

N. 481

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como) e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (*Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Cassino*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (*Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università degli Studi di Urbino*), Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunemburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



EUGÈNE MINKOWSKI

# IL PROBLEMA DEL TEMPO VISSUTO

Con una «Lettera» di Ludwig Binswanger

A cura di Aurelio Molaro  
Presentazione di Lorenzo Calvi

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Filosofie*, n. 481

Isbn: 9788857538693

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

L'editore ha effettuato, senza successo, tutte le ricerche necessarie al fine di identificare gli aventi titolo rispetto ai diritti dell'opera. Pertanto resta disponibile ad assolvere le proprie obbligazioni.

# INDICE

|  |    |
|--|----|
| PRESENTAZIONE  | 7  |
| <i>di Lorenzo Calvi</i>  |    |
| IL DIVENIRE E LE «ESIGENZE DELL'ESSERE»:<br>MINKOWSKI FRA ETICA E PSICOPATOLOGIA |    |
| <i>di Aurelio Molaro</i>   |    |
| 1. Il problema della temporalità vissuta   | 15 |
| 2. Il carattere irrazionale della temporalità                                    | 19 |
| 3. Tempo, divenire e continuità:<br>la "necessità" della fenomenologia           | 20 |
| 4. Lo slancio vitale e il sincronismo vissuto                                    | 27 |
| 5. Le forme della temporalità vissuta  | 32 |
| a) Il presente e l' <i>adesso</i>  | 33 |
| b) Il passato  | 35 |
| c) L'avvenire  | 38 |
| 6. Le figure temporali dell'avvenire vissuto                                     | 39 |
| a) L'attività e l'attesa   | 39 |
| b) Il desiderio e la speranza  | 42 |
| c) La preghiera e la ricerca dell'azione etica                                   | 43 |
| 7. Temporalità e psicopatologia  | 46 |
| NOTA AL TESTO  | 55 |

## IL PROBLEMA DEL TEMPO VISSUTO

|  |     |
|--|-----|
| <i>Premessa</i>  | 61  |
| 1. Non essere più  | 65  |
| 2. La fuga del tempo   | 75  |
| 3. Il cammino verso l'avvenire   | 81  |
| 4. Passato, presente, avvenire:<br>tre diverse modalità di vivere il tempo | 91  |
| 5. Il presente e l'adesso (l'istante presente)                             | 103 |
| 6. Attardarsi, fermarsi a...   | 109 |
| <br>   |     |
| APPENDICE  |     |
| <i>Lettera a Eugène Minkowski.</i>   | 119 |
| <i>Riflessioni sul tempo e l'etica</i><br>di Ludwig Binswanger             |     |
| <br>   |     |
| NOTA BIOBIBLIOGRAFICA  | 135 |

LORENZO CALVI

## PRESENTAZIONE

Nel 1959 partecipavo al “Congresso dei neurologi e degli psichiatri di lingua francese”, che si teneva a Tours. In un piccolo assembramento di congressisti scopro che si nascondeva, con la sua piccola statura, Eugène Minkowski. Riuscivo ad avvicinarlo e gli dicevo che mi consideravo un suo allievo virtuale. Con un sorriso mi rispondeva: «Bonne chance!».

Qualche anno prima, a Parigi, avevo scoperto *Vers une cosmologie* e l’avevo letto con grande trasporto, perché lo trovavo scritto con uno stile incantevole. La mia era una lettura da (tardivo) adolescente, assai più attento alla musica risonante dalle pagine ed ai piccoli episodi descritti che non al pensiero nascosto tra le righe. M’incantava un aggettivo – *étouffé* – attribuito al buio e vedevo in esso una grande scoperta: la qualità tattile del buio. Minkowski mi affascinava così, semplicemente per come diceva le cose, per come annunciava novità in ciò che era sotto i miei occhi. Doveva passare qualche tempo prima che scopriessi le *données immédiates de la conscience* e la *Wesensschau*.

Se ne parlavo con gli amici, qualcuno mi diceva che il buio *étouffé* non era che una banale sinestesia e che in una pagina di Proust potevo trovarne una decina. Io replicavo che la letteratura si nutre di sinestesie, di metafore, di sva-

riate figure retoriche, che le sono connaturate così come le creste bianche di spuma sono connaturate alle onde del mare. Ma io ero uno psichiatra e sapevo che Minkowski lo era e lo leggevo per imparare qualcosa della nostra disciplina. Mi colpiva che egli si esprimesse in un modo tanto arioso, ben lontano dalla pesantezza dei libri di testo più reputati. A distanza di tanti anni, devo constatare che mi colpiva in modo indelebile.

La sua scrittura mi ha sempre accompagnato come un modello linguistico anche dopo che mi ero scelto altri maestri: Husserl e Husserl letto da Paci. Il mio interesse per la filosofia non nasceva da nostalgia del liceo, bensì dalla constatazione che la psichiatria italiana di quegli anni mancava d'un fondamento, che fosse applicato nelle scuole e non rimanesse il patrimonio di alcuni studiosi isolati. Sorella minore della neurologia – quella sorella bruttina e forse anche un po' scema di cui un po' ci si vergogna – la psichiatria era confinata nei manicomi, opportunamente situati lontano dal cuore della città e il suo insegnamento consisteva in poche frettolose lezioni alla fine del corso di neurologia e figurati se veniva messo in luce il suo carattere fondamentalmente problematico. Col dare il titolo di “specialista in malattie nervose”, l'Università di Milano era più onesta di quelle Università che elargivano il titolo, ingiustificato, di “specialista in malattie nervose e mentali”. Fortunatamente, non mancava in me quell'insoddisfazione verso questo stato di cose che mi faceva scoprire l'esistenza di un Barison a Padova, d'un Morselli a Novara, d'un Callieri a Roma e d'un Cargnello a Sondrio. Sentivo qualche conferenza, leggevo qualche articolo, affrontavo un primo libro di Paci senza sospettare dove mi avrebbe portato e finivo con l'andare a Sondrio. Lì, vicino a Cargnello, cominciavo a riflettere sull'invito che i malati mi



rivolgevano nella loro lingua. La lingua delle ossessioni, dei deliri, del dolore psichico e di quello fisico. Giudicando l'inefficacia delle mie risposte, arrivavo poco alla volta a concludere che il mio ascolto stesso fosse inefficace e che dovessi trovare lo strumento capace di rendere omogenei il mio discorso ed il loro. Questo strumento lo trovavo nell'esercizio dell'*epochè*, di quell'ironia socratica di cui avrei finito col fare la mia filosofia. Ero tentato di scrivere "la mia religione", ma mi sono tenuto per evitare l'iperbole e perché ho giudicato giusto fare *epochè* della mia stessa *epochè*, riconoscendone la relatività anziché farne un dogma.

Lo strumento dell'*epochè* mi ha permesso di rendere concreta la dimissione dell'atteggiamento naturale e l'assunzione dell'atteggiamento fenomenologico. Era quel che mi permetteva di avvicinare i pazienti con una nuovissima capacità di ascolto, che coltivavo assiduamente frequentando testi di filosofia. Dopo di loro era stato Minkowski ad aprire la strada. Poi Husserl e Paci, come ho detto. Poi Binswanger, preceduto peraltro dall'insegnamento orale di Cargnello. A questi devo l'esempio d'una incarnazione così radicale del medico-filosofo da non lasciar più capire dove finisse l'uno e cominciasse l'altro. Di lui, di Minkowski, di Binswanger e di altri, nei quali si deve constatare la stessa incarnazione, parecchi studiosi di filosofia da alcuni decenni si stanno occupando con assiduità. Non lo fanno sugli psichiatri attualmente operanti, perché la psicofarmacologia ha del tutto medicalizzato la malattia mentale e la psicopatologia è tornata ad essere quella "signora in grigio" che in Italia è sempre stata e che per alcuni anni si è vestita a festa (fugacemente) grazie agli interventi congressuali dei Callieri, dei Ballerini, ecc. Quanto agli psichiatri più giovani, non sono pochissimi

quelli che studiano seriamente nel loro isolamento, non godono di particolari lustri congressuali, ma pubblicano libri che rinverdiscono la psicopatologia fenomenologica, anche se è difficile dire quanto sia incisivo l'ascolto da essi suscitato.<sup>1</sup>

Rispondendo al gentile invito di Aurelio Molaro, ho accettato che da psichiatra figurassi in un libro destinato a studiosi di filosofia per testimoniare che l'alleanza psichiatri-filosofi non accenna ad inaridirsi. Mi è già capitato, alcuni anni fa, di rispondere ad un giovane filosofo (Franco Paracchini) più o meno nei termini seguenti: psichiatri e filosofi si accorgono di avere interessi comuni quando si sviluppa l'idea che il malato di mente sia un esemplare d'umanità manifestante particolari pieghe dell'esistenza, destinate altrimenti ad essere sconosciute; la malattia viene assunta come condizione di possibilità perché emergano, in una luce più forte che nel (cosiddetto) "normale", le fondamentali strutture dell'esistenza, "normalmente" oscurate dai rimandi della vita quotidiana; per sapere qualche cosa di più della spazialità conviene sentire che cosa ne dice il fobico, l'ansioso e il depresso ci insegnano molto sulla temporalità, l'ipocondriaco e lo schizofrenico sulla corporalità.<sup>2</sup>

Lasciarsi colpire dal linguaggio di Minkowski vuol dire incrociare una delle sue topiche fondamentali: il suo in-

---

1 In questo panorama s'individua l'eccezione del corso residenziale di Figline Valdarno (Firenze), voluto e amorosamente sostenuto per anni da Arnaldo Ballerini, ora continuato da Gilberto Di Petta. Questo corso promuove altre iniziative e mantiene accesa l'attenzione sulla psicopatologia fenomenologica.

2 Cfr. F. PARACCHINI, *Psichiatria e fenomenologia. Intervista a Lorenzo Calvi*, in «Pratica filosofica», II, 1992, CUEM, Milano, pp. 104-113.

stancabile esercizio di rigirare le parole fino a far risuonare quei significati, che vi si sono sovrapposti nel corso del tempo e che si sono dileguati per lasciar posto al significato ora in uso corrente. La pluralità dei significati conduce alla scoperta che il vissuto non è mai appiattito sui rimandi esteriori della realtà quotidiana, ma che questa è solamente lo strato più superficiale del presente collocato in uno spessore che affonda nel passato e che si solleva nel futuro. Ogni momento così strutturato è la “durata” concreta di Bergson e Minkowski lo chiama “tempo vissuto”. Qui siamo al cuore del pensiero di Minkowski, siamo nel luogo dove s’affacciano e si confrontano la presenza normale e quella alienata. Se la persona normale ingaggia continuamente una battaglia tra il suo tempo vissuto e quello dell’orologio (uno sguardo al proprio orologio è il segno di questa battaglia), l’alienato può anche ignorare il tempo dell’orologio. Questa scoperta eccita la curiosità di Minkowski e l’interesse per la filosofia nata sul testo capitale di Bergson si gira verso la psichiatria, ma l’insufficienza critica di questa la rimbalza verso la filosofia.

L’*humus* culturale di Minkowski ha subito ben altre trivellazioni rispetto a quel poco che possono scavare le mie poche frasi. Ma il fatto è che non posso sottrarmi alla suggestione del connubio psichiatria-filosofia di cui Minkowski è una delle incarnazioni più suggestive. Non posso proprio se non altro perché sono uno psichiatra presentante il lavoro di un filosofo, che si è diffuso qui con riflessioni infinite di taglio filosofico, dove la psichiatria e la psicopatologia appaiono messe da parte. La scrittura di Minkowski è spesso assai più circolare che lineare e la seguo con piacere inseguendone le parafrasi e il gioco di specchi che se ne sviluppa. A volte il flusso verbale si annoda e si attorciglia e diventa labirintico, la leggibilità può esserne

faticosa ma non impossibile. Ad un lettore che non l'abbia già capito, un testo di Minkowski gli rivela che il fenomenologo si smuove davanti alla visione eidetica e riposa sulla tautologia. Per uno che la pensa così, Minkowski è fenomenologo come pochi. Non era per complimento che gli ho detto di considerarmi suo allievo virtuale. Leggere Minkowski vuol dire affrontare un modello di libertà. Molti suoi scritti non lasciano capire subito se si tratta di psichiatria, di psicologia o di filosofia.

«Nella metropolitana, leggo un romanzo che mi piace»,<sup>3</sup> scrive Minkowski in *Verso una cosmologia*. Chi si aspetterebbe un attacco come questo da un autore che ha dato due testi (*La schizofrenia e Il tempo vissuto*) già riconosciuti come due classici della psicopatologia del '900? Ti accorgi che da un attacco come questo possono seguire riflessioni più o meno originali (quasi sempre originali) e illuminazioni più o meno inaspettate (quasi sempre inaspettate), ma che ne spira sempre il venticello della saggezza. La saggezza emanata da chi ha fiducia di saper affrontare la vita con equilibrio. La scrittura dove si riconoscono queste doti suscita simpatia. Per chi ha dietro di sé una lunga vita è bello sentire di essersi accompagnato ad autori ai quali ritornare per la simpatia che ti regalano. Amicizia.

In amicizia, mi siedo accanto a Minkowski, che legge il suo romanzo. Vedo in lui l'uomo saggio e cerco d'immaginare il suo stile di pensiero. Lo spazio, che mi è concesso di occupare, è limitato. Per tutto il tragitto sarò costretto in un mondo molto piccolo. Mi raccolgo in me stesso ed

---

3 E. MINKOWSKI, *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Aubier, Paris 1967 (ed. or. 1936) [trad. it. *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, introduzione di E. Borgna, Einaudi, Torino 2005, p. 206].

entro nello spazio della mia interiorità, mi accorgo che non ho confini, sono nel “cosmo”, per usare un termine suo.

La metropolitana si ferma; è la mia fermata. Mi affretto perché di lì a poco arriverà un paziente. Certo, sono uno psichiatra e devo aspettarmi qualsiasi deviazione dalla realtà di tutti i giorni. Mi tengo stretta la mia collocazione nel “cosmo”. Lì ci sarà posto anche per ogni possibile fantasia del mio paziente. Siederò vicino a lui come poco fa ero seduto accanto a Minkowski. Mentre assolvo al mio compito di psichiatra, aspetto che assorba da me almeno un poco di quel poco di saggezza, che io ho assorbito da Minkowski. Aspetterò con pazienza ed umiltà. Aspetterò con “filosofia”.



AURELIO MOLARO

## IL DIVENIRE E LE «ESIGENZE DELL'ESSERE»

### Minkowski fra etica e psicopatologia

Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη  
*Il divenire è un fanciullo che gioca tirando i dadi:  
è il regno di un fanciullo.*

ERACLITO DI EFESO, fr. B52 DK

#### 1. *Il problema della temporalità vissuta*

L'analisi fenomenologica di Eugène Minkowski (1885-1972) si pone essenzialmente come strumento di gerarchizzazione degli atti esistenziali sulla base delle differenti modalità attraverso cui il *tempo* e la *temporalità* sono esperiti e *vissuti*, all'interno di una prospettiva capace di *comprendere*, al contempo, tanto la condizione mentale ordinariamente definita "normale" quanto ciò che il linguaggio della psichiatria classica è solito riconoscere come "patologico". Come criterio per una "fenomenologia del vissuto" che prelude di fatto al superamento della classica dicotomia clinica tra *sano* e *malato*, la dimensione temporale – vale a dire l'esperienza stessa del tempo – non può che diventare, nelle originali riflessioni dello psichiatra di

Pietroburgo naturalizzato francese, l'orizzonte trascendentale di comprensione della molteplicità delle configurazioni mondane che un individuo può di volta in volta assumere e dalle quali scaturisce, di fatto, la totalità del sapere psicopatologico. Come emerge chiaramente dalle pagine di *Le temps vécu*, il più importante saggio minkowskiano apparso per la prima volta nel 1933 e dedicato all'analisi del fenomeno della temporalità nella sua stretta relazione con la dimensione psicopatologica dell'esistenza,

oggi più che mai sono persuaso che tutta una serie di manifestazioni psicopatiche si lasciano comprendere e approfondire attraverso la prospettiva del fenomeno del tempo e che il confronto costante del normale e del patologico considerati da questo punto di vista è la strada principale, per non dire l'unica, per ampliare a sufficienza i nostri studi relativi a questo fenomeno. Il patologico, mostrandoci che il fenomeno del tempo e probabilmente anche quello dello spazio si situano e si organizzano nella coscienza malata *diversamente* da come lo concepiamo di solito, mette in rilievo caratteri essenziali di questi fenomeni che, proprio a motivo della poca distanza che ci separa da essi nella vita, passerebbero inosservati o sarebbero considerati del tutto naturali.<sup>1</sup>

Ora, posto che in Minkowski risulta oltremodo fondamentale l'affermazione dello stretto legame tra psichiatria e filosofia nella misura in cui proprio quest'ultima si riveli capace di ricondurre lo scienziato «verso la sorgente stessa della vita, cioè verso quella sorgente dove non la “specie”

---

1 E. MINKOWSKI, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1968 (ed. or. 1933) [trad. it. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, nuova edizione, introduzione di F. Leoni, prefazione di E. Paci, Einaudi, Torino 2004, p. 8].



umana trova le proprie origini, ma dove “prende nascita” (*prend naissance*) l’“essere” umano, e donde zampilla da ultimo ogni verità»,<sup>2</sup> la riflessione psicopatologica minkowskiana trova la propria fondamentale *ispirazione* filosofica nella distinzione, già operata da Bergson in *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), fra *tempo obiettivo* (o *tempo spazializzato*), vale a dire il tempo misurabile, scomponibile e oggettivo proprio delle scienze naturali, e *durata reale* (o *tempo vissuto*), intesa come il tempo *immanente* alla coscienza, come *negazione* di ogni quantità ovvero come pura *progressione qualitativa* degli stati psichici di ciascun individuo all’interno della quale si compenetrano tutti gli stati passati.<sup>3</sup> Così concepita, la temporalità diviene, nella sua peculiare dimensione fenomenica dell’*esperienza del tempo*, l’oggetto privilegiato di un’indagine fenomenologica in senso *intuitivo* capace di cogliere ogni vissuto altrui così come esso si dà alla coscienza nella pluralità delle sue componenti qualitative. La stessa *intuizione*, che già in Bergson delineava «la *simpatia* per cui ci si trasporta all’interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, conseguentemente, di inespriabile»,<sup>4</sup> nella prospettiva di Minkowski

---

2 E. MINKOWSKI, *Psychiatrie et métaphysique (À la recherche de l’humain et du vécu)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LII, 3-4, 1947 [trad. it. *Psichiatria e metafisica (Alla ricerca dell’umano e del vissuto)*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, p. 40].

3 Cfr. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, F. Alcan, Paris 1889 (poi Presses Universitaires de France, Paris 1927) [trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002, pp. 51-90].

4 H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XI, 1, 1903 [trad. it. *Introduzione*].

«è precisamente alla base di un “atto fenomenologico”»<sup>5</sup> sostanzialmente affine alla *Wesensschau* husserliana: infatti, «va da sé che ciò che i dati immediati sono chiamati a rivelarci, e questo precisamente in un modo immediato, si allontana da ciò che noi afferriamo in modo soltanto mediato, e ci mette in presenza di un altro mondo, per così dire, proprio come fa la visione delle essenze».<sup>6</sup>

In questo senso, la fenomenologia di Minkowski si propone, in forza dell'*intuitività* che caratterizza il suo stesso operare, di cogliere le modalità più dirette attraverso le quali l'uomo si rapporta con la temporalità ovvero declina il proprio essere-nel-mondo come temporalità vissuta, elaborando altresì una sorta di grande *cronologia* (nella sua più propria e letterale valenza semantica in quanto “discorso sulla temporalità”) delle diverse possibilità di vita vissuta nel contesto dell'umana esperienza tanto normale quanto, in misura maggiore, patologica. D'altra parte, la significazione tematica dei dati immediati della coscienza – che va a favorire, *ipso facto*, la possibilità di cogliere una profonda affinità tra la riflessione bergsoniana e quella husserliana relativa al *vissuto* (*Erlebnis, vécu*) – non può che implicare il trascendimento dei limiti costitutivi di ogni pensare in senso *discorsivo* in funzione di una visione ben più radicale della struttura fenomenica della *contidion humaine* in un senso squisitamente “temporale”, senza

---

*ne alla metafisica*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 45].

5 E. MINKOWSKI, *Approches phénoménologiques de l'existence (Vues pas un psychopathe)*, in «L'Évolution Psychiatrique», XXVII, 4, 1962 [trad. it. *Approcci fenomenologici all'esistenza (Visti da uno psicopatologo)*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, cit., p. 286].

6 *Ivi*, p. 289.

dubbio lontano dai pericoli di una sua “matematizzazione” ovvero “geometrizzazione”.

## 2. Il carattere irrazionale della temporalità

Posto che, nella prospettiva minkowskiana, non è affatto lecito rintracciare alcun punto di partenza di un'autentica *fenomenologia della temporalità vissuta* «né nei fatti psicopatologici, né nella psicologia infantile, né in certe circostanze eccezionali della vita normale»,<sup>7</sup> è tuttavia possibile inquadrare – e quindi comprendere – il fenomeno della temporalità ora in quanto *rappresentazione razionale*, ora in quanto *vissuto irrazionale*.<sup>8</sup> Secondo Minkowski, infatti, il tempo sembra avere a tutti gli effetti due “volti” che affondano le proprie radici da una parte nella possibilità di una reale e oggettiva *spazializzazione* (tipica del pensiero scientifico), dall'altra nel riconoscimento – cui si lega un atto comprensivo di ordine fenomenologico da parte della coscienza – di una *continuità nel divenire*.

In questo senso, il tempo *razionale* e *spazializzato* (come, ad esempio, quello dell'orologio e del calendario) è rappresentabile nella forma di una *linea retta* e appare oggettivo, misurabile, calcolabile, scomponibile in punti giustapposti e perfino «trasformato in una sorta di caleidoscopio che fa

---

7 E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 15.

8 Circa il carattere *irrazionale* delle *données immédiates* in senso bergsoniano, cfr. E. MINKOWSKI, *L'irrationnel, donnée immédiate* (*Sur la voie tracée par H. Bergson*), in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», LXXXIV, 3, 1959, pp. 289-304 [trad. it. *L'irrazionale, dato immediato* (*Sulla via tracciata da Henri Bergson*), in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, cit., pp. 267-283].

balenare davanti agli occhi, in ogni momento, senza tregua, costantemente, nuove immagini che si ricollegano sia agli avvenimenti del mondo esterno sia a quelli della nostra vita intima». <sup>9</sup> Di contro, il tempo *irrazionale* – e quindi il tempo autenticamente “vissuto” o “vivente” – non può essere affatto colto dal pensiero discorsivo e razionale, per il quale ogni successione si fa opposizione tra *ciò che è* e *ciò che non è ancora*, ma solo da una *coscienza fenomenologica* che senza mediazioni sappia riconoscere in esso il carattere essenziale del *divenire*, vale a dire un fattore di somiglianza, durata, stabilità e consistenza capace di superare ogni possibile tentativo di spazializzazione.

Conseguentemente, l’approccio minkowskiano alla comprensione del fenomeno del tempo finisce per collocarsi in una posizione diametralmente opposta rispetto a quella della fisica moderna, che nella teoria della relatività assume come proprio punto di partenza il carattere specificamente *spaziale* del tempo: come tale, infatti, una fenomenologia della temporalità vissuta non può che procedere, in antitesi rispetto a qualsiasi tentativo di astrazione del tempo come fenomeno vitale, «“all’indietro”, verso il tempo vissuto, con tutto ciò che in esso vi è di particolare». <sup>10</sup>

### 3. Tempo, divenire e continuità: la “necessità” della fenomenologia

Nel suo carattere *originario* e *primitivo*, secondo Minkowski il tempo viene a configurarsi in quanto *divenire* e come tale costituisce il fondamento del tempo vissuto.

---

<sup>9</sup> E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 15.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 17.

Riecheggiando Bergson, l'autore del *Temps vécu* riconosce nel tempo – e dunque nel divenire – «questa “massa fluida”, quest’oceano mobile, misterioso, grandioso e possente che vedo attorno a me, in me, in una parola ovunque, quando medito sul tempo». <sup>11</sup> Come tale, quindi, il divenire non può che porsi come la condizione di possibilità dell’esistenza stessa del tempo, così come questo può essere intuito dalla coscienza nei fenomeni vitali.

Nel suo carattere universale e impersonale, il divenire – secondo quanto scrive Minkowski – «non conosce né soggetti né oggetti, non ha parti distinte, né direzione, né inizio, né fine. Non è reversibile né irreversibile» <sup>12</sup> e nella sua caotica e misteriosa potenza costituisce, in quanto fenomeno vitale, la base stessa della vita: irriducibile a una semplice successione di sentimenti, pensieri o atti di volontà, esso appare – nel suo carattere *irrazionale* – come «sempre presente, vivo e vicinissimo a noi, infinitamente più vicino di tutti i cambiamenti concreti che riusciamo a discernere nel tempo» <sup>13</sup> e può essere percepito (o meglio *intuito*) in tutta la sua purezza proprio in assenza di sentimenti, pensieri o volizioni. Proprio in questo caso, infatti, il tempo come divenire è in grado di comprendere pienamente in sé l’orizzonte della coscienza, andando a superare conseguentemente l’eterno dilemma metafisico della distinzione tra *soggetto* (Io) e *oggetto* (non-Io) e favorendo un’armoniosa compenetrazione tra il singolo divenire soggettivo e il divenire stesso dell’universo o della realtà cosmica. Come fondamento del πάντα ῥεῖ di eraclea memoria – sebbene questo, puntualizza Minkowski,

---

11 *Ivi*, p. 18.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

sia sempre stato assunto tanto dal filosofo di Efeso quanto dalla successiva e millenaria tradizione filosofica come una somma di unità isolate che vanno a configurarsi “caleidoscopicamente” – il divenire non ammette alcun preciso *substrato*, giacché «tutto in esso si confonde e niente di ciò che racchiude in sé può essere separato da lui».<sup>14</sup>

Sottraendosi al pensiero razionale e discorsivo, il divenire non può certamente essere conosciuto nei termini di un “oggetto” analizzabile e rappresentabile secondo le leggi e le regole della logica formale, ma può essere soltanto *vissuto*. Va da sé – scrive ancora lo psichiatra di Pietroburgo in alcune tra le pagine più affascinanti del *Temps vécu* – come non si tratti di una banale forma di *limite* o di *insufficienza* del nostro pensiero nei confronti del fenomeno del tempo: come tale, infatti, il tempo assunto in quanto oggetto di un pensiero discorsivo finisce per dimostrarsi contraddittorio in se stesso e si fa un puro nulla nel momento in cui è considerato dal punto di vista della logica formale. Basti pensare, ad esempio, a considerazioni “razionali” che riconoscono nel passato qualcosa che “non c’è più”, nell’avvenire qualcosa che “non c’è ancora” e nel presente qualcosa come “un punto senza estensione”: in questo modo il tempo – e con esso la sua caratteristica essenziale data dal divenire – non può che ridursi a un puro nulla. Di contro, stigmatizza Minkowski, «il tempo in se stesso è troppo ricco, troppo vivo perché ci si possa accontentare di una formula che lo riduce al nulla».<sup>15</sup> In questo senso, esso è irrazionale nella sua stessa essenza: astratto dalla realtà e dalla continuità vivente che lo caratterizzano e analizzato da un punto di vista puramente logico, il dive-

---

14 *Ivi*, p. 19.

15 *Ivi*, p. 20.

nire finisce per generare paralogismi capaci di annichilirlo e di privarlo della sua intrinseca ricchezza. Ciò accade, secondo quando scrive Minkowski, anche nel momento in cui si pretende di interpretare la vita psichica unicamente in senso materialistico-determinista, per cui i fatti psichici possono essere compresi unicamente in quanto *epifenomeni* dell'unica realtà corporeo-cerebrale.

Su questa base, il divenire e quel principio di *continuità* (nei termini di similitudine, stabilità, estensione e consistenza) che lo caratterizza nella sua forma essenziale non possono affatto piegarsi «alle esigenze dell'essere»,<sup>16</sup> e dunque a una rigida e intellettualistica rappresentazione in termini di successione numerico-spaziale. Ciò implica, di fatto, la necessità di adottare un metodo di analisi e di comprensione che sappia fare emergere tutta la reale *ricchezza vitale* della temporalità vissuta, oltre che la sua correlata *irrazionalità*: un tale approccio intuitivo e comprensivo può trovarsi nella sua compiutezza solo nella fenomenologia husserliana, che respingendo qualsiasi preconcettualizzazione logico-razionale del tempo permette altresì una descrizione di tale fenomeno così come esso si dà, nella sua immediatezza, alla coscienza. D'altra parte, come chiosa lo psichiatra di Pietroburgo nella *Prefazione* al suo monumentale *Traité de psychopathologie* (pubblicato nel 1966), «la posizione fenomenologica non si limita al ruolo di un semplice metodo di indagine sui fatti, da porsi accanto agli altri metodi: essa mette in discussione appunto il "fatto" stesso, allargandone singolarmente i limiti e sforzandosi di ridargli, in quello che di astratto esso può già contenere, la sua vitalità, la sua "vita" originarie»<sup>17</sup>

---

16 *Ivi*, p. 28.

17 E. MINKOWSKI, *Traité de psychopathologie*, Presses Universi-

e arrivando perfino a influire «sulla nostra posizione generale nella vita».<sup>18</sup>

Proprio a questo riguardo, è tuttavia opportuno specificare come per Minkowski si possano dare *due* particolari modalità di utilizzo del metodo fenomenologico in psichiatria, metodo che – come tale – «arricchisce notevolmente le nostre conoscenze, nella misura in cui esse si rivolgono soprattutto *al vissuto* e non al pensato».<sup>19</sup> In primo luogo, infatti, egli riconosce un'applicazione in forma *diretta* – o, si potrebbe anche dire più in generale seguendo Borgna,<sup>20</sup> *soggettiva* – della fenomenologia, in un senso sostanzialmente affine a quello della *psicopatologia descrittiva* di Jaspers,<sup>21</sup> dalla forte contaminazione diltheyana<sup>22</sup> ma anche

---

taires de France, Paris 1966 [trad. it. *Trattato di psicopatologia*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 35-36].

18 *Ivi*, p. 36.

19 *Ivi*, p. 481.

20 Cfr. E. BORGNA, *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 15-18.

21 Cfr. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, VII ed., Springer, Berlin 1959 [trad. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1994, in particolare pp. 58-61 e 326-339].

22 Cfr. – oltre al classico H. SPIEGELBERG, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Northwestern University Press, Evanston 1972, pp. 173-191 – anche J.H. VAN DEN BERG, *The Phenomenological Approach to Psychiatry. An Introduction to Recent Phenomenological Psychopathology*, Charles C. Thomas, Springfield 1955 [trad. it. *Fenomenologia e psichiatria. Introduzione alla moderna psicopatologia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1971, pp. 100-101]; M. ROSSI MONTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Loescher, Torino 1978, pp. 45-51; U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 171-186; P. RICCI SINDONI, *Sul nesso «verstehen-erklären» nella psicopatologia jaspersiana*, in *Karl Jaspers: filosofia, scienza, teologia*, a cura di G. Penzo, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 159-169; A. CIVITA, *Psicopato-*



weberiana,<sup>23</sup> come mera descrizione e discriminazione di tutti i fenomeni psicologici e psicopatologici, libera da preconcetti e pregiudizi teorici e finalizzata «a rendere più chiari e precisi i concetti psichiatrici che vi si riferiscono».<sup>24</sup> Di

---

logia. *Un'introduzione storica*, Carocci, Roma 1999, pp. 117-119; G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 23-29; A. MOLARO, *Psicoanalisi e fenomenologia: dialettica dell'umano ed epistemologia*, Cortina, Milano 2016, pp. 56-63.

