

Francesca Dell'Orto

L'EPOCHÉ IPERBOLICA:
PER UNA SPAZIALIZZAZIONE DEL TRASCENDENTALE

Abstract

Following up on Husserl's analyses of space constitution, this article aims at pointing out the aporias of localization. Then, relying on Marc Richir's reformulation of Husserlian Leiblichkeit (corporeality) in terms of Platonic chora, it sketches out a new transcendental reduction that leads to a dynamic intertwinement of spatiality, temporality, and affectivity. It thus becomes possible to attempt a clarification of the process of embodiment from both a phenomenological and a metaphysical standpoint.

Lo spazio, più che il tempo, costituisce un nodo epistemologico di difficile scioglimento per tutta la filosofia che abbia una vocazione trascendentale. Tale difficoltà, perciò, non risparmia la fenomenologia di Husserl, nella misura in cui essa aspira a rettificare, portando a vero compimento, l'idealismo trascendentale kantiano.

L'insidia risiede nel legame imprescindibile che lo spazio intrattiene con l'esteriorità e che si riflette immediatamente nella dinamica dell'affezione: fenomenologicamente, infatti, l'affezione non può apparire in se stessa se non nella sua apertura a qualcosa di altro e di trascendente. La spazialità, quindi, è di fatto la condizione di possibilità della fenomenalità nel suo aspetto transizionale, la condizione grazie alla quale il fenomeno è appreso nella sua occorrenza singolare e concreta.

Avvalendoci delle suggestioni di Marc Richir tenteremo in questa sede di mostrare, ribaltando la tesi classica, come proprio nello spazio, in quanto risolto interno del tempo, sia possibile trovare il senso più profondo del trascendentale fenomenologico. A beneficio dell'argomentazione sarà tuttavia opportuno, per prima cosa, ripercorrere velocemente le analisi husserliane sulla genesi dello spazio, punto di partenza della speculazione dello stesso Richir.

Innanzitutto è bene ricordare che Husserl interroga lo spazio come strato appartenente all'essenza della cosa materiale. La spazialità viene cioè considerata come un "momento" necessario della *res*, come un carattere costitutivo di tutti gli oggetti sensibili¹. In questo senso lo spazio ha un carattere che, riprendendo il lessico delle *Idee*, definiremmo come eminentemente *noematico*. L'indagine husserliana, infatti, non ha per fine il reperimento di

¹ Questa convinzione, che marca già una netta distanza da Kant, rivela il debito di Husserl nei confronti del maestro, psicologo e filosofo, Carl Stumpf, autore del libro *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (Hirzel, Leipzig 1873; ora Bonset, Amsterdam 1965).

una qualche essenza della spazialità, ma, conformemente all'atteggiamento fenomenologico generale, la comprensione dello spazio in quanto proprietà della cosa². Non si tratta cioè di un'interrogazione astratta, pura, poiché il *primum* della datità è la cosa, non una vuota forma a priori della sensibilità. Husserl si sforza quindi di descrivere i *modi* in cui lo spazio si fenomenalizza, la genesi dei diversi tipi e delle diverse strutture di spazio, a cominciare dallo strato percettivo, e il *come* della loro costituzione.

Ora, relativamente alla costituzione, occorre distinguere due livelli: uno pre-intenzionale e uno intenzionale³. Lo spazio propriamente detto inerisce, per Husserl, all'oggettività mondana e presuppone quindi una struttura costituente avanzata, che include l'intersoggettività e un'attività posizionale. Tuttavia, l'intenzionalità d'atto che entra qui in gioco implica a sua volta una genesi sintetica passiva di unità cinestetico-hyetiche, costituenti il sistema di orientamento elementare fondato sul corpo. A questo stadio sembra preferibile parlare, più che di intenzionalità, di associazione tra cinestesi e variazioni del campo percettivo. Senza cinestesi — scrive Husserl a Cairns — il flusso hyletico esibirebbe sì i propri cambiamenti qualitativi, ma non potrebbe in alcun modo essere colto in quanto adombramento (*Abschattung*) di un oggetto identico⁴. Così, «il *datum* hyletico uno e identico è il prodotto costituito di questa concorrenza tra la differenza fenomenale determinata dalla spontaneità cinestetica e la sintesi di identificazione fondata sulla modificazione di inattualità, nello stesso flusso ritenzionale»⁵. La descrizione della genesi fenomenologica dello spazio si basa sulla descrizione delle relazioni che si instaurano tra determinati campi percettivi in virtù della loro dipendenza dalla serie concomitante di variazioni cinestetiche: per esempio, la correlazione tra il variare di un campo percettivo, o il passaggio da un campo a un altro, a fronte dell'immobilità cinestetica, motiva l'apprensione del movimento⁶.

