste du visible. La quête du réel chez Proust*, in «Protée», 16, 1988, pp. 39-52.
- Petovic M., *Proust et Dostoïewski*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 18, 1968, pp. 682-690.
- Petrosino S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.
- Peverelli R., *Proust. Tempo, spazio, memoria*, in «La Fortezza», 1-2, 2003, pp. 147-159.
- Piana G., *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano 1979.
- Piazza M., *Passione e conoscenza in Proust*, Guerini, Milano 2000.
- Piazza M., *La Recherche e il differimento della fine. Forma, struttura, conoscenza nell'opera proustiana*, in AA.VV., *Il ricordo del presente. Memoria e formazione del senso*, Moretti & Vitali, Bergamo 2001, pp. 44-57.
- Piazza M., *Alle frontiere tra filosofia e letteratura*, Guerini, Milano 2003.
- Piazza M., *Recensione a D. Large, Nietzsche and Proust. A Comparative Study*, in «Quaderni Proustiani», 3, 2004, pp. 108-110.

- Piazza M., *Proust, la verità e il nichilismo*, in *La "Recherche" tra apocalisse e salvezza*, cit., pp. 45-68.
- Piazza T., *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini, Milano 2001.
- Pietrantonio V., *Debenedetti e il suo doppio. Una traversata con Marcel Proust*, il Mulino, Bologna 2003.
- Piperno A., *Il demone reazionario*, Gaffi, Roma 2007.
- Piret P., *L'essence infuse. Expérience affective et programme d'écriture dans Combray*, in «Poétique», 114, 1998, pp. 209-219.
- Placella Sommella P., *Marcel Proust e i movimenti pittorici d'avanguardia*, Bulzoni, Roma 1982.
- Placella Sommella P., *Elstir o il linguaggio della pittura*, in «Quaderni proustiani», 3, 2004, pp. 37-45.
- Poggi S., *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, il Mulino, Bologna 1991.
- Poillon J., *Temps et roman*, Gallimard, Paris 1993.
- Polizzi P., *Genesi della psicologia fenomenologica*, in E. Husserl, *La psicologia fenomenologica*, Ila Palma, Palermo 1988, pp. 7-35.
- Pomier J.-M., *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, éd. par F. Perrier, Klincksieck, Paris 2006.
- Ponti M.B., *George Bataille e l'estetica del male*, Centro Internazionale Studi di Estetica-Aesthetica Preprint, Palermo 1999.
- Ponti M.B., *La fenomenologia dell'estetico*, in AA.VV., *Ripensare l'estetica. Un progetto nazionale di ricerca*, cit., pp. 83-90
- Ponzi M., *Benjamin e il surrealismo: teoria delle avanguardie*, in *Tra simbolismo e avanguardie. Studi dedicati a Ferruccio Masini*, a c. di C. Graziadei, A. Prete, F. Rosso Chiodo, V. Vivarelli, Editori Riuniti, Roma 1995, pp. 295-319.
- Pouilloux J.-Y., *Proust, toujours*, in «Critique», 548-549, 1993, pp. 89-102.
- Pouilloux J.-Y., *Je ne sais ce que je vois qu'en écrivant*, in *Merleau-Ponty et le littéraire*, éd. par A. Simon et N. Castin, Presses de l'École normale supérieure, Paris 1997, pp. 93-103.
- Poulet G., *Études sur le temps humain*, vol. I, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1949.
- Poulet G., *Études sur le Temps humain IV. Mesure de l'instant*, Éditions du Rocher, Paris 1968.
- Poulet G., *L'espace proustien*, Gallimard, Paris 1963; trad. it. di G. M. Posani, *Lo spazio di Proust*, Guida, Napoli 1972.
- Poulet G., *Proust et la répétition*, in «L'Arc», 47, 1972, pp. 5-13.
- Poulet G., *Proust*, in Id., *La pensée indéterminée. II Du Romantisme au début du XX siècle*, Puf, Paris 1987, pp. 243-257.
- Preti G., *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 29, 1974, pp. 3-21; pp. 123-143; pp. 243-263.
- Proust A., *De l'aphasie*, Asselin, Paris 1872.