- 23 Tra i testi weberiani che hanno segnato in modo particolare la riflessione jaspersiana intorno al dualismo metodologico *Erklären-Verstehen*, si possono senz'altro ricordare: M. WEBER, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903-06), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922, pp. 1-145 [trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 5-136] e ID., *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., pp. 146-214 [trad. it. *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 147-208]. Oltre che nella sua *Psicopatologia generale* (cit., pp. 468-471 e 602-604), Jaspers fa esplicito riferimento a Weber anche in *Kausale und "verständliche" Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie)*, pubblicato nel vol. XIV-1 (1913) dell'autorevole «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie» (pp. 158-263).
- 24 E. MINKOWSKI, *Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique*, in «Journal de Psychologie Normale et Pathologique», XX, 1923 [trad. it. *Studio psicologico e analisi fenomenologica di un caso di melancolia schizofrenica*, in E. MINKOWSKI, V.E. VON GEBSATTEL, E.W. STRAUS, *Antropologia e psicopatologia*, a cura di D. Cargnello, Bompiani, Milano 1967, p. 15].

contro, lo stesso psichiatra di Pietroburgo individua tuttavia anche la possibilità di un'applicazione *indiretta* – ovvero, seguendo ancora Borgna, *oggettivo-obiettiva* – della stessa metodologia fenomenologica, in larga misura assimilabile alla ben più radicale *Daseinsanalyse* binswangeriana,<sup>25</sup> la

---

25 Cfr. al riguardo i classici studi di H. SPIEGELBERG, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, cit., pp. 193-232, e di M. HERZOG, *Weltentwürfe. Ludwig Binswangers Phänomenologische Psychologie*, De Gruyter, Berlin-New York 1994. In ambito italiano, rimane ancora insuperato il saggio di D. CARGNELLO, *Alterità e alienità. Introduzione alla fenomenologia antropoanalitica*, Feltrinelli, Milano 1966. Tra le opere di Ludwig Binswanger di maggiore caratura teoretica ricordiamo: L. BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Springer, Berlin 1922; ID., *Über Phänomenologie*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», LXXXII, 1923, pp. 10-45 [trad. it. *Sulla fenomenologia*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giacanelli, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 5-38]; ID., *Traum und Existenz*, in «Neue Schweizer Rundschau», XXIII, 9-10, 1930, pp. 673-685 e 766-779 [trad. it. *Sogno ed esistenza*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., pp. 65-90; anche in *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973, pp. 225-250]; ID., *Über Ideenflucht*, Füssli, Zürich 1933 [trad. it. *Sulla fuga delle idee*, Einaudi, Torino 2003]; ID., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zürich 1942 (ora anche in *Ausgewählte Werke*, vol. II, a cura di M. Herzog e H.-J. Braun, Roland Asanger, Heidelberg 1993); ID., *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*, in «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie», LVII, 1946, pp. 209-225 [trad. it. *Daseinsanalyse in psichiatria*, a cura di A. Molaro, Cortina, Milano 2014]; ID., *Der Mensch in der Psychiatrie*, in «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie», LXXVII, 1956, pp. 123-138 (ripubblicato in *Der Mensch in der Psychiatrie*, Neske, Pfullingen 1957) [trad. it. *La psichiatria come scienza dell'uomo*, in *La psichiatria come scienza dell'uomo*, a cura di B.M. d'Ippolito, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, pp. 35-52];

cui finalità primaria è quella di una più profonda penetrazione all'interno del sottile meccanismo della personalità umana in funzione di una precisa esplicitazione di quei «fenomeni essenziali di cui si compone la sua vita»<sup>26</sup> e di una sempre più specifica intuizione – in senso *categoriale* – delle modalità *ontiche* attraverso cui si declina ogni umano essere-nel-mondo. Proprio in questo modo, chiosa Minkowski, «si porrà anche il problema di sapere se i fenomeni psicopatologici si possano interpretare correlativamente ai dati fenomenologici ottenuti in psicologia normale».<sup>27</sup>

#### 4. *Lo slancio vitale e il sincronismo vissuto*

Nel quadro dell'esperienza *irrazionale* della temporalità vissuta, viene ad assumere un'importanza affatto centrale il fenomeno dello *slancio vitale* (*élan vital*) e *personale*. A differenza di Bergson,<sup>28</sup> tuttavia, Minkowski non riconosce nello slancio vitale un principio di ordine *biologico*,<sup>29</sup> bensì un fenomeno squisitamente temporale –

---

ID., *Melancholie und Manie: Phänomenologische Studien*, Neske, Pfullingen 1960 [trad. it. *Melanconia e mania: studi fenomenologici*, Bollati Boringhieri, Torino 1977].

26 E. MINKOWSKI, *Studio psicologico e analisi fenomenologica di un caso di melancolia schizofrenica*, cit., p. 16.

27 *Ibid.*

28 Cfr. H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1907 [trad. it. *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2002].

29 Cfr., ancora una volta, quanto affermato con limpida chiarezza da H. SPIEGELBERG in *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, cit., p. 244, secondo cui «in some places Minkowski even expresses reservations with regard to Bergson's later speculative and biological philosophy, especially his metaphysical

sotto molti aspetti assimilabile all'*intenzionalità* di matrice brentiano-husserliana – inteso come la proiezione sul divenire della nozione o dell'attributo dimensionale della *direzione*: secondo lo psichiatra di Pietroburgo, infatti, «tale slancio orienta tutta la nostra vita verso l'avvenire e si manifesta all'esterno non attraverso il movimento volontario, ma con l'opera personale in tutte le sue sfumature; spesso tende anche verso l'ideale».<sup>30</sup> Come tale, lo

---

intuition as far as it involves identification with the intuited reality. This is particularly true of Bergson's conception of creative evolution and some of the metaphysics expressed in his treatise on *Matière et mémoire*. Minkowski adopts those ideas of Bergson's which he can assimilate phenomenologically. In this sense Minkowski's phenomenology of time is Bergson stripped of his metaphysics and reduced to the pure data of consciousness». A questo proposito, una quanto mai esplicita presa di distanza dal "biologismo" bergsoniano da parte di Minkowski si può ritrovare, ad esempio, in uno scritto della maturità come *Approcci fenomenologici all'esistenza (Visti da uno psicopatologo)*, cit., pp. 289-290, dove così si esprime lo psichiatra di Pietroburgo: «Bergson è stato un fenomenologo? No, certamente, se consideriamo la sua opera nell'insieme. Se lo è nell'*Essai sur les données immédiates*, così come lo abbiamo inteso noi, a malapena lo è in *L'évolution créatrice* o in *Matière et mémoire*. Il fatto è che le sue opere, pur ispirandosi al suo scritto iniziale, ma allontanandosene nello stesso tempo, prendono un orientamento biologico. Bergson diveniva così, per parlare con van Haerslote, meno bergsoniano di quanto avrebbe dovuto forse essere. Ma non si può chiedere ad un uomo, per grande che sia, più di quanto può dare. Le opere successive di Bergson sono, per conto loro, piene d'indicazioni e di visioni nuove, anche se non di natura propriamente fenomenologica, e anche se noi non abbiamo seguito quelle indicazioni fino alla fine. Posizione personale, va da sé».

30 E. MINKOWSKI, *Studio psicologico e analisi fenomenologica di un caso di melancolia schizofrenica*, cit., p. 17.

slancio vitale descrive dunque il nostro modo di declinare esistenzialmente la temporalità e di rapportarci al divenire-ambiente, e quindi di stabilire una specifica modalità di “contatto” con la realtà. D’altra parte, scrive Minkowski, «nella vita, tutto ciò che ha una direzione nel tempo ha slancio, avanza, progredisce verso l’avvenire»,<sup>31</sup> e in questo senso lo slancio vitale – che non può essere ridotto a una semplice *volizione* oppure a una *somma di volizioni* che gradualmente si declinano nel tempo: per sua natura esso ha infatti il carattere della *generalità* e dell’*indefinitzza* – arriva a porsi come strumento di *creazione* e di *ordinamento* dell’avvenire e più in generale come ciò che dà un senso alla vita e costituisce quanto vi è di più essenziale in essa. Ecco perché «nel divenire l’io si afferma in quanto personalità vivente»<sup>32</sup> mediante la protensione e la realizzazione di qualche cosa. Ciò presenta tuttavia un non trascurabile fattore di *limitazione* (o di *perdita*):

Mentre tendo con tutto il mio essere alla realizzazione di un’opera, ho simultaneamente come una vaga sensazione che accada altro ancora, tanto in me che nel divenire-ambiente, non qualcosa di indifferente, di grigio, di trascurabile, ma al contrario qualcosa che adesso può avere per me altrettanto valore del mio stesso slancio. Mentre cerco di realizzare la mia opera, il tempo passa portando con sé avvenimenti di cui intuisco l’esistenza, ma ai quali il mio slancio impedisce di arrivare fino a me. È così che lo slancio personale, malgrado tutto il valore positivo che contiene, pur dandomi la possibilità di afferrarmi e di realizzare la mia opera, è accompagnato da un senso di limitazione, di «incompletezza», di nostalgia, di desiderio di conoscere altro ancora nella vita. Per parlare un linguaggio più concreto, quando perseguo uno scopo che

---

31 E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 37.

32 *Ivi*, p. 42.

mi è caro, provo, insieme alla soddisfazione che il lavoro produttivo mi procura, un senso di *limitazione e di perdita*. Sì, vado avanti, tento di espandermi, ma nello stesso tempo, qualunque sia la portata dello scopo perseguito, non rinuncio in tal modo a qualcos'altro di prezioso nella vita? E il mio slancio mi appare ora sminuito, non perché piccolo in confronto all'infinità del mondo, ma perché sento nascere dietro il bisogno di mettermi in contatto, in modo del tutto diverso da quello che esso determina, con il contenuto positivo del divenire-ambiente.<sup>33</sup>

Su questa base, la pur “positiva” limitatezza dello slancio vitale personale – che si accompagna a un carattere superindividuale o *super-io*,<sup>34</sup> a una dimensione di *profondità dell'io* o *inconscio*<sup>35</sup> e a un fattore di *integrazione* che

---

33 *Ivi*, p. 59.

34 Il termine ha in tutta evidenza una portata semantica ampiamente diversa rispetto a quella riconosciuta da Freud nell'ambito della cosiddetta *seconda topica*, per la quale cfr., ad esempio, S. FREUD, *Das Ich und das Es* (1922), in *Gesammelte Werke*, vol. 13, Imago, London 1940 (ora Fischer, Frankfurt a.M. 1999) [trad. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977]. Nel *super-io*, infatti, Minkowski vede «non qualcosa che si sovrapponga all'io, ma ciò che c'è di più “mio”, se così si può dire, in me. Quando realizzo un'opera che mi sembra particolarmente personale, cioè quando il mio slancio “personale” si manifesta nella sua forma più pura, non mi succede forse di sentirmi molto vicino alla divinità, non per voler in tal modo affermare, nel mio orgoglio, di essere un dio, ma unicamente nel sentirmi, nella mia umiltà, attingere tutte le forze vive della mia ispirazione e della mia opera fuori di me, da una forza che mi trascende?» (E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 47).

35 Un'analogia considerazione può essere espressa in ordine al significato del termine *inconscio* (o *incosciente*), di preclara pertinenza psicoanalitica, che in Minkowski non riguarda tuttavia «dei fatti che, per quanto analoghi ai fatti coscienti,

incorpora l'opera realizzata nel divenire-ambiente<sup>36</sup> – trova compenso nel fenomeno nuovo del *contatto vitale con la realtà*, cui si connette l'idea di *sincronismo vissuto*. Secondo Minkowski, infatti, il contatto vitale con la realtà – che a livello semantico può essere legittimamente accostato alla binswangeriana *coerenza dell'esperienza naturale*<sup>37</sup> e a quell'*evidenza naturale*<sup>38</sup> più recentemente tematizzata dallo psichiatra tedesco Wolfgang Blankenburg – permette sostanzialmente di abbracciare “in un solo colpo d'occhio” il divenire e di confondersi con esso, così che «al senso di tensione che caratterizzava lo slancio subentra un senso di *riposo* e di *distensione*».<sup>39</sup> Ciò realizzerebbe conseguentemente una sorta di *contemplazione vissuta* in

---

rimangono soltanto, per ragioni diverse, al di sotto della soglia della coscienza e possono pertanto rendersi accessibili a quest'ultima; l'inconscio di cui parliamo è in fondo altrettanto, se non di più, presente alla coscienza di tutto ciò che abitualmente si descrive sotto il termine di conscio, e l'elemento negativo che si trova nel termine “inconscio” significa solo che il fondo inconscio, proprio a causa del suo carattere essenzialmente dinamico e vivo, non può essere né esposto, né decomposto, né espresso in modo altrettanto preciso, nel senso razionale del termine, degli elementi consci di natura statica. In questo non esiterei a parlare di *coscienza dell'inconscio*, nonostante l'apparente contraddizione di quest'espressione» (*ivi*, p. 50).

36 Cfr. *ivi*, pp. 54-58.

37 Cfr. L. BINSWANGER, *Einleitung*, in *Id.*, *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen 1957, pp. 11-27 [trad. it. *Introduzione a «Schizophrenie»*, in *Essere nel mondo*, cit., pp. 251-268].

38 Cfr. W. BLANKENBURG, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit: Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*, Enke, Stuttgart 1971 [trad. it. *La perdita dell'evidenza naturale: un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Cortina, Milano 1998].

39 E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 61.

funzione della quale è possibile *avanzare* armoniosamente con l'ambiente in divenire «facendoci penetrare da lui e sentendoci uno solo con esso»,<sup>40</sup> motivo per cui questo fenomeno può anche essere designato con il termine di *sincronismo vissuto*:

Questo termine ci fa pensare a due linee parallele. Si ha infatti una sorta di parallelismo nel contatto vitale con la realtà; quasi come due durate che scorrono armoniosamente accordandosi scambievolmente una accanto all'altra. Ma l'immagine del parallelismo non può essere applicata integralmente a questo fenomeno, poiché non si tratta di rapporti di ordine spaziale. Inoltre possiamo vedere che le nostre due linee, pur restando parallele, si toccano, addirittura si *penetrano* in ogni momento del loro percorso. Fra le due vi è come uno scambio continuo, ma senza che esse si confondano. Ciò potrà sembrare irrazionale, ma non ci sorprende affatto.<sup>41</sup>

### 5. *Le forme della temporalità vissuta*

Come “indicatore” dell'essenza stessa della personalità di ogni uomo, la temporalità vissuta si presenta sempre come una sintesi dialettica tra *passato* (segnatamente nelle figure temporali del *ricordo* e dell'*oblio*) e *avvenire* (nelle figure temporali, come si vedrà più avanti, dell'*attività* e dell'*attesa*, del *desiderio* e della *speranza*, ma anche della *preghiera* e della ricerca dell'*azione etica*). In questo senso, solo per il pensiero logico-razionale la successione temporale si pone come *opposizione* tra ciò che è già e ciò che non è ancora, giacché per la coscienza l'*unità vissuta*

---

40 *Ivi*, p. 62.

41 *Ibid.*



della temporalità si esprime invece nei termini della *continuità del divenire*:

È vero che se tentiamo di fissare con il pensiero degli avvenimenti concreti, nel loro carattere temporale, essi si sottraggono e sfuggono. Ma, per quanto possa sembrare paradossale, il tempo non sembra affatto fuggire. Invece di sentirci trascinati con una rapidità vertiginosa da uno qualunque dei suoi elementi, al contrario vediamo il tempo *dispiegarsi* davanti ai nostri occhi; vediamo il divenire *superare, oltrepassare* indefinitamente ogni durata vissuta e ogni successione che tentiamo di fissare, senza ridurle a nullità, come farebbe, conformemente alle leggi della ragione, un infinitamente grande in rapporto a un *infinitamente piccolo*, bensì *continuandole* sempre di nuovo. È qui che il senso originario del fenomeno di *continuità vissuta* ci appare e ci diventa chiaro e plausibile.<sup>42</sup>

A) IL PRESENTE E L'ADESSO – Secondo Minkowski, una visione *spazializzata e razionale* del tempo non può che individuare nel presente un “punto assoluto”, ovvero un limite, in rapporto al quale è successivamente possibile ordinare in modo univoco il passato e l'avvenire. In questo consisterebbe, di fatto, la “genesi” del presente in quanto concetto, per quanto sia sbagliato vedere proprio in esso una nozione originaria e data *a priori*: si tratterebbe, infatti, di un costruito semantico intervenuto in un secondo momento nell'evoluzione della memoria sul quale è opportuno un chiarimento. Posto che il presente non può coincidere con una *semplice azione nel presente* e che non è dunque possibile trarre il presente dalla semplice azione stessa – «tutti gli esseri viventi agiscono, ma non per

---

42 Ivi, p. 28.

questo costituiscono un presente»<sup>43</sup> – secondo Minkowski esso è dunque inquadrabile come «*un racconto dell'azione che noi facciamo mentre stiamo agendo*»,<sup>44</sup> altresì capace di riunire a un tempo l'azione e la narrazione. Come tale, dunque, il presente non può che presentarsi come un'azione *complessa e difficile*, come testimoniato anche a livello clinico allorquando «i malati che temono lo sforzo hanno orrore del presente e preferiscono vivere nel passato o nell'avvenire, facendo progetti senza preoccuparsi della loro realizzazione». <sup>45</sup>

Su questa base, Minkowski stabilisce un'interessante linea di confronto tra il fenomeno del presente e quello dell'*adesso* (*maintenant*). Come fenomeno di natura temporale, l'*adesso* è sempre esperito e vissuto alla stregua di una parte elementare del tempo. Ciò nonostante, sul piano logico l'*adesso* non può che ridurre al nulla tutto ciò che *non è*:

L'*adesso* ci si presenta come un elemento del tempo, ma nello stesso tempo comporta un accento particolare che lo rende, apparentemente, sinonimo di «esistenza»: non esiste che il presente, mentre ciò che non è adesso non esiste; così l'*adesso*, pur essendo la parte di un tutto, non lascia sussistere accanto a sé nessun'altra parte equivalente e si sostituisce al tutto.<sup>46</sup>

Come tale, aggiunge Minkowski, l'*adesso* appare sfuggente, non si lascia “fissare” e favorisce la sussistenza del fenomeno del presente, che viene così configurandosi come un *adesso dispiegato* (*maintenant déployé*) pur conservando in sé qualcosa dello stesso *adesso*. D'altra parte,

---

43 *Ivi*, p. 32.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ivi*, p. 34.

pur essendo un *non-adesso*, il presente gode di estensione e di limiti più o meno estesi, fluenti e flessibili: in fondo, chiosa Minkowski, «il presente è per noi, secondo le circostanze, tanto l'istante presente (l'adesso) che l'oggi o l'era presente e tutte queste forme del presente che sembrano inscatolarsi le une nelle altre restano subordinate alla nozione del presente vissuto». <sup>47</sup> Privo della “drammaticità” dell'*adesso*, il presente appare invece più calmo e omogeneo, perfino “rassicurante”, e in forza di un *principio di omogeneizzazione* è così capace di comprendere in sé anche una parte del passato – «perché il passato, da cui è nato il presente, non è soltanto ciò che è svanito per sempre, ma è ciò che *esiste* nel passato o, se si preferisce, ciò che è *stato presente* un tempo e si è ritirato nel passato» <sup>48</sup> – e, in forma analoga, una parte dell'avvenire. Conseguentemente, tanto il passato quanto l'avvenire finiscono per esistere solo in rapporto al presente e senza di esso non hanno alcun senso, così che lo stesso presente unisce in un tutto il passato, il presente e l'avvenire.

B) IL PASSATO – Posto che la forma temporale del passato sembra senz'altro godere di una stretta connessione con il fenomeno della *memoria*, secondo Minkowski è in primo luogo opportuno accantonare qualsiasi considerazione di questa facoltà in senso *biologico*, vale a dire alla stregua di una conservazione di tracce materiali mnestiche suscettibili di influenzare le reazioni della materia vivente. Un discorso analogo merita, in tutta evidenza, il problema del *ricordo* e dell'*oblio*, strettamente connessi alla memoria, la cui caratterizzazione *pragmatica* (si pensi, ad esempio,

---

47 *Ivi*, p. 35.

48 *Ivi*, p. 36.

al fattore di *utilità* assai spesso messo in rilievo in tale prospettiva) finisce per allontanarsi da un' seria indagine fenomenologica. Dal canto suo, proprio il ricordo sembrerebbe contenere in sé una qualche forma di *conoscenza*, tale da porsi come una possibilità euristica del passato: in questo senso, tuttavia, l'idea secondo cui il solo modo di vivere il passato consisterebbe unicamente nel "sapere qualcosa" sul suo conto implicherebbe, di fatto, che «il passato sarebbe stato qualcosa di morto, una vera tomba, e quasi non varrebbe la pena conoscerlo, senza contare che nello stesso tempo la sua natura temporale si ritroverebbe soppressa». <sup>49</sup> In questo senso, aggiunge Minkowski, «il modo in cui viviamo il passato non sembra riferirsi né al ricordo né a una somma di ricordi». <sup>50</sup>

Di contro, uno dei fenomeni più importanti del passato – oltre a quelli, analizzati *en passant* da Minkowski, del *rimorso* («il modo più naturale di isolare il passato») <sup>51</sup> come ricordo del male che si iscrive nella memoria) e del *rimpianto* (che «sta al rimorso come la colpa o l'errore stanno al peccato») <sup>52</sup> – è rappresentato dall'*oblio*. In forza di un principio di *retrospezione* siamo infatti portati, secondo lo psichiatra di Pietroburgo, a guardare *indietro* e ad ammirare l'estensione del passato *dietro* di noi: in questo senso, tutto nel passato appare destinato a subire l'usura del tempo, e dunque a un buio «regno delle ombre, dell'oblio e del silenzio» <sup>53</sup> dove il passato individuale arriva a confondersi con il passato in generale senza una sensibile transizione. D'altra parte, il fenomeno dell'oblio non può

---

49 *Ivi*, pp. 143-144.

50 *Ivi*, p. 144.

51 *Ivi*, p. 151.

52 *Ivi*, p. 152.

53 *Ivi*, p. 154.

essere considerato come un mero difetto della nostra memoria, giacché esso ha un significato positivo nel senso di un' *intuizione primitiva* o *originaria* del passato che fa sì che «il passato di cui parliamo non sia né il nulla, né un qualsiasi succedaneo di ordine spaziale».<sup>54</sup> del resto, chiosa ancora Minkowski, il dinamismo intrinseco del passato è tale proprio nella misura in cui ogni cosa in esso è votata all'oblio. In tal modo,

il tempo salvaguarda in esso la propria natura; finisce col riprendere ciò che ha dato, sommerge fatalmente quello che per un momento – momento che può durare secoli – ha potuto galleggiare sulla sua superficie. Così, invece di ribellarci, troviamo nella regola dell'oblio universale un profondo senso di calma. È la pace della sera che ci annuncia il giungere della notte.<sup>55</sup>

Come tale, il passato possiede un'organizzazione del tutto differente da quella del presente (e, come vedremo più oltre, anche dell'avvenire): come particolare modalità di vivere il tempo, esso non può essere affatto ricondotto (secondo le direttive logiche del pensiero razionale) a quella “parte” del tempo che ha *preceduto* il presente. D'altra parte, chiosa Minkowski, «il passaggio dal passato al presente non ha un carattere lineare»<sup>56</sup> e lo stesso presente non può essere considerato come una mera “particella di tempo” collocata tra il passato e l'avvenire, giacché gode di una dimensione *in più* rispetto al passato: nel presente, infatti, c'è sempre qualcosa che – pur senza essere dimenticato – non si iscrive affatto nel passato. In questo senso,

---

54 *Ivi*, p. 156.

55 *Ibid.*

56 *Ivi*, p. 157.

presente e passato risultano tra loro incommensurabili e ciò è provato dal radicale cambiamento di atteggiamento che ciascuno di noi può avvertire nel momento in cui passa dal passato al presente. Conseguentemente, il passato finisce sempre per apparire – a motivo dei tagli e della frammentazione che lo caratterizzano – come *sminuito* rispetto al presente vissuto, così che risulterà impossibile farlo vivere di nuovo (e in ciò si trova il grande problema della scienza storica). Ciò nonostante, il legame che si stabilisce tra il presente e il passato è motivato dal fatto che il passato ha presa sul presente, così come sull'avvenire: la possibilità di una sintesi delle tre forme della temporalità è infatti data dall'introduzione del passato tanto nel presente quanto nell'avvenire, come nel momento in cui prevediamo ciò che faremo *domani* e quando vediamo il presente scomporsi in “fatti diversi” di differente importanza.

c) L'AVVENIRE – Rispetto a quella del passato (più prossima al *sapere*), l'esperienza dell'avvenire appare più diretta, immediata e orientata alla *vita*. Questo fenomeno, infatti, può essere descritto mediante l'immagine (solo in apparenza spaziale e metaforica) dell'orizzonte che si presenta costantemente davanti a ciascuno di noi e fa confondere il cielo e la terra. Inoltre, in virtù del fatto che contiene in una forma *originaria e primitiva* la nozione di *direzione* (nel tempo) non può che orientare *in avanti* – ma non in senso meramente spaziale! – la nostra stessa esistenza verso il medesimo avvenire. D'altra parte, proprio lo slancio vitale personale, nel momento in cui si situa *temporalmente*, apre il tempo stesso (libero dalle contaminazioni razionali delle idee di successione) verso una prospettiva insieme indeterminata e limitata, stabile e imprevedibile, estesa e circoscritta nella sua *maestosità*. Si tratta, a questo proposito,

di un'esperienza *assoluta* del tempo che, come argomenta Minkowski in alcune tra le pagine più affascinanti del *Temps vécu*, ci fa volgere *verso* e procedere *oltre* l'orizzonte di fronte a noi. Come tale, dunque, l'avvenire è *inesauribile*: «neanche le onde del divenire lo raggiungono; andando verso l'infinito, perdendosi nella lontananza, lasciano al di fuori un margine vuoto e stabile la cui visibilità resta, malgrado il suo allontanarsi, perfetta. È questo margine che ci fa parlare di orizzonte, esso conferisce il suo vero carattere al fenomeno dell'avvenire»<sup>57</sup> nelle figure temporali – che ora cercheremo, per quanto sinteticamente, di presentare – dell'*attività* e dell'*attesa*, del *desiderio* e della *speranza*, della *preghiera* e della ricerca dell'*azione etica*.

## 6. Le figure temporali dell'avvenire vissuto

A) L'ATTIVITÀ E L'ATTESA – Come manifestazione globale dell'essere vivente e fondo comune a tutte le sue azioni, secondo Minkowski l'*attività* non può essere scomposta in tante azioni diverse. Nella sua natura temporale, infatti, essa si configura in quanto fenomeno essenziale della vita che non fa parte dell'essere ma del divenire: più nello specifico, comporta un *fattore di avvenire* in quanto *tensione e creazione* e un *fattore di durata* in quanto *attività orientata* verso l'avvenire vissuto. In questo senso, mentre tocca un avvenire *immediato*, non rappresenta un semplice “guardare”, bensì un “camminare” in avanti sul piano dell'io che tende verso qualcosa da realizzare nella vita. Così concepita, l'*attività* non può che servire da «sfondo naturale»<sup>58</sup>

---

57 *Ivi*, p. 78.

58 *Ivi*, p. 79.

all'affermazione dell'Io, capace altresì di ricollegare tra loro le singole attività, così che «nell'attività ci sentiamo espandere, pur restando in fondo gli stessi».<sup>59</sup>

Come *sfera di attività* – che ovviamente non ha nulla a che vedere con la sfera in senso geometrico – l'attività contiene in sé un fattore di *limitazione* di ordine dinamico e qualitativo, dal momento che è determinata dalla sola attività e che «mediante la sua attività l'essere vivente si separa da qualche cosa che è qualitativamente del tutto diverso da lui, cioè dall'*ambiente* inerte e individuale nel quale la sua attività si espande e si dispiega liberamente».<sup>60</sup> Proprio in forza di questo limite, puntualizza Minkowski, l'attività determina e individua lo slancio personale, rendendolo cosciente di sé, ma non comporta affatto di per sé un senso di potenza o un senso di debolezza, giacché non può che configurarsi come un fenomeno primitivo, originario e quasi *neutro*. Ciò nonostante, chiosa ancora lo psichiatra di Pietroburgo, essa appare accompagnata dalla tonalità particolare della *gioia elementare di vivere*.

Posto che un'astratta inversione logica individuerrebbe nella *passività* il correlato negativo dell'attività, secondo Minkowski è l'*attesa* a costituire il fenomeno vitale ad essa contrapposto. In termini fenomenologici, l'attesa tuttavia non si configura in quanto condizione fenomenica "impregnata" di tempo misurabile (come nel caso, ad esempio, dell'attesa di un avvenimento preciso che dovrebbe verificarsi in un determinato momento e che si può aspettare facendo altro), bensì in quanto *attitudine vitale* e come fenomeno elementare e strutturale che «ingloba tutto l'essere vivente, sospende la sua attività e lo immobilizza,

---

59 *Ivi*, p. 80.

60 *Ivi*, p. 81.



angosciato, nell'attesa»:<sup>61</sup> in questo senso, a differenza dell'*attività*, nell'attesa non si *tende verso* l'avvenire, ma si vede l'avvenire *dirigersi verso* di sé nella previsione che "diventi" presente. Come fenomeno originario, l'attesa è la sospensione di quell'attività che è la vita stessa ovvero l'assenza di durata, è la *pura istantaneità* e dunque l'interruzione, è infine la capacità di scardinare in modo asimmetrico il fenomeno della successione.

Ora, se l'attesa «penetra così l'individuo fino alle viscere, lo riempie di terrore di fronte alla massa sconosciuta e inattesa»,<sup>62</sup> nel suo carattere originario essa è sempre legata a un'intensa *angoscia* che si avvicina altresì al *dolore sensoriale*, privo di un equivalente positivo: in questo senso, puntualizza ancora Minkowski, sarebbe solo la soddisfazione legata al compimento di un'azione che tende a un'azione morale a costituire un fattore di possibile "liberazione" dall'angoscia stessa.

Nel suo carattere squisitamente temporale, l'attesa contiene in sé un avvenire immediato. Ciò nonostante, se da una parte l'attività si pone in quanto *durata*, l'attesa «non è che un lampo, una sospensione *istantanea* della vita, e solo in questo modo riesce a integrarsi alla vita che, invece, è attività per eccellenza».<sup>63</sup>

B) IL DESIDERIO E LA SPERANZA – Rispetto ai fenomeni dell'attività e dell'attesa, il *desiderio* e la *speranza* si collocano su un livello superiore, giacché appaiono protesi verso l'avvenire nel senso di una maggiore lontananza e non sono invece limitati al piano della prossimità. In questo senso,

---

61 *Ivi*, p. 83.

62 *Ibid.*

63 *Ivi*, p. 84.

si può affermare – come a rigore fa lo stesso Minkowski – che nel desiderio si entra in contatto con un futuro più distante (nella direzione *presente-avvenire*), non immediato bensì *mediato*. Come tale, d'altra parte, il desiderio penetra nell'interiorità dell'Io in una forma assai più prossima di quella dell'attività, nella forma di una *rappresentazione vissuta* dell'attività che gli è sempre coesistente.