Notiamo che questo tipo di associazione non mette in collegamento solo uno stato cinestetico con un luogo determinato, ma tutti i punti del campo percettivo con il sistema delle facoltà cinestetiche dell'organo sensoriale coinvolto. Questa corrispondenza permette l'identificazione di due contenuti qualitativi che occupano posizioni differenti in due punti temporali distinti⁷. Di conseguenza, il campo percettivo risulta definito come una molteplicità nata dalla sincronizzazione progressiva dei sistemi

² I fondamenti dell'estetica trascendentale husserliana risalgono al 1905, con le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, in ID., *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York 1950ss., vol. X, a cura di R. Boehm; trad. it. A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001⁵) e al 1907, con *La cosa e lo spazio* (ID., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XVI, a cura di U. Claesges; trad. it. A. Caputo, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e teoria della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).

³ Husserl concorda con Stumpf, e in generale con la scuola di Brentano, nel ritenere che, all'origine della spazialità, vi sia l'"estensione" propria dei campi hyletici. La stessa ipotesi era stata avanzata in relazione al tempo, ma aveva trovato risposta contraria.

⁴ Cfr. D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 79.

⁵ J.-F. LAVIGNE, *Espace ou pensée. L'origine transcendante de la spatialité*, in "Épikhè", 4 (1994), p. 125 (traduzione nostra).

⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Ding und Raum*, ed. cit., cap. 9.

⁷ È chiaro perciò che Husserl ammette la possibilità di distinguere il luogo, la posizione, da ciò che la occupa, il suo contenuto sensibile.

cinestetici propri di organi diversi. La costituzione pienamente dispiegata della spazialità si produce allora attraverso l'integrazione di spazialità differenziate e per così dire "parziali" (potremmo anche definirle "proto-spazialità"), accordate a differenti sistemi organici e cinestetici, in modo tale che la cosa percettiva poli-sensoriale trascenda i campi sensoriali singoli attraverso i quali si manifesta. Si dà, insomma, una sorta di traduzione interna tra spazi di natura eterogenea: semplicemente topologici, poi bidimensionali, tridimensionali, etc. Mano a mano che entrano in comunicazione, grazie ad associazioni successive dei corrispondenti sistemi cinestetici, le molteplicità spaziali iniziano ad armonizzarsi reciprocamente sconfinando l'una nell'altra. Tanto più alta è la coordinazione tra la molteplicità delle apparizioni percettive e il sistema degli organi senso-motori, tanto più le apparizioni stesse si avvicineranno al loro *optimum*. Così l'aggiustamento *normale* tra sensazioni esterne e sensazioni cinestetiche è una correlazione biunivoca tra due molteplicità continue, quella delle variazioni percettive e quella dei sistemi cinestetici. Tale processo di normalizzazione è anche una riduzione dell'infinito al finito, dove l'infinito appartiene al campo percettivo, in cui le apparizioni sfumano l'una nell'altra senza soluzione di continuità e non esistono superfici chiuse, e il finito allo spazio geometrico euclideo dell'esperienza costitutivamente più avanzata. Il supporto che rende possibile l'articolazione delle due molteplicità in un'unità globale dello spazio percettivo è ciò che Husserl chiama *Leib* (corpo proprio o corpo vissuto a seconda delle traduzioni).