- Quémar C., *Autour de trois "avant-textes" de l'"ouverture" de la Recherche*, in «Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et des Amis de Combray», 3, 1976, pp. 7-29.

- Raboni G., *Tradurre Proust: dalla lettura alla scrittura*, in *Proust oggi*, a c. di L. De Maria, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1990, pp. 111-119.

- Rampello L., *Walter Benjamin. La traccia e l'oblio*, in *Studi in onore di Luciano Anceschi*, a c. di L. Rossi ed E. Solari, Mucchi, Modena 1982, pp. 289-296.
- Rampello L., *Il narratore di Combray*, in *Discorsi sul romanzo*, a c. di P. Bagni, Alinea, Firenze 1984, pp. 135-152.
- Rampello L., *Il paradigma del sogno*, in «Alfabeta», 72, 1985, p. 18.
- Rampello L., *Marcel Proust. Questione di sguardi*, in «il Verri», 3-4, 1987, pp. 19-31.
- Rampello L., *La grande ricerca. Saggio su Proust*, Pratiche, Parma 1994.
- Rateni P., *Robert Musil: l'Europa senza qualità. Fenomenologia di una crisi*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli – Studi Tedeschi», 29, 1986, pp. 215-255.
- Rella F., *Il silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Rella F., *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Renzi L., *Proust e Vermeer. Apologia dell'imprecisione*, il Mulino, Bologna 1999.
- Revel J.-F., *Sur Proust. Remarques sur À la recherche du temps perdu*, René Julliard, Paris 1969; trad. it. di S. de La Pierre, *Su Proust. Osservazioni su À la recherche du temps perdu*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- Richard J.-P., *Proust et le monde sensible*, Seuil, Paris 1974; trad. it. di E. Klersy Imberciadori, *Proust e il mondo sensibile*, Garzanti, Milano 1976.
- Richir M., *Essences et "intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty*, in Id., *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987; trad. it. di A. Pinotti, *Essenze e "intuizione" delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a c. di M. Carbone e C. Fontana, Hestia, Cernusco Lombardone 1993, pp. 37-86.
- Richir M., *Synthese passive et temporalisation/spatialisation*, in *Husserl*, éd. par E. Escoubas et M. Richir, Millon, Grenoble 1989, pp. 9-41.
- Richir M., *La vérité de l'apparence*, in «La Part de l'Œil», 7, 1991, pp. 229-236.
- Richir M., *Vie et Mort en Phénoménologie*, in «Alter», 2, 1994, pp. 333-365.
- Richir M., *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, Grenoble 2000.
- Ricoeur P., *Husserl et le sens de l'histoire*, in «Revue de métaphysique et de morale», 54, 1949, poi in Id., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1993; trad. it. di C. Liberti, *Husserl e il senso della storia*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, Sortino, Messina 1979, pp. 75-127.
- Ricoeur P., *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, in «Revue de métaphysique et de morale», 56 e 57, 1951 e 1952, poi anche in Id., *A l'école de la phénoménologie*, cit.; trad. it. di C. Liberti, *Analisi e problemi nelle Ideen II di Husserl*, in P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, pp. 129-208.
- Ricoeur P., *Del'interpretation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; trad. it. di E. Renzi, *Dell'intepretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Ricoeur P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1976.
- Ricoeur P., *Temps et récit I*, Seuil, Paris 1983; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto I*, Jaca Book, Milano 1986.
- Ricoeur P., *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1999.
- Ricoeur P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.
- Ricoeur P., *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*, in Id., *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986; trad. it. di G. Grampa, *Hegel e Husserl sull'intersoggettività*, in *Dal testo alla azione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 271-291.