Di contro, nella speranza si esperisce – o, meglio, *si vive* – il tempo in una direzione sostanzialmente opposta, vale a dire mediante l'attesa della realizzazione di ciò che si spera (la direzione *avvenire-presente*). Ciò nonostante, la speranza non suscita l'ansia e lo stato d'angoscia tipico dell'attesa – pur non eliminandoli completamente – dal momento che in essa si entra in rapporto con un avvenire *distante*, vale a dire con un futuro pur sempre *mediato*: in questo senso, dunque, «io non spero nulla né per l'istante presente né per quello che immediatamente gli subentra, ma per l'avvenire che si dispiega dietro»<sup>64</sup> in tutta la sua ricchezza. Nel suo carattere di costruttiva positività, da ultimo, la speranza sembra dunque porsi come un originario fenomeno “generatore” dell'avvenire, cui si legano solo secondariamente le singole espressioni sentimentali legate alle differenti circostanze dell'esistenza. In questo senso, chiosa Minkowski, «il desiderio contiene in sé attività, mentre la speranza ci libera dall'attesa ansiosa».<sup>65</sup>

C) LA PREGHIERA E LA RICERCA DELL'AZIONE ETICA – Dopo aver premesso che nell'analisi fenomenologica della temporalità la *preghiera* non deve necessariamente implicare la professione di fede in una determinata confessione religiosa,

---

64 *Ivi*, p. 95.

65 *Ivi*, p. 96.

Minkowski individua in questa particolare figura dell'avvenire una risorsa dallo straordinario valore esistenziale. Si tratta, a tutti gli effetti, di un «fenomeno eccezionale»<sup>66</sup> che procede al di là della distinzione – tutta *razionale* – tra “credenti” e “non credenti” e che è capace di farci elevare al di sopra di noi stessi e di quanto ci circonda e di farci portare lo sguardo lontano, verso un orizzonte di natura infinita, ovvero in una dimensione carica di grandezza e luminosità capace di procedere oltre il tempo e lo spazio. Volta essenzialmente verso l'avvenire, la preghiera arriva a costituirsi ora come *interiorizzazione totale vissuta* che distoglie dal divenire-ambiente e favorisce il raccoglimento in sé stessi, ora come *estrospezione totale vissuta* che proietta il singolo al di là dell'universo verso ciò che il linguaggio comune chiama positivamente “Dio”. Come tale, la temporalità contenuta nel fenomeno della preghiera arriva ad allinearsi più con quella dell'attesa e della speranza, che con quella dell'attività e del desiderio: del resto – aggiunge Minkowski – «pregando, io spero e attendo nello stesso tempo e, come in questi fenomeni, vedo l'avvenire verso di me e verso il presente».<sup>67</sup> Su questa base, mediante il superamento del divenire la preghiera apre alla dimensione dell'*eterno*, non in quanto durata ma nel suo valore positivo:

L'eternità è la sola forma con la quale si traduce la possibilità di superare il divenire, ed è perché lo supera che essa è di natura temporale. Nello stesso tempo l'eternità contiene in sé l'infinito, non perché si prolunga senza fine, ma perché abbraccia tutto ciò che per sua natura sembra essere finito. E se, opposta in questo al divenire, l'eternità comporta in sé il massimo grado della stabilità e sembra pertanto rapportarsi

---

66 *Ivi*, p. 99.

67 *Ivi*, p. 104.

allo spazio, diremo che c'è un abisso tra la stabilità dell'eternità e l'immobilità dello spazio intelligibile, e che questo accostamento fra tempo e spazio, se sembra plausibile, si produce in tutti i casi per la via dell'infinito e non per quella del finito o, se si preferisce, tramite una sfera extra-spazio-temporale, vissuta come tale.<sup>68</sup>

Come “ultima pietra” – ma prima in un ordine gerarchico di importanza – dell'edificio della temporalità vissuta nella forma dell'avvenire, l'*azione etica* si presenta invece come un'eccezionale esperienza della libertà capace di superare tanto l'aspetto razionale dell'agire umano quanto la singolare particolarità di ogni opera. Nel suo porsi come pilastro principale della vita, essa rappresenta la realizzazione di ciò che nell'uomo si trova di più elevato e dunque il coronamento della vita stessa. Per questo motivo lo stesso psichiatra di Pietroburgo non può che riconoscere *apertis verbis* come proprio l'azione etica costituisca un atto essenzialmente libero e cosciente che restituisce all'uomo la vera dimensione della libertà. Senza di essa, infatti,

non soltanto saremmo esseri amorali, cioè esseri per i quali il problema etico non si porrebbe neanche, ma tutta la nostra vita risulterebbe singolarmente modificata nella sua struttura; immersi nelle tenebre, non vedremmo più l'avvenire aprirsi ampiamente davanti a noi; il nostro sguardo non saprebbe più scrutare l'orizzonte per attingervi le forze vive di tutta la nostra esistenza; a malapena potrebbe scoprire davanti a sé, urtandovi contro, qualche ombra scialba verso cui si dirigerebbero la nostra attività e i nostri desideri, ammettendo che tali desideri e tale attività possano sussistere ancora senza questo slancio verso il bene. L'avvenire si

---

68 *Ivi*, p. 105.

restringerebbe così stranamente davanti a noi; esisterebbe ancora appena, spento, scialbo e privo di vita.<sup>69</sup>

In questo senso, Minkowski sottolinea come nella ricerca e nella realizzazione di un'azione etica sia possibile sperimentare un senso di *libertà* che arriva a metterci in comunicazione con l'infinità dell'universo, lontani da qualsiasi idea di determinismo. A ciò tuttavia si accompagna – a motivo dell'attuazione quasi sempre imperfetta di una tale azione – un senso di *elevazione* o di *caduta* (aspetti, per inciso, sui quali anche Ludwig Binswanger ha avuto modo di riflettere con straordinaria profondità<sup>70</sup>) di fronte all'ideale, che nel suo realizzarsi fa sperimentare la totale “apertura” della temporalità e una forma di completa “comunione solidale” con il cosmo. Come atto creativo che conduce alla più alta comprensione di sé e dell'universo nel suo procedere in avanti, l'azione etica rappresenta l'unica forma di azione capace di *resistere* al divenire: in questo senso, secondo Minkowski, l'ideale arriva a coincidere con l'avvenire puro – ovvero con ciò che per definizione dovrà *attuarsi* – e si fa *coscienza di sé* in ciascuno di noi, arrivando altresì a spalancare la temporalità vissuta nella sua più originaria purezza.

---

69 *Ivi*, pp. 106-107.

70 Cfr. al riguardo L. BINSWANGER, *Sogno ed esistenza*, cit., in particolare pp. 65-78. Sul problema del sogno come specifica categoria esistenziale, cfr. anche la magistrale introduzione di M. FOUCAULT – ora disponibile sotto il titolo *Il sogno*, Cortina, Milano 2003 – contenuta in L. BINSWANGER, *Le rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954, pp. 9-128 [trad. it. *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993, pp. 11-85].

## 7. Temporalità e psicopatologia

Nella prospettiva minkowskiana, la condizione psicopatologica costituisce l'importante indicatore di un processo di *deformazione* degli specifici fenomeni che strutturano progressivamente la temporalità vissuta e di una conseguente *perdita* della loro "dinamica" fisionomia. Di fatto, secondo Minkowski, la destrutturazione della personalità e la conseguente insorgenza del sintomo psicopatologico non possono che essere ricondotte a una sorta di perdita della durata vissuta del tempo a motivo di un suo sempre più consistente processo di *spazializzazione*. Ciò implica, di fatto, la primaria considerazione dei singoli disturbi mentali – e di riflesso della loro manifestazione sintomatologica – alla stregua di specifiche *alterazioni* della capacità del soggetto di vivere ed esperire il fenomeno generale della temporalità, a loro volta poste in essere da un *disturbo fondamentale* o *generatore* che «corrisponde, sul piano psicologico, alla base anatomofisiologica delle sindromi somatiche». <sup>71</sup>

Ora, in parallelo con la già menzionata differenziazione semantica tra *slancio personale* (ivi compreso il suo fattore di limitazione) e *contatto vitale con la realtà*, Minkowski fa propria un'ulteriore e fondamentale distinzione a livello terminologico: si tratta, infatti, delle nozioni bleuleriane di *schizoidia* e di *sintonia*,<sup>72</sup> che lo psichiatra svizzero,

---

71 E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 212.

72 Cfr. E. BLEULER, *Die Probleme der Schizoidie und der Syntonie*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», LXXVIII, 1922, pp. 373-399. Lo stesso Minkowski ha certamente avuto occasione di considerare la questione fin dal 1923, come testimoniato in modo particolare da un articolo pubblicato nel vol. LXXXII della prestigiosa «Zeitschrift für die

storico direttore del «Burghölzli» di Zurigo e maestro di una generazione di psichiatri del primo Novecento, era andato elaborando a partire dai suoi fondamentali studi sulla schizofrenia e l'autismo schizofrenico<sup>73</sup> e con le quali intendeva descrivere i due essenziali principi ordinatori della vita stessa. In particolare, se con la *sintonia* Bleuler indicava la capacità di “vibrare all’unisono” con l’ambiente, vale a dire una sorta di concordanza di sentimenti non rivolta a un fine ma in stretta connessione con l’ambiente esterno, con la *schizoidia*, cui pertiene, nella prospettiva di Minkowski, la struttura dello stesso *slancio personale*, delineava di contro quella facoltà di distaccarsi, ovvero di prendere le distanze, dal proprio stesso mondo-ambiente: inutile dire – aggiunge Minkowski – come entrambi questi principi, «malgrado il loro carattere apparentemente contraddittorio, non si escludano affatto; indispensabili sia l’uno sia l’altro, hanno ciascuno un ruolo da compiere ed è alla loro armoniosa coesistenza che sembra dovuto il massimo di equilibrio, di felicità e di rendimento, al quale crediamo di avere il diritto di aspirare». <sup>74</sup> Lungi, infatti, dal porsi come *forze contrarie*, vale a dire come aspetti affatto differenti della vita dell’uomo, *sintonia* e *schizoidia* costituiscono in uguale misura due caratteri essenziali dell’essere-nel-mondo. Ciò nonostante, a livello psicopatologico i principi bleuleriani delineano perfettamente i

---

gesamte Neurologie und Psychiatrie» (pp. 212-230) e intitolato *Bleulers Schizoidie und Syntonie und das Zeiterlebnis*, al quale rimandiamo.

73 Cfr. E. BLEULER, *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1911 [trad. it. *Dementia praecox o il gruppo delle schizofrenie*, presentazione di L. Cancrini, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1985].

74 E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 70.

tratti caratteristici della *psicosi maniaco-depressiva* (per ciò che riguarda la *sintonia*) e della *schizofrenia* (per ciò che riguarda la *schizoidia*). Secondo Minkowski, infatti, il comportamento nei confronti dell'ambiente rappresenta «uno dei tratti essenziali della diagnosi differenziale tra queste due grandi entità nosografiche»:<sup>75</sup>

Anche se il ritmo del maniaco è troppo rapido in confronto al nostro, seguiamo facilmente le associazioni superficiali che, per assonanza o similitudine, lo fanno scivolare con tanta facilità da un soggetto all'altro. Vediamo così come ogni parola e ogni gesto del suo interlocutore vengono, per così dire, assorbiti in quell'oceano in movimento che è la sua ideazione, vediamo come essi attirano per un istante la sua attenzione, fanno emergere con la velocità di un lampo associazioni nuove che svaniscono con la stessa rapidità con cui sono comparse per dar luogo a una nuova idea. Ogni oggetto dell'ambiente può, per un momento, influenzare il corso del suo pensiero. Egli resta, così, in *contatto permanente con ciò che lo circonda*. La sua gaiezza, la sua espansività, i suoi giochi di parole, l'imprevedibilità delle sue associazioni non ci sono del tutto estranei; a volte ci fanno anche ridere di gusto. Nonostante i suoi disturbi mentali, abbiamo con lui un buon contatto affettivo. Così pure il depresso melanconico non si disinteressa mai interamente dell'ambiente e, nonostante la monotonia e la povertà del suo pensiero, nonostante la persistenza del suo stato di tristezza, troviamo facilmente una porta d'accesso al suo psichismo. La sua sofferenza morale, il suo scoraggiamento, la sua tristezza mantengono un aspetto umano, simile al nostro, e noi continuiamo a prodigargli ogni giorno gli stessi incoraggiamenti, le stesse buone parole

---

75 E. MINKOWSKI, *La schizofrenie: psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1953 (ed. or. 1927) [trad. it. *La schizofrenia. Psicopatologia degli schizoidi e degli schizofrenici*, introduzione di S. Mistura, Einaudi, Torino 1998, p. 10].



intuendo che, in fondo, egli non ci chiede nient'altro e ci mostra gratitudine per questo. Del tutto diverso è l'atteggiamento degli schizofrenici. L'ambiente non sembra toccarli. Il loro torpore e il loro mutismo, così come le loro manifestazioni di eccitamento motorio o gli sbalzi e gli arresti della loro ideazione, ci appaiono impenetrabili.<sup>76</sup>

Di fatto, secondo questa prospettiva, se colui che risulta clinicamente affetto da psicosi maniaco-depressiva resta sostanzialmente *sintono* nei confronti dell'ambiente esterno, lo schizofrenico sembra avere invece guadagnato una totale dimensione *schizoide*, che gli impedisce di porre in essere qualsiasi modalità di contatto con la realtà. A ciò si deve aggiungere, ovviamente, una differente possibilità di esperienza della temporalità che condiziona in forma determinante le modalità esistive del malato. Posto che in questa sede non sarà possibile affrontare per intero il problema della concezione minkowskiana della schizofrenia, sulla quale abbiamo peraltro già avuto modo di svolgere alcune considerazioni,<sup>77</sup> a titolo di esempio riportiamo per intero uno dei più celebri casi clinici – dapprima pubblicato nel 1923 sotto il titolo *Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique* («Journal de Psychologie Normale et Pathologique», xx, pp. 543-560) e quindi confluito, con alcune modifiche,

---

76 *Ivi*, pp. 10-11.

77 Cfr. al riguardo A. MOLARO, *Modelli di schizofrenia*, Cortina, Milano 2013, pp. 95-111. Sulla *Schizophrénie* di Minkowski, cfr. in modo particolare l'illuminante recensione di H. EY, pubblicata sul vol. IV di «L'Évolution Psychiatrique» (1954, pp. 789-791), e il saggio di R.D. LAING, *Minkowski and Schizophrenia*, in «Review of Existential Psychology», IX, 1963, pp. 195-207.

nel secondo libro di *Le temps vécu* (1933)<sup>78</sup> – nel quale Minkowski descrive magistralmente la situazione di un uomo di sessantasei anni affetto da melanconia schizofrenica accompagnata da idee di persecuzione:

Il malato esprime idee di rovina e di colpevolezza. D'origine straniera, si rimprovera anzitutto di non aver optato a suo tempo per la Francia; vede in ciò un delitto senza uguali; pretende anche di non aver pagato le tasse. Un castigo atroce l'attende per le sue colpe; verranno tagliate le braccia e le gambe a sua moglie ed ai suoi figli, che saranno poi esposti nudi in un terreno incolto e arido; anche lui subirà una sorte analoga; gli conficcheranno un chiodo in testa e gli verseranno nel ventre porcherie d'ogni sorta; poi sarà mutilato nella maniera più spaventosa, condotto in gran corteo a una fiera e condannato a vivere coperto di parassiti, in una gabbia con animali feroci e coi topi delle fogne, fino a morire. Tutti sono al corrente dei suoi delitti e conoscono il castigo che l'aspetta. Tutti d'altra parte, eccetto la sua famiglia, vi parteciperanno in un modo o nell'altro. Lo si guarda in maniera particolare per la strada; i domestici sono pagati apposta per sorvegliarlo e nuocerli; tutti gli articoli del giornale lo riguardano; si sono stampati apposta libri contro di lui e contro i suoi. Il corpo medico è alla testa di questo vasto movimento che lo investe. A tali idee di persecuzione viene ad aggiungersi un delirio d'interpretazione di ampiezza davvero sorprendente. È la "politica dei resti", come egli dice, politica che è stata istituita specialmente per lui. Tutti i resti, tutti i rifiuti vengono messi da parte perché gli siano poi introdotti nel ventre. Tutti senza eccezione: quando si fuma, la cenere, il fiammifero usato e il mozzicone di sigaretta che rimangono; a tavola, lo preoccupano le briciole, i noccioli di frutta, le ossa di pollo, il vino o l'acqua che restano al fondo dei bicchieri; l'uovo è il suo peggior nemico, dice, a causa del

---

78 Cfr. E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., pp. 171-184.

guscio; è anche l'espressione della grande collera dei suoi persecutori. Quando si cuce, ci sono i pezzi di filo e gli aghi; tutti i fiammiferi, le cordicelle, i pezzi di carta, di filo e di vetro che vede per strada gli sono destinati. Il malato lecca i piatti e colleziona bottoni, spaghi, pezzetti di carta che va poi a gettare in un angolo del giardino. Vengono quindi le unghie e i capelli, le bottiglie vuote, le lettere e le buste, le fascette dei giornali, la polvere delle scarpe quando si rientra a casa, l'acqua della sala da bagno, l'immondizia della cucina, gli scarti di tutti i ristoranti di Francia, ecc.; vi sono inoltre i legumi e la frutta marci, i cadaveri di animali e di uomini, lo sterco di cavalli, l'urina, le materie fecali. Non posso esaurire qui le interpretazioni del nostro malato; esse non conoscono limiti e riguardano insomma tutto, assolutamente tutto ciò che vede o a cui pensa; superano di gran lunga i rifiuti propriamente detti; egli finisce per decomporre tutti gli oggetti onde pretendere che gli saranno messi nel ventre. Chi dice pendolo – egli afferma – parla di lancette, ingranaggi, molle, involucro, pesi, chiave; dovrà inghiottire anche tutto questo. Non è certo difficile rendersi conto che, in tali condizioni, la minima cosa e il minimo movimento siano subito interpretati come atti ostili nei suoi confronti.<sup>79</sup>

Di fronte a un caso di questo tipo, a livello fenomenologico è possibile sviluppare, secondo Minkowski, alcune importanti considerazioni sulla natura del fenomeno morboso in relazione al problema della temporalità vissuta. A questo proposito, è tuttavia necessaria un'ulteriore precisazione, che Minkowski – che trascorse due mesi interi al capezzale del paziente in uno stato di autentica “simbiosi” – riporta nel modo seguente:

---

79 E. MINKOWSKI, *Studio psicologico e analisi fenomenologica di un caso di melancolia schizofrenica*, cit., pp. 18-19.

Sin dai primi giorni di vita in comune, la mia attenzione fu attirata dalla seguente circostanza. Al mio arrivo il malato dichiara che l'esecuzione capitale avrà certamente luogo la notte prossima; angosciato, non può dormire e mi tien sveglio; mi consolavo dicendomi che avrebbe pur dovuto constatare l'indomani l'infondatezza dei suoi timori; ma la stessa scena si ripete l'indomani ed i giorni seguenti. In capo a tre o quattro giorni avevo perso ogni speranza, e lui, in via di massima, non aveva per nulla mutato il suo atteggiamento. Che cosa era avvenuto? Ebbene, io, essere normale, dai fatti osservati avevo rapidamente tratto una conclusione per il futuro, lui invece li ha lasciati svolgere senza trarne il minimo insegnamento sul suo domani. Io so adesso che egli continuerà ad affermare che sarà suppliziato la notte prossima; lui lo afferma e basta, senza preoccuparsi, dal suo punto di vista, né del presente né del passato.<sup>80</sup>

Ciò che manca completamente all'individuo in questione sembra essere, secondo Minkowski, la *propulsione verso l'avvenire*, un avvenire che viene sempre sbarrato dalla certezza di un avvenimento distruttivo e terrificante capace di dominare completamente ogni atteggiamento del paziente: la *continuità del divenire psichico*, gravemente alterata, compromette di fatto ogni suo atteggiamento nel presente e ogni sua possibilità di *slancio* verso la costruzione del futuro. In questo modo «lo slancio personale, che manca al nostro malato, non può proiettarlo né fra gli uomini né fra le cose; la portata individuale non esiste per lui»,<sup>81</sup> così che la stessa *sintesi* della personalità umana non può che approdare, di riflesso, alla disgregazione. Su questa base, la nozione del tempo viene riducendosi alla nozione del succedersi di giornate sempre simili, così che il paziente, dovendo

---

80 *Ivi*, p. 27.

81 *Ivi*, p. 34.

sempre “ricominciare da capo”, vive la propria condanna ogni volta come se fosse l’ultima, nel disperato tentativo di tradurre nel linguaggio dei “sani” una modalità esistenziale drammatica e disgregante. In questo senso, «l’atteggiamento nei confronti dell’ambiente è determinato dal fenomeno del dolore; ed ecco che l’io e l’universo ostile rimangono soli, in reciproca presenza; tra i due vengono a intercalarsi gli oggetti dell’ambiente, che sono interpretati correlativamente; l’intelletto traduce gli uomini in persecutori e le cose inanimate in strumenti di tortura».<sup>82</sup>

Se dunque, nella prospettiva minkowskiana, la struttura della temporalità viene scardinandosi e scompaginandosi fino a far regredire il malato a un livello psichico che la persona clinicamente “sana” non può conoscere che nei momenti di crisi, il delirio – lungi dal costituirsi in quanto *origine* di questa condizione psicotica – finisce per configurarsi nei termini di un disperato tentativo di organizzazione logica di un universo mentale in disgregazione. D’altra parte – chiosa con decisione Minkowski nelle pagine del *Temps vécu* dedicate all’idea di *disturbo generatore* e all’analisi strutturale dei disturbi mentali – «la sindrome mentale non è più per noi una semplice associazione di sintomi, ma l’espressione di una modificazione profonda e caratteristica dell’intera personalità umana».<sup>83</sup>

---

82 *Ivi*, pp. 36-37.

83 E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto*, cit., p. 211.



## NOTA AL TESTO

Il saggio di Eugène Minkowski che qui presentiamo per la prima volta in traduzione italiana è stato originariamente pubblicato – sotto il titolo *Le problème du temps vécu* – nel vol. v (1935-36, pp. 65-99) della prestigiosa rivista «Recherches Philosophiques», fondata nel 1931 da A. Koyré, H.-Ch. Puech e A. Spaier.

Come tale, il contributo minkowskiano segue tanto cronologicamente quanto da un punto di vista tematico-concettuale l'opera maggiore dello psichiatra di Pietroburgo, vale a dire *Le temps vécu*, che era apparsa nel 1933 presso l'editore D'Artrey di Parigi. Ciò nonostante, nella sua densa e talvolta criptica brevità, *Le problème du temps vécu* non può essere semplicemente considerato alla stregua di un banale e riduttivo "riassunto" del volume che l'ha preceduto e grazie al quale Minkowski è ancora oggi annoverato tra i più insigni rappresentanti della psicopatologia fenomenologica della prima metà del Novecento. Di contro, si tratta a tutti gli effetti di un'opera originale, autonoma e dal chiaro sapore filosofico, che nella stimolante circolarità argomentativa che la caratterizza permette al lettore di approcciare – e di cercare di *comprendere* – il fenomeno della temporalità sullo sfondo delle suggestioni bergsoniane sulle *données immédiates de la conscience* e sulla *durée vécue* e nel quadro della quanto mai radicale

prospettiva *filosofico-metodologica* della fenomenologia (segnatamente la *Wesensschau* di matrice husserliana). Il risultato di questa indagine, di questo *effort philosophique* che implica *ipso facto* la necessità di un cambiamento di atteggiamento capace di superare le rigide astrattezze del pensiero logico e discorsivo, conduce Minkowski a identificare nel tempo – ovvero nel *tempo vissuto* – non la *forma pura* a suo tempo tematizzata da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft*, bensì il tratto costitutivo dell'esperienza, tanto "normale" quanto "patologica", e dunque l'elemento *direttivo* dell'esistenza e la radice strutturale dei fenomeni della coscienza e quindi della stessa vita.

Nella sua articolazione interna, *Le problème du temps vécu* si suddivide in una serie di paragrafi, di lunghezza variabile, lungo i quali corre – in una forma tutt'altro che *lineare* (ovvero *spaziale*) – l'ardita fenomenologia min-kowskiana della temporalità. Al termine di una premessa di ordine metodologico che fa propria, di fatto, quella "sospensione delle validità" che non può che costituire il punto di partenza di ogni seria indagine fenomenologica, Minkowski snocciola la propria riflessione sulla temporalità vissuta attraverso un continuo gioco semantico di rimandi interni che si declina nelle forme del «non essere più», della «fuga del tempo», del «cammino verso l'avvenire», della considerazione del passato, del presente e dell'avvenire in quanto «differenti modalità di vivere il tempo», della dimensione del presente nel suo rapporto con l'*adesso* (*maintenant*) come «istante presente», dell'«attardarsi» e del «fermarsi a...» nel rapporto con il divenire-ambiente.

Il risultato di questa indagine, lungi dal ritenersi definitivo, spinge sempre più Minkowski a considerare il tempo e la temporalità vissuta alla stregua di fenomeni autenticamente *irrazionali* della vita, la cui essenza non può essere



affatto colta in modo adeguato dalle rigide e astratte categorie della logica formale, ma solo da un atto squisitamente *intuitivo* nel senso già delineato da Bergson e dalla stessa fenomenologia husserliana (come *Wesensschau*). Dopotutto, chiosa lo psichiatra di Pietroburgo nelle considerazioni conclusive del saggio che qui presentiamo, «ne serait-ce point après tout le signe de l'effort qui, restant jeune, cherche toujours à nouveau, sans se laisser, sans crainte d'échecs possibles, à pénétrer le mystère du temps et de la vie?».

Completa il volume, quasi a rappresentare il necessario contrappunto al discorso minkowskiano, un'interessante riflessione sul tempo e l'etica che Ludwig Binswanger – teorico della *Daseinsanalyse* e imprescindibile tassello del grande e variegato mosaico della psichiatria fenomenologica – indirizza a Minkowski, nella forma di una lettera, diversi anni dopo l'uscita di *Le temps vécu*. Tale contributo, il cui titolo originale recita *Lettre à Eugène Minkowski. Réflexions sur le temps et l'éthique*, è stato quindi pubblicato in un volume celebrativo dell'«Évolution Psychiatrique» (I, 1956, pp. 37-44) dedicato al settantesimo compleanno dello stesso Minkowski. In esso, con il tono confidenziale ma al contempo franco che è proprio di una lunga amicizia e di una comune affinità scientifica, lo psichiatra di Kreuzlingen svolge alcune considerazioni, talora anche critiche, circa la particolare relazione tra *temporalità* e *azione etica* (da Minkowski ampiamente sottolineata in alcune significative pagine dello stesso *Temps vécu*) a partire dall'analisi di alcuni emblematici passi della *Recherche* di Proust e di *Obstacle et valeur* del filosofo spiritualista e caratterologo francese René Le Senne.

In entrambi i testi, le integrazioni tra parentesi quadre contenute nelle note a piè di pagina devono essere con-

siderate del curatore. Salvo alcuni lievi cambiamenti, la traduzione di buona parte dei termini specifici utilizzati da Minkowski riprende sostanzialmente quella già adottata da G. Terzian e A.M. Farcito nell'edizione italiana di *Le temps vécu* (Einaudi, Torino 2004).

*Nel licenziare questo lavoro, desidero esprimere tutta la mia gratitudine e la mia riconoscenza al prof. Lorenzo Calvi, per aver generosamente contribuito a nobilitare il contenuto del volume con la sua appassionata e appassionante presentazione.*

*Un particolare ringraziamento va parimenti al prof. Alfredo Civita, dell'Università degli Studi di Milano, e al dott. Federico Leoni, dell'Università degli Studi di Verona, per alcuni indispensabili consigli nella traduzione e per l'aiuto offertomi nella fase di revisione finale del testo.*

Milano, Febbraio 2017  
*a.m.*

EUGÈNE MINKOWSKI

IL PROBLEMA  
DEL TEMPO VISSUTO

[*Le problème du temps vécu*, in «Recherches Philosophiques»,  
v, 1935-1936, pp. 65-99]

Traduzione di Aurelio Molaro



## PREMESSA

Affrontare il problema del tempo significa in prima istanza svincolarsi dalle sue comuni concezioni. Del resto, ciò vale per ogni sforzo filosofico. Ci troviamo sotto l'influenza di abitudini intellettuali imposte dall'esterno, e dobbiamo liberarcene nel momento in cui si tratta di penetrare fino all'essenza stessa dei fenomeni che ci proponiamo di studiare. Nulla dunque è più traditore di ciò che va da sé o di ciò che è così semplice da non risultare più bisognoso di attenzione. Perché è proprio questo che deve spingerci a una maggiore riflessione. È il punto di partenza che è importante rivedere. In un secondo momento, sarà troppo tardi per ritornare sui propri passi. La pretesa evidenza spesso non si rivela che apparenza. Dettata da ragioni di comodità, d'utilità o di abitudine presa, essa nasconde la vera natura della vita.

Ogni sforzo filosofico implica in tal modo un cambiamento di atteggiamento. L'importante, in tutto ciò, è riportare di nuovo alla luce quei concetti che con il tempo si sono così profondamente radicati nel nostro spirito che finiamo per non considerarli più. Questo lavoro non può che realizzarsi in maniera progressiva.

Rivoluzionario ai massimi livelli, non lo è affatto nel senso corrente del termine. Non procede affatto per nega-

zione brutale. Non cerca affatto di mettere al posto di ciò che è ammesso una concezione opposta, è vero, ma che, poggiando sulle stesse “evidenze”, rimane in fondo alla stessa natura. Non conosce affatto antitesi. Cerca solamente di liberarsi dal giogo di premesse già date che, come fa il ghiaccio in inverno per la corrente di un fiume, assoggettano, andando a formare sulla superficie una corazza immobile, il nostro pensiero e ci allontanano dall’eterna sorgente della vita. Non è affatto un’idea nuova che viene a rimpiazzare l’idea antica, ma è la spinta nostalgica verso la fusione intima con l’universo che, dietro la cortina di ferro costituita dalle idee, finisce per palesarsi alla luce del sole nella sua raggianti giovinezza.

Così il nostro lavoro, mentre li unisce in un tutto, si realizza come in due tempi: liberazione del passato per ciò che esso ha di meccanico, di inconscio, di morto in lui, e libertà riconquistata dello sguardo che impara di nuovo a discernere, come dopo il disgelo, la corrente potente, infinita, in costante rinnovamento, della vita.

In questo modo si rivela per lo sforzo filosofico la necessità del passato. È proprio a prezzo della liberazione di questo passato che esso riconquista la sua libertà e con essa la visione immediata delle cose, sulla quale va a costruire il futuro. Senza questo atto di liberazione, esso non sarebbe stato affatto possibile, e la visione immediata, ottenuta senza particolare difficoltà, non sarebbe più di un atto qualsiasi, grigio, informe, privo di ogni interesse.

Per progredire, dunque, è sempre indispensabile compiere un lungo cammino. Questo cammino sarà segnato da ciò che le due forze, i due tempi di cui si è parlato, andranno costantemente contendendosi. Non è che a prezzo di questo corpo a corpo che il risultato ottenuto, se ce n’è uno in generale, diventerà una reale conquista. Inoltre,

quando si tratterà di presentarlo agli altri, il solo modo per farlo sarà quello di pretendere uno sforzo analogo al nostro. I risultati già ottenuti andrebbero a sgretolarsi contro la barriera del passato non ancora superata. Per renderli tangibili, bisogna richiamare sempre di nuovo l'immagine viva della strada che conduce a essi, ritornare sui concetti in noi cristallizzati per cercare di guardare oltre. È quello che mi sono sforzato di fare, per il problema del tempo, nella mia opera *Le Temps vécu*.<sup>1</sup>

Ma il tempo scorre e la vita passa. Lo sforzo sostenuto per lunghi anni cerca come un'oasi nella quale potersi rilassare un istante. È forse l'inizio della vecchiaia. Che importa! In ogni caso, presto o tardi si pone fatalmente il problema di sapere se non è giunto il momento di offrire una sinossi dei risultati acquisiti, a prescindere dall'opera di liberazione da cui provengono; in altri termini, se il cambiamento di atteggiamento non ha già messo radici abbastanza profonde perché si possa costruire il nuovo edificio senza ricordare ogni momento la demolizione di quello vecchio. Ma in questo modo non lo priveremo forse del suo fondamento? L'immagine del costruttore Solness attraversa involontariamente la nostra mente. Svanisce rapidamente. Non si resiste affatto al desiderio di esporre il nuovo. È da questo desiderio che prende spunto questo articolo. Io cercherò di "sintetizzare" in esso la mia opera.