Introducendo questa nozione scivoliamo da una descrizione tecnica, sostenuta dalle competenze matematiche di Husserl, a una descrizione che ambisce ad acquisire un tenore trascendentale (dal punto di vista testuale essa può essere reperita nel secondo volume delle *Idee*). In altre parole, non è più semplicemente questione di portare alla luce la correlazione tra le varie forme di spazio, ma di comprendere quale sia la condizione di possibilità della correlazione stessa e lo statuto fenomenologico dello spazio totale e omogeneo che ne risulta costituito. Se il discorso sviluppato in *La cosa e lo spazio* ha permesso di chiarificare le leggi formali che regolano l'istituzione delle molteplicità proto-spaziali, Husserl sente ora il bisogno di radicare in un centro quelle molteplicità hyletico-cinestetiche, potenzialmente infinite, di legittimare la possibilità della loro unificazione e coordinazione. La costituzione dello spazio reale esigerebbe dunque la presenza di nuclei di orientazione, di coordinate assolute rispetto a cui situare tutti gli altri elementi spaziali. L'analisi matematico-formale non spiega infatti la ragione della preferenza accordata a un determinato sistema di coordinate piuttosto che a un altro e, di conseguenza, il senso che gli atti intenzionali costituiscono in relazione alle molteplicità spazio-percettive⁸. Questo è dunque il compito che la fenomenologia si assegna attraverso lo studio della costituzione intenzionale.

La genesi fenomenologica dello spazio passa per la costituzione del corpo proprio, in seno al quale i differenti spazi sono integrati e coordinati. E la costituzione del corpo proprio si svolge secondo un processo di sdoppiamento: tra l'auto-percezione delle

⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Systematische Raumkonstitution. Husserls Entwurf*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XVI, a cura di U. Claesges, p. 312.

sensazioni primitive (*Empfindnisse*)⁹ e i *data* hyletici che rinviano all'esteriorità si apre cioè un campo percettivo, il quale trova il suo centro di orientazione nella corporeità (*Leiblichkeit*) del *Leib*. La corporeità è una sorta di organo trascendentale in virtù del quale l'ego si fa soggetto della propria mondanizzazione. Questa dualità ne suscita un'altra: la corporeità si ancora infatti a un sistema di sensazioni fisse intenzionalmente costituite, ovvero a un corpo che la oggettiva. Tale è il cosiddetto *Leibkörper*, vale a dire il corpo che si coglie come incarnato nel mondo che, nondimeno, ha esso stesso costituito.

La dualità tra *Leib* e *Leibkörper* rende così ragione dello statuto ambiguo della spazialità, per un verso centrata e obiettiva, per un altro irriducibile al sistema di coordinate, sempre relativo, all'interno del quale si manifesta. Una coordinazione delle serie spazio-motorie è possibile solo presupponendo la loro iscrizione nel "qui" assoluto a cui il corpo proprio rimanda. Così, io posso per esempio vedere me stesso, o sentirmi percepire qualcosa, averne un'*Empfindnis*, associando percezioni diverse a un unico luogo. La spazialità mondana è un sistema di luoghi tra i quali il *Leib* percipiente, che è un luogo, ha la propria sede in un corpo, così che le sue percezioni interne (cinestetiche e sensibili) risultano già sempre associate a delle sensazioni esterne. Questo rimando reciproco è motivato dalla co-variazione dei sistemi cinestetici e dalla loro inter-percezione: la mano destra può toccare la sinistra e immediatamente la sinistra toccherà la destra, la mano può toccare il piede e il piede la mano, l'occhio può vedere la mano, vedere la mano toccare il piede, e così via.

Veniamo ora più propriamente alla questione dell'esteriorità, in quanto determinazione della spazialità mondana e, come tale, concetto cardine alla base della riflessione husserliana sullo statuto dell'oggettività.