- Ricoeur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003.
- Rilke R.M., *Das Stunden Buch. Drittes Buch. Das Buch von der Armut und vom Tode*, in R. M. Rilke, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Zinn und R. Sieber-Rilke, Insel, Frankfurt a. M. 1955, Bd. I; trad. it. di C. Lievi, in *Il libro d'ore. Libro terzo. Il libro della povertà e della morte*, in *Poesie*, 2 vol., a c. di G. Baioni, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, vol. 1.
- Rilke R.M., *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), Insel, Frankfurt a. M. 1987; ed. it. a c. di G. Zampa *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Adelphi, Milano 1992.
- Riva R.T., *Death and Immortality in the Works of Marcel Proust*, in «The French Review», 5, 1962, pp. 463-471.
- Rizzoli L., *Il significato del nome proprio in Husserl. Dalla fenomenologia statica alla fenomenologia genetica del significato empirico*, in «Magazzino di filosofia», 13, 2004, pp. 8-31.
- Roberts M., *L'ancien et le nouveau*, Grasset, Paris 1963; trad. it. di D. e G. Tarizzo, *L'antico e il nuovo*, Rizzoli, Milano 1969.
- Rogers B.G., *Proust's narrative techniques*, Droz, Genève 1965.
- Roloff V., *Lesen als "déchiffrement" – zur Buchmetaphorik und Hermeneutik bei Novalis und Proust*, in *Marcel Proust. Lesen und Schreiben*, hrsg. v. E. Mass, V. Roloff, Insel Verlag 1983, pp. 186-205.
- Roloff V., *Werk und Lektüre. Zur Literarästhetik von Marcel Proust*, Insel Verlag-Nomos, Köln - Baden-Baden 1984.
- Romano C., *Où est passé le passé? De la possibilité d'une phénoménologie du temps*, in *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, cit., pp. 295-326.
- Ronchi R., *I segni della memoria*, in «Itinerari», 1-2, 1986, pp. 285-302.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; trad. it. di G. Milone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.
- Rother C., *Der Ort der Bedeutung. Zur Metaphorizität des Verhältnisses von Bewußtsein und Gegenständlichkeit in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2004.
- Rousset J., *Forme et Signification*, Corti, Paris 1962; trad. it. si F. Giaccone, *Forma e significato*, Einaudi, Torino 1976;
- Rovatti P.A., *L'insonnia. Passività e metafora nella "fenomenologia" di Lévinas*, in «aut-aut», 209-210, 1985, pp. 61-78.
- Rovatti P.A., *Lévinas: l'insonnia*, in Id., *Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova 1988, pp. 93-111.
- Rubino Campini A., *La strada del sogno nella "ricerca" proustiana*, STASS, Palermo 1974.
- Ruskin J., *Elements of Drawing*, in *The Works of John Ruskin*, ed. by E. T. Cook and A. Wedderburn, G. Allen, London 1903-1912, t. XV.

- Sabot P., *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Puf, Paris 2002.
- Sakai M., *À propos de la mort dans l'œuvre romanesque de Marcel Proust. La mort et la fête mondaine*, in «Études de langue et de littérature françaises», 46, 1985, pp. 84-100.
- Santini A., *Frequentare il disastro. Istantanee su Blanchot*, in «Fenomenologia & Società», 3, 2005, pp. 3-15.