Del resto, questo desiderio, senza dubbio fortunatamente forte, non si realizza mai interamente. Il fenomeno del tempo ha di particolare il fatto di non esaurirsi affatto.

---

1 E. MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, J.L.L. d'Artrey, éditeur, Paris, 1933 [trad. it. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, nuova edizione, prefazione di E. Paci, introduzione di F. Leoni, Einaudi, Torino 2004].

Ogni volta che lo si prende in esame, nuove esperienze vanno a unirsi a quelle precedenti. Quanto alla liberazione dal passato, potrà mai essere completa?

Eppure questa tendenza verso una “sintesi” non significa forse per lo stesso nuovo atteggiamento l’avvicinarsi dell’autunno, precursore dell’inverno? Le nuove intuizioni, nella loro forma concettuale, non si estinguono [*ne se meurent-ils pas*], come il nostro stesso pensiero, per la loro rigidità? Forse in questo modo corriamo il rischio di ricoprire il movimento fluttuante della vita con un nuovo strato di ghiaccio che i nostri successori romperanno felicemente alla prossima primavera. Ma non è questo il ciclo fatale dell’esistenza? E la vita non è forse un eterno ricominciamento, non nel senso di una monotona ripetizione, ma di un rinnovamento, di una costante risurrezione nella ricerca eterna della libertà? Giacché il tempo, se sommerge e distrugge, ha la particolarità di creare, e di creare sempre di nuovo.



# 1.

## NON ESSERE PIÙ

Prendiamo come punto di partenza – e ciò facendo introduciamo già nella nostra esposizione questo passato da cui crediamo di essere sgravati – un’immagine comune del tempo: una serie di momenti che si succedono.

Questa immagine si adatta nel modo migliore al mondo esterno. Punto A in T, punto B in  $T + t$ : questo è lo schema generale in base al quale la fisica si avvicina allo studio del movimento dei corpi. Eppure, come ha mostrato Bergson, questo schema che assimila il tempo allo spazio diviene inadeguato nel momento in cui si tratta di cogliere nel vivo il movimento stesso dei corpi. La stessa cosa vale, a maggior ragione, per la vita mentale. La nostra immagine la trasforma in una sorta di caleidoscopio. Gli stati di coscienza si succederebbero come lo fanno i momenti del tempo, e noi saremmo trascinati, fatalmente, ciecamente, da questa successione che nulla sarebbe in grado di fermare. Anche prima di essere stati in grado di renderci conto di ciò che accade in un preciso momento, noi ci troviamo già nel momento successivo. È come se un carro ci travolgesse nella sua corsa, senza che noi potessimo né fermarlo né scendere per mettere i piedi per terra.

La vita della coscienza si fa puntiforme. Relegata nei momenti che si succedono, essa non può, almeno origi-

nariamente, avere alcuna visione del tempo. L'immagine stessa del tempo da cui siamo partiti non saprebbe nascere con immediatezza nella coscienza.

Perché ci sia visione del tempo, bisogna ora ammettere un legame tra due momenti successivi. Ma dove collocheremo questo legame? Non c'è affatto posto per lui tra questi due momenti. Deve necessariamente trovarsi in uno di essi. È allora che si ricorre alla memoria, nel suo aspetto puramente statico, vale a dire in quanto traccia capace di riprodurre a un momento dato ciò che è stato nel momento precedente.

In una coscienza puntiforme ci sarebbe ora a fianco dell'attuale una traccia del passato. Ma perché l'attuale sia vissuto come tale e perché la traccia sia per la coscienza un richiamo del passato, è necessario che questa traccia comporti intrinsecamente un'intuizione del passato che non saprebbe peraltro ottenere. Ciò significa che l'intuizione del tempo deve precedere l'interpretazione temporale che la coscienza darebbe al contenuto: momento presente + traccia del momento precedente; e più nello specifico che devono esistere dei fenomeni che, se si succedono nel tempo, contengono *in essi* ancora l'elemento temporale.

Siamo così condotti ai dati immediati relativi al tempo. Fenomeni di questo tipo, capaci di rivelarci la vera natura del tempo, esistono. Il ricordo [*souvenir*] è uno di questi. Ma il ricordo vissuto si discosta da solo dal ruolo che gli si attribuisce considerandolo una traccia chiamata a tenere uniti due momenti successivi. Esso non riproduce solamente il passato, bensì influenza ancora il ritmo del tempo. Quel movimento vertiginoso rappresentato dall'immagine del caleidoscopio sembra ora rallentarsi; si dirà che una mano invisibile vi ha appena posto una sordina, introducendovi un fattore di stabilità che ad esso faceva difetto.

Noi ci sentiamo capaci di sfuggire alla stretta del tempo caleidoscopico. Non solo possiamo, in base al bisogno del momento, ricordarci il passato, ma possiamo ancora *fermarci* per rimirare il passato, per ripercorrere di nuovo un'intera *tranche* di passato, per viverci. Noi "troviamo il tempo" per guardare indietro, allo stesso modo in cui troviamo il tempo per fuggire dalla realtà, per sognare. Possiamo scendere dal carro senza compromettere né la sua corsa né la nostra. Il caleidoscopio ci appare così come una contraffazione del tempo reale.

L'uso che si fa della memoria per stabilire un legame tra due momenti, preliminarmente separati, sembra ora poco attendibile. Quando si tratta di successione immediata, non troviamo nella coscienza alcuna traccia di ricordo. Con il carattere temporale che gli è proprio, il ricordo non poggia sul momento che ha appena immediatamente preceduto il momento presente; al contrario, esso ha sempre a che fare con un passato più o meno lontano, o più esattamente con un passato che si sta allontanando da questo presente. Analogamente, quando evochiamo un ricordo, non abbiamo affatto coscienza del fatto che questa attività sia destinata, tra le altre, a legare il passato al presente, i quali altrimenti resterebbero isolati.

Guardare dietro di sé, evocare ricordi, vivere nel passato: senza dubbio tutto ciò non esaurisce affatto il problema della memoria. Possiamo anche cercare di trattenere qualcosa in vista di un ulteriore utilizzo e parliamo comunemente di deficienza della memoria quando questa, nella sua insufficienza, fa pesare spiacevolmente i suoi effetti sulla nostra condotta quotidiana. Tuttavia, anche in questo caso, non si tratterebbe di successione immediata. Ci facciamo così sempre più cauti nei confronti delle modalità attraverso cui si tira in ballo a vanvera la memoria

per spiegare la cosiddetta visione del tempo, fondamento stesso della nostra esistenza.

In realtà, noi viviamo la successione in maniera immediata, senza che ciò ci sorprenda affatto, senza che si ponga al riguardo alcuna questione. Il fatto è che l'esistenza di due momenti nel tempo ci è data originariamente dalla loro successione e da null'altro, o, in altri termini, il succedersi e l'*essere due* in rapporto al tempo non sono in fondo che il risultato della medesima e unica esperienza. L'elemento razionale "essere due" si introduce così nel tempo, ma questo, riconoscendo questo elemento, salvaguarda allo stesso tempo la sua propria natura e respinge ogni tentativo di procedere al di là di questi dati immediati, vale a dire di assimilare questo "essere due" temporale alla giustapposizione di due oggetti o di due punti nello spazio. In relazione a questo "essere due" il tempo vissuto non riconosce che un *dispiegamento* [*déploiement*] particolare che consiste nel tentativo di trovare una distanza sufficiente per considerare razionalmente una successione data insieme al tentativo di una ricreazione costante e spontanea di nuove successioni, all'interno delle quali ogni successione va come perdendosi. Questa "serie" vivente di successioni non si lascia tuttavia assimilare mai interamente a una serie numerica, allo stesso modo in cui la successione non può essere del tutto assimilata a una giustapposizione di due oggetti. Invece di condurci all'immagine del caleidoscopio, essa al contrario introduce nella vita un elemento di *continuità* e di *stabilità*, grazie ai quali ci sentiamo in sicurezza e perfettamente a nostro agio nei riguardi del tempo, e che costituiscono la naturale matrice di ogni successione concreta che può prendervi corpo.

Tuttavia arriviamo a separare l'uno dall'altro i due momenti della successione e a riconoscere così all'"essere

due” la sua piena portata razionale. Senza accontentarci di segnalare il carattere artificioso di tale modo di procedere, è per noi necessario ricercare le ragioni che lo rendono possibile.

Operiamo questa separazione introducendo nei nostri dati immediati una *negazione* sotto la forma dell’asserzione che il momento *A non è più* quando è dato il momento *B*. Postuliamo poi un legame tra i due momenti. Tuttavia, originariamente la successione vissuta [*succession vécue*] non contiene affatto una negazione di questo tipo, e il problema che si pone ora è proprio quello di sapere come in essa penetri questa negazione, piuttosto che di ricercare in ipotetiche tracce il fondamento della successione.

Gli eventi mutano d’aspetto facendosi strada nel passato. Prima di “appartenere interamente al passato” rimangono, pur essendo un fatto del passato, come a cavallo tra il presente e il passato. Io posso raccontare i miei ricordi di guerra, come posso sentire intimamente questa guerra fino alle profondità del mio essere o ritrovarla in tutto quello che noi pensiamo o facciamo attualmente. Una delusione, prima di essere del tutto liquidata, può continuare a pungerci per lungo tempo nel presente. È seguendo il filo di queste trasformazioni, che un evento può subire lungo il passato, che vediamo penetrare in certi momenti nella coscienza, con pungente acutezza, il sentimento che questo passato non solamente è stato, ma *non è più*. Il fatto che sia stato, ma che non sia più, è ben lontano dall’essere una tautologia nella vita. È un modo, ovviamente tra gli altri, di vivere il tempo. Ci capita di ripiegarci con tristezza sui nostri ricordi come su delle foglie morte. Ciò è stato, ma non è più!

Questo sentimento è soprattutto tipico dell’età avanzata; si inquadra bene con il processo di invecchiamento in-

teriormente vissuto; come questo, ci annuncia il declino e la morte. Ci comunica che il nostro passato ora appartiene realmente al passato, nient'altro che al passato. È di gran lunga differente dal rimpianto che può determinare, non importa in quale periodo dell'esistenza, il ricordo dei fasti perduti. Esso appare più semplice e più disinteressato. Di solito presuppone l'aver percorso un lungo cammino. È simile, per come noi lo interpretiamo, al fenomeno della morte, della quale è come se fosse il riflesso proiettato nel passato e con la quale ci rivela come la negazione penetri, in maniera viva, nel tempo.

“Non essere più” pone una sorta di schermo sul tempo. Tutto è ora destinato a non essere più. Tutto è condannato all'usura del tempo, all'oblio e alla morte. “Non essere più” si estende anche al tempo nella sua interezza; la morte dell'avvenire si ricongiunge con l'oblio del passato. Ciò che è – che si tratti di passato, di presente o di avvenire – un giorno non sarà più. Ecco una delle modalità originarie di vivere il tempo. Anche “non è più”, che si estende a “non sarà più”, rappresenta un'esperienza molto più semplice rispetto a “non è ancora”, che invece si pone come un'esperienza più o meno intellettualizzata; quanto a “non era più”, si tratta sempre di fatti concreti che si svolgono nello spazio («Quando sono arrivato a Parigi, il mio amico non c'era più»).

“Non essere più” costituisce così la prima *affermazione* sul tempo assunto come totalità. Nella nostra opera sul *Tempo vissuto* esprimevamo questo concetto in modo leggermente diverso. Dicevamo infatti che la morte, con la mortalità che essa proietta nell'avvenire, rappresenta la *prima conoscenza* nei riguardi del flusso in movimento del divenire, ponendosi altresì come modello per ogni conoscenza empirica. Ora l'“essere” non entra in gioco che

secondariamente; sembra episodico e passeggero, essendo la sua sorte quella di non essere più, lui che come uno schermo avvolge della sua ombra l'intero universo.

Non è che alla lontana che queste esperienze originarie richiamano la successione. Tuttavia lo fanno e ci permettono, favorendo la tendenza alla razionalizzazione, di considerarla come una relazione tra ciò che è e ciò che non è più. Eppure, all'origine, la negazione vissuta è tutt'altra cosa, come abbiamo avuto modo di vedere.

Saremo senza dubbio tentati di invertire il cammino delle nostre esperienze. Diremo allora che la constatazione che il passato non è più sfiora l'ovvietà e che a questa semplice constatazione viene ad aggiungersi una reazione soggettiva sotto forma di una tristezza legata all'idea dell'oblio o della morte. Ma in queste condizioni questo sentimento di tristezza non dovrebbe affatto, a dire il vero, abbandonarci, dal momento che ciascun istante postula, come si è soliti dire, l'inesistenza dell'istante precedente. Inoltre, è il sentimento di tristezza acuta e pungente che ci rivela originariamente il "non essere più", e non vediamo in alcun modo perché dovremmo dissociare questa esperienza immediata che forma un *tutto* a vantaggio della tesi secondo cui il sentimento, non avendo che un ruolo soggettivo da compiere, non saprebbe fornirci nulla di valido in ambito conoscitivo, soprattutto per ciò che concerne la negazione.

La negazione è un elemento costitutivo del pensiero tanto quanto l'affermazione. Il pensiero non dà inizio al proprio percorso che a partire dal momento in cui impara a destreggiarsi con essa. L'affermazione non si fa conoscenza che nella misura in cui scarta o nega altre possibilità. Il principio del terzo escluso esprime questa relazione fondamentale. Ma come la negazione, nei suoi legami con l'af-

fermazione, circoscrive la sfera del pensiero, questo non può che accettarla come tale ed è incapace di fornirci informazioni sul modo in cui penetra nella vita. Ad ogni modo il problema dell'origine della negazione si pone anche dal punto di vista del pensiero stesso. Posto che tutto ciò che costituisce i dati cognitivi [*données cognitives*] – che si tratti di estrospezione o di introspezione – ha il carattere della positività, da dove proviene la nostra facoltà di negare? Sembra proprio che l'origine primaria della negazione sia di ordine temporale. Ne abbiamo indicato la porta d'accesso nella vita. È “non essere più”. “Non più” implica senz'altro un'intima relazione con il tempo. In seguito sarà necessario che questa negazione originaria e vivente si deteriori, per così dire, e assuma una forma più astratta, vale a dire quella di “non essere”, per costituire la sfera del pensiero. Ed è successivamente, come per una sorta di contraccolpo, che la negazione nella sua forma razionale, applicata al tempo, crea tutti questi pseudo-problemi di cui abbiamo specificato il carattere studiando la differenza tra la successione vissuta e la successione razionalizzata.

La successione è vissuta in un modo immediato. Comporta l'attributo “essere due” unicamente nel suo stato iniziale. Non è affatto una relazione tra ciò che è e ciò che non è, ma lo *diventa* nel momento in cui l'assimiliamo, a torto, a una relazione di ordine spaziale. Le difficoltà che allora sorgono di fronte alla pretesa necessità di connettere i due momenti della successione non sono che l'espressione del carattere irrazionale, vale a dire temporale, di quest'ultima. La stessa cosa vale per il tempo nella sua interezza, dal momento che anche in questo caso si arriva a ridurlo a nulla, sotto il pretesto che il passato e l'avvenire – non essendo – sono un nulla e che il presente puntiforme,



collocato tra questi due nulla, non saprebbe essere che un nulla lui stesso.

È tuttavia proprio il tempo, e non lo spazio, a portare in parte la responsabilità di questi paralogismi. Perché questi diventino possibili, è necessario che il tempo faccia la sua parte. Il tempo porta, secondo una modalità che gli è propria, i germi della sua assimilazione allo spazio. È lui che offre, tra l'altro, la prima esperienza della negazione, sotto forma di "non essere più". Astratta da questa origine vivente, la negazione fa il suo ingresso nella sfera del pensiero come elemento costitutivo, e applicata nuovamente sotto questo nuovo aspetto al suo punto di partenza, vale a dire il tempo, non può che rivelarci il suo carattere irrazionale sotto forma di problemi del tutto artificiosi e di pseudo-soluzioni.

In sintesi, partiti dal problema della possibilità razionale della successione, terminiamo mettendo in evidenza il percorso che conduce a questo problema. Come punto di partenza essa ha la sostituzione del vivente "non essere più" con un "non essere" privo di vita. Generatore della negazione, il tempo vissuto le nega quindi l'accesso nella sua forma razionale. E il problema, per quanto sbagliato, ci appare in una certa misura meno plausibile dal momento che vi abbiamo trovato le origini nel fenomeno vivente sul quale esso riposa.

È così che, in numerose circostanze, si rivela essenziale un metodo per lo studio del tempo.



## 2.

### LA FUGA DEL TEMPO

Ritorniamo al caleidoscopio. Già lo sappiamo, questa immagine pecca per eccesso di un dinamismo fittizio e si allontana dai dati che il tempo vissuto ci fornisce sulla sua stessa natura. In realtà, noi camminiamo nel tempo, in esso organizziamo la nostra vita, tutta la nostra vita, e in esso volteggiamo con facilità e sicurezza, arriviamo ad affermarci in esso, a lasciarvi un'impronta della nostra azione personale.<sup>1</sup> Eccessiva e razionalizzata a oltranza, l'immagine del caleidoscopio tuttavia è potuta emergere nel nostro spirito; in una certa misura ci sembra perfino plausibile. Siamo così condotti a ricercare in essa il fenomeno generatore, sotto forma di uno stato d'animo particolare, capace di fungere da fondamento vivente.

In certi momenti, quando siamo stanchi della vita, sentiamo *fuggire il tempo*. Uno scoraggiamento profondo ci pervade. Tutti i nostri sforzi ci sembrano vani. La disarmante questione «A che pro?» sta di fronte al nostro spirito, resta senza risposta. Ci sentiamo “caduti in basso”,

---

1 A. MARC, *Le Temps et la personne*, *Recherches Philosophiques*, t. IV, 1934-1935.

come un granello di polvere, in balia di ogni vento. Ci prende la voglia di rinunciare alla vita, e quante volte – oh! – vi avremmo rinunciato nel corso dell’esistenza, se soltanto fossimo in grado di farlo come lo si fa con un regalo inutile che ci è stato offerto, se soltanto la vita individuale fosse un oggetto che è possibile accantonare senza troppi problemi, se soltanto essa conoscesse un’altra via d’uscita diversa dalla morte, questa morte che non solo può riempirci di terrore, ma che costituisce ancora un fenomeno definitivo di eccezionale gravità.

Viviamo così in certi momenti la fuga del tempo. Lungi dall’essere identica all’immagine della successione ininterrotta di momenti isolati, questa fuga sotto certi aspetti vi si avvicina. Come quella fa leva sulla nostra incapacità di impadronirci del momento presente, questa sembra invece trascinarci via privandoci di ogni punto d’appoggio e togliendoci la possibilità di camminare nel tempo.

Ma è necessario collocare in modo più preciso l’esperienza della fuga del tempo. Dicendo che sperimentiamo questa fuga nel momento in cui ci sentiamo stanchi della vita, sembriamo alludere al fatto che questa esperienza dipenda da uno stato d’animo particolare e che così non abbia che una portata del tutto soggettiva. Questo modo di presentare le cose tuttavia non rende ad essa giustizia. A proposito di “non essere più”, avevamo riconosciuto che questo modo di vivere il tempo era *intimamente* legato alla tristezza pungente che lo genera e attraverso questa ci era dato in una forma immediata. Qui, siamo convinti di poter procedere ancora più lontano in questa direzione. In fondo, una nota melanconica ben si adatta a tutto ciò che è fuga del tempo. In concreto, la ritroviamo molto bene tanto nella penombra della sera che annuncia l’arrivo della notte, quanto nel giallo delle foglie autunnali, segno precursore

dell'inverno che si avvicina, quanto nella vecchiaia che ci accompagna verso la morte.

Questi esempi dimostrano, tra l'altro, la stretta affinità tra l'esperienza della fuga del tempo con quella di "non essere più". Questa affinità, del resto, non la segnaliamo qui che di sfuggita. Ciò che importa innanzi tutto è che la fuga del tempo e il soffio melanconico che l'accompagna sono un tutt'uno. Essa porta questo soffio in lei e forma con questo un *blocco* indissolubile che si ritrova ovunque nel cosmo, dove si manifesta la particolare modalità del tempo vissuto rappresentata dalla fuga del tempo. Nulla ci autorizza a dividere questo blocco, vera e propria categoria dell'esistenza, per considerare il tempo come una grandezza opaca e grigia, vuota e astratta, e per relegare tutto ciò che colora sentimentalmente la vita al piano inferiore, nella nostra vita soggettiva. Il tempo vissuto è sempre, nelle sue diverse modalità, "colorato", se così si può dire, e ha uno spessore particolare, porta con sé caratteri di vita pieni di ricchezza e di poesia, così come valori che lo caratterizzano. L'uomo si mostra in solidale comunione con il tempo vissuto, così come lo è in generale con il cosmo. Lungi dal proiettare al di fuori i propri stati d'animo, comincia a realizzare, a riflettere in sé lo stato del cosmo [*des situations cosmiques*]. In noi ritroviamo la melanconia della sera e identifichiamo facilmente la nostra con quella [*les deux*], come se la nostra non fosse che un riflesso di quella. Il soffio di melanconia che dà colore alla fuga del tempo ne è una *parte integrante*. Ce ne rivela talvolta il particolare fascino. Non è che secondariamente che si impregna di caratteri, di reazioni particolari, come la stanchezza nei confronti della vita, lo scoraggiamento, la paura, la disperazione, che il tempo vissuto e il cosmo non conoscono affatto. Non si tratta più di fenomeni vitali

propriamente detti, ma di reazioni dell'essere umano che, minacciato nella sua esistenza o cedendo al peso della vita, gira a questa le spalle, è ossessionato dall'idea della morte, se non addirittura dall'idea di togliersi la vita.

L'esperienza della fuga del tempo entra necessariamente in conflitto con l'usuale nozione di coscienza. Procedo al di là di essa, la smembra, se così si può dire. Vi ho colto il *tutto* del tempo, o almeno una delle sue modalità essenziali. In tutti i casi li supero l'istante presente al quale si è soliti limitare la coscienza. Ciò appare contraddittorio. Eppure è così, e in presenza di questo conflitto non è affatto l'esperienza immediata ma la nozione di coscienza che deve cedere il passo. La contraddizione si manifesta nel momento in cui distendiamo il tempo in lunghezza, lo srotoliamo lungo una linea retta presa in prestito da un'immagine spaziale. La coscienza, connessa come un attributo agli elementi della vita psichica e resa puntiforme rispetto al tempo, si pone davvero come qualcosa di artificioso in relazione al contenuto profondo della vita. Ritroviamo questo contenuto non soltanto nel trionfale avanzare della vita verso l'avvenire, ma anche nella fuga del tempo di cui la tinta melanconica è il tratto caratteristico. La coscienza del tempo non può che confondersi con il tempo vissuto, o – più precisamente – la coscienza così come la concepisce il nostro pensiero deve svanire di fronte a quello. In fondo, nel tempo vissuto tutto è vitale. Esso comprende in sé tutto e tutto fa nascere. Ciò non significa affatto affermare che avvenimenti nuovi sorgono e si situano necessariamente *nel tempo*, ma che il *tempo vissuto*, precedente, come fenomeno, a ogni distinzione e a ogni giustapposizione, li porta tutti in sé e, senza conoscere barriere, si dispiega in maniera uniforme tra di esse allorquando prendono corpo. Noi siamo certamente incapaci di vivere il trascorrere dei

secoli dal momento che la nostra vita è limitata a qualche decina d'anni, ma ci troviamo nella condizione di prendere direttamente parte al *tutto* del tempo, di viverlo in un modo immediato, di rifletterlo in noi, giacché questo tutto non ha evidentemente il carattere di un numero e neppure di un *ensemble*, ma si riferisce ai caratteri essenziali del tempo. Nella fuga del tempo non si tratta affatto di una vertiginosa successione di momenti isolati, ma la categoria “fuga del tempo” è in essa afferrata sul vivo, così da rivelarci la sua portata universale ed eterna. Dobbiamo dunque essere in grado di vivere così, in maniera del tutto originaria, il tutto del tempo, poiché altrimenti non guadagneremmo alcuna nozione del tempo, sarebbe interrotta l'interdipendenza tra l'uomo e il cosmo e la nostra esistenza, la nostra vita, non sarebbe neppure possibile.





### 3.

## IL CAMMINO VERSO L'AVVENIRE

Parimenti a “non essere più”, cui è simile, la fuga del tempo non è che uno dei modi di vivere il tempo. Non ce ne mostra che un solo aspetto. Il tempo non fa altro che fuggire, scomparire, sommergere, distruggere; avanza ancora, progredisce e crea.

*Due* modi differenti di vivere il cammino del tempo si possono così precisare. Questi due modi sembrano a prima vista opposti l'uno all'altro. Ma, in effetti, non si tratta affatto di un'opposizione razionale. I due termini di quest'ultima non sono affatto equivalenti, né posti sullo stesso piano. Non è certo il movimento di un oggetto che procede ora da destra verso sinistra, ora da sinistra verso destra. L'espressione secondo cui noi vivremo lo scorrere del tempo a volte verso il passato e a volte verso l'avvenire non ci soddisfa in alcun modo. Non è affatto adeguata alle esperienze che abbiamo nel corso della vita. “Scorrere verso l'avvenire” suona male; a ciò preferiamo “avanzare, progredire verso l'avvenire”. E questo cammino in avanti non comporta affatto, nemmeno originariamente, lo scorrimento del tempo; ha tutt'altro aspetto. È chiaro infatti che il passato e l'avvenire hanno un significato del tutto differente nella vita e non possono essere assimilati a due direzioni neutre l'una opposta all'altra.

Può sembrare sorprendente il fatto che il nostro pensiero generalmente si fermi di fronte alla fuga del tempo, il cui correlativo si ritrova nell'immagine del caleidoscopio di cui si è già parlato. Infatti, ciò è probabilmente dovuto al fatto che la fuga del tempo si avvicina, attraverso la mediazione di "non essere più", alla negazione razionale, indispensabile al pensiero discorsivo per impadronirsi del tempo, anche a costo di ridurla al nulla, come abbiamo visto più sopra. La progressione verso l'avvenire, fatta di potenza e di affermazione spinta al più alto grado, non si presta affatto a pratiche di questo tipo. Inoltre, la fuga del tempo, a dispetto del soffio di melanconia che la colora, sembra essere più vicina a un divenire spento rispetto al cammino verso l'avvenire, con il supremo valore che esso comporta. Ciò è dovuto al fatto che la fuga del tempo, a ben vedere, non è affatto intimamente legata al passato come il procedere in avanti lo è all'avvenire. Essa diviene uno scorrimento *verso il passato* solo in seguito a un confronto con questo cammino verso l'avvenire, giacché il passato non si delinea, in questo ordine di idee, che a contatto con l'avvenire, per opposizione a questo. Così la fuga del tempo, non comprendendo originariamente alcun preciso attributo e in modo più specifico alcun attributo di direzione, sembra molto più generale, e il pensiero discorsivo le dona con piena naturalezza la preferenza per gli usi che ne intende fare; lascia da parte la progressione verso l'avvenire che a esso è inaccessibile. Eppure, in realtà, questo carattere di generalità, se da una parte avvicina la fuga del tempo al pensiero, dall'altra la allontana allo stesso tempo dalla vita. L'esperienza della fuga del tempo non è, per sua stessa natura, che passeggera. Su di essa non saremmo in grado di edificare la nostra vita. Quando si tratta di direzione e di orientamento, non possiamo

fare altrimenti che mettere in primo piano l'avvenire e il cammino verso questo avvenire, come lo fa peraltro la vita stessa. E questo cammino verso l'avvenire e lo sforzo da esso richiesto ci assorbono a tal punto che il pensiero non vi trova innanzi tutto alcun punto di inclusione.

Il concetto di *direzione* o di *senso* penetra all'interno del tempo attraverso lo slancio vitale [*élan vital*]. Questa direzione è intimamente legata all'avvenire e fa tutt'uno con esso. La nostra vita, come la vita in generale, tende ora *verso* qualche cosa. Non procede semplicemente verso la sua fine, ma si orienta verso un fine, verso una meta, e questa meta, lungi dal costituire la realizzazione di un desiderio banale, manifesta subito il valore supremo cui possiamo aspirare. Ideale e avvenire vissuto si confondono. Nel suo procedere in avanti, la vita comporta un fattore di grandezza e di elevazione, e su di esso si appoggia. Fa tutt'uno con esso, come la fuga del tempo lo faceva con il soffio di melanconia. Solamente, al posto di questo soffio leggero, il tempo ci offre ora l'ineguagliabile spettacolo dell'Ideale. La poesia, nel suo fascino leggero, fa posto alla serietà della ricerca dell'azione etica. Sotto i suoi auspici, l'avvenire, nella sua originaria potenza, si apre di fronte a noi nella sua grandezza. È il bersaglio verso cui si dirige il nostro sguardo, verso il quale procedono le nostre aspirazioni, verso il quale ci spinge la nostra ricerca profonda, incessante, inesauribile, dell'ideale. La vita non conosce affatto altra direzione; non è in grado di farlo. E l'avvenire è così il primo "punto cardinale", la prima "dimensione" che ci sia data nel tempo. Solo a contatto con esso va delineandosi il passato che si situa ora *dietro* di noi, in modo tale che per guardarlo dobbiamo *voltarci indietro*. Grazie a questo contatto, la fuga del tempo diviene uno scorrimento più

preciso verso il passato, ma non è più di un'esperienza fugace e passeggera.

Espressioni come “direzione, davanti, dietro, voltarsi indietro”, di cui abbonda la descrizione che abbiamo appena fatto, non sono affatto delle “metafore” prese in prestito dallo spazio e applicate in seguito al tempo. Come potrebbero esserlo? È il tempo che ce ne rivela il significato profondo. La vita, nel suo cammino in avanti, ha ora un *sensò*, senza il quale non avrebbe motivo di esistere e che non può che trarre da se stessa e non altrove, e in ogni caso non dallo spazio, che di senso non ne ha affatto.

In questo procedere in avanti, verso l'avvenire dell'Ideale, l'uomo si sente in comunione con il cosmo. Grazie al suo slancio, si trova sempre allineato alla tendenza vitale del divenire-ambiente [*devenir ambiant*]. Nessun errore è possibile da questo punto di vista, giacché le distanze e le possibilità di sbagliare hanno solo un carattere apparente, o non hanno alcuna portata reale, o dipendono direttamente da qualcosa di patologico. Grazie al suo slancio personale, l'uomo si fa tutt'uno [*emboîte le pas*] con lo slancio vitale.

Lo slancio vitale potrà sembrare irrazionale al nostro pensiero. Attraverso la sua mediazione abbiamo la pretesa di metterci in contatto immediato con una parte del tempo che ancora non esiste. Eppure in questo caso non si parla affatto né di parte né di opposizione tra ciò che esiste e ciò che non esiste, ma ritroviamo unicamente questo dato fondamentale: lo slancio vitale apre davanti a noi l'avvenire nella sua grandezza, dona così un senso alla vita e pone il fondamento sopra il quale essa riposa nella sua interezza.