Per Husserl la spazialità rappresenta la dimensione più originaria della sfera noematica e ha perciò un carattere intermedio tra la temporalità, la cui struttura fenomenologica propria è indipendente da quella del mondo, e l'oggettività propriamente detta, che si costituisce con un atto politetico, comprendente anche gli strati superiori e predicativi dell'esperienza. Elaborare una fenomenologia della spazialità significa quindi porre le basi per una fenomenologia della mondanizzazione. Lo studio della costituzione dello spazio come struttura fenomenologica è allo stesso tempo lo studio di quei processi genetici attraverso i quali, dai puri *data* della sensazione, siamo rinviiati a un mondo costituito. Laddove, dal punto di vista formale, Husserl aveva riconosciuto nella temporalità la prima apertura al mondo, dal punto di vista concreto è invece la proto-

⁹ Il concetto di *Empfindnis* è introdotto in *Idee II* con il significato di "impressioni localizzate" legate a determinati sensi (l'esempio di Husserl, divenuto famoso grazie al rilievo che ha assunto per Merleau-Ponty, è quello del tatto e, in particolare, dell'esperienza delle mani che si toccano). Le *Empfindnisse* sono direttamente connesse al contenuto spaziale che in esse viene abbozzato: tali sensazioni hanno perciò la capacità primitiva di assegnare una localizzazione a ciò che fanno apparire (cfr. E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. IV, a cura di M. Biemel; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002², §§ 36-39).

spazialità non ancora sintetizzata dei *data* hyletici ad assumere questo ruolo¹⁰. Dato questo carattere intermedio e transitivo dello spazio, il compito della fenomenologia consiste certo, da un lato, nel determinarne le proprietà – da quelle elementari e fantasmatiche a quelle di ordine superiore, che su di esse si fondano –, ma, dall'altra, nel definire l'oggettività in quanto tale. Si assiste perciò a un'oscillazione interna alla nozione stessa di spazio, che costituisce sia una determinazione intra-mondana, sia l'orizzonte della trascendenza in quanto tale.

La spazialità, come l'esteriorità, è costitutiva dell'oggettività dell'oggetto e rinvia in quanto tale al carattere trans-individuale dell'oggettività stessa. Ora, a un primo sguardo, la fenomenologia dello spazio, avendo come punto di partenza metodologico la "cosa" e non la definizione di una vuota forma a priori della spazialità, è *ipso facto* una fenomenologia dell'essenza dell'oggettività e questo la rende quanto più prossima alla metafisica, la quale sembra avere una vocazione intrinsecamente spazializzante. Al contrario, la temporalità ha acquisito, da Kant in poi, un ruolo centrale nella filosofia traducendosi in una tendenza alla trascendentalizzazione: il tempo sembra infatti incarnare l'idea di un assoluto originariamente diviso tra finito e infinito, l'idea, cioè, del trascendentale stesso. D'altra parte, essendo lo spazio l'ostacolo ineludibile in cui il trascendentalismo inciampa, la forma di resistenza che il reale oppone irriducibilmente al pensiero, l'istanza detranscendentalizzante che si è imposta nel corso del XX secolo ha trovato nella riabilitazione della spazializzazione un'arma a proprio favore. La spazialità, diversamente dalla temporalità, non esige l'intervento di una coscienza assoluta per essere riconosciuta come tale: la descrizione della spazialità, infatti, anche quando si riferisce al livello costitutivo più elementare e passivo, si rifà sempre a nozioni che, se non topologiche, sono a loro volta già spaziali. Questa ribellione dello spazio alle forme della soggettività fa sì che in esso si possa scorgere il perdurare di un nucleo metafisico ineliminabile nel cuore del trascendentale.

