

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

Alessandra Campo

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

The *Analyses concerning Passive*

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

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

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

alessandra.campo@hotmail.it

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

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

Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*

I. Un patto in assenza di contraenti

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

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

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

II. Legalità minima, associazione originaria

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

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

III. Sintesi ipnotica

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. La suggestione husserliana

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

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

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

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

V. La croce e la delizia

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

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

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

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

VI. L'abuso della coscienza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIII. Le due volte del dato

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

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

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

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

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

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

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

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

IX. Fenomenologia radicale

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

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

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

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

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

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

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

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

X. La vertigine della materia

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

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

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

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

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

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

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

XI. Transitò dell'intransitivo

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

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

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

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

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

XII. Risveglio trascendentale

Con affezione, spiega Husserl,

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

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

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

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

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

XIII. *Urprünglich = nachträglich*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

XIV. Fortuna

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

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