Quanto inadeguata deve ora sembrarci la “rappresentazione” cui fa appello il pensiero per far fronte a ciò che considera come contraddittorio! Lo slancio ora andrà scomparendo per cedere il posto a qualche quisquiglia;

non si parlerà più che di piccoli desideri, banali e prosaici, come quello di una mela di cui si è gustato il sapore nel passato e che si cerca attualmente di richiamare all'attenzione; noi possiamo desiderare solo che ciò che ci possiamo immaginare. Il "più", il più grande, il meglio, avranno un significato solo in termini quantitativi. Due mele saranno meglio di una. Eppure in realtà lo slancio vitale e creatore non fa leva su alcuna rappresentazione. Procedo oltre su ogni fronte. La sua caratteristica è quella di non "sapere" in anticipo, nella sua naturale impetuosità, dove si sta dirigendo, giacché ritrova in se stesso la certezza assoluta di condurci là dove è necessario andare. E il suo carattere irrazionale non è che un'espressione della sua natura essenzialmente temporale e della sua portata vitale.

C'è perfino da chiedersi se la rappresentazione non sia rappresentazione per il fatto che esista uno slancio vitale che la porti con sé e che le permetta di stabilirsi come punto di partenza di un desiderio, di una volizione isolata. La vita quotidiana ci mette di fronte a desideri e volizioni di questo tipo; in essi la rappresentazione sembra trovare la propria ragion d'essere. Ma non bisogna dimenticare che questi desideri e queste volizioni non si susseguono a caso, ma che in tutta evidenza sono strettamente connesse a un *seguito*, a una *trama*, a una *storia*, che li precede – per così dire – e non consegue da essi; inoltre, essi si legano a quella *linea personale* che nella vita non possiamo non tracciare. Ritroviamo qui lo stesso principio di *dispiegamento* di cui abbiamo parlato a proposito della successione. Similmente, quando proviamo ad afferrarlo come un oggetto, esso si dispiega nella forma di una continuità vivente di successioni sempre nuove, mentre lo slancio vitale si dispiega nel tempo, frammentandosi, primariamente non sotto forma di desideri isolati, ma di trama, di seguito, o di

linea personale che non toglie nulla alla sua intima natura e nella quale andranno collocandosi necessariamente tutti i desideri particolari. È grazie a questa derivazione filiale che ci rendiamo conto del fatto che una rappresentazione può divenire la rappresentazione di una meta da raggiungere. Proprio quella sarà la sua origine, il ruolo principale che essa avrà da assolvere, e non è che in seguito, separata dal desiderio, che si manifesterà nella sua nudità – se così si può dire – come l'ultimo residuo di questa “devitalizzazione” progressiva dei fenomeni essenziali della vita. Essa apparirà dunque nella sua forma paradossale, vale a dire come elemento destinato a rappresentare nella coscienza ciò che non vi è affatto. La psicologia tradizionale la riconoscerà prima di tutto come tale, vedrà in essa un elemento costitutivo della vita mentale. Eppure in realtà la rappresentazione è tale solo per il fatto che esistono dei desideri, e i desideri stessi sono tali solo per il fatto che vanno a inserirsi all'interno di una trama o di un seguito, a sua volta espressione dello slancio vitale, ovvero dello slancio verso l'avvenire-ideale che dona un senso alla vita.

Questo slancio, spalancando l'avvenire di fronte a noi, pone una nuova questione: come viviamo l'avvenire? Se delinea l'orizzonte dell'avvenire in tutta la sua grandezza, lo slancio non esaurisce affatto la struttura di questo nelle sue particolarità. Al di là dell'infinità dell'avvenire-ideale, noi possiamo entrare in relazione diretta con un avvenire più ravvicinato e più palpabile, allo stesso modo che con l'avvenire immediato. Così i fenomeni che contengono in essi l'avvenire si collocano su tre livelli che procedono dall'alto verso il basso in una sorta di gradazione. Questi sono la ricerca dell'azione etica e la preghiera, il desiderio e la speranza, l'attività e l'attesa. Il primo termine di ciascuna coppia pone l'accento sull'azione del soggetto,

che del resto rimane sempre in comunione con il cosmo, soprattutto nelle sue manifestazioni più alte; di contro, il secondo termine sposta quest'accento verso il divenire-ambiente.<sup>1</sup> Questi sei fenomeni costituiscono la struttura dell'avvenire vissuto e determinano così, attraverso le loro reciproche relazioni, il quadro generale all'interno del quale si svolge tutta la nostra vita, tanto la nostra vita spirituale in ciò che essa ha di generalissimo, quanto la nostra vita individuale e la nostra stessa vita biologica, giacché questi tre aspetti della nostra vita si trovano in stretta connessione con i tre livelli formati dai fenomeni che procedono verso l'avvenire.

Lo slancio vitale, nella sua fissazione all'Ideale, può dare a prima vista l'impressione di essere meno dinamico di quanto lo sia la fuga del tempo. Ma non si tratta che di un'illusione, non dei nostri sensi, ma del nostro pensiero. Più questo introduce nel tempo mobilità – del tutto artificiosa – e instabilità, più esso si crede vicino alla sua vera natura. Esso confonde la creazione della vita con questa falsa mobilità. Vuole misurare tutto in modo caleidoscopico e prende per fissità il modo in cui il nostro sguardo rimane fissato all'avvenire ideale. Cade così vittima di un'illusione: questo perché sono solo i fenomeni che si rapportano direttamente al tempo vissuto che ce ne svelano la natura.

L'avvenire vissuto si ripercuoterà ora sul tempo nella sua interezza. Al suo contatto andrà delineandosi il passato, ma lo farà comunque in un modo particolare. Il ricordo

---

1 M.P.-R. BIZE, studiando recentemente (*Évolution psychiatrique*, 1935, fasc. 3) la nozione di contatto con la realtà, ha parlato di "egodinamismo" e di "cosmodinamismo". Questi termini meritano di essere tenuti in considerazione.

delle opere compiute avrà senso nella misura in cui andrà ad alimentare lo slancio personale nel suo incessante procedere in avanti verso il meglio. Il suo ruolo sarà quello di servire a questo slancio solo come punto di appoggio, come trampolino, come stimolante. Contemplare le proprie opere per considerarle come qualcosa di compiuto significa distruggere la loro portata vitale. Non c'è che lo slancio verso il meglio a contare. E questo slancio non dispone affatto le proprie opere su una linea retta, non le considera affatto ciascuna per sé, ma le condensa, le raccoglie in un tutto che si tratta di superare. Il passato appare qui sotto forma del “*sorpassato*” [“*dépassé*”] o più precisamente del “da sorpassare” [“à *dépasser*”] e la memoria – se vale ancora questo termine – qui è prima di tutto una reviviscenza globale [*reviviscence globale*] che tende con tutte le sue forze verso l'avvenire, è una *memoria prospettiva* [*mémoire prospective*].

Ma il passato, dal punto di vista dell'avvenire, non si limita affatto al *sorpassato*. Il positivo e il negativo, il bene e il male, qui si separano e si collocano asimmetricamente rispetto al tempo vissuto. In opposizione al blocco formato dalle opere positive, la cattiva azione vi si iscrive in maniera isolata. Deve farlo per lasciare giustamente la strada libera al cammino incessante verso il meglio dell'avvenire. Il male si iscrive *necessariamente* nel passato e ciò in modo da poter essere di nuovo cancellato, ma non come si cancella un disegno su una tavola, ma come glielo detta la grandezza dell'avvenire-ideale. Il primo ricordo, da questo punto di vista, non riguarderà affatto un avvenimento qualunque che la memoria avrà registrato meccanicamente, ma sarà il *rimorso* [*remords*] che conduce al pentimento. Questo primo ricordo sarà *necessariamente* cosciente, e la coscienza ritroverà in lui tutta la sua primaria portata.



Al di sotto del rimorso andrà a collocarsi il *rimpianto* [*regret*]. Esso sarà per il desiderio ciò che il rimorso è per la ricerca dell'azione etica. Non si tratterà evidentemente di uno sterile rimpianto, ma di un rimpianto vivente che scoccherà una freccia verso l'avvenire e che dirà: «Se ciò non fosse stato così, la vita sarebbe stata diversa, migliore di quella attuale», e cercherà di trarne un insegnamento per l'avvenire. Non è che al di sotto del rimpianto che prenderà posto il *ricordo* di un fatto banale che, più vicino forse alla conoscenza, sarà tanto più lontano dalla vita e che collocherà questa vita, alla stregua dell'attività e dell'attenzione, sul piano dei fatti quotidiani e – in misura minore – biologici, nel loro svolgimento monotono, “quotidiano”, privo di profondità di senso.

Così l'avvenire non è affatto semplicemente la parte di tempo che si colloca oltre il presente, ma una *modalità originaria e del tutto particolare di vivere il tempo*. Come tale, l'avvenire porta in sé il passato che assume ora la sua forma. Da questo punto di vista esiste un parallelismo con la fuga del tempo, nella quale, sotto l'egida del “non essere più”, l'oblio andava a coincidere con la morte. Passato e avvenire, o più esattamente la fuga del tempo verso il passato e il cammino verso l'avvenire, sono prima di tutto due modi di vivere il tempo che, ciascuno per sé, posandosi come uno schermo sul divenire nella sua totalità, lo impregnano delle loro caratteristiche. Sono come degli scenari che è possibile calare sulla scena in un colpo solo, che di questa scena determinano l'aspetto nella sua totalità, che formano il quadro all'interno del quale si svolgerà ora l'azione, vale a dire la vita. Da questo punto di vista per il tempo vissuto saremmo portati a parlare di un *principio degli schermi* [*principe des écrans*].

Quando al risveglio vedo davanti a me una giornata che è chiamata a trascorrere secondo uno schema prestabilito tale da escludere ogni genere di imprevisto e di novità e ogni possibilità di riflessione o di contemplazione, questa giornata, di cui già vedo di fronte a me la fine e che è chiamata a integrarsi in una serie di giornate tutte parimenti monotone, appartiene già di buon grado più al passato che all'avvenire, o più esattamente è vissuta più sotto il condizionamento del passato che sotto quello dell'avvenire.

## 4.

# PASSATO, PRESENTE, AVVENIRE: TRE DIVERSE MODALITÀ DI VIVERE IL TEMPO

Grazie agli schermi, si stabiliscono delle relazioni su ciascuno dei piani determinati dalle due modalità di vivere il tempo che abbiamo appena esaminato tra il passato e l'avvenire. Queste relazioni sembrano bastare a se stesse. Ne sono testimonianza la morte e l'oblio da una parte, lo slancio vitale e ciò che è sorpassato dall'altra. È in questo senso che è ugualmente possibile interpretare ciò che abbiamo detto, all'inizio di questo contributo, sulla liberazione del passato che deve necessariamente precedere la conquista della libertà. A livello pragmatico parliamo allo stesso modo della possibilità di mettere le esperienze del passato al servizio dell'avvenire.

In queste relazioni, il presente non interviene affatto. Non possiamo liberarci del presente che nella misura in cui lo consideriamo come conseguenza del passato, allo stesso modo in cui non possiamo beneficiare l'avvenire di un'esperienza presente che a partire dal momento in cui riusciamo a guadagnare il distacco necessario per considerare questa esperienza in modo più obiettivo, vale a dire a partire dal momento in cui essa si iscrive nel passato per raggiungere in esso le esperienze che in esso sono state

vissute precedentemente. Ciò significa che il presente è parte di queste relazioni nella misura in cui è assimilato al passato e il passato lo ha superato privandolo dei suoi caratteri più propri. Lo stesso vale quando nel presente tutto ci appare deperibile: allora questo “tutto” non significa affatto il tutto del presente, ma l’insieme delle unità isolate che arriviamo a distinguere in esso applicando il principio del “non essere più”.

Il presente si fa problematico, quasi superfluo. Eppure esiste, e con sé porta caratteri tali che del tutto naturalmente si ha la tendenza a considerarlo come quanto di più reale nel tempo e a fare di lui il punto di partenza di ogni considerazione sul tempo.

Si pone così il problema del presente. Il passato e l’avvenire non esauriscono affatto il tempo vissuto. Il presente viene a unirsi ad essi. Ma può farlo nella misura in cui, come quelli, rappresenta un modo essenziale e nuovo di vivere il tempo. Il suo ruolo non può limitarsi a quello di congiungersi al passato nella fuga del tempo, né a servire come effimero trampolino per lo slancio personale. Per sussistere e affermarsi, deve rappresentare – come abbiamo appena detto – una particolare modalità di vivere il tempo. Ma qual è questa modalità?

Il presente viene a inserirsi “tra” il passato e l’avvenire. Non ci vorrà molto per dare a questo “tra” un significato spaziale e per vedere nel presente una sorta di segno puntiforme destinato a spostarsi lungo un righello per indicare a ciascun istante il punto in cui è possibile trovarlo. Non è affatto necessario sottolineare quanto questa immagine abbia di geometrico. In essa ritroviamo lo schema generale di cui si serve così volentieri il pensiero per ridurre il tempo a un nulla. Del resto, non è molto difficile rendersi conto che considerando il presente un segno che si sposta a cia-

scun istante lungo un righello abbiamo concentrato tutto il problema del tempo non nel righello né nella traccia, ma proprio in questo “spostamento” che si effettua “spontaneamente a ciascun istante”, così che arriviamo a conferire, ancora una volta, un aspetto troppo razionale al fenomeno del tempo.

Non saremmo tuttavia in grado di mettere in dubbio il fatto che il presente si collochi “tra” il passato e l’avvenire, e dobbiamo chiederci se non sia possibile dare a questa relazione un senso differente da quello evocato dall’immagine del righello.

Quando collochiamo il colore arancione tra il rosso e il giallo, esprimiamo in tal modo un’affinità di natura qualitativa, e siamo del resto ben disposti a rappresentare simbolicamente questa affinità ponendo l’arancione tra il rosso e il giallo su una figura geometrica destinata a servire da schema spaziale per le relazioni qualitative esistenti tra i colori nel loro insieme. Senza dubbio questo “tra” geometrico non è affatto ciò che noi constatiamo originariamente tra i colori; questa traduzione spaziale sembra tuttavia abbastanza naturale. Ogni affinità, ogni accostamento di ordine qualitativo portano in sé, come risvolto, l’immagine di una prossimità spaziale. Il pensiero discorsivo se ne impadronisce, ma ha il torto di non curarsi più del tutto dei dati originari. Il “tra” qualitativo e il “tra” geometrico si congiungono, dal momento che entrambi non sono che due modalità di un “tra” vissuto. Il pensiero intende conoscere solo il secondo, ed è qui che si sbaglia.

Al passato e all’avvenire si aggiunge il presente con i suoi caratteri propri. Il presente non fugge né avanza, ma *dura*. Solo il presente può farlo. Suo carattere essenziale è la *durata vissuta* [*durée vécue*].

La durata vissuta non fugge affatto, proprio perché essa dura. A differenza di quanto sostiene un'interpretazione geometrica del presente, questo costituisce per la vita – in opposizione alla fuga del tempo – un fattore di stabilità, e così si avvicina all'avvenire. Ma ne differisce. Non possiede affatto una direzione, un senso, una progressione, come invece ha questo. La grande nave che avanza in linea retta sulle onde impetuose del divenire-oceano, senza deviare dal proprio tragitto, non fa posto a un relitto inerme in balia della corrente, ma a una barca dolcemente cullata dalle onde leggere di un mare calmo che permette ai propri passeggeri di dimenticare lo scopo del viaggio per godere in pace dello spettacolo che hanno di fronte. Privato di direzione, il presente, grazie al movimento che lo caratterizza e allo scorrere del tempo – tranquillo e armonioso, è vero – che comporta, è di nuovo molto più simile alla fuga del tempo verso il passato che all'avvenire. Il presente si colloca così “tra” il passato e l'avvenire. Ciò è dovuto innanzi tutto alla sua natura, giacché si presta in tal modo a interpretazioni geometriche comunque incapaci di esaurirlo e di esprimerne la natura.

Riconosciamo così *tre* modalità di vivere il tempo. *Il tempo vissuto fugge [fuit], dura [dure] o avanza [progresse]*. Esistono un passato, un presente e un avvenire vissuti, ciascuno con le proprie caratteristiche. In questa maniera si costituisce la triade della temporalità [*triade temporelle*], come similmente si ritrova una triade tipica dello spazio vissuto (le tre dimensioni vissute dello spazio) e una triade propria della vita mentale (i tre gruppi fondamentali dei fenomeni psichici): il “tre” non è affatto una cifra contingente della serie numerica che può lasciare posto – come vorrebbe il pensiero – a qualsiasi altro numero, ma l'espressione della massima espansione della vita, della sua

ricchezza e della sua originaria ampiezza, al di là di cui non si saprebbe andare.<sup>1</sup>

Per tornare al presente, una sua peculiarità è la *penetrazione* [*pénétration*]. Questa penetrazione non riguarda soltanto la stessa durata vissuta, ma tutto ciò che può essere compreso dal presente dentro di sé. Non si tratta solo di una penetrazione di stati d'animo in successione che in tal modo vanno a confondersi in un tutto indivisibile, ma ancora della penetrazione dell'Io e del cosmo, nelle sue parti e nella sua totalità. Ritorna alla mente l'immagine della barca dolcemente cullata dalle onde. Nel presente, l'Io si confonde con il divenire-ambiente e, senza rinunciare per nessun motivo a ciò che ha di più personale, gusta la fragranza che si sprigiona da questa fusione e ne assorbe il valore eccezionale. Solo nel presente può realizzarsi questa fusione. Non si tratta più, a costo dello sforzo di tutta una vita, di seguire passo a passo il divenire-ambiente né di affrontare la potenza delle onde che ci spingono verso il "non essere più", ma di rendere il divenire-ambiente una parte di noi, lasciando che sondi le profondità del nostro essere e donandoci, affidandoci a lui senza riserva alcuna, con tutto il nostro animo, per assistere così alla realizzazione di una delle forme più profonde del nostro destino. È un reale *sincronismo vissuto* [*synchronisme vécu*] quello che abbiamo allora davanti a noi, e in questo sincronismo la vita raggiunge una *pienezza* che diversamente non potrebbe conoscere.

Come accade ai rimorsi e all'oblio per il passato e allo slancio vitale per l'avvenire, il presente trova la propria espressione vivente in alcuni specifici fenomeni rappre-

---

1 E. MINKOWSKI, Essai sur l'intériorité et sur les dimensions vécues, *Journal de Psychologie*, 1935 [XXXII, pp. 25-48].

sentativi. Questi fenomeni appartengono al piano della simpatia [*sympathie*] (nel significato etimologico della parola) e della contemplazione. Fare proprie le gioie e soprattutto le sofferenze dei nostri simili per confondersi con loro in un medesimo movimento; appropriarsi con un *maximum* di intimità spirituale – in forza della mediazione di una di queste parti – del cosmo nella sua interezza; fare un tutt’uno con esso, andando ad attingere, con un sentimento di pace profonda, alle sue stesse sorgenti vitali; accentuare la comunione con esso fino a disperdersi nella sua presenza e a renderlo completamente parte di sé: tali sono i fenomeni vitali che, assumendo la forma del presente vissuto, vengono a realizzarsi solo e soltanto in esso. Essi sono resi possibili da questa penetrazione e da questa durata vissuta di cui abbiamo parlato più sopra, e si distinguono prima di tutto per il fatto che trovano il loro scopo e la loro ragion d’essere in se stessi. Da una parte questa eccezionale pienezza, dall’altra anche questa calma, naturale, profonda, ma anche spirituale e impalpabile, di fronte alle preoccupazioni e alle lotte quotidiane da cui siamo assorbiti: questi fenomeni costituiscono una delle più grandi risorse, se non addirittura la più grande, di cui noi disponiamo.

Se nel “non essere più” mi sento “gettato quaggiù” [*jeté ici-bas*] alla mercé di tutti i venti e se nella realizzazione dell’opera personale il sentimento di trionfo da essa implicato mi conduce al di là dei miei stessi limiti e mi connette a una dimensione superindividuale, il sincronismo vissuto del presente mi rivela il contenuto profondo della *mia* vita così come mi è data da vivere, e me la fa accettare così com’è. Per “non essere più” la morte mi riempie di paura, lo slancio personale la supera, il sincronismo vissuto mi riconcilia con essa, ricollocandomi in *una* vita così come



è delineata di fronte a noi. Là ancora il presente sembra situarsi “tra” il passato e l’avvenire.

Nel suo compimento il presente diviene una risorsa della vita. In esso troviamo realizzata questa intima fusione con il cosmo a cui, dopo averla collocata *davanti* a noi come obiettivo essenziale da raggiungere, cercheremo in seguito di avvicinarci in ogni modo e a costo di mille sforzi. Ciò che è dato del tutto nel presente diviene una finalità lontana e ideale nell’avvenire. E in ciò si ritrova forse il dramma profondo dell’essere umano; la sua sorte è quella di tendere attivamente verso la realizzazione di ciò che, in alcune circostanze all’interno delle quali vanno a confondersi attività e passività, vede nella sua completa datità con una pienezza ineguagliabile.<sup>2</sup>

All’orizzonte, in lontananza, vediamo ora concretizzarsi la possibilità di avvicinare il passato, il presente e l’avvenire a un’altra “triade” essenziale, vale a dire il Vero, il Bello e il Buono, e di affermare che il presente ha innanzi tutto un valore estetico, il passato un valore logico e l’avvenire un valore etico. Ma non insistiamo su questo aspetto.

Nel suo movimento di onde cullanti, il presente non conosce in tutta evidenza limiti precisi. È unicamente il suo proprio movimento, la sua propria durata vissuta, a circoscriverlo e a farne *un* presente. Infatti, tutto ciò che

---

2 Louis LAVELLE (*La Présence totale*, Fernand Aubier, éditeur, 1934) ha messo in rilievo, in modo sorprendente, questo particolare movimento per il quale tendiamo a mettere di fronte a noi ciò che troviamo realizzato pienamente e interamente in noi. In seguito a questo movimento, l’individuo si colloca *nel* tempo concreto a motivo dello sforzo di cui ora si fa carico. Tale sforzo *richiederà* ora del tempo per trovare il proprio compimento.

è *uno* in rapporto al tempo dura scorrendo o scorre durando. È questa l'unica e necessaria modalità di essere *uno* in rapporto al tempo, e questa modalità si applica in primo luogo al presente.

Concretamente, possiamo ricorrere all'esempio offerto più sopra. Raccontare le diverse battaglie alle quali si è preso parte è tutt'altra cosa che sentire intimamente la guerra nelle profondità del proprio essere, e ritrovarla nell'atmosfera che si respira. Il carattere fluido dei limiti del presente che secondo le circostanze può estendersi da un solo istante fino a una vita intera – ed è quest'ultimo caso che sembra più avvicinarsi alla reale natura del presente – questo carattere, diciamo pure, emerge dunque nell'esempio concreto che abbiamo appena offerto.

Non c'è dubbio che il presente di cui stiamo parlando sembri assai lontano dalle piccole preoccupazioni o dalle poco significative scocciature che possono riempire il corso della giornata. Non ha la minima somiglianza con esse. Ma facendo coincidere l'attributo fondamentale del presente con i fatti della vita quotidiana non abbiamo ancora detto niente sulla sua natura. Fatti di questo tipo, possiamo benissimo collocarli nel passato così come prevederli nell'avvenire. Essi andranno a formare in questo modo una serie monotona, le cui parti si distingueranno per le caratteristiche di "presente, passato, avvenire" che saranno loro attribuite esteriormente e che, nella loro relatività e nella loro contingenza, non ci sapranno dire nulla né sul tempo vissuto né sulla sua "tridimensionalità" essenziale. Tuttavia, per noi si tratta proprio di mettere in rilievo i fenomeni vitali che costituiscono il presente vissuto e che lo contengono in sé intrinsecamente, come abbiamo fatto per il passato e per l'avvenire. Diamo così espressione a questa idea fondamentale secondo cui il tempo non

è affatto una mera forma vuota che si riempie di fatti e di avvenimenti, ma che ciascuna delle sue modalità essenziali trova la propria realizzazione all'interno di fenomeni vitali ai quali si unisce con la più profonda intimità. Ciò che è presente non può essere che presente e non sarà mai passato, così come non è mai stato avvenire. Il presente che abbiamo descritto può forse apparire un presente "ideale", ma si tratta comunque del vero presente dal momento che realizza il vero e specifico *valore* che gli appartiene. È dunque a partire da ciò che sarà necessario un giorno spiegarsi sul fatto che sostituiamo a questo tempo vissuto una successione meccanica di fatti e di avvenimenti che non ne sono che un'imitazione, per quanto fin da ora sappiamo bene come questa successione sia espressione del modo in cui il passato, e ancora il passato razionalizzato, arrivi a oltrepassare – estendendo il suo schermo al tempo nella sua totalità – il presente e l'avvenire, così da far loro perdere in un colpo solo tutto il loro valore specifico.

Infatti, il carattere *disparato* [*disparate*] del presente, del passato e dell'avvenire emerge in svariate circostanze. Messi di fronte al passato che la storia ci ricostruisce, per completa che sia la sua narrazione, non possiamo talvolta impedirci – di fronte alla constatazione che questo passato è stabilito in maniera definitiva – di risentirne intimamente la povertà. Un pensiero sorge: «È solo questo il passato, non c'è dunque stato nient'altro nella vita passata?». Arriviamo così a provare talvolta un certo dispiacere, allorquando ci confrontiamo con un resoconto storico, nel riferirlo al presente vissuto; non arriviamo neanche a farlo, e sebbene questo resoconto contenga un elemento di certezza che non potrebbe essere messo in dubbio non siamo affatto in grado di collocarlo in relazione a questo presente e vediamo istintivamente sorgere in noi la domanda, a prima vista assai

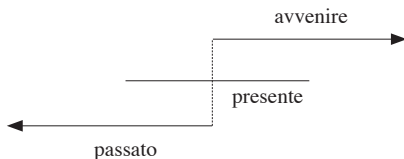
sorprendente: «Questo passato è veramente esistito?». In realtà, questa questione non fa che esprimere che il mero allineamento dei fatti resta sempre al di sotto della pienezza del presente così come della grandiosità dell'avvenire, e che l'esistenza svincolata dal presente vissuto è incommensurabile con ciò che il passato ci dice di essa.

Allo stesso modo, il fenomeno particolare della *delusione fondamentale* [*déception foncière*] ci segnala la divergenza tra l'avvenire e il presente. Qui non consideriamo affatto le delusioni empiriche, i desideri non realizzati, gli ostacoli imprevisti o i colpi del destino, né l'ingratitude degli uomini, il che può portarci ad assumere l'atteggiamento dell'uomo deluso e frustrato dalla sorte. La delusione fondamentale precede tutte queste delusioni particolari. A ben vedere, essa è assai meno demotivante di quelle, e – una volta riconosciuta la sua vera natura – non arriva per nulla a ostacolare il nostro slancio. Essa esprime la relazione essenziale secondo cui l'avvenire, a motivo della sua stessa grandezza, non può che contrarsi nel momento in cui si realizza ovvero diviene presente. (Il presente, del resto, non è qui preso in tutta la sua primaria pienezza, ma è considerato unicamente sotto l'aspetto della realizzazione dell'avvenire, vale a dire secondo la modalità che questa realizzazione implica). Essa dice solamente che i nostri desideri, le nostre speranze e il nostro slancio procedono sempre al di là di ciò che la vita ci può dare. Ma sta nel fondo il senso della vita. Troviamo una rappresentazione di questa delusione fondamentale nel fatto che la realizzazione di un desiderio ardente e personale, capace di renderci felici, ce lo mostra tanto più piccolo di quanto sembrasse nel momento in cui era proiettato nell'avvenire; oppure, se si preferisce, nel fatto che noi "appiccichiamo" a un desiderio di questo tipo più di ciò che ne potremmo

in realtà ricavare. Anche qui, talvolta, la domanda «Tutto qua?» può sorgere nella nostra mente, senza tuttavia farci rinunciare né alle nostre aspirazioni, né alle nostre ricerche, né alla nostra volontà. Ciò vale parimenti per l'opera che una volta che è stata compiuta diviene ai nostri occhi imperfetta e chiede di essere sorpassata.

Tre potenti correnti attraversano così il tempo: la fuga verso il passato, il cammino verso l'avvenire e la durata del presente. Ciascuna di esse comporta una modalità particolare di vivere il tempo, e senza che noi viviamo mai direttamente il passaggio dall'una all'altra le stesse appartengono tutte al medesimo tempo. Più che toccarsi, queste modalità si sovrappongono. Il presente per di più viene a situarsi "tra" l'avvenire e il passato.

Se ora dovessimo rappresentare queste relazioni temporali attraverso uno schema spaziale, non penseremmo più a un segno puntiforme che separa una linea dritta in due parti, ma daremmo preferenza alla seguente raffigurazione:



Pur con tutte le riserve circa la possibilità di raffigurare il tempo attraverso schemi di questo tipo, tale immagine si avvicina almeno in una certa misura alla natura dei "tre punti cardinali" del tempo vissuto.



## 5.

### IL PRESENTE E L'ADESSO (L'ISTANTE PRESENTE)

Il presente, andando a collocarsi tra il passato e l'avvenire, fa appello – seppure alla lontana – alla nozione di limite. Questi limiti sono fluidi e inafferrabili, ma l'idea della loro esistenza resta legata al presente. Possiamo anche dire che il presente defluisce in se stesso. È come se fossero delle onde all'interno di un vaso chiuso, con la differenza che il vaso qui non esiste affatto, ma sono le onde stesse a formarlo e a delimitarlo. Il medesimo stato di cose, in fondo, si ritrova nel fatto che il presente è vissuto come “una parte” del tempo. Tutto ciò che è “uno” in relazione al tempo comporta comunque la durata vissuta, come tutto ciò che è “due” in rapporto ad esso si succede necessariamente. Abbiamo insistito in modo particolare su questo punto nella nostra opera [*Le Temps vécu*]. Qui abbiamo solamente stabilito un legame più profondo tra la durata vissuta e il presente, limitando – legittimamente, a nostro modo di vedere – la prima al secondo. Solo ciò che è vissuto come presente può legarsi all'attributo “essere” in rapporto al tempo. In altre parole, il presente non è “uno” ma “la” parte del tempo in quanto questo non ne conosce altre. E, di fatto, dire che il tempo si compone del presente,

del passato e dell'avvenire, significa ricadere nei paralogismi del tempo assimilato a una linea dritta e renderlo oltre misura immobile. In realtà, quando vogliamo ricostruire il tempo, noi lo facciamo – partendo dal presente – in modo più o meno approssimativo, innanzi tutto sotto forma di successioni di presenti [*présents successifs*], senza che possiamo del resto delimitarli esattamente gli uni in rapporto agli altri. Arriviamo così a opporre alla “nostra” vita, al “nostro” presente, altri presenti, subordinandoli alla continuità vissuta, intimamente connessa alla successione. Ritroviamo un riflesso di questo stato di cose nel fatto che la storia non si limita affatto allo studio di personaggi e di avvenimenti del passato, ma descrive ancora delle “epoche” con un profilo caratteristico per ciascuna di esse.

Il presente può così congiungersi all'attributo razionale “essere una parte di un tutto”. Ciò ci rimanda al modo in cui abbiamo studiato il presente nella nostra opera sul *Temps vécu*, dove, prendendo come filo conduttore questo attributo razionale, svincolavamo innanzi tutto il fenomeno dell'adesso [*le phénomène du maintenant*] per considerare in seguito il presente, nella fluidità dei suoi limiti, come questo *adesso dispiegato* [*ce maintenant déployé*]. Del resto, dicevamo che l'ordine all'interno del quale collocavamo i fenomeni di un medesimo gruppo aveva una portata affatto relativa. Anche qui abbiamo potuto invertire quest'ordine senza problemi. Abbiamo messo in primo piano il presente. Ciò sembra del tutto naturale dal momento che si tratta di collocare il presente in relazione al passato e all'avvenire vissuti, mettendo in rilievo gli aspetti caratteristici di ciascuna di queste tre modalità di vivere il tempo. D'altra parte, abbiamo invertito allo stesso modo la nostra descrizione della struttura dell'avvenire vissuto, muovendo non dall'attività e dall'attesa, come avevamo in



precedenza fatto, ma dalla ricerca dell'azione etica e dalla preghiera, fenomeni chiamati ad aprire di fronte a noi l'avvenire nella sua grandezza e a mettere in evidenza il suo valore specifico e supremo.