- Sartre J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1939; trad. it. di A. Bonomi, *Idee per una teoria delle emozioni*, in Id., *L'immaginazione*, Bompiani, Milano 1962, pp. 109-152.
- Sartre J.-P., *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris 1940; trad. it. di R. Kirchmayr, *L'Immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.
- Sartre J.-P., *Baudelaire*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. di J. Darca, *Baudelaire*, Mondadori, Milano 2006.
- Sartre J.-P., *A propos de Le Bruit et la fureur: la temporalité chez Faulkner*, in Id., *Situation I*, Gallimard, Paris 1947; trad. it. di trad. it. di D. Tarizzo, G. Tarizzo, A. Mattioli, G. Monicelli, M. Mauri, L. Arano Cogliati, *A proposito de "L'urlo e il furore". La temporalità in Faulkner*, in Id., *Che cos'è letteratura?*, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 6-13.
- Sartre J.-P., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in Id., *Situations I*, cit.; trad. it. di D. Tarizzo, G. Tarizzo, A. Mattioli, G. Monicelli, M. Mauri, L. Arano Cogliati, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in Id., *Che cos'è letteratura?*, cit., pp. 279-281.
- Sartre J.-P., *Aller et retour*, in Id., *Situation I*, cit.; trad. it. di trad. it. di D. Tarizzo, A. Del Bo, O. Del Buono, J. Graziani, M. Mauri, D. Menicatti, E. Soprano, G. Tarizzo, A. Mattioli, G. Monicelli, L. Arano Cogliati, *Andata e ritorno*, in Id., *Che cos'è letteratura?*, Net-il Saggiatore, Milano 2004, 280-322.
- Sartre J.-P., *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1966; trad. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, EGEA, Milano 1992.
- Scaramuzza G., Schuhmann K., *Oggettività estetica: un manoscritto di Husserl*, in «Rivista di estetica», 38, 1991, pp. 3-14.
- Scheler M., *Tod und Fortleben (1911-1912)*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, hrsg. v. M. Scheler, Francke Verlag, Bern 1957; trad. it. di A. Rizzi, *Morte e sopravvivenza*, in M. Scheler, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Elle Di Ci, Torino 1983, pp. 75-118.
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928)*, in Id., *Gesammelte Werk*, Bd. 9, hrsg. v. M. S. Frings, Francke, Bern 1975; trad. it. di R. Padellaro, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997.
- Schlossman B., *Benjamin's Über einige Motive bei Baudelaire: The Secret Architecture of Correspondances*, in «Modern Language Notes», 3, 1992, pp. 548-579.
- Schnell A., *Les diagrammes husserliens du temps*, in «Alter», 9, 2001, pp. 365-399.
- Schnell A., *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2004.
- Schnell A., *Temporalité hyletique et temporalité noématique chez Husserl*, in «Annales de Phénoménologie», 3, 2004, pp. 59-82.
- Schnitzler A., *Flucht in die Finstemis*, Fischer, Berlin 1931; trad. it. di G. Ferrarese, *Fuga nelle tenebre*, Adelphi, Milano 1981.
- Schramke J., *Zur Theorie des modernen Romans*, Oscar Beck, München 1974; trad. it. di C. Romani, *Teoria del romanzo contemporaneo*, Liguori, Napoli 1980.
- Schuhmann K., *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977.
- Schuhmann K., *Husserl doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893*, in «Brentano Studien», 3, 1990-1991, pp. 119-136.
- Schütz A., *Collected papers. The Problem of Social Reality (Phaenomenologica 11)*, ed. by M. Natanson, Martinus Nijhoff, Den Hague 1962, p. 244; trad. it. di A. Izzo, *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979.

- Sergio F., *Memoria e pensiero nella Ricerca di Proust*, Cappelli, Bologna 1977.
- Sestòv L., *Contra Husserl*, a c. di F. Déchet, Guerini, Milano 1994.
- Severino E., *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 63-133.
- Severino E., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999.
- Shakespeare W., *King Henry IV*, ed. by A. R. Humphreys, Methuen, London 1961-1966, 2 vol.; trad. it. di A. Dallagiacomà, C. Gorlier, Giu. e Gio. Melchiori, *Enrico IV*, Mondadori, Milano 1991.
- Shattuck R., *Proust's Binoculars. A study of memory, time and recognition in À la recherche du temps perdu*, Random House, New York 1963.
- Shattuck R., *Proust*, Fontana, London 1974; trad. it. di D. Zazzi, *Proust*, Mondadori, Milano 1991.
- Siciliano E., *Riconoscimento dell'ombra*, in «Paragone», 260, 1971, pp. 126-136.
- Signore M., *Problema teleologico e fenomenologia della temporalità*, in *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, a c. di M. Signore, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 157-172.
- Simon A., *De Sylvie à la Recherche: Proust et l'inspiration nervalienne*, in «Romantisme», 95, 1997, pp. 39-49.
- Simon A., *Proust et l'"architecture" du visible*, in *Merleau-Ponty et le littéraire*, cit., pp. 105-116.
- Simon A., *Proust ou le réel retrouvé*, Puf, Paris 2000.
- Simons P., *Meaning and language*, in *The Cambridge Companion to Husserl*, cit., pp. 106-137.
- Sini C., *Il problema del segno in Husserl e in Peirce*, in Id., *Kinesis. Saggio sull'interpretazione*, Spirali, Milano 1982, pp. 13-29.
- Sini C., *Scrivere il fenomeno*, Morano, Napoli-Milano 1997.
- Sinigaglia C., *Zeichen und Bedeutung. Zu einer Umarbeitung der Sechsten Logischen Untersuchung*, in «Husserl Studies», 14, 1998, pp. 179-217.
- Smith D., R. McIntyre R., *Intentionality via Intensions*, in «The Journal of Philosophy», 18, 1971, pp. 541-561.
- Smith D., *Demonstrative Reference and Perception*, in *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, cit., pp. 193-213.
- Sokolowski R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Phaenomenologica 18), Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.
- Sokolowski R., *Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 4, 1964, pp. 530-551.
- Sokolowski R., *Husserlian Meditation*, Northwestern University Press, Evanston 1974.
- Sokolowski R., *Presence and Absence. A philosophical Investigation of Language and Being*, Indiana University Press, Bloomington – London 1978.
- Sommer M., *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.
- Souche-Dagues D., *Le Développement de l'Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne* (Phaenomenologica 52), Martinus Nijhoff, La Haye 1972.
- Sossi F., *L'età dei Nomi. Note su Proust*, in «aut-aut», 193-194, 1983, pp. 97-109.
- Sossi F., *Lévinas su Proust*, in «Alfabeta», 59, 1984, p. 16.
- Sossi F., *Filosofia di Proust. Saggi sulla scrittura e la morte*, Unicopli, Milano 1988.
- Sparvoli E., *Contro il corpo. Proust e il romanzo immateriale*, Franco Angeli, Milano 1997.
- Spinicci P., *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985.