Marc Richir non ha mancato di sottolineare più volte questa resistenza, in cui egli riconosce il problema fenomenologico per eccellenza in quanto problema dell'esteriorità. Ed è proprio imbattendosi nel nodo tematico dell'esteriorità che l'indagine metafisica si ricongiunge a quella fenomenologica. Compiendo una radicale riduzione, infatti, la stessa fenomenologia genetica del tempo risulta incompleta e astrattamente unilaterale senza una fenomenologia dello spazio che la sostenga; proprio la spazializzazione del tempo, che Husserl si preoccupa fin da principio di evitare, è invece la condizione di possibilità del tempo stesso e come tale richiede di essere esplicitata. Ne risulta un'iscrizione del tempo nello spazio, poiché se la temporalità, come Husserl ha ben visto, presuppone sempre la modificazione, lo sfasamento, ciò che ne permette la stabilizzazione è il riempimento dell'estensione, l'istituzione dell'esteriorità percettiva tramite la quale la

¹⁰ In un bell'articolo Natalie Depraz mostra tuttavia che la resistenza di una dimensione non sintetica e non sintetizzabile all'interno del flusso archi-hyletico (che in ultima analisi è quello pulsionale) ne permette contemporaneamente la spazializzazione e la temporalizzazione e rivela l'estensione temporale e l'esteriorità spaziale come due aspetti concomitanti di uno stesso processo (cfr. N. DEPRAZ, *Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl*, in "Alter", 2 (1994), pp. 63-86).

percezione conduce il tempo al presente dell'attualità. Da un punto di vista trascendentale la genesi della temporalità non può prescindere dal rilevamento della differenza fondamentale che è la traccia di un intreccio originario del tempo con lo spazio, marca di una primitiva estensione, di una "concretezza", a partire dalla quale è possibile comprendere il flusso come temporale.

«In altre parole, il sempre-già è la traccia del passato trascendentale schematico e il sempre-ancora quella del futuro trascendentale schematico, i quali, nel loro scarto irriducibile, sono i testimoni di una proto-“spazializzazione” schematica ancora più arcaica, nel cui scarto è “chiamata” l'affettività proto-ontologica come aspirazione infinita»¹¹.

Il metodo dell'epoché, applicato alla temporalità, sembra dunque paradossalmente sfociare in una “messa fuori circuito” (*Ausschaltung*) dell'eidetica husserliana più che della tesi di esistenza del mondo. Se il dubbio iperbolico di Cartesio faceva intervenire un genio maligno a mettere in questione l'esistenza del mondo, questa epoché, per così dire iperbolica, riduce certo il mondo a un campo di pulsioni e tendenze affettive, ma non lo priva di una proto-spazialità, di estensione e di uno schematismo strutturale, che sono anzi i caratteri intrinseci dell'affezione. Ora, il richiamo a questa stretta articolazione tra temporalità, spazialità e affettività ci rinvia a quella tra *Leib* e *Leibkörper*. La co-originarietà del *Leib* rispetto alla sua fissazione e stabilizzazione nel *Leibkörper*, oltre a ricordare il rapporto tra tempo e spazio, lo motiva ulteriormente spiegando il fenomeno che, poco fa, abbiamo nominato, con un'espressione husserliana, *Empfindnis*. Richir lo descrive come

«“evento del *Leib*” attraverso il quale si dà una “*leibliche Lokalisation*”, per così dire “sensazione interna” (Husserl prende il tatto come esempio) che è “evento” del *Leib* coestensivo a un *luogo* del *Leib*»¹².

Attraverso le *Empfindnisse*, dunque, si produce una proto-localizzazione mediante la quale il *Leib* arriva a sentire se stesso.

Non si può nascondere, tuttavia, che rimanga quantomeno ambigua la questione, insieme metafisica e fenomenologica, del luogo e della localizzazione in generale: da un lato non posso accedere a una rete topologica, non posso istituire un sistema di luoghi, se non dalla mia posizione effettiva, determinata dal *Leib* in quanto soggetto di affezioni; dall'altro lato, io non sono un “supporto” del luogo in cui il mio *Leib* mi colloca o al quale mi apre. Per questo motivo l'apprensione che ho di me stesso è percettivamente limitata e assegnata a una certa porzione di spazio che non percepisco effettivamente, ma in riferimento alla quale prende senso la localizzazione di ciò che percepisco. Il *Leib*, dunque, ha una funzione localizzatrice, funge da “qui” assoluto, differente dalla totalità dei luoghi che si aprono attraverso di lui e che, grazie alla sua mediazione, entrano in un reticolo di coordinate. *Leib* e *Leibkörper*, in quanto fuori fase l'uno rispetto all'altro, sono anche portatori di una “differenza di punto di vista” che corrisponde alla

¹¹ M. RICHIR, *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, Millon, Grenoble 2006, p. 186 (traduzione nostra, anche per tutte le successive citazioni tratte da opere di Richir).