È ora per una sorta di restringimento del presente che approderemo all'“adesso”, allo stesso modo in cui abbiamo visto la ricerca dell'azione etica e della preghiera contrarsi, attraverso il desiderio e la speranza, fino all'attività e all'attesa, collocate più sul piano della vita quotidiana e perfino biologica che su quello della vita in quanto fenomeno [*vie phénoménale*] o della vita in quanto tale. E, di fatto, diversamente dal presente, l'adesso, l'istante presente, è incapace di realizzare per noi alcunché di compiuto, di vissuto. Esso serve solamente a stabilire l'“Io-qui-adesso” come centro della nostra attività e, privo di una sua propria portata, è destinato innanzi tutto a segnare i punti d'arrivo o di partenza – se così si può dire – di questa attività. Espressioni come «vengo adesso dal fare» oppure «adesso vado a fare» indicano assai nettamente il ruolo che è chiamato a svolgere l'adesso. Molto più spesso chiederemo a uno dei nostri simili «Che cosa intendi fare adesso? Che cosa conti di fare adesso? Che cosa hai intenzione di fare adesso?», invece che «Che cosa fai adesso?», a patto di non dare qui alla forma del presente il significato delle locuzioni precedenti.

L'adesso viene così a collocarsi sullo stesso piano dell'attività e dell'attesa, le quali – come sappiamo – non raggiungono che l'avvenire immediato e si riferiscono più all'Io nelle sue relazioni più concrete con l'ambiente immediato che all'Io nella sua generale comunione con il cosmo nella sua universalità. È quest'ultimo aspetto dell'Io che tuttavia ci interessa in primo luogo. Abbiamo così fatto passare il presente prima dell'adesso.

Per analogia con la struttura dell'avvenire vissuto dovremmo domandarci ancora se non esista un livello intermedio tra il presente e l'adesso. Ci sembra probabile che questo livello sia realizzato dalla "giornata presente", dall'"oggi", ma in questa sede non ci dilungheremo troppo su questa questione. Può darsi che sia comunque lecito stabilire che, contrariamente alle altre "unità di misura" del tempo come l'ora [*heure*], il minuto, la settimana ecc., la giornata nella forma dell'"oggi" sembri contenere in sé un inizio e una fine "naturali" e avere così sul piano del vissuto un carattere di gran lunga più originario di quelle. Non parliamo forse noi dell'incertezza del domani, non ci domandiamo «Che cosa ci riserva il domani?», benché esso sia stato così pienamente "logico" da mettere l'ora [*heure*] o perfino il minuto seguente al posto dell'indomani?

Il presente, così come l'adesso, comporta l'attributo "essere parte di un tutto" solo al suo stato nascente. Superare questo stadio equivale – come abbiamo visto – a ridurre il tempo a un nulla. L'affermazione della mia esistenza che si ricollega all'"Io-qui-adesso" è solo l'espressione di un sentimento di potenza dell'essere attivo ed è priva di valenza ontologica. Quanto al presente vissuto, esso si presta appena, a motivo dei suoi limiti fluidi, a un'affermazione così precisa della presenza. Dando solamente la misura della presenza non tanto affermata quanto vissuta, esso viene a collocarsi tra il passato e l'avvenire. Ciò è conforme al fatto che nella vita il "non-presente" come tale non interviene in alcun modo né in alcun momento; si scinde in seguito, e noi lo conosciamo solamente sotto le sembianze del passato e dell'avvenire vissuti che, con il presente, sono le tre modalità essenziali di vivere il tempo, a formare un tutto. Ciò è altresì conforme al fatto che l'antitesi razionale tra essere e non essere è, in fondo,

completamente estranea al tempo. Tutt'al più "non essere più", questa prima "affermazione" che penetra nel tempo, potrebbe – abbassando il suo schermo sul tempo nella sua totalità – conferire al presente un'affermazione più precisa; e lo farà, del resto, privandolo in parte della sua pienezza, della sua fondamentale specificità, dal momento che ce lo mostrerà nella prospettiva di ciò che è fatalmente destinato a "non essere più".



## 6.

### ATTARDARSI, FERMARSI A...

A motivo del suo dinamismo fittizio, il caleidoscopio si allontana, come sappiamo, dal vero procedere del tempo. Il tempo vissuto ha tutt'altra struttura. Non è affatto questo vortice; esso comporta, per la nostra vita, un elemento di stabilità e di sicurezza. Abbiamo visto il suo modo di operare e abbiamo così potuto prendere sufficiente confidenza con la sua natura. In questo modo non resteremo più stupiti nel constatare che possiamo attardarci su qualcosa, che ci possiamo fermare, senza compromettere minimamente la vera natura del tempo vissuto. È così che fin dall'inizio di questo saggio ci siamo spinti a parlare della nostra facoltà di fermarci per osservare o per rivivere il passato. Si tratta peraltro di una delle modalità di una facoltà assai generale ed essenziale la cui trattazione richiede una maggiore precisione.

Fermarsi è in tutta evidenza altra cosa rispetto a essere fermati. Essere fermati nel proprio slancio è sempre un avvenimento doloroso, determinato da circostanze esterne alla profondità dell'Io; là dove queste si fanno sentire, ci si vorrebbe liberare del loro giogo. Questo intralcio può essere ancora più marcato nelle condizioni patologiche; in questo caso, esso si ritroverà sotto forma di inibizione negli

stati di depressione melanconica, con la sofferenza morale che li caratterizza, e si tradurrà in un sentimento di reale scissione del proprio dinamismo soggettuale [*dynamisme du sujet*] (egodinamismo) rispetto al divenire-ambiente (cosmodinamismo), scissione che condiziona l'insieme dei sintomi di questo disturbo mentale. Del resto, fermarsi ed essere fermati non devono più essere contrapposti qui come la forma attiva e la forma passiva del medesimo verbo. Non possiamo fermarci molto nella vita in senso generale, allo stesso modo in cui non possiamo fermare il cammino del tempo. Ma di questo noi non proviamo alcun desiderio. Questo desiderio procederebbe in senso opposto rispetto alla vita, si prenderebbe gioco della natura del tempo vissuto. Al contrario, possiamo fermarci *di fronte a qualche cosa*, e questa è una facoltà che non è solo perfettamente compatibile con questa stessa natura del tempo, ma è perfino indispensabile nella vita. Si apre così un capitolo nuovo della "cronologia" generale, nel senso letterale del termine.

Già nell'ambito della psicologia concreta [*psychologie concrète*], tutta presa nei meccanismi della successione di un tempo oggettivo, siamo rivolti alla realtà-ambiente [*réalité ambiante*] grazie a questa successione che condividiamo con essa. Dobbiamo quindi chiederci come arriviamo in generale a liberarci da questa stretta per godere del fascino particolare delle foglie gialle del passato, o ancora per evadere dalla realtà, per sognare, per meditare, per filosofare e – più ancora – come possiamo farlo senza sperimentare tutte queste attività come una reale perdita di tempo, per grande che sia ai nostri giorni il culto dell'uomo d'azione. Queste attività non solamente non ci destano particolare sorpresa, ma appaiono come una prerogativa indispensabile della nostra vita. Sul pia-

no pragmatico, interverrà certamente il concetto di misura e di limite. Ce ne serviremo per stabilire delle differenze specifiche. Contrapporremo l'uomo d'azione al sognatore, e quando quest'ultimo andrà a compromettere, a causa della sua tendenza alla *rêverie*, la sua esistenza quotidiana saremo ben disposti a metterlo in guardia contro questo pericolo o perfino a considerarlo, in certi casi, come un individuo malato. Eppure ciò non farà diminuire in nulla ai nostri occhi il valore particolare che si riconosce al fenomeno della *rêverie* o della meditazione, da cui può scaturire qualche cosa di grande, perfino di molto grande, o che può rappresentare lo sforzo supremo per ritrovare la pace con se stessi; e probabilmente faremo d'altra parte un passo indietro di fronte all'individuo che, riempiendo fino all'orlo la sua esistenza di attività molto spesso effimere, si dimostri incapace di "perdere" non fosse altro che un istante per evadere dalla realtà. Un essere simile avrebbe ancora qualche cosa di umano dentro di sé? Il problema al momento non è però questo. Vogliamo soltanto segnalare, *en passant*, come fenomeni apparentemente contingenti o perfino inutili rispetto a un'idea pragmatica del tempo rappresentino in realtà degli elementi essenziali della nostra vita: per quanto essi siano capaci in alcune circostanze di generare lacune, di collocarsi quasi al di fuori della realtà, di portare perfino a una spiacevole perdita di tempo, non rimangono per questo motivo meno ricchi di vita, e di quale vita a volte! Dunque non ci tratteremo più a lungo di fronte a queste relazioni particolari. Esse dovevano illustrare l'idea secondo la quale – a prescindere dal particolare punto di vista attraverso cui consideriamo il tempo – esistono fenomeni che, se alla nostra ragione sembrano in contrasto con questo aspetto, non si mostrano solamente compatibili con esso, ma anche necessari nella vita.

Siamo così ricondotti al problema di cui volevamo discutere. Ci preme sottolineare che noi possiamo attardarci su qualche cosa nella vita, perfino fermarci, senza per questo perdere il contatto con il tempo vissuto né trovarci in disarmonia con esso, il che equivarrebbe – a livello pragmatico – all’impressione di perdere in questo modo necessariamente del tempo a discapito di affari più urgenti. Al contrario, questa facoltà che saremmo portati a chiamare “funzione di immobilizzazione” [*fonction d’immobilisation*] ci sembra assolutamente naturale, perfino indispensabile, giacché è profondamente ancorata nella nostra natura, nei suoi rapporti con il tempo vissuto e con la vita.

Per illustrare questa facoltà, dobbiamo ricercarne – come siamo abituati a fare – i fenomeni rappresentativi. Questi fenomeni sono secondo noi quelli del “gustare qualche cosa” e dell’attenzione.<sup>1</sup> Noi non ci attardiamo certamente su qualcosa che ci lascia indifferenti. Lo facciamo solamente quando ne vale la pena. Gustiamo allora questo qualcosa. Non si tratta affatto di prolungare semplicemente il piacere, come fa il bambino che, arrivato al dolce, tiene i bocconi più a lungo nella bocca rispetto a quando si tratta di inghiottire una minestra che non gli piace. Questi sono piccoli espedienti che spesso bambini e adulti

---

1 Vedi a questo proposito gli studi su “L’attenzione” e “Il gustativo” nella mia opera *Verso una cosmologia*, che sarà pubblicata nella collana “Philosophie de l’Esprit” delle edizioni Montaigne [La prima edizione di *Vers une cosmologie* è infatti datata 1936. Il testo sarà poi ripubblicato in seconda edizione a Parigi nel 1967 presso Aubier-Montaigne e quindi ristampato, sempre nella capitale francese, nel 1996 con la presentazione di J. Chazaud presso le Éditions Payot & Rivages. Quanto alla traduzione italiana degli studi citati, cfr. E. MINKOWSKI, *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, introduzione di E. Borna, Einaudi, Torino 2005, pp. 71-79 e 182-192].



utilizzano per prolungare meccanicamente una sensazione piacevole. Gli educatori avranno talora da ridire. “Gustare qualche cosa” è, invece, un’attitudine naturale dell’essere umano. Questa attitudine realizza una relazione particolare con l’oggetto sul quale va a stabilirsi e fa parte degli aspetti essenziali della vita. Sentire un profumo gradevole e gustare il fresco olezzo dell’erba appena tagliata, riposarsi su una sdraio e godersi, nel corso di una passeggiata nel periodo di vacanza, un meritato relax, sono attitudini, modi di essere del tutto differenti.

Quando gustiamo qualche cosa, stabiliamo un contatto più intimo con l’oggetto percepito, e questa intimità ha un carattere temporale dal momento che in essa noi attraversiamo insieme, come di comune accordo e in armonia, una parte del divenire. Ci attardiamo su ciò che gustiamo. E in questo non siamo in nulla simili allo scolaro che si attarda sulla strada quando ritorna a casa da scuola. Rispetto all’azione pragmatica, noi forse “mariniamo la scuola”, cosa di cui del resto faremmo molta fatica a fare a meno.

Questa intimità, propria del “gustare qualche cosa”, non raggiunge comunque la pienezza, la profondità, la ricchezza del presente vissuto, così come esse si realizzano nella simpatia o nella contemplazione. Essa non raggiunge più, sebbene si organizzi nel tempo e nella durata, questa penetrazione particolarmente densa – se così si può dire – che caratterizza la durata vissuta così come tutto ciò che in essa si svolge. “Gustare qualche cosa” sembra più collocarsi “sulla superficie”. E di fatto questa attitudine ha a che fare con fatti di minor peso, più “quotidiani”, della vita. Il suo valore di riferimento non è quello del bello o del buono, ma del piacevole. Non ci si attarda affatto su un’opera d’arte, così poco da gustarla. La si fa propria e la si apprezza di conseguenza. Ma si assapora un’interio-

rità che trasuda intimità, come si può davvero gustare un discorso fatto con acutezza d'ingegno. E facendo ciò, ci si rilassa; si gusta questa nota più leggera e piacevole che la vita talvolta ci offre.

Si direbbe così che la facoltà di gustare qualche cosa ritaglia nel presente vissuto come in superficie – restringendolo e impoverendolo, ma seguendo comunque il tracciato delle sue caratteristiche essenziali – una particolare modalità d'essere dell'uomo in rapporto al divenire.

Se facciamo ancora un passo in questa direzione, ci troviamo di fronte al problema dell'attenzione, non così come è concepita dalla vita quotidiana o dalla psicologia tradizionale, ma vista – per così dire – nel suo significato alternativo, ovvero come fenomeno caratteristico della facoltà di fermarsi in generale di fronte a qualcosa nella vita. E là, nuovamente, ci fermiamo per scoprire qualche cosa di nuovo e di vivo. Da questo punto di vista l'attenzione non è affatto una facoltà superiore che viene ad aggiungersi a facoltà più semplici, come ad esempio quella della percezione, ma è al contrario un elemento indispensabile della vita che, traducendo il senso reale del fermarsi, viene a inserirsi all'interno del dinamismo di questa vita senza compromettere la sua natura. Essa spalanca così questo dinamismo come una breccia naturale grazie alla quale cominciamo a guardare il mondo e che sembra in grado di farci rendere conto di questo fatto, a prima vista così paradossale rispetto al dinamismo della vita da costituire la percezione di un oggetto immobile, inanimato e incapace di esprimere alcunché. La percezione verrebbe a collocarsi sul fronte opposto di questa prospettiva sul mondo, che l'attenzione viene come a ritagliare nel dinamismo della vita. In questa derivazione filiale [*filiation*] che procede dall'alto verso il basso, la percezione occuperebbe, come

ultimo livello, un posto analogo a quello che abbiamo creduto di dover assegnare alla rappresentazione in rapporto allo slancio vitale, o ancora al ricordo in rapporto al rimorso e al rimpianto. Residuo ultimo, come questi ultimi, di questa progressiva “devitalizzazione”, essa li raggiungerebbe andando a collocarsi sul loro stesso piano. Ma questo piano, puramente superficiale, all’estremo limite di ciò che il tempo vissuto può ancora riconoscere correndo il rischio di smembrarsi completamente nei singoli istanti, lungi dal comprendere i veri elementi della nostra vita, non ci presenta che un aspetto lontano di questa, non è che uno strato inconsistente e lontanissimo dal centro pulsante da cui essa scaturisce.

L’attenzione mantiene tutto nell’adesso. Come l’adesso, non ha durata vissuta; come l’adesso, è come un punto rispetto a questa durata. In fondo, l’attenzione è la sola azione che possiamo realizzare nell’adesso, o più esattamente legare ad essa. È lo slancio ridotto al momentaneo, uno slancio che cerca pertanto un completamento, comunque sempre passeggero, nella direzione impressa dalla nuova situazione. Il nostro sguardo si rivolge verso il mondo e vi trova il proprio compimento nella percezione che si libera da questo mondo nel momento in cui vi fissiamo la nostra attenzione.

Così la penetrazione del presente, la facoltà di gustare qualche cosa e l’attenzione sembrano costituire tre livelli sovrapponibili a quelli che abbiamo peraltro cercato di specificare nella forma del presente vissuto, dell’oggi e dell’adesso. Così ritroviamo ancora una volta il medesimo principio – a quanto pare – in virtù del quale il tempo vissuto svezza dal proprio seno, per una sorta di restringimento e di successiva gradazione, delle forme più precise e più palpabili, più accessibili alla nostra ragione e al nostro

pragmatismo, ma anche più lontane dalla vera natura del tempo e della vita.

\* \* \*

Giunto al termine di questo studio, getto involontariamente uno sguardo all'indietro. Quello che scopro mi preoccupa. Questo "riassunto" mi appare ancora particolarmente "tormentato" e poco lineare. Esso va ben oltre, sotto molti aspetti, lo schema che mi ero dato. Ma se il tempo vissuto supera in ogni istante il nostro bisogno di precisione, se la sintesi che si era progettato di fare si trasforma in corso d'opera in una nuova tappa che si cerca di affrontare – con tutta l'indecisione, l'instabilità e la provvisorietà che questa può comportare – ciò forse non dovrebbe affliggerci oltre misura. Dopotutto, non sarà forse questo il segno dello sforzo che, mantenendo la propria freschezza, cerca sempre di nuovo, senza timore di possibili fallimenti, di penetrare il mistero del tempo e della vita?

## APPENDICE



LUDWIG BINSWANGER

## LETTERA A EUGÈNE MINKOWSKI

### Riflessioni sul tempo e l'etica

[*Lettre à Eugène Minkowski. Réflexions sur le temps et l'éthique*,  
in «L'Évolution Psychiatrique», I, 1956, pp. 37-44]

Traduzione di Aurelio Molaro

Mio caro amico Eugène,

appena sono stato invitato dal nostro amico Henri Ey a contribuire al numero celebrativo dell'«Évolution Psychiatrique» dedicato al Suo settantesimo compleanno, ho immediatamente realizzato che avrei potuto scrivere questo contributo esclusivamente nella forma di un dialogo con Lei. Da più di trent'anni siamo troppo vicini l'uno all'altro sul piano personale e scientifico perché io possa, in questa occasione, accontentarmi di un'impersonale partecipazione scientifica.

Voglio tuttavia ricordare due particolari avvenimenti che hanno caratterizzato la storia della nostra amicizia! Il primo è un evento capitale nella storia della psichiatria, datato 25 novembre 1922. In quell'occasione, noi abbiamo introdotto fianco a fianco i metodi di ricerca fenomenologica in psichiatria, Lei con *Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie*

*schizophrénique*,<sup>1</sup> io invece con la mia relazione *Über Phänomenologie*.<sup>2</sup> Luogo: 63<sup>a</sup> Assemblea della Società Svizzera di Psichiatria a Zurigo. Ancora oggi, la fenomenologia rimane non solo un metodo di studio comune a entrambi, ma anche il fondamento imprescindibile della nostra comunità scientifica. Il secondo evento nella storia della nostra amicizia è parimenti ancora vivo nella Sua memoria, mio caro amico, e l'ha perfino menzionato al Congresso di Parigi nel 1950.<sup>3</sup> Si tratta, in due parole,

- 
- 1 Journal de Psychologie, xx, 6, 1923 [trad. it. *Studio psicologico e analisi fenomenologica di un caso di melancolia schizofrenica*, in E. MINKOWSKI, V.E. VON GEBSATTEL, E.W. STRAUS, *Antropologia e psicopatologia*, a cura di D. Cargnello, Bompiani, Milano 1967, pp. 15-40].
  - 2 Z. Neur. Bd. 82, 1923 e *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. 1 Bern, 1947 [trad. it. *Sulla fenomenologia*, in L. BINSWANGER, *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giaccanelli, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 5-38].
  - 3 [Con ogni probabilità, Binswanger allude al primo *Congrès mondial de psychiatrie* che si celebrò a Parigi, dietro l'organizzazione del gruppo di studio dell'«Évolution Psychiatrique», dal 18 al 27 settembre 1950. Secondo quanto testimoniato dai resoconti dell'epoca, ai lavori presero parte oltre duemila persone tra medici, psichiatri, psicoanalisti e psicologi, in rappresentanza di circa cinquanta nazioni, tra i quali figurano anche Anna Freud e Melanie Klein. Sette furono le sessioni nelle quali fu articolato il *Congrès*: psicopatologia generale e psicopatologia dei deliri; psichiatria clinica; anatomo-fisiologia generale e biologia (con particolare riguardo alla fisiologia cerebrale alla luce degli interventi di lobotomia); psichiatria infantile; terapie di ordine fisico (segnatamente i metodi elettroconvulsivanti); psicoterapia, psicoanalisi e medicina psicosomatica; psichiatria sociale (genetica ed eugenetica). Gli atti di queste straordinarie assise furono poi pubblicati dall'editore parigino Hermann tra il 1950 e il 1952 in svariati volumi, sotto la supervisione generale di Henri Ey, che dello stesso *Congrès* fu segretario].



della mia perplessità circa il Suo stato di integrità mentale, dubbio che – ho dovuto immediatamente riconoscerlo – dimostrò subito la mia carenza di penetrazione fenomenologica. Dopo la Sua osservazione (e fin dal 1920) secondo cui il *problema del tempo è in fondo un problema etico*, io mi posi – come ebbi modo di confessarLe più tardi – questa triste domanda: un uomo così geniale deve quasi necessariamente essere un po' «pazzerello»? Tuttavia non passò molto tempo prima che io facessi solenne ammenda. Come seguace di Husserl e di Heidegger, in effetti il tempo per me era e rimane un problema fenomenologico e ontologico fondamentale. Inoltre, ancora oggi sono convinto che sarebbe più giusto dire, diversamente da Lei, che il problema etico è in fondo parimenti un problema di tempo. Sia quel che sia, mio caro amico, Lei mi ha per la prima volta aperto gli occhi su questa relazione tra l'etica e il tempo. È la ragione per la quale vorrei dedicare questa lettera in onore del Suo settantesimo compleanno al tema dei rapporti tra il problema etico e il problema del tempo. Lo spazio limitato di cui dispongo mi consente ovviamente solo qualche breve accenno.

Per cominciare, prenderò le mosse da un esempio che permette a questi rapporti di manifestarsi in modo particolarmente chiaro. È tratto da un autore che, da diversi decenni, appartiene alla cerchia dei miei romanzieri francesi preferiti e che io considero, tutto sommato, come uno dei più grandi artisti della prima metà del Ventesimo secolo: Marcel Proust. In «*À l'ombre des jeunes filles en fleurs*»<sup>4</sup> si può trovare la descrizione fenomenologica di

---

4 [Cfr. M. PROUST, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, trad. it. di G. Raboni, Mondadori, Milano 2001, vol. 1, pp. 981 sgg.].

una precisa forma di euforia alcolica, che è già sufficiente per riconoscere al suo autore un posto di primo piano tra i fenomenologi. Dopo che il narratore ha precedentemente descritto come l'ingresso in un elegante ristorante, il suono della musica gitana e il piacere della birra, dello champagne e del Porto lo avessero trasformato in un uomo nuovo per il quale tutto «veniva fissandosi in una quieta armonia»<sup>5</sup> e che sentiva «il ronfare» dei suoi nervi «nei quali stazionava un benessere»,<sup>6</sup> a quel punto racconta – dopo aver lasciato il ristorante – di avere chiesto al vetturino di accelerare al massimo la corsa, sebbene avesse motivo di temere uno scontro con un'altra carrozza su quegli stretti sentieri: «Del resto, tutto sommato, non facevo che *concentrare* in una sola serata l'incuria che gli altri uomini diluiscono nell'intera esistenza, affrontando quotidianamente, senza alcuna necessità, le incognite d'un viaggio per mare».<sup>7</sup> Nulla avrebbe avuto il potere di «portare la rappresentazione e il timore del pericolo sino alla soglia della ragione».<sup>8</sup> «Di fatto, come non è il desiderio di diventare celebri, ma l'abitudine d'essere laboriosi a consentirci di produrre un'opera, così non l'euforia del momento presente, ma le sagge riflessioni del passato contribuiscono a preservare il futuro. Ora, se arrivando a Rivebelle avevo subito scagliato lontano le grucce del ragionamento, di quell'autocontrollo che aiuta la nostra infermità a percorrere la retta via, e mi ero trovato in preda a una sorta di atassia morale, l'alcol, mettendo i miei nervi in uno stato di eccezionale tensione, aveva dato ai *minuti che stavo*

---

5 [Ivi, p. 982].

6 [Ivi, p. 983].

7 [Ivi, p. 988].

8 [Ivi, p. 987].

*vivendo adesso una qualità, un fascino*<sup>9</sup> il cui effetto non era stato di rendermi più idoneo e nemmeno più risoluto a difenderli; facendomeli infatti preferire mille volte al resto della mia vita, l'esaltazione li *isolava*; ero *imprigionato nel presente*, come gli eroi, come gli ubriachi; colpito da momentanea eclissi, il mio passato non proiettava più davanti a me quell'ombra di se stesso che chiamiamo futuro; ponendo lo scopo della mia vita non più nella realizzazione dei sogni del passato, ma nella *felicità dell'attimo presente*, non vedevo più in là di questo». <sup>10</sup> Egli si sarebbe lasciato massacrare senza opporre resistenza, «poiché *aderivo incondizionatamente al profumo della donna seduta alla tavola accanto, alla gentilezza dei maîtres, alla melodia del valzer che stavano suonando, poiché ero come incollato alla sensazione presente* e non avevo estensione maggiore della sua né altro scopo che quello di non venirme separato, sarei morto abbracciandola»; <sup>11</sup> «... *soltanto la sensazione presente*, grazie alla sua straordinaria *potenza*, alla gioia provocata da ogni sua minima variazione e persino dalla *sua semplice continuità*, aveva importanza per me; tutto il resto, parenti, lavoro, piaceri, fanciulle di Balbec, non aveva più peso d'un fiocco di schiuma in un gran vento che non la lascia posare, non esisteva più che in relazione a quella potenza interiore: *l'ebbrezza* realizza per qualche ora l'idealismo soggettivo, il *fenomenismo puro*; tutto si riduce ad apparenza, e non esiste più che in funzione del

---

9 Qui, come altrove, i termini in corsivo sono miei!

10 [M. PROUST, *All'ombra delle fanciulle in fiore*, cit., pp. 987-988].

11 [*Ivi*, pp. 988-989].

nostro sublime noi stessi».<sup>12</sup> «... poiché *non ci curiamo di ciò che non è attuale*».<sup>13</sup>

In fin dei conti, Proust contrappone a questa spinta del fenomenismo puro e di presenza pura ciò che noi chiamiamo realtà e che lui designa assai opportunamente come «matematica di domani, che è la stessa di ieri...».<sup>14</sup> Vede inoltre molto bene che la consistenza del mondo, di cui ho parlato – come sa – nel mio studio sulla fuga delle idee, è comunque tutt'altro nell'ebbrezza piuttosto che nel giorno prima o nell'indomani. Intendiamo dire che tutto il resto (ovvero la "Realtà") non aveva più peso di un *fiocco di schiuma* nel vento; e ora aggiunge: «Le persone che non avevano più importanza, e che noi soffiavamo via come bolle di sapone, riacquisteranno domani la loro densità».<sup>15</sup>

In «Le côté de Guermantes»,<sup>16</sup> il narratore, a forza di bere champagne, comincia a provare «un po' dell'ebbrezza»<sup>17</sup> analoga a quella di Rivebelle. Da buon fenomenologo capace di cogliere l'essenza del fenomeno – vale a dire, in questo caso, l'essenza cui dà il nome di ebbrezza – egli si accorge che questa essenza, a seconda del suo grado di profondità, ovvero in base al suo significato nel contesto della struttura totale dell'esistenza umana, presenta svariate modificazioni di ordine fenomenologico, «da quella che provocano il sole o il viaggiare a quella della stanchezza o del vino».<sup>18</sup> Non è solamente ogni genere, ma

---

12 [Ivi, p. 989].

13 [Ibid.].

14 [Ivi, p. 990].

15 [Ivi, pp. 989-990].

16 [Cfr. M. PROUST, *La parte di Guermantes*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. II, pp. 202 sgg.].

17 [Ivi, p. 203].

18 [Ibid.].

anche ogni grado di ebbrezza che «mette a nudo dentro di noi, esattamente *alla profondità alla quale si trova, un uomo particolare*». <sup>19</sup> Si può così vedere che ciò che denominiamo euforia alcolica (*Betrunkenheit* in tedesco) per Proust, così come per ogni fenomenologo, dopotutto non rappresenta che un caso particolare di ebbrezza (*Trunkenheit* in tedesco), e ciò solamente perché diventa possibile comprendere e descrivere la sua essenza fenomenologica. Inoltre, a questo punto l'autore arriva a parlare della temporalizzazione dell'ebbrezza offerta dal vino, vale a dire dell'«*effimera potenza dell'istante*» <sup>20</sup> e della *potenza delle sensazioni* che lo pervadono. Tuttavia allo stesso tempo egli parla anche della spazializzazione di questo genere di ebbrezza: la lampada elettrica, posta in cima alla cornice, doveva «suggerire al bevitore, anche al bevitore solitario, l'idea che *lo spazio* si moltiplicasse attorno a lui contemporaneamente alle *sensazioni esaltate dall'ebbrezza, e che, segregato* in quel minimo spazio, egli regnasse tuttavia su qualcosa di ben più esteso, nella sua curva indefinita e luminosa, d'un viale del "Jardin de Paris"». <sup>21</sup> Mio caro amico, Lei mi darà certamente ragione di dichiarare che non solo il tempo, ma anche lo spazio, la luce, la densità del mondo, la corporeità, sono in relazione con il "fattore etico", secondo la Sua espressione.

Sia io che Lei potremmo scrivere un libro intero su queste analisi di Proust. Come saprà, Bollnow ha già dedicato loro ampio spazio nelle proprie opere (*Das Wesen des Stimmungen*, [Klostermann,] Frankfurt a.M. 1943), proprio sulla base della raccolta di scritti proustiani sul tempo e in

---

19 [Ibid.].

20 [Ibid.].

21 [Ibid.].

relazione alla temporalità della felicità in generale e dell'ebbrezza artificiale, in modo particolare quella favorita dalla mescalina. A mio modo di vedere, nelle "esperienze vissute" descritte da Proust ritrovo meno la loro affinità con i «momenti di felicità» rispetto alla loro importanza per lo studio del *godimento* o meglio del *godere*, come al riguardo si è espresso Wilhelm Szilasi, nell'ambito di un'approfondita interpretazione del *Filebo* platonico contenuta nel suo scritto su «Macht und Ohnmacht des Geistes» ([Francke,] Bern 1946). Tuttavia la limitatezza dello spazio concesso a questo contributo impedisce una maggiore considerazione del problema. Vorrei solamente menzionare la concezione più profonda di Proust sull'essenza del godimento, che consiste nel fatto che non solo le modificazioni ma anche la semplice *continuità* della sensazione presente (dell'ebbrezza, dell'esaltazione, del fascino, della felicità o della gioia) erano per lui importanti. Nello stesso spirito si esprime Szilasi: «un godimento che non crescesse per il fatto stesso di durare non sarebbe un godimento».<sup>22</sup> Ci troviamo così di fronte al fatto che non si tratta qui di un presente *autentico* in senso heideggeriano, e neppure di una semplice somma di "adesso in continuo fluire" (*flüchtigen Jetzt-Punkten*),<sup>23</sup> ma di un adesso [*maintenant*] o di un presente nel senso di una continuità, di un seguito, e perfino di una concentrazione, anche solo della concentrazione nell'incuria di una sera. In ciò si distingue la continuità del godimento del presente dalla fuga

---

22 [Cfr. W. SZILASI, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Francke, Bern 1946, p. 48].