- Spinicci P., *La grammatica e l'intuizione. Considerazioni su alcuni temi delle Lezioni di Husserl sulla coscienza interna del tempo*, in AA.VV., *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 161-193.
- Spitzer L., *Zum Stil Marcel Proust's*, in Id., *Stilstudien*, Hübner, München 1928; trad. it. di P. Citati e M. L. Spaziani, *Sullo stile di Proust*, in *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*, Einaudi, Torino 1959, pp. 245-328.
- Steel G.H., *Chronology and Time in À la recherche du temps perdu*, Droz, Genève 1979.
- Steinbock A.J., *Generativity and the Scope of Generative Phenomenology*, in *The New Husserl*, cit., pp. 289-325.
- Steiner R., *Per sentieri, a Xanadu...*, in *I linguaggi del sogno*, a c. di V. Branca, C. Ossola, S. Resnik, Sansoni, Firenze 1984, pp. 163-221.
- Steinhoff M., *Zeitbewußtsein und Selbsterfahrung*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1983.
- Ströker E., *Der Tod im Denken Max Schelers*, in «Man and World», 2, 1968, pp. 191-207.
- Summa M., *Il tempo della coscienza: i Bernauer Manuskripte di Husserl*, in «Oltrecorrente», 11, 2005, pp. 151-160.
- Switzer R., *The Madeleine and the Biscotte*, in «The French Review», 4, 1957, pp. 303-308.

- Tadié J.-Y., *Invention d'un langage*, in «La Nouvelle Revue Française», 81, 1959, pp. 500-513.
- Tadié J.-Y., Tadié M., *Le sens de la mémoire*, Gallimard, Paris 1999; trad. it. di C. Marullo Reedtz, *Il senso della memoria*, Dedalo, Bari 2000.
- Taguchi S., *Das Problem der "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen "Nähe" des Selbst* (Phaenomenologica 178), Springer, Dordrecht 2006.
- Taioli R., *Su una lettera di Husserl a Hofmannsthal sull'estetica*, in «Città di vita», 4, 2003, pp. 385-388.
- Tengelyi L., *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Millon, Grenoble 2005.
- Terdiman R., *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993.
- Thévenaz P., *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl*, in *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, cit., pp. 11-30.
- Tilliette X., *Husserl et la notion de Nature. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3, 1965; trad. it. di G. D. Neri, *Husserl e il concetto di Natura*, in *Negli specchi dell'Essere*, cit., pp. 25-33.
- Tranströmer T., *Det vilda torget*, Bonniers, Stockholm 1993; trad. it. di M. C. Lombardi, *I ricordi mi vedono*, in *La piazza selvaggia*, in T. Tranströmer, *Poesia dal silenzio*, Crocetti, Milano, 2001.
- Trincia F.S., *Coscienza e inconscio tra psicanalisi e fenomenologia*, in «La Cultura», 1, 2004, pp. 135-165.
- Trincia F.S., *Fenomenologia del futuro e dialettica. Edmund Husserl ed Enzo Paci*, in *L'altro e il tempo*, cit., pp. 33-53.
- Tukey A., *Notes on Involuntary Memory in Proust*, in «The French Review», 3, 1969, pp. 395-402.
- Tyman S., *The Phenomenology of Forgetting*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 44, 1983, pp. 45-60.