¹² *Ibidem*, p. 275.

“illocalizzabilità” del punto di vista stesso. Dal punto di vista del *Leibkörper*, il mondo è aperto in una struttura di orizzonte, trascendentale, che posso ampliare all’infinito perché ha a che fare con la possibilità; dal punto di vista del *Leib*, invece, il mondo è colto direttamente, in se stesso, come dato fattuale e affettivo, in seno al quale io nasco e mi ricevo nelle *Empfindnisse*. L’ambiguità della localizzazione, che discende dallo scarto tra *Leib* e *Leibkörper*, corrisponde così anche all’esitazione, che si fenomenalizza nel corpo, tra spazio e spazializzazione.

Tentiamo quindi un passo ulteriore nella nostra epoché: se *Leib* e *Leibkörper* presentano questa peculiare articolazione, caratterizzata tanto dal fatto di non potersi dare l’uno senza l’altro, quanto dal fatto di non ridursi mai l’uno all’altro¹³, come cogliere l’iscrizione della pluralità trascendentale dello spazio nell’unico, concreto, mondo che si schiude a partire dal “qui” assoluto del mio *Leib*? E come spiegare, di conseguenza, la dualità fenomenologica tra lo spazio nel senso dell’esteriorità assoluta, dello spazio fisico, e lo spazio nel senso topologico della località? È a questo punto che Richir recupera la distinzione tra il concetto aristotelico di “luogo”, che egli riconduce al *Leib (topos)*, e la questione platonica della *chora*, accostata invece alla *Leiblichkeit* e appartenente a un registro più primitivo.

Leiblichkeit e *chora* platonica sarebbero accomunate dal fatto di essere la “matrice”¹⁴ o il “grembo”¹⁵ trascendentale del luogo. Come la *chora*, la *Leiblichkeit* non è spaziale, ma condizione della spazialità, ricettacolo universale senza forma né consistenza e come tale incapace di ritenere alcunché. A differenza di Platone, però, Richir concepisce la *chora* come soggetta a una genesi e non come ciò che le resiste assolutamente. La sua genesi fenomenologica discende dalla condensazione dell’affettività e dal campo di tensioni e distensioni disegnato dalle cinestesi. Non esiste infatti affezione, secondo Richir, senza schematismo, cioè senza “fantasmi” affettivi¹⁶: in quanto schemi, essi sono minimamente spazializzati e, come tali, diventano portatori dello sfasamento interno alla temporalità dell’affezione.

Parallelamente all’assimilazione della *Leiblichkeit* alla *chora*, abbiamo detto, Richir compie quella tra *Leib* e “luogo” in senso aristotelico. Il luogo non coincide con ciò che lo occupa, esso è infatti, nelle parole di Aristotele «il primo limite immobile del contenente»¹⁷. Allo stesso modo il *Leib*, nella misura in cui è un luogo, non è nello spazio, laddove il *Leibkörper*, che invece partecipa della fisicità empirica degli oggetti costituiti, occupa uno spazio, riempie un luogo. Il paradosso del *Leib* può essere allora riformulato mostrando che esso è

¹³ In caso contrario o il *Leib* non avrebbe alcuna esteriorità, sarebbe una forma di vita assolutamente intransitiva, o il proprio corpo coinciderebbe con lo spazio che attraverso di esso si apre, estendendosi a misura del mondo.

¹⁴ Cfr. M. RICHIR, *Fragments phénoménologique sur le temps et l’espace*, ed. cit., pp. 79, 98-99, 173, 307-308, 327 e 355.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 264, 268-270, 284, 288-290, 305, 319 e 361.

¹⁶ Richir parla di «phantasiai-affezioni»: cfr. *ibidem*, passim.