23 [Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), in *Gesamtausgabe*, vol. 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (trad. it. *Essere e tempo*, nuova versione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, § 79, pp. 476-482)].

delle idee maniacali. Ma d'altra parte manca, come abbiamo visto, quest'altra continuità, vale a dire la continuità nel tempo della storia vissuta, della "storia della vita interiore" (*Innere Lebensgeschichte*), secondo la nostra espressione;<sup>24</sup> apprendiamo così che la sua esaltazione *isolava* i minuti che stava vivendo *dal resto della sua vita*: «ero imprigionato nel presente». In una certa anticipazione dell'insegnamento di Heidegger circa l'inestricabile interdipendenza del passato e dell'avvenire nel presente *autentico*, Proust stesso vede molto bene che là dove noi parliamo di felicità, gioia, armonia o di benessere dell'attimo che si sta vivendo, il passato è eclissato (non scomparso ma oscurato) e non proietta più quell'ombra di se stesso che chiamiamo nostro futuro.

Se da questa forma ridotta di "tempo vissuto" – momento presente o minuto presente – gettiamo uno sguardo sul «fattore etico», siamo subito d'accordo che là dove l'essere-nel-mondo non si temporalizza in *tutta* la sua pienezza e in tutta la sua profondità non si può parlare di "fattore etico". Ciò nonostante, qui non si tratta solo di un fenomenismo puro, ma allo stesso tempo di un *edonismo puro*. Questo significa che nell'ebbrezza – come *Trunkenheit* – il godimento è vissuto e valutato alla stregua di un *summum bonum*.<sup>25</sup>

Un'altra ragione si oppone alla relazione tra l'ebbrezza e l'etica: l'immersione nell'effimero dominio del

---

24 [Cfr. L. BINSWANGER, *Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte*, Nach einem am 6. XII. 1927 in der Gesellschaft "Die Hirnrinde" im Physiologischen Institut zu Berlin gehaltenen Vortrag, in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», LXVIII, 1928, pp. 52-79 (trad. it. *Funzione di vita e storia della vita interiore*, in *Per un'antropologia fenomenologica*, cit., pp. 39-64)].

25 [In latino nel testo].

minuto presente, la carcerazione stretta nelle sensazioni sperimentate, il fatto di essere incollato o di aderire alla sensazione presente. *L'assenza di libertà* dell'essere-nel-mondo è resa assai degnamente da tutte queste espressioni; allo stesso modo, questa caratteristica dell'ebbrezza si oppone al fattore etico nella nostra vita, come nessun altro sa meglio di Lei. Nulla mi pare più adeguato a esprimere in modo positivo questa assenza di libertà, il suo significato temporale e spaziale, quanto il sentimento di urgenza di cui ha parlato il nostro amico René Le Senne in «Obstacle et Valeur». Le Senne vede nel sentimento dell'urgenza qualcosa che «abbandona l'Io alla passività contro la sua natura». E quando ci vede in primo luogo «un'oppressione dell'Io da parte di una situazione a un tempo costrittiva e minacciosa», ciò *in fondo* può comunque riferirsi anche all'ebbrezza provocata dal vino. Si potrebbe dunque dire con Proust stesso, seppure in un senso un po' diverso, a proposito della felicità di questa ebbrezza, ciò che tutto sommato egli dice della felicità in generale: «essa ha, si può dire, una sola utilità: rendere possibile l'infelicità».<sup>26</sup> Nella frase seguente: «[poiché] non avevo estensione maggiore della sua [della sensazione presente, *scil.*] né altro scopo che quello di non venirme separato, sarei morto abbracciandola» si ritrova non solo la reciproca dipendenza, già così bene messa a fuoco da Platone, tra la naturale disposizione al godimento e l'inclinazione alla sofferenza, ma anche la prossimità a un'estrema densità vitale (*Lebensüppigkeit*), al disprezzo della morte, al desiderio della morte e alla morte stessa. Forse bisogna vedere là

---

26 [M. PROUST, *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IV, p. 592].



l'origine di questa sorprendente associazione: «come gli eroi, come gli ubriachi» (vedi più sopra).

Ma Le ricordo, in relazione con ciò che precede, ancora un'altra frase di René Le Senne: «L'urgenza riconduce l'Io [*le moi*] verso il suo corpo, l'Io vi si bastiona».<sup>27</sup> Con questa frase si chiarisce il ruolo della corporeità nell'ebbrezza, opposto ancora al suo ruolo nell'"azione etica". Ciò nonostante, già nell'idea di sensazione – tuttavia concepita in tutta la sua potenza dominatrice, nel senso dell'abbandono, dell'essere incollato o dell'aderire a essa, alla vita e alla morte – una modificazione particolare del "corpo vissuto". Come dimostra così elegantemente l'esempio *proustiano*, nell'ebbrezza come *Trunkenheit* abbiamo a che fare con tutt'altra cosa rispetto al godimento del corpo come tale, vale a dire con un'*armonia* "del corpo" con il *contenuto* delle sensazioni presenti. In questo carattere soprattutto *intenzionale* del godimento e dello stesso benessere fisico è necessario scorgere un tratto spirituale, o meglio spiritualizzato, dell'ebbrezza e della sua modificazione tipica della maniera di vivere il nostro corpo. Questo tratto trova il proprio fondamento, come Lei senz'altro mi concederà, nella temporalità dell'ebbrezza, e se non addirittura nel senso del presente autentico (*eigentliche Gegenwart* in tedesco), comunque nel senso della continuità del "minuto" presente. Se nell'ebbrezza mancano non solo la ragione o il ragionamento, ma anche "il cuore", è tuttavia la sua *continuità* – che del resto è tutt'altra cosa rispetto alla durata! – che ci permette di vivere nel nostro corpo "spiritualmen-

---

27 [Cfr. R. LE SENNE, *Obstacle et Valeur. La description de conscience*, Fernand Aubier, Paris 1934, p. 288 (trad. it. *Ostacolo e valore. Descrizione della coscienza*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 183: qui «le moi» è tuttavia reso, in una forma un po' più obsoleta, con «il me»)].

te”, vale a dire *in armonia con il contenuto delle nostre sensazioni*. Ma bisogna che mi fermi qui.

Mi permetta, mio caro amico, in contrasto con ciò che precede, di riportare ciò che Lei stesso ha scritto circa il modo in cui il fenomeno etico si inserisce nella struttura generale del tempo. Alludo in modo particolare alle belle pagine intitolate «La ricerca dell’azione etica» contenute nella Sua opera principale, *Le temps vécu*. Qui Lei parla innanzi tutto dell’avvenire: «Senza di esso non soltanto saremmo esseri amorali, cioè esseri per i quali il problema etico non si porrebbe neanche, ma tutta la nostra vita risulterebbe *singolarmente modificata nella sua struttura*;<sup>28</sup> *immersi nelle tenebre, non vedremmo più l’avvenire aprirsi ampiamente davanti a noi*; il nostro sguardo *non saprebbe più scrutare l’orizzonte* per attingervi le forze vive di *tutta la nostra esistenza*; a malapena potrebbe scoprire davanti a sé, urtandovi contro, qualche ombra scialba verso cui si dirigerebbero la nostra attività e i nostri desideri, ammettendo che tali desideri e tale attività possano sussistere ancora senza questo slancio verso il bene. *L’avvenire si restringerebbe* così stranamente davanti a noi».<sup>29</sup> A questo punto, con acutezza ed eloquenza altrove inarrivabili, Lei manifesta il Suo convincimento secondo cui il problema del tempo costituisce un problema etico. Illustra la Sua idea attraverso il noto esempio dei due soldati in trincea, di fronte al pericolo di morte che si avvicina.<sup>30</sup> All’estre-

---

28 Qui, come in ciò che segue, il corsivo è sempre mio.

29 [E. MINKOWSKI, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, D’Artrey, Paris 1933, p. 103 (trad. it. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, nuova edizione, introduzione di F. Leoni, prefazione di E. Paci, Einaudi, Torino 2004, pp. 106-107)].

30 [*Ivi*, p. 107 (trad. it. pp. 110-111)].

mo opposto – se così si può dire – della temporalizzazione non-etica dell'ebbrezza, si trova proprio in Lei questa osservazione inconfutabile: nella ricerca dell'azione etica, noi prendiamo, «*in una “spezione” luminosa, coscienza di noi stessi*». <sup>31</sup> «A questo scopo, *si crea e ricrea sempre di nuovo*; resta sempre una *creazione luminosa*» <sup>32</sup> dell'uomo. Fare il bene per abitudine è una formula inaccettabile». <sup>33</sup> Quanto è diversa, in termini di confronto, la mancanza di controllo di sé nell'“atassia morale” di cui parla Proust!

Nel Suo libro che preferisco, *Vers une cosmologie*, scritto nel 1935, Lei affronta anche il problema della relazione tra l'azione etica e *il passato*. A questo proposito, Lei afferma che lo slancio creativo, come anche l'azione etica, «pur essendo ogni volta *un passo avanti*, pur *schiodando l'avvenire* dinanzi a noi, non implicano tuttavia l'esistenza di precedenti personali e non sono interpretabili *in termini di genesi o di causa, poiché semplicemente ignorano il passato*. Non ne hanno bisogno. Né la biologia, né la biografia, né la patografia sono discorsi alla loro altezza: possono solo *ingannare*, cercando di *dedurre logicamente dal passato* ciò che resta sostanzialmente incomprensibile da questo punto di vista, poiché semplicemente *non ha passato*. Nemmeno si pone il problema dei conflitti in questo caso, giacché – se conflitti vi sono – essi non possono essere conflitti personali, affettivi, circoscritti all'individuo empirico, ma dovrebbero essere piuttosto conflitti che coinvolgono l'universo intero, conflitti di cui l'uomo

---

31 [Ivi, p. 111 (trad. it. p. 114)].

32 Sarebbe interessante differenziare fenomenologicamente la luminosità di questa spezione e creazione etica dalla luminosità dell'ebbrezza.

33 [E. MINKOWSKI, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, cit., p. 111 (trad. it. p. 114)].

apprende l'esistenza con costernazione». <sup>34</sup> Poi Lei conclude con questa bella e corretta affermazione: «Poiché non bisogna dimenticare che il problema, qui, non è quello di sapere come l'uomo produca l'umano, ma come l'umano aderisca all'uomo». <sup>35</sup> Qui non si tratta dunque di un'eclissi del passato come in Proust, ma di una totale recisione. Confesso di non essere affatto d'accordo con Lei, giacché per me – allievo di Husserl e di Heidegger – il passato non può essere separato dalla struttura generale del tempo, a prescindere dalle diverse modificazioni che possa subire. Sono invece del tutto d'accordo con Lei nel momento in cui rifiuta di far derivare lo slancio verso il bene da un principio di ordine genetico o causale, nel senso positivista del termine, vale a dire dalle impressioni passate, dagli avvenimenti vissuti, dalle esperienze. Ma non posso acconsentire all'assenza totale di un ruolo del passato nell'azione etica. Il passato mi sembra comunque irrompere nel presente, seppure in un *modo particolare* che sarebbe ancora da studiare dal punto di vista fenomenologico. Inoltre, il passato non dovrà essere studiato nel senso di ciò che in tedesco chiamiamo *Vergangenheit*, ma nel senso esistenzialista di Heidegger come *Ge-wesenheit*.

Nel concludere il mio contributo sul problema del tempo e dell'etica, avrei piacere di menzionare una delle mie pazienti che dichiarava con netta chiarezza: «I live in two speeds». Ho parlato brevemente di questa donna in *Sintomo e tempo* [*Symptom und Zeit*], nel vol. 81 della *Schweiz*. [eri-

---

34 [E. MINKOWSKI, *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Aubier, Paris 1936, p. 151 (trad. it. *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, introduzione di E. Borgna, Einaudi, Torino 2005, p. 130)].

35 [Ivi, pp. 151-152 (trad. it. p. 130)].

*sche] Med.[izinische] Wochenschrift*.<sup>36</sup> In merito a questo caso, si poteva cogliere il problema etico del tempo, nella sua prospettiva a un tempo positiva e negativa. Nelle fasi di eccesso di velocità, la sua leggerezza di spirito, la sua sensualità, il suo gusto per l'avventura erotica e non solo, la sua inclinazione all'impulsività, all'istantaneità e all'imprevisto sorprendevo come dei colori troppo vistosi. Dall'altra parte, il suo essere-nel-mondo si legava a una velocità o ad un ritmo più lento: la sua concezione rigorosa della vita, il suo focolare domestico, la sua fiducia nel marito, la sua necessità di una modalità di vita coerente e logica, prima di tutto conforme alla buona creanza, perfino onorevole, la circondavano di corrispondenti tinte cerulee. La sua sofferenza consisteva – come Lei certamente ora si ricorderà – non solo nel fatto che in lei queste due velocità divergevano più di quanto non divergano in ciascuno di noi, ma anche nel fatto che la malata, come lei stessa andava dicendo, non era in grado di operare una sincronizzazione, il che la portava alla fine a penosi accessi ansiosi e all'abuso di sonniferi.

Con questa precisazione sul ruolo che può giocare il tempo come problema etico, e anche in una prospettiva clinica e psicoterapeutica, concludo questo amichevole omaggio in occasione del Suo settantesimo compleanno. Possa un tempo indeterminato esserci ancora accordato per la continuazione del nostro comune cammino scientifico e della nostra antica e calorosa amicizia.

Kreuzlingen, agosto 1955

---

36 [Cfr. L. BINSWANGER, *Symptom und Zeit. Ein kasuistischer Beitrag*, in «Schweizerische Medizinische Wochenschrift», LXXXI, 1951, pp. 510-512].



## NOTA BIOBIBLIOGRAFICA

Eugène Minkowski nasce a San Pietroburgo il 17 aprile 1885, da famiglia ebrea di origine polacca. Dopo gli studi secondari, si iscrive alla facoltà di Medicina dell'Università di Varsavia, che frequenta fino al 1905, quando l'ateneo viene chiuso dal governo zarista per ragioni politiche. Si trasferisce così a Breslavia, Gottinga e quindi a Monaco, presso la cui Università si laurea nel 1908, per poi ottenere, l'anno successivo, l'abilitazione all'esercizio della professione medica in Russia, a Kazan.

A fronte della sua decisa insoddisfazione per una medicina che andava sempre più assumendo i connotati della scienza naturale, in questi anni si avvicina al pensiero di Henri Bergson e attraverso la sua mediazione inizia anche a maturare un importante interesse per la psicopatologia. Nel 1913 sposa l'adorata Françoise Brokman-Minkowska (1882-1950), con la quale svilupperà per diversi anni anche una proficua collaborazione in ambito psichiatrico. Con lo scoppio della Prima guerra mondiale, insieme alla moglie si rifugia a Zurigo, dove inizia la propria attività professionale presso il «Burghölzli», l'insigne clinica psichiatrica cittadina all'epoca diretta da Eugen Bleuler. Nel 1915 decide di arruolarsi – per *pura solidarietà umana*, secondo quanto reso noto dalla figlia di Minkowski e

dall'amico e psichiatra francese Henri Ey – come medico volontario nell'esercito francese, prestando peraltro servizio per tutta la durata del conflitto.

In questi anni, grazie alla costante ispirazione della filosofia bergsoniana e della nuova *fenomenologia* di Edmund Husserl, Minkowski continua a dedicarsi alla ricerca filosofica pur mantenendo una stretta connessione con le principali problematiche della psicopatologia. Ancora al fronte, nei momenti di maggiore calma concessi dalla guerra, inizia a tematizzare una serie di studi sui caratteri fondamentali dello *slancio vitale*, sulla *memoria* e l'*oblio* e sul fenomeno della *morte*.

Al termine del conflitto, decide di stabilirsi definitivamente a Parigi, dove tuttavia è costretto a regolarizzare nuovamente la sua abilitazione professionale. Ottenuta la nazionalità francese, svolge un lungo periodo di tirocinio e di studio, e insieme ad alcuni colleghi (tra i quali René Laforgue e la stessa moglie Françoise) nel 1925 fonda «L'Évolution Psychiatrique», che diverrà la più prestigiosa rivista di psichiatria pubblicata in lingua francese. Nel 1926 consegue il dottorato in Medicina presso l'Università di Parigi con una tesi su *La notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie*, che riporta, tra l'altro, una significativa dedica a Bergson e Bleuler. Tale tesi costituisce, di fatto, il nucleo centrale della prima importante opera minkowskiana, *La schizophrénie* (pubblicata l'anno successivo), che insieme a *Le temps vécu* (1933) e a *Vers une cosmologie* (1936) andrà a formare una vera e propria “trilogia psicopatologica” ormai annoverata tra i classici della letteratura psichiatrica del Novecento.

Durante l'occupazione nazista di Parigi, in piena coerenza con la propria posizione *etica* strettamente ancorata



a un principio di *impegno e responsabilità* come primaria condizione di possibilità della stessa libertà, Minkowski si rifiuta di abbandonare la città ed è costretto, insieme alla famiglia, a subire l'umiliazione della stella gialla. Esposto al pericolo di un arresto, diviene perfino presidente della *Œuvre de secours aux enfants*, la società per la protezione e l'assistenza degli ebrei perseguitati.

Nel secondo dopoguerra, lo psichiatra di Pietroburgo ormai naturalizzato francese riprende la propria attività di medico presso un ospedale parigino, mentre seguita a manifestare un sostanziale disinteresse per la carriera e le politiche accademiche (il che gli costerà, in tutta evidenza, l'assenza di proseliti). Ciò nonostante, è da più parti considerato – insieme a Karl Jaspers e Ludwig Binswanger – come uno dei principali fondatori della psichiatria fenomenologica, tanto da ottenere diversi riconoscimenti anche negli Stati Uniti d'America: proprio a New York, il 10 dicembre 1961 tiene infatti un'importante conferenza che sarà poi pubblicata l'anno successivo sotto il titolo di *Approches phénoménologiques de l'existence*. Dopo aver dato alle stampe una grande quantità di articoli e saggi di argomento psicopatologico e filosofico, nel 1966 pubblica il suo monumentale *Traité de psychopathologie*.

Muore a Parigi il 17 novembre 1972, all'età di 87 anni, dopo un periodo di sostanziale isolamento. Durante la cerimonia funebre, così ebbe modo di esprimersi il filosofo francese Vladimir Jankélévitch (1903-1985) a proposito dell'amico appena scomparso: «Fragile et éphémère, la vie derrière elle laisse des traces indélébiles. Rien ne saurait plus les effacer. Elles n'ont pas à connaître l'usure du temps. Elles sont éternelles. La vie a passé par là. Pour court qu'ait été son passage, le Cosmos s'en est imprégné. Rien ne saurait plus jamais l'oublier».

SCRITTI DI EUGÈNE MINKOWSKI

La seguente bibliografia delle opere di Minkowski – che riportiamo in rigoroso ordine cronologico – è stata direttamente ricavata (seppure con alcune modifiche) dal pregevole saggio, ormai esaurito, di M. FRANCONI, *La psicologia fenomenologica di Eugenio Minkowski*, Feltrinelli-Bocca, Milano 1976, pp. 172-186. A sua volta, tale elenco bibliografico era stato compilato, con aggiornamenti, integrazioni e correzioni, a partire da quello di M. REBIERRE – contenuto in E. MINKOWSKI, *Recueil d'articles 1923-1965*, Chaiers du Groupe Françoise Minkowska, Le Livre Psychologique, Paris 1965, pp. 169-175 – che era stato altresì riportato, senza sostanziali variazioni, anche in E. MINKOWSKI, V.E. VON GEBSEL, E.W. STRAUS, *Antropologia e psicopatologia*, a cura di D. Cagnello, Bompiani, Milano 1967, pp. 41-57.

I libri sono stati indicati con un asterisco tra parentesi tonde (\*) anteposto al titolo.

Laddove esistenti, si è provveduto a integrare – tra parentesi quadre – le singole voci bibliografiche con l'indicazione delle principali traduzioni italiane, mentre sono state omesse le traduzioni delle opere minkowskiane in altre lingue.

Le riviste e i periodici – quando ricorrano molto frequentemente – sono stati indicati, per quanto possibile, con le sigle adottate dal *Répertoire bibliographique de la Philosophie* edito dall'*Institut Supérieur de Philosophie* di Lovanio. In modo particolare si sono adottate le seguenti sigle:

- AMP «Annales Médico-Psychologiques» (Paris).  
ANTWP «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie» (Assen).  
ASNP «Archives Suisse de Neurologie et de Psychiatrie» (Zurich).  
BSFP «Bulletin de la Société Française de Philosophie» (Paris).  
E «L'Encéphale» (Paris).  
EP «L'Évolution Psychiatrique» (Paris).  
JPNP «Journal de Psychologie Normale et Pathologique» (Paris).  
RIP «Revue Internationale de Philosophie» (Bruxelles).  
RMM «Revue de Métaphysique et de Morale» (Paris).  
RPFE «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» (Paris).  
RPL «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain).  
TP «Tijdschrift voor Philosophie» (Leuven).

1911

*Zur müllerschen Lehre von den spezifischen Sinnese-nergien*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorganen», XLV, 1911, pp. 129-152.

1913

*Die Zenkersche Theorie der Farbenperzeption (Ein Beitrag zur Kenntnis und Beurteilung der physiologischen Farbentheorien)*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorganen», XLVIII, 2, 1913, pp. 211-228.

1914

*Betrachtungen im Anschluss an das Prinzip des psychophysischen Parallelismus*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», xxxi, 1914, pp. 132-143.

*Inhalt, symbolische Darstellung und Begründung des Grundsatzes der Identität als Grundsatz unseres Vorstellens*, in «Archiv für systematische Philosophie», xx, 2, 1914, pp. 209-219.

1920

*Famille B... et famille F... Contribution à l'étude de l'hérédité des maladies mentales*, in collaborazione con F. Minkowska, in «AMP», LXXVIII, 1920, pp. 303-328.

1921

*Les conséquences de la loi de réformes et pensions du 31 mars 1919 dans le domaine des maladies mentales*, in collaborazione con H. Colin, in «AMP», LXXIX, 2, 1921, pp. 207-218.

*La schizophrénie et la notion de maladie mentale (Sa conception dans l'œuvre de Bleuler)*, in «E», xvi, 5, 1921, pp. 247-257; 6, 1921, pp. 314-320; 7, 1921, pp. 373-381.

1922

*Recherches sur le rôle des «complexes» dans les manifestations morbides des aliénés (Le cas de Marie L...)*, in «E», xvii, 4, 1922, pp. 219-228; 5, 1922, pp. 275-281.

1923

*Impressions psychiatriques d'un séjour à Zurich (La schizoïdie et la syntonie de M. Bleuler; la méthode de Rorschach; le nouveau service pour enfants anormaux, le placement familial)*, in «AMP», LXXXI, 1, 1923, pp. 110-126.

*Contribution à l'étude de l'autisme. L'attitude interrogative*, in collaborazione con M.R. Targowla, in «AMP», LXXXI, 1, 1923, pp. 421-435.

*Données psychanalytiques dans un cas de doute obsédant*, in «E», xviii, 3, 1923, pp. 170-181.

*Contribution à l'étude de la pensée et de l'attitude autistes. Le rationalisme morbide*, in collaborazione con J. Rogues de Fursac, in «E», xviii, 4, 1923, pp. 217-228.

*Contribution à l'étude des idées d'influence*, in collaborazione con M.R. Targowla, in «E», xviii, 10, 1923, pp. 652-659.

*Étude psychologique et analyse phénoménologique d'un cas de mélancolie schizophrénique*, in «JPNP», xx, 1923, pp. 543-560 [trad. it. *Studio psicologico e analisi fenomenologica di un caso di melancolia schizofrenica*, in

E. MINKOWSKI, V.E. VON GEBSATTEL, E.W. STRAUS, *Antropologia e psicopatologia*, a cura di D. Cargnello, Bompiani, Milano 1967, pp. 15-40].

*La valeur de la méthode psychanalytique étudiée sur un cas d'impuissance sexuelle*, in «JPNP», xx, 1923, pp. 677-683.

*La cocaïne au point de vue social*, in collaborazione con J. Rogues de Fursac, in «La pratique médicale française», II, 1923, pp. 351-363.

*Bleulers Schizoidie und Syntonie und das Zeiterlebnis*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», LXXXII, 1923, pp. 212-230.

*Probleme der Vererbung van Geisteskrankheiten auf Grund von psychiatrischen und genealogischen Untersuchungen an zwei Familien*, in collaborazione con F. Minkowska, in «ASNP», XII, 1923, pp. 47-70.

*Similarité ou Polymorphisme (Essai méthodique)*, in «ASNP», XIII, 1923, pp. 458-474.

## 1924

*Troubles du dynamisme mental et phénomènes obsédants*, in collaborazione con F. Minkowska, in «AMP», LXXXII, 1, 1924, pp. 460-472.

*Psychose tabétique par interprétation de symptômes somatiques dus au tabès*, in collaborazione con J. Roubinovitch e M. Monestier, in «AMP», LXXXII, 2, 1924, pp. 170-179.

*Impulsions au tatouage et perversions sexuelles*, in collaborazione con R. Dupouy, in «E», XIX, 1, 1924, pp. 40-44.

*Considérations sur la psychologie comparée des schizophrènes et des paralytiques généraux*, in collaborazione con M.E. Tison, in «JPNP», XXI, 1924, pp. 46-51.

*Les schizophrènes peints par eux-mêmes*, in «La Médecine», v, 1924, pp. 337-381.

*La psychothérapie au dispensaire*, in collaborazione con M. Mignard, in «Paris Médical», LIII, 33, 1924, pp. 137-141.

## 1925

*Troubles mentaux, complexes et constitution*, in «AMP», LXXXIII, 1, 1925, pp. 201-228.

*Les regrets morbides (Contribution à l'étude des attitudes schizophréniques)*, in «AMP», LXXXIII, 2, 1925, pp. 344-364.

*Contribution à l'étude des mécanismes schizophréniques*, in collaborazione con H. Claude et M.E. Tison, in «E», xx, 1, 1925, pp. 1-13.

*La genèse de la notion de schizophrénie et ses caractères essentiels (Une page d'histoire contemporaine de la psychiatrie)*, in «EP», I, 1, 1925, pp. 193-236.

*Schizophrénie et démence précoce*, Communication à la LXVII<sup>e</sup> Assemblée de la Société Suisse de Psychiatrie, 1925, in «ASNP», 1925.

*Schizophrénie et attitudes schizophréniques*, Communication au XXIX<sup>e</sup> Congrès de médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Paris 1925.

## 1926

(\*) *La notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie* (Thèse pour le Doctorat en Médecine), Jouve et Cie, Paris 1926; ora anche in *Au-delà du rationalisme morbide*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 35-68.

*Démence précoce, schizophrénie, schizoïdie*, in «AMP», LXXXIV, 1, 1926, pp. 253-266.

*L'autisme*, in «Journal de Neurologie et de Psychiatrie», I, 1926, pp. 630-637.

*Bergson's conceptions as applied to Psychopathology*, in «The Journal of Nervous and Mental Disease», LXIII, 6, 1926, pp. 553-568.

## 1927

(\*) *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, 1 ed., Payot, Paris 1927.

*Contribution à l'étude du syndrome d'automatisme mental*, in «AMP», LXXXV, 1, 1927, pp. 104-119.

*De la rêverie morbide au délire d'influence*, in «EP», II, 2, 1927, pp. 130-184.

*L'autisme et les attitudes schizophréniques*, in «JPNP», XXIV, 1927, pp. 465-476.

*Sur le rattachement des lésions et des processus psychique de la schizophrénie à des relations plus générales*, in «Revue française de Psychanalyse», I, 1927, pp. 21-23.

*Troubles du dynamisme mental et leur interprétation psychologique*, in «Nowiny psychjatryczne», II, 1927, pp. 12-24.

## 1928

*Quelques remarques sur la psychopathologie de la démence sénile*, in «JPNP», XXV, 1928, pp. 79-90.



*Essai sur la structure des états de dépression presbyophrénique*, in collaborazione con M.E. Tison, in «JPNP», xxv, 1928, pp. 696-708.

*Du symptôme au trouble générateur (Quelques réflexions sur la psychopathologie contemporaine)*, in «ASNP», xxii, 1928, pp. 35-63.

*Der geistige Automatismus*, in «Der Nervenarzt», I, 1928, pp. 234-239.

## 1929

*Les idées de Bergson en psychopathologie*, in «AMP», LXXXVII, 1, 1929, pp. 234-246.

*Jalousie pathologique sur un fond d'automatisme mental*, in «AMP», LXXXVII, 2, 1929, pp. 24-47.

*La notion du temps en psychopathologie*, in «EP», III, 1, 1929, pp. 65-85.

*Der Einfluss der modernen Charakterologie auf die psychopathologischen Probleme*, in «Der Nervenarzt», II, 1929, pp. 129-133.

## 1930

*La droiture (phénoménologie du droit chemin)*, in *Mélanges offerts à M. Pierre Janet par sa famille, ses amis et ses disciples à l'occasion de ses quatre-vingts ans*, D'Artrey, Paris 1930, pp. 169-181.

*Les notions de distance vécue et d'ampleur de vie et leur application en psychopathologie*, in «JPNP», xxvii, 1930, pp. 727-745.

*Étude sur la structure des états de dépression (Les dépressions ambivalentes)*, in «ASNP», xxvi, 1930, pp. 230-257.

*Maurice Mignard, 1881-1925*, in «Der Nervenarzt», III, 1930, pp. 31-38.

*Das Problem der primären und sekundären Symptome in der Psychiatrie*, in «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», LXXV, 1930, pp. 373-380.

## 1931

*L'œuvre psychiatrique de Maurice Mignard (1881-1925)*, in «EP», IV, 2, 1931, pp. 37-51.

*Das Zeit- und das Raumproblem in der Psychopathologie*, in «Wiener klinische Wochenschrift», XLIV, 1931, pp. 346-380.

*La psychiatrie*, in collaborazione con P. Guiraud, in «Monde médical», XLI, 1931, pp. 244-61.

## 1932

*Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, in «EP», IV, 3, 1932, pp. 59-76.

*La notion de constitution, sa valeur théorique et pratique*, in «EP», IV, 4, 1932, pp. 83-89.

*La psychiatrie*, in collaborazione con P. Guiraud, in «Monde médical», XLII, 1932, pp. 277-289.

*Le problème du temps en psychopathologie*, in «Recherches philosophiques», II, 1932-33, pp. 231-256 [trad. it. *Tempo e psicopatologia*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 24-47].

1933

(\*) *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, D'Artrey, Paris 1933.

*Délire de négation chez un paralytique général (Délire et mémoires)*, in «EP», iv, 2, 1933, pp. 29-42.

*La psychiatrie*, in collaborazione con P. Guiraud, in «Monde médical», XLIII, 1933, pp. 293-303.

*La psiquiatria en 1932*, in collaborazione con P. Guiraud, in «Revista de criminologia, psiquiatria y medicina legal», xx, 1933, pp. 322-337.

*La lutte intérieure*, in «Recherches philosophiques», III, 1933-34, pp. 334-345.

1934

*La psiquiatria en 1933*, in collaborazione con P. Guiraud, in «Revista de criminologia, psiquiatria y medicina legal», XXI, 1934, pp. 250-364.

*Esquisses phénoménologiques*, in «Recherches philosophiques», iv, 1934-35, pp. 295-313.

*Constitution et conflit*, in «EP», vi, 3, 1934, pp. 25-38.

1935

*Essai sur l'intériorité et les dimensions vécues*, in «JPNP», XXXII, 1935, pp. 25-48.