- Ugazio U.M., *Il problema della morte in "Sein und Zeit"*, Mursia, Milano 1976.
- Ullmann S., *Style in the French Novel*, Blackwell, Oxford 1964.
- Ullmann S., *The image in the modern French novel: Gide, Alain-Fournier, Proust, Camus*, Blackwell, Oxford 1963.

- Valéry P., *A Pierre Louys*, in Id., *Morceaux choisis*, Gallimard, Paris 1930.
- Valéry P., *Études et fragments sur le rêve*, in Id., *Variété*, in Id., *Œuvres*, vol. 1, éd. par J. Hytier, Gallimard, Paris 1957; trad. it. di S. Agosti, *Studi e frammenti sul sogno*, in *Varietà*, Rizzoli, Milano 1971, pp. 345-350.
- Valéry P., *Réflexions simples sur le corps*, in Id., *Variété*, cit.; trad. it. di S. Agosti, *Riflessioni elementari sul corpo*, in *Varietà*, cit., pp. 333-341.
- Valéry P., *Cahiers*, XXIX t., éd. par J. Robinson-Valéry, Cnrs, Paris 1957-61; trad. it. parz. di R. Guarini, *Quaderni*, V vol., Adelphi, Milano 1990.
- Valéry P., *Monsieur Taste*, Gallimard, Paris 1958; trad. it. di L. Solaroli, *Monsieur Taste*, SE, Milano 1988.
- Vallora M., *Proust e la pelle della pittura*, in *La "Recherche" tra apocalisse e salvezza*, cit., pp. 197-223.
- Valtat J.-C., *Culture et figures de la relativité. Le Temps retrouvé, Finnegans Wake*, Champion, Paris 2004.
- Vanni Rovighi S., *La teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Husserl*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 3, 1958, pp. 197-211.
- Vasa A., *Introduzione a E. Husserl, L'idea di fenomenologia*, il Saggiatore, Milano 1981, pp. 9-40.
- Vaudoyer J.-L., *Le mystérieux Vermeer*, in «L'Opinion» del 30 aprile, 7 maggio e 14 maggio 1921, poi riedito come appendice in D. Arasse D., *L'ambition de Vermeer*, Société nouvelle Adam Biro, Paris 1993; trad. it. di V. Zini, *L'ambizione di Vermeer*, Einaudi, Torino 2006, pp. 122-136.
- Vergani M., *Dell'Aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002.
- Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez Grecs*, Maspero, Paris 1971; trad. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978.
- Vernant J.-P., *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard 1989; trad. it. di A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano 2000.
- Vernière P., *Proust et les deux mémoires*, in «Revue d'Histoire Littéraire de la France», 5-6, 1971, pp. 936-949.
- Viaud J.-F., *Marcel Proust: une douleur si intense*, L'Harmattan, Paris 2000.
- Vico G. B., *La scienza nuova (1730)*, a c. di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1988.
- Villela-Petit M., *L'affectivité de la couleur*, in *La voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, éd. par R. Brisart, R. Célis, Publications des facultés universitaires Saint-Louis Bruxelles 1995; trad. it. di R. Messori, *L'affettività del colore*, in «Studi di estetica», 18, 1998, pp. 31-53.
- Vitiello V., *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- Vitiello V., *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Bari-Roma 1996.
- Vitiello V., *Verità, tempo, linguaggio*, in «Teoria», 20, 2000, pp. 41-57.
- Vitiello V., *Le finzioni della memoria*, in *Il racconto ulteriore*, a c. di F. Ermini, Moretti & Vitali, Bergamo 2006, pp. 113-126.
- Volpi F., *Coscienza del tempo e temporalità della coscienza da Brentano a Husserl*, in «Magazzino di filosofia», 4, 2001, pp. 45-71.

- Vouilloux B., *L' "impressionisme littéraire": une révision*, in «Poétique», 121, 2000, pp. 61-92.
- Vuillemin J., *Essai sur la signification de la Mort*, Puf, Paris 1948.