¹⁷ ARISTOTELE, *Physica*, IV, 212 a 20 (trad. it. A. Russo, *Fisica*, in *I classici del pensiero: Aristotele*, vol. 1, Mondadori, Milano 2008, p. 141).

«il mondo come luogo, malgrado esso non possa aprirsi come tale se non a partire dalla dualità, o anche pluralità, originaria dei luoghi, cioè dei mondi come qui assoluti»¹⁸.

Già ampiamente messa in luce da Husserl, questa duplice natura del *Leib* – allo stesso tempo luogo del mondo stesso e luogo dell’apertura al mondo in quanto “qui” assoluto – trova quindi nella nozione di *Leiblichkeit*, così come viene compresa da Richir, in stretta analogia con la *chora*, una possibilità di conciliazione o almeno di maggiore chiarimento. La *Leiblichkeit* è infatti quella differenza che si insinua tra il *Leib* il *Leibkörper* provocandone lo sfasamento e giustificandone la genesi reciproca.

La concrezione della *chora*, attraverso le *Empfindnisse*, nel *Leibkörper*, rendendo possibile la spazialità oggettiva e geometrica, riporta su una linea di continuità spazio fisico e spazio metafisico. Lo spazio in cui si manifesta l’oggetto percettivo, spazio che grosso modo corrisponde a quello della fisica galileiana e newtoniana, si rivela dunque, allo stesso tempo, nella sua essenza insieme fisica e metafisica.

Reciprocamente, al farsi cosa della *chora*, corrisponde, secondo Richir, un movimento di astrazione che lascia emergere l’altro carattere del *Leib*, quello di irriducibilità a qualunque contenuto spaziale: come già Husserl aveva notato, portando l’esempio della visione¹⁹, le *Empfindnisse* non intervengono in tutte le forme di apprensione sensibile. Il vedere, infatti, non è a priori localizzato, ancorato in un qualche luogo, non dà origine ad alcuna sensazione interna. Il privilegio accordato dalla filosofia alla vista, rispetto agli altri sensi, ha in effetti a che fare con questa peculiarità: essa sembra in qualche modo “assoluta”, sciolta dal corpo che la anima, e sempre sul punto di lasciarsi assorbire dal visto e di sottrarre al *Leib* un qualche radicamento locale. Le *Empfindnisse*, da una parte, e la visione, dall’altra, dicono allora qualcosa di fondamentale sulla *chora* e sulle due tendenze che segnano il trascendentale come tale: l’una spinge verso l’incarnazione e si manifesta attraverso la genesi del *Leib*, sede dell’affettività, e gli habitus cinestetici che la caratterizzano; l’altra minaccia costantemente la dissoluzione, la “vaporizzazione” della vita incarnata in favore di una vita anarchica e acosmica. L’unico supporto della visione è l’elemento schematico nella sua forma più pura e mobile, così che il vedere è essenzialmente inafferrabile, una costante fuga da se stesso²⁰. Esso corto-circuita il movimento della *chora* verso il *Leib* e la espone alla forma primitiva dell’esteriorità. È necessario il bilanciamento della tendenza contraria, sostenuta dalla genesi affettiva (che è sempre localizzabile), per fissare in essa dei confini, farne un grembo accogliente per la costituzione di uno spazio non semplicemente metafisico; per strappare, infine, la visione alla sua erranza e il trascendentale alla distanza irrimediabile dal concreto.

¹⁸ M. RICHIR, *Fragments phénoménologique sur le temps et l’espace*, ed. cit., p. 285.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 277 e M. RICHIR, *Phénoménologie en esquisses: nouvelles fondations*, Millon, Grenoble 2000, pp. 112-115.

²⁰ D’altra parte già nel *Timeo* platonico le impronte schematiche (*typotenta*) sono instabili e fluttuanti, caratterizzate dall’incoattività del divenire non ancora costituito in una forma temporale stabile (cfr. M. RICHIR, *Phénoménologie en esquisses*, ed. cit., p. 467).