*Le problème du temps vécu*, in «Recherches philosophiques», v, 1935-36, pp. 65-99 [trad. it. *Il problema del tempo vissuto*, pp. 59-116 del presente volume].

*L'assistance à l'enfance anormale*, in «La prophylaxie mentale», x, 41, 1935, pp. 41 sgg.

1936

(\*) *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Aubier, Paris 1936.

*L'assistance aux enfants difficiles au Foyer de Soullins*, in collaborazione con A. Silz, in «AMP», xciv, 1, 1936, pp. 92-100.

1937

*L'âme et les phénomènes psychiques*, in *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie* (Congrès Descartes), Hermann, Paris 1937, vol. ix, pp. 32-38.

*A propos du problème des hallucinations*, in «AMP», xcv, 1, 1937, pp. 608-614 [trad. it. *Sulle allucinazioni*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 55-60].

*Psychose hallucinatoire; évolution intermittente; éliminations d'idées de persécution*, in collaborazione con H. Pollnow, in «AMP», xcv, 1, pp. 787-792.

*La psychopathologie, son orientation, ses tendances*, in «EP», ix, 3, 1937, pp. 23-68.

*Le patronage médico-pédagogique pour l'enfance difficile*, in «AMP», xcv, 2, 1937, pp. 403-405.

1938

*Le problème des constitutions*, in *L'Encyclopédie Française*, VIII: *La Vie Mentale* (sotto la direzione di H. Wallon), 8-54, 4; 8-54, 8.

*Les délires et les troubles de la conduite*, in *ibid.*, 8-54, 9; 8-54, 12.

*Les psychoses d'involution*, in *ibid.*, 8-56, 12; 8-56, 15.

*À propos de l'hygiène mentale*, in «AMP», xcvi, 1, 1938, pp. 467-485.

*À la recherche de la norme en psychopathologie*, in «EP», x, 1, 1938, pp. 67-95.

1939

*Pierre Janet: Essai sur l'homme et sur l'œuvre*, in *Centenaire de Th. Ribot* (Jubilé de la Psychologie scientifique française), Paris 1939, pp. 199-230.

*Monde - Univers - Cosmos. Quelques points de phénoménologie*, in *Travaux du II<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie Française et de Langue Française* (Lyon, 13-15 avril 1939), Neveu, Lyon 1939, pp. 121-125 [trad. it. *Mondo, universo, cosmo*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 178-181].

*Hommage à la mémoire du Professeur Bleuler*, in «AMP», xcvi, 2, 1939, pp. 420-423.

*Naître et prendre naissance*, in «RIP», II, 5, 1939, pp. 116-127 [trad. it. *Nascere e «prendere nascita»*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 25-37].

*Nature et caractères essentiels de la compréhension mutuelle*, Communication à la VII<sup>e</sup> Réunion européenne d'hygiène mentale, 1939, in «Revue suisse d'Hygiène», VIII-IX, 1939.

1940

*La notion du fond mental*, in «AMP», xcviii, 2, 1940, pp. 305-311.

1941

*Zum Andenken an Eugen Bleuler (30 April 1857 - 17 Juli 1939): Hommage à la mémoire du Professeur Eugène Bleuler*, in «ASNP», XLVI, 1941, pp. 15-24.

1945

*Les enfants de Buchenwald*, in collaborazione con De Revel e Jouhy, Union O.S.E., Genève (Naville), 1945.

1946

*L'anesthésie affective*, in «AMP», civ, 1, 1946, pp. 80-88.

*Le langage et le vécu*, in «Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée», v, 1, 1946, pp. 14-25 [trad. it. *Il linguaggio e il vissuto*, in *Filosofia, Semantica, Psi-*

*copatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 183-207].

*A propos de la «réalisation». Problème de l'existence et d'hygiène mentale (Gesundheit und Wohlfahrt)*, in «Revue suisse d'Hygiène», IV-V, 1946.

1947

*La psychologie des déportés*, in *Mélanges dédiés au Dr. B.A. Tschlenoff*, Union O.S.E., Genève 1947.

*Aline Lucie Mathilde Silz (née le 6 juillet 1900, morte en déportation)* (G. Bernard Silz ed E. Minkowski), 23 p. Portr. h. c. (Blois) 1947.

*A propos de l'affectivité*, in «EP», XII, 1, 1947, pp. 47-70.

*L'aspect lunaire, l'aspect solaire, l'aspect humaine du monde*, in «Deucalion», II, 1947, pp. 49-55 [trad. it. *L'aspetto lunare, l'aspetto solare, l'aspetto umano del mondo*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 172-177].

*La psychopathologie infantile et le test de Rorschach*, in collaborazione con F. Minkowska, in «EP», XII, 3, 1947, pp. 65-133.

*Le verbe peiner*, in «Journal de psychiatrie infantile», XIV, 6, 1947, pp. 84-87.

*Psychiatrie et métaphysique (À la recherche de l'humain et du vécu)*, in «RMM», 52, 3-4, 1947, pp. 333-358 [trad. it. *Psichiatria e metafisica*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 39-66].

*L'imprévu et les mécanismes schizophréniques*, in «Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Niort 21-26 juillet 1947».

1948

*Nature, animalité, humanité, bestialité*, in *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam*, North Holland Publishing Co., Amsterdam 1948, pp. 124-126.

*Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie*, in «EP», XIII, 4, 1948, pp. 137-185.

*L'analyse de soi*, in «AMP», CVI, 1, 1948, pp. 228-233.

*Maniérisme, affectation, verbalisme*, in «AMP», CVI, 2, 1948, pp. 60-66.

*À propos de l'analyse de soi*, in «JPNP», XLI, 1948, pp. 331-344.

*Les conséquences psychologiques et psychopathologiques de la guerre et du nazisme*, in «ASNP», LXI, 1948, pp. 279-302.

*Langage et mentalité*, in «Congrès de médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Marseille 13-18 septembre 1948».

1949

*Liberté, liberté chérie*, in *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Neuchâtel 13-16 septembre 1949*, pp. 27-32.

*À propos de la schizophrénie infantile*, in «AMP», CVII, 2, 1949, pp. 61-64.

*Rationalisme morbide et schéma corporel*, in «AMP», CVII, 2, 1949, pp. 216-220.

*Les voies d'accès au conscient (La Conscience et l'Inconscient)*, in «EP», XIV, 3, 1949, pp. 383-405.



[Discussione su] *Les sens du sacrifice, L'abandon du déterminisme scientifique fondamental*, in «BSFP», XLIII, 3, 1949, pp. 101-143; 4, 1949, pp. 145-185.

1950

*La topographie de l'angoisse*, in «AMP», CVIII, 1, 1950, pp. 71-74.

*Le test de Rorschach (Le problème du contenu et de la forme)*, in «AMP», CVIII, 1, 1950, pp. 129-161.

*La réalité et les fonctions de l'irréel (Le troisième monde)*, in «EP», xv, 1, 1950, pp. 59-94 [trad. it. *La realtà e le funzioni dell'irreale (Il terzo mondo)*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 113-151].

*Le problème du temps chez Pierre Janet*, in «EP», xv, 3, 1950, pp. 451-463.

*Psychopathologie des délires*, in collaborazione con Abely, Baruk, Ey, Rouart, Tosquelles, in «EP», xv, 4, 1950, pp. 531-563 [trad. it. *Psicopatologia dei deliri*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 102-106].

*Problèmes d'adaptation au cours de la vieillesse*, in «Semaine des Hôpitaux», giugno 1950, pp. 2294-2295.

*Le contact humain*, in «RMM», LV, 2, 1950, pp. 113-127 [trad. it. *Il contatto umano*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 97-112].

[Discussione su] *La nature du rationalisme, Approche phénoménologique du problème du temps*, in «BSFP», XLIV, 2, 1950, pp. 45-86; 3, 1950, pp. 89-132.

*Aperçu sur l'évolution des idées en psychopathologie*, in «RPFE», LXXV, 10-12, 1950, pp. 417-440.

*Sur le chemin d'une psychologie formelle*, in «TP», XII, 3, 1950, pp. 504-530 [trad. it. *Sul cammino di una psicologia formale*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 67-95].

1951

*Diagnostic psychiatrique et psychothérapie*, in «AMP», CIX, 1, 1951, pp. 337-342.

*Le subconscient. Le rêve et le psychanalyse*, in *La valeur philosophique de la psychologie*, Treizième Semaine de Synthèse, Centre Internationale de Synthèse, PUF, Paris 1951, pp. 160-179.

*Aspects psychologiques de la vieillesse*, in «EP», XVI, 1, 1951, pp. 49-72.

*Que veut dire «ancestral»? (À propos de l'angoisse)*, in «ASNP», LXVII, 1, 1951, pp. 66-74 [trad. it. *Che significa ancestrale?*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 83-92].

*La médiocrité*, in «TP», XIII, 2, 1951, pp. 226-235.

*À propos des types associés*, in «XLIX<sup>e</sup> Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Rennes 16-23 juillet 1951».

*La mythomanie et la notion d'inconsistance de Pierre Janet*, in «XLIX<sup>e</sup> Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Rennes 16-23 juillet 1951».

*Les dessins d'enfants: mon arbre (dernière leçon de F. Minkowska)*, in «XLIX<sup>e</sup> Congrès des médecins aliénistes

et neurologistes de France et des pays de langue française, Rennes 16-23 juillet 1951».

*Typologie constitutionnelle, monde des formes, expression graphique*, in «Revue d'Esthétique», 3-4, 1951, pp. 421-427.

*Vers... (L'élan vers...)*, in «ANTWP», XLIV, 1, 1951-52, pp. 114-119 [trad. it. *Verso... (Lo slancio verso...)*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 153-161].

## 1952

*Der Mensch, sein psychischgeistiger Aufbau und seine Beziehungen zur Welt*, in *Die neue Weltschau*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1952, pp. 134-166.

*L'historique et l'extrahistorique dans la vie humaine*, in *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Strasbourg 10-14 septembre 1952)*, PUF, Paris 1952, pp. 159-163.

*Sentiment d'insécurité en rapport avec l'époque des persécutions*, in «AMP», cx, 2, 1952, pp. 277-278.

*Les dessins d'enfants dans l'œuvre de F. Minkowska*, in «AMP», cx, 2, 1952, pp. 711-714.

*Étude du monde des formes. Dessin chez le jumeaux*, in collaborazione con J. Fusswerk e M. Dreyfus, in «AMP», cx, 2, 1952, pp. 715-718.

*La Psychopathologie contemporaine face à l'Être humain (roman, poésie, prose et science de l'homme)*, in «EP», xvii, 1, 1952, pp. 1-19.

*Le confus et le vague (En marge de la psychopathologie clinique)*, in «EP», xvii, 4, 1952, pp. 617-639.

*Le courant psycho-anthropologique en pathologie*, in «Revue de morphophysiologie humaine», xv, 1952.

*Évolution de la typologie constitutionnelle*, in «Semaine Médicale» (supplemento della «Semaine des hôpitaux»), xxviii, 13, 1952, pp. 262-265.

*Tour d'horizon en suivant le cheminement de la notion de schizophrénie*, in «Bulletin de la Société des Sciences Médicales du Grand-Duché de Luxembourg», luglio 1952, pp. 7-22.

*Le Rorschach dans l'œuvre de F. Minkowska*, in «Bulletin du Groupement Français du Rorschach», 2, 1952, pp. 1-5.

*Psychopathologie et philosophie*, in «Archivio di Filosofia», xxi, 2, 1952, pp. 13-36.

*Brèves méditations sur la négation et le dualisme*, in «TP», xiv, 2, 1952, pp. 329-345.

*À la recherche de la psychologie*, in «RIP», vi, 22, 1952, pp. 391-408.

*Le principe d'individualisation en médecine mentale*, in «Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Luxembourg, 21-27 juillet 1952».

## 1953

(\*) *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, 2 ed. riveduta e ampliata, Desclée De Brouwer, Paris-Bruges 1953 [trad. it. *La schizofrenia. Psicopatologia degli schizoïdi e degli schizofrenici*, Einaudi, Torino 1998].

*Liberté, responsabilité, déterminisme*, in *Enquête sur la liberté*, pubblicato con il concorso dell'UNESCO, «Actua-

lités scientifiques et industrielles», Fédération internationale des Sociétés de Philosophie, Hermann, Paris 1953, pp. 153-162.

*La connaissance d'autrui*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. VII: *Psychologie philosophique*, North Holland Publishing, Amsterdam, Ed. Nauwelaerts, Louvain 1953, pp. 218-223.

*Indifférence, désintérêt, disjonction schizophrénique*, in «AMP», CXI, 1, 1953, pp. 226-230.

*Psychiatrie, psychothérapie, relations avec le malade et le grand public*, in «AMP», CXI, 2, 1953, pp. 309-328.

*À propos du verbalisme*, in «Médecine de France», LII, 1953.

*Schizophrénie? (Observation clinique)*, in collaborazione con P. Citrome, in «AMP», CXI, 2, 1953, pp. 672-677.

*Exaltation et excitation. Détresse et dépression (En marge de la psychopathologie clinique)*, in «EP», XVIII, 1, 1953, pp. 7-17.

*À propos de la médecine psychosomatique (Corps et organisme. Le psychique et l'anthropologique. Le monde métaphorique et les expressions symboliques)*, in «EP», XVIII, 3, 1953, pp. 345-370.

*L'atteinte schizophrénique (Sentir. Le vécu)*, in «Giornale di Psichiatria e di Neuropatologia», LXXXI, 1, 1953, pp. 1-10.

*La notion de compensation en psychopathologie*, in «Folia Psychiatrica, Neurologica et Neurochirurgica Neerlandica», LVI, 5, 1953, pp. 805-812.

*La spontanéité (...le mouvement spontané que voici!)*, in «TP», XV, 4, pp. 591-606.

*Le Champ*, in «ANTWP», XLVI, 1, 1953-54, pp. 12-26.

*Résultats d'une cure de sommeil dans un cas d'obsession*, in collaborazione con P. Citrome, in «Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Pau 20-26 juillet 1953».

1954

*Psychopathologie et Psychologie*, in «RPFE», LXXIX, 2, 1954, pp. 200-217.

*Problèmes pathographiques. À propos de la récente traduction française de l'ouvrage de Karl Jaspers: «Strindberg et Van Gogh, Hölderlin et Svendenborg»*, in «Revue d'Esthétique», VII, 3, 1954, pp. 257-276 [trad. it. *Problemi patografici (Strindberg, Van Gogh, Hölderlin e Swedenborg*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 163-182].

*Quelques données sur la «vie» en marge de la biologie*, in «ANTWP», XLVII, 1, 1954-55, pp. 23-34.

*Espace, intimité, habitat*, in «Situation. Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie», Utrecht-Antwerpen 1954, 1, pp. 172-186 [trad. it. *Spazio, intimità, habitat*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 66-82].

*Psychopathologie, psychiatrie clinique, psychologie*, in «Sud Médical et Chirurgical», LXXXVII, 30 giugno, 1954, pp. 3296-3302.

*Un cas de jalousie tardive*, in «Congrès de médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Liège 19-25 juillet 1954».

*Au seuil du délire*, in «Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, Liège 19-25 juillet 1954».

1955

*Le problème Dostoïevski et la structure de l'épilepsie (Essai de psychologie formelle)*, in collaborazione con J. Fusswerk, in «AMP», cxiii, 2, 1955, pp. 369-409.

[Discussione su] *Psychanalyse et philosophie, Les perspectives philosophiques et morales ouvertes par la caractérologie, Signification des «a priori»*, in «BSFP», XLIX, 1, 1955, pp. 20-41; 2, pp. 45-94; 3, pp. 97-132.

*Les modes d'existence en fonction de certaines activités psychomotrices. Introduction à l'analyse existentielle*, in «EP», xx, 3, 1955, pp. 413-427.

*Clinique et psychopathologie d'un cas limite*, in collaborazione con J. Fusswerk, in «EP», xx, 4, 1955, pp. 655-686.

*L'affectivité*, in «Sud Médical et Chirurgical», LXXXVIII, 30 giugno, 1955, pp. 4025-4030.

*Zum Problem der erlebten Zeit. Aus meinen Erinnerungen und Gedankenwanderungen*, in «Studium Generale», VIII, 10, 1955, pp. 601-607.

*Le langage et le vécu*, in «Archivio di Filosofia», xxiv, 3, 1955, pp. 351-372.

1956

*L'homme et son prochain dans la perspective de la psychopathologie contemporaine*, in *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès*

*des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Toulouse 6-9 septembre 1956): L'homme et son prochain*, Presses Universitaires de France, Paris 1956, pp. 14-19.

À propos de l'«Essai sur la personnalité du débile mental», in *Autour de l'œuvre du Dr. E. De Greff*, vol. II: *L'homme devant l'humain*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956, pp. 12-23.

*Introduction et vue d'ensemble*, in F. MINKOWSKA, *Le Rorschach (À la recherche du monde des formes)*, Desclée De Brouwer, Paris-Bruges 1956, pp. 7-36.

*Les dessins d'enfant*, in «Les Cahiers de l'Enfance Inadaptée», VII, 1956, pp. 1-10 e 11-21.

*Psychopathologie, science humaine*, in «Note e riviste di psichiatria», I-II, 1956, pp. 25-47.

*Quarante ans de psychiatrie. Une page d'histoire vécue*, in «ASNP», LXXVII, 1956, pp. 57-62.

*Création, Expression, Psychologie formelle*, in *Mélanges Georges Jamati*, Ed. C.N.R.S., Paris 1956, pp. 225-231.

*L'éphémère, durer et avoir une durée, l'éternel*, in «RMM», LXI, 3-4, 1956, pp. 217-241 [trad. it. *L'effimero, durare e avere una durata, l'eterno*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 209-242].

*Expansion et épanouissement (Contribution à l'étude des «mouvements» primitifs des corrélations existentielles et anthropocosmiques)*, in «TP», XVIII, 4, 1956, pp. 597-624.

[Discussion su] *Mode d'existence de l'œuvre à faire*, in «BSFP», L, 1, 1956, pp. 4-24.

*Psikhopatologia u filosoäa [Psicopatologia e Filosofia]*, in «Iyyum» (Israele), VII, 4, 1956, pp. 193-209.



[Prefazione a] F.J.J. BUYTENDIJK, *Attitudes et mouvements. Étude fonctionnelle du mouvement humain*, Desclée De Brouwer, Paris 1957, pp. 7-27.

*Co-existence et co-devenir*, in *Rencontre - Encounter - Begegnung. Contributions à una psychologie humaine dédiées au Professeur F.J.J. Buytendijk*, Het Spectrum, Utrecht-Anvers 1957, pp. 295-307.

*L'affectivité*, in «Revue anthropologique», 1957, pp. 169-177.

*Phénoménologie du langage*, in *Encyclopédie française* (Larousse), 1957, vol. XIX, 19, 10-12; 19, 12-13.

*Les notions bleuleriennes: Voie d'accès aux analyses phénoménologiques et existentielles*, in «AMP», CV, 2, 1957, pp. 833-844.

*États mineurs, faiblesses humaines, aspect affirmatif et dynamique de la vie (Contribution à l'étude de la vie consciente)*, in «EP», XXII, 1, 1957, pp. 1-23.

*La portée de l'œuvre d'E. Bleuler*, in «ASNP», LXXIX, 1, 1957, pp. 228-235.

*Névroses animales et psychiatrie humaine*, in «E», XLVI, 5-6, 1957, pp. 639-648.

*Z zagadnien schizofrenii [Problemi della schizofrenia]*, in «Neurologia, neurochirurgia i psychiatria Polska», VII, 4, 1957, pp. 495-503.

*La mesure*, in «RMM», LXII, 3, 1957, 62, n. 3, pp. 254-265.

*Encore*, in «TP», XIX, 4, 1957, pp. 666-686.

*Quelques considérations sur l'étiologie en médecine mentale*, in «Sud Médical et Chirurgical», 31 luglio, 1957.

[Discussione su] *Behaviorisme et dualisme*, in «BSFP», LI, 1, 1957, pp. 1-64.

*Le problème du temps vu par un psychopathe, in* «BSFP», LI, 4, 1957, pp. 145-180.

1958

[Relazione su] *IV<sup>e</sup> Congrès international de psychothérapie (Barcelone, 1-7 septembre 1958)* [Tema principale: *Psychothérapie et analyse existentielle*], in «RPF», LXXXIII, 4, 1958, pp. 529-535.

*La schizophrénie est-elle défendable? (À propos d'un récent article de Paul Abély)*, in «AMP», CXVI, 1, 1958, pp. 541-452.

*Le temps en psychopathologie*, in «Psychologie française», III, 1, 1958, pp. 9-20.

*Avant-propos*, in «Cahiers du Groupe Françoise Minakowska», luglio 1958, p. 1.

*À propos de la méditation de H.C. Rumke sur le thème: Si le roi Œdipe avait souffert d'un complexe d'Œdipe, son sort n'aurait pas été une tragédie mais une historia morbi*, in «Folia Psychiatrica Neurologica et Neurochirurgica Neerlandica», LXI, 2, 1958, pp. (197)133-(203)139.

*Multiple approaches to treatment in schizophrenia and discussion on indications*, in «The American Journal of Psychiatry», CXIV, 7, 1958, pp. 577-582.

*La vie des valeurs et des vertus vue à travers le langage*, in «RDFE», LXXXIII, 2, 1958, pp. 152-173 [trad. it. *La vita dei valori e delle virtù vista attraverso il linguaggio*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 243-266].

*L'homme artisan de sa destinée*, in «TP», xx, 3, 1958, pp. 443-458.

*Discussion à propos des rapports sur: Définition, critères et limites de la schizophrénie*, in «AMP», II, 1958, pp. 333-337.

1959

[Introduzione alla conferenza di W. Tatarkiewicz], in «Cahiers de Royaumont», Philosophie n. III (Troisième Colloque Philosophique de Royaumont, 20-30 avril 1957: *L'œuvre et la pensée de Husserl*), Les Editions de Minuit, Paris 1959, pp. 14-15.

*Rencontre et dialogue*, in *For Roman Ingarden: Nine essays in phenomenology*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 54-74.

*Lettre hommage au Professeur von Gebsattel*, in «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie», VI, 4, 1959, pp. 316-318.

*Phénoménologie et psychopathologie*, in «Neuropsychiatria», XV, 3, 1959, pp. 391-404.

*L'irrationnel, donnée immédiate (Sur la voie tracée par H. Bergson)*, in «RPFE», LXXXIV, 3, 1959, pp. 289-304 [trad. it. *L'irrazionale, dato immediato (Sulla via tracciata da Henri Bergson)*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 267-283].

*La pure durée et la durée vécue*, in *Bergson et nous: Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris 17-19 mai 1959*, numero speciale di «BSFP», LIII, 1959, pp. 239-241.

*Phénoménologie et psychopathologie*, in «Sud Médical et Chirurgical», XCIV, 2445, 1959, pp. 7805-7816.

*L'Espérance*, in «TP», XXI, 1, 1959, pp. 96-107.

[Prefazione a] Z. HELMAN, *Activité électrique du cerveau et structure mentale en psychochirurgie*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. VII-XII.

1960

*À propos des dernières publications de P. Janet*, in «Bulletin de Psychologie», novembre 1960, pp. 121-127.

*Psychopathologie: science humaine*, in «Journal of Existential Psychiatry», 1, 1960, pp. 41-63.

*Rencontre et dialogue*, in «Acta Psychotherapeutica et Psychosomatica», VIII, 5, 1960, pp. 322-333.

*Imagination?*, in «RIP», XIV, 51, 1960, pp. 3-31.

*À propos du syndrome des déportés*, in «Sud Médical et Chirurgical», XCVI, 2458, 1960, pp. 8545-8558.

*L'humilité*, in «TP», XXII, 2, 1960, pp. 269-285.

*Avant-propos*, in «Cahiers du Groupe Françoise Minkowska», aprile 1960, pp. 1-2.

*Position bergsonienne et typologie contemporaine*, in «Cahiers du Groupe Françoise Minkowska», aprile 1960, pp. 25-30.

1961

*Esquisses poético-philosophiques*, in «TP», XXIII, 3, 1961, pp. 494-502.

1962

*Caractères essentiels de l'expression*, in «Comptes rendus du Congrès de Psychiatrie et de Neurologie (Anvers, 9-14 juillet 1962)», 1962, pp. 209-212.

*L'humanisme de Henri Wallon*, in «EP», xxvii, 1, 1962, pp. 3-12.

*Approches phénoménologiques de l'existence (vues par un psychopathe)*, in «EP», xxvii, 4, 1962, pp. 433-458 [trad. it. *Approcci fenomenologici all'esistenza (visti da uno psicopatologo)*, in *Filosofia, Semantica, Psicopatologia*, a cura di M. Francioni, Mursia, Milano 1969, pp. 285-313].

*Aperçu sur l'évolution des notions en psychopathologie*, in «Toulouse Médical», LXIII, 4, 1962, pp. 337-362.

*La plénitude de la vie - Image première. Nostalgie du bien recherché*, in «TP», xxiv, 3, 1962, pp. 507-523.

*Réflexions sur l'œuvre de Pierre Janet*, in «Cahiers du Groupe Françoise Minkowska», octobre 1962, pp. 1-6.

*Typologie et caractérologie (Aperçus et réflexions)*, in «Sud Médical et Chirurgical», xcvi, 2480, 1962, pp. 9953-9964.

*Homme d'action*, in *Hommage à Freiherr von Gebstatel pour son quatre-vingtième anniversaire*, Hyppocrates Verlag, Stuttgart 1962, pp. 26-45.

1963

*Avant-propos*, in «Cahiers du Groupe Françoise Minkowska» (*Hommage à Henri Wallon*), décembre 1963, pp. 3-4.

[Prefazione a] F. MINKOWSKA, *Van Gogh, sa vie, sa maladie et son œuvre*, Presses du Temps Présent, Paris 1963, pp. 7-26.

*Regard vers le passé. Une page d'histoire vécue*, in *Les Philosophes français d'aujourd'hui pas eux-mêmes. Autobiographie de la philosophie française contemporaine*, a cura di G. Deledalle e D. Huisman, C.D.U., Paris 1963, pp. 38-51.

*À propos de l'adaptation*, in «Sud Médical et Chirurgical», XCIX, 2493, 1963, pp. 10797-107805.

*Vivre*, in «Médecine de France», 1963.

*La souffrance humaine (Aspect pathique de l'existence)*, in «AMP», CXXI, 2, 1963, pp. 1-18.

*Aspects secrets de la psychiatrie (Pour le 60<sup>e</sup> anniversaire de Manfred Bleuler)*, in «ASNP», xci, 1, 1963, pp. 22-30.

*Aperçu sur l'orientation de la psychopathologie contemporaine*, in «The Israel Annals of Psychiatry», I, 2, 1963, pp. 175-188.

*Devant une feuille de papier blanche. Avant-dernières pensées*, in «RPL», LXI, 1963, pp. 241-281.

*Vers quels horizons nous emmène Gaston Bachelard?*, in «RIP», xvii, 66, 1963, pp. 419-440.

[Discussion su] *Les sciences humaines et la philosophie*, in «BSFP», LVII, 3, 1963, pp. 65-116.

1964

*L'authentique et le vrai*, in *Actes du XII<sup>e</sup> Congrès de Sociétés de Philosophie de Langue Française, Bruxelles-Louvain, 22-24 août 1964*, Nauwerlaerts, Louvain-Paris 1964, vol. I, pp. 173-176.

*Petite grammaire phénoménologique (Quelques traits de plume)*, in «RPL», LXII, 1964, pp. 258-298 [trad. it. *Piccola grammatica fenomenologica*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 125-165].

*Métaphore et symbole*, in «Cahiers Internationaux de Symbolisme», v, 1964, pp. 47-55 [trad. it. *Metafora e simbolo*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 114-124].

*Szkice Filozoficzne*, in *Essays for Roman Ingarden*, a cura di H. Michijda, W. Tatarkiewicz, E. Minkowski et al., Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.

*À propos de la conviction délirante*, in «AMP», CXXII, 2, 1964, pp. 397-401.

*Une journée qui s'achève (Méditations-rêveries au déclin)*, in «TP», XXVI, 2, 1964, pp. 254-271.

*La portata vitale dell'espressione. Alcune riflessioni*, in «Il Verri», xv, 1964, pp. 6-13.

## 1965

(\*) *Recueil d'articles 1923-1965. Psychopathologie, Expression et langage, Phénoménologie*, Cahiers du Groupe Française Minkowska, Le Livre Psychologique, Paris 1965.

*En marche*, in «RPFE», xc, 1, 1965, pp. 31-39.

*À l'origine, le un et le deux sont-ils nécessairement des nombres? (À propos du monisme et du dualisme)*, in «RPL», LXIII, 1965, pp. 280-294.

*Une grande peine. Avec quelques réflexions sur les biographies et les autobiographies*, in «TP», XXVII, 2, 1965, pp. 298-309.

À propos de la psychopathologie de la schizophrénie, in «Acta Neurologica et Psychiatrica Belgica», LXV, 9, 1965, pp. 693-699.

L'évolution des notions en psychopathologie et le Rorschach; ouvertures psychologiques et psycho-biologiques, in collaborazione con Z. Helman. Relazione al Congrès International de Rorschach, Paris, juillet 1965.

## 1966

(\*) *Traité de psychopathologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1966 [trad. it. *Trattato di psicopatologia*, introduzione di M. Francioni, Feltrinelli, Milano 1973 (ora anche Fioriti, Roma 2015)].

*La simplicité*, in «TP», xxviii, 2, 1966, pp. 326-338.

*Le détail*, in «TP», xxviii, 4, 1966, pp. 697-704.

*Au fil du courant en suivant la Démence Précoce*, in «EP», xxxi, 2, 1966, pp. 363-369.

## 1967

(\*) *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, 2 ed., Aubier, Paris 1967 [trad. it. *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, introduzione di E. Borgna, Einaudi, Torino 2005].

*Le critère du «Pur»*, in «TP», xxix, 3, 1967, pp. 471-481.

*Métaphore et symbole*, in «Studia estetyczne» (in onore di W. Tatarkiewicz), iv, 1967, pp. 309-316.

*L'humanisme contemporain et ses incidences en pathologie*, in *Neurological problems. A Jubilee volume in honour of Eufemiusz J. Herman*, a cura di J. Choróbski,



Pergamon Press, Oxford-London-Edinburgh-New York-Toronto-Sydney-Paris-Braunschweig e Panstwowe Wydawnictwo Naukowe (Polish Scientific Publishers), Warszawa 1967, pp. 7-14.

1968

(\*) *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, 2 ed., Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1968 [trad. it. *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, nuova edizione, introduzione di F. Leoni, prefazione di E. Paci, Einaudi, Torino 2004].

*En marche (suite). (Le déploiement du devenir vers l'espérance)*, in «RPFÉ», xciii, 1, 1968, pp. 89-101.

*Réflexions à propos de la notion d'évolution*, in «TP», xxx, 1968, pp. 754-781.

1970

*Le monde derrière nous. (Devant et derrière)*, in «TP», xxxii, 1970, pp. 86-94.

*Question, interrogation, problème*, in «RMM», lxxv, 1970, pp. 257-261.

1971

*Ce qui est important*, in «RPL», lxix, 1971, pp. 407-415.

*L'incident*, in «TP», xxxiii, 1971, pp. 535-539 [trad. it. *L'incidente*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, pp. 98-101].

*Instant et durée*, in «RMM», LXXVI, 1971, pp. 1-5.

*Réflexions à propos du passé (Analyse phénoménologique de la structure du passé)*, in «RPFÉ», xcvi, 1971, pp. 155-178.

1972

*Le vocable «passer»*, in «TP», xxxiv, 1972, pp. 25-27.

*Quelques réflexions à propos du «pur»*, in «Les Études Philosophiques», iv, 1972, pp. 463-470.



Finito di stampare  
nel mese di febbraio 2017  
da Digital Team - Fano (PU)