- Waldenfels B., *Fenomenologia dell'estraneità*, a c. di G. Baptist, trad. it. di R. Cristin, F. Longato, M. Failla e G. Baptist, Vivarium, Napoli 2002.
- Walzl F.L., *The Liturgy of the Epiphany Season and the Epiphanies of Joyce*, in «PMLA», 4, 1964, pp. 436-450.
- Warning R., *Supplémentäre Individualität. Prousts "Albertine endormie"*, in *Individualität*, hrsg. v. M. Frank und A. Haverkamp, Fink Verlag, München 1988, pp. 440-468.
- Warning R., *Écrire sans fin. La Recherche à la lumière de la critique textuelle*, in *Marcel Proust. Écrire sans fin*, éd. par. R. Warning et J. Milly, CNRS Éditions, Paris 1996, pp. 13-26.
- Welton D., *The Origin of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology* (Phaenomenologica 88), Martinus Nijhoff, Le Hague - Boston - Lancaster 1983.
- Welton D., *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method*, in *The New Husserl*, cit., pp. 255-288.
- White A., *Reconstructing Husserl: A critical response to Derrida's Speech and Phenomena*, in «Husserl Studies», 1, 1987, pp. 45-62.
- Wilcock J.R., *Il monologo interiore*, in *Saggi italiani 1959*, a cura di A. Moravia e E. Zolla, Bompiani, Milano, pp. 159-162.
- Wilson E., *Axel's Castle. A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930*, Scribner's, New York 1931; trad. it. di M. e L. Bulgheroni, *Il castello di Axel. Studio sugli sviluppi del simbolismo tra il 1870 e il 1930*, il Saggiatore, Milano 1965.
- Woolf V., *Orlando. A Biography*, The Hogarth Press, London 1929; trad. it. di G. Scalero, *Orlando*, Mondadori, Milano 1996.
- Woolf V., *Pictures*, in Ea., *The Moment and Other Essays*, Harcourt & Brace, New York 1948; trad. it. di F. de Giovanni, *Quadri*, in V. Woolf, *Immagini*, Liguori, Napoli 2002, pp. 66-79.

- Yamaguchi I., *Die Frage nach dem Paradox der Zeit*, in «Recherches Husserliennes», 17, 2002, pp. 25-49.
- Yoshida J., *Le grand-mère retrouvée. Le procédé du montage des "Intermittences du cœur"*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 23, 1992, pp. 43-64.
- Yoshida J., *Sur quelques images de l'agonie chez Proust*, in «Équinoxe», 15, 1998, pp. 54-65.
- Yoshida J., *Genèse de l'atelier d'Elstir à la lumière de plusieurs versions inédites*, in «Bulletin d'informations proustiennes», 8, 1978, pp. 15-28.

- Zahavi D., *Constitution and ontology: some remarks on Husserl's ontological position in the Logical Investigation*, in «Husserl Studies», 9, 1992, pp. 111-124.
- Zahavi D., *Sleep, Self-awareness and Dissociation*, in «Alter», 5, 1997, pp. 137-151.
- Zahavi D., *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 1999.

- Zahavi D., *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, in *The New Husserl*, cit., pp. 157-198.
- Zahavi D., *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, in «Husserl Studies», 20, 2004, pp. 99-118.
- Zecchi S., *Un manoscritto husserliano sull'estetica*, in «aut-aut», 131-132, 1972, pp. 80-94.
- Zima P.V., *L'ambivalence romanesque. Proust, Kafka, Musil*, Le Sycomore, Paris 1980; trad. it. di E. D'Ambrosio, *L'ambivalenza del romanzo. Proust, Kafka, Musil*, Pironti, Napoli 1985.
- Zima P.V., *Vom Marcel Proust zur Dekonstruktion. Le "monde des différences"*, in *Marcel Proust und die Philosophie*, hrsg. v. U. Link-Heer, V. Roloff, Insel, Frankfurt a. M. 1997, pp. 213-227.
- Zollinger E., *Auf der Suche nach der Quelle – von Andersen bis Ovid*, in «Neue Zürcher Zeitung» del 16 settembre 2006.