

Per un'ontologia del vissuto

Luca Pinzolo

English title Towards an ontology of lived “experience”

Abstract The intent of this study is to attempt an ontological reading of the experience, through a constellation of theoretical ideas that turn around some aspects of the reflection of Levinas. In the first place, we try to use the “trauma”, and its temporality, as a paradigm to show how “feelings” are only an echo of something that has been produced elsewhere and in another time. In a second moment, the “proper body”, instead of a place or privileged place of experience, is conceived as a crossroads of environmental flows – elements or atmospheres – that surround and overhang it. We therefore try to outline the path towards a materialist ontology of exteriority, in which the naturalistic motif, although in a certain way present, does not close in on itself, but opens up to an ethical and political dimension: feelings, pre-individual and a-subjective events, are produced “among” the bodies, drawing them in their profiles, of course, but also defining their bonds and alliances.

Keywords Levinas, phenomenology, new phenomenology, transindividuality, ontology, atmosphere, interface

1. Esergo

«In base alla nostra esistenza in stato di veglia noi crediamo di sapere che produciamo noi i nostri pensieri, e possiamo averli quindi ogni volta che lo desideriamo».¹ Così C.G. Jung in uno scritto pubbli-

¹ C. G. Jung, “I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti” (1920), trad. it. a cura di L. Aurigemma in Id., *Opere*, vol. 8. *La dinamica dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 328.

cato nel 1920 che riporta il testo di una conferenza tenuta a Londra l'anno precedente. L'importanza di questa nota può essere valutata nella sua giusta proporzione solo se considerata alla lettera: *non è vero* che “noi” produciamo i pensieri e li teniamo sotto controllo con la nostra volontà; soprattutto, però, *non è vero* che “noi” *sappiamo* di produrli – non disponiamo, infatti, di nessuna prova, di nessuna esperienza, neanche intuitiva o legata a un generico “sentire”, di una produzione di tale fatta; l'esperienza potrebbe, al più, mostrarci che noi abbiamo accesso a contenuti prodottisi per conto loro e che si offrono all'osservazione. In questo modo, l'affermazione di Jung segna un formidabile punto di rottura con la fiducia nella certezza che il pensiero, cartesianamente, ha di sé stesso, nonché con la fiducia nella capacità, da parte del pensiero, della possibilità di una auto-attestazione di tale certezza: semplicemente, della natura e della provenienza dei pensieri e degli affetti che ci colpiscono, ci attraversano e ci animano, *noi non sappiamo nulla*; il nostro “viverli” non equivale a produrli.

I fatti e gli stati psichici – questi gli “spiriti” cui, almeno qui, si riferisce Jung² – appaiono come proiettati nello spazio: rappresentazioni che assumono l'aspetto di *cose*, e in certa misura lo sono, non tanto perché siano rappresentazioni inconscie, nel senso ristretto di operazioni del soggetto di cui questi non è, al momento, consapevole, ma perché sono eventi psichici non integrati nel “complesso dell'io”.³

In questo “credere di sapere” si gioca la questione non solo dell'autenticità di ogni vissuto, ma del suo stesso carattere “privato”. Cosa sono, infatti, gli “spiriti” di cui parla Jung? Sono come degli affetti allo stato di grumi, che appaiono “là” a “qualcuno” – hanno, certamente, a che fare con lui, anche se in un senso tutto da definire, e, tuttavia, non sono “in” lui, ma, appunto “là fuori”. Si tratta di immagini che, nel loro accadere, *non sono di nessuno*, e il cui carattere imperso-

² Ma sulla molteplicità degli approcci allo spiritismo da parte di Jung si veda M. La Forgia, *Sogni di uno spiritista. L'empirismo visionario di Carl Gustav Jung*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2009².

³ C. G. Jung, “I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti”, trad. it. cit., p. 331.

nale si traduce, per proiezione, nella loro apparizione come *res* nello spazio e in un tempo.⁴

Accorgersi della presenza di pensieri davanti a sé o presso di sé viene immediatamente spostato nel credersi luogo sorgivo e autoriale di questi pensieri stessi – accorgersi equivale aIVERSI come soggetto pensante; “avere coscienza” di qualcosa si è tradotto in “essere coscienti” di qualcosa.⁵ In tal modo, però, si cade in una confusione e in un’omissione: il “si” dell’accorgersi viene confuso con l’“io” del credere, mentre non sono lo stesso – come è stato notato da G. Jervis, un “sé” esperienziale viene ipostatizzato in un soggetto metafisico,⁶ in virtù di una concezione “psicologista” del vivere e dell’esperire secondo cui, come sostenuto da Hermann Schmitz, «l’intero vissuto di un avente coscienza sarebbe racchiuso in un mondo interno privato, un mondo che gli appartiene e che di solito si chiama “anima”». Di più – e in questo consiste l’omissione – resta del tutto inindagato come intendere quel “davanti a sé” o “presso di sé”: l’affezione è da subito auto-affezione, e

⁴ Ma Jung sembra suggerirci che la proiezione sia molto più antica dell’introduzione, e della stessa “interiorità”.

⁵ Ma si consideri il monito di K. Goldstein: «Noi chiamiamo coscienza un modo determinato di comportamento dell’essere umano così come il concetto generico di tutti i fenomeni che vi sono compresi. Non si tratta affatto di un recipiente in cui vi sarebbero dei contenuti determinati. In presenza di un fenomeno particolare, meglio sarebbe dire non che si è coscienti, ma che si ha coscienza di qualcosa»: K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1934, citazione che traggio da R. Barbaras, *La percezione. Saggio sul sensibile* (1994), trad. it. a cura di G. Carissimi, Mimesis, Milano 2002, p. 97.

⁶ Cfr. G. Jervis, “Il ‘sé’ e la nascita della coscienza”, in Id., *Il mito dell’interiorità. Tra filosofia e psicologia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 36: «il termine “sé” ha due significati principali: il primo è relativo al *vissuto* di sé; il secondo al “sé stessi” come *struttura* interiore (...) questi due significati sono molto diversi e non vanno confusi»; pp. 39-40: «sospettiamo (...) che sia avvenuta la trasformazione, illusoria e proiettiva, di una *esperienza soggettiva* in una *realtà oggettiva*»; e, a proposito di Winnicott, «il “vero sé” è solo un’esperienza» (p. 53).

⁷ H. Schmitz, *Nuova fenomenologia. Un’introduzione* (2009), trad. it. a cura di T. Griffero, Marinotti, Milano 2011, p. 63.

questa auto affezione è “in” me, *sono io stesso*.⁸ In un percorso che prende a propria unità di analisi i sentimenti e gli affetti, cercheremo di sottoporre questo assunto a un esercizio del sospetto che renda possibile un supplemento di indagine e una sua possibile riformulazione.

2. Fenomenologia e ontologia del vissuto

Se, come è noto, l’approccio fenomenologico husserliano aveva come scopo quello di de-psicologizzare il vissuto per mostrarne la struttura e i caratteri di essenza,⁹ abbandonando, per ciò stesso, il ricorso all’introspezione, così da mettere in luce l’*essenza* di atti intenzionali come “percezione”, “immaginazione”, “volontà” ecc... – la torsione ontologica della fenomenologia operata da Martin Heidegger consisterà nell’eliminare ogni ricorso alla coscienza per esibire il vissuto come “modo di essere”.¹⁰ In *Essere e tempo* l’Esserci viene connotato come “apertura”: egli, anzi, è esattamente questa (sua) apertura.¹¹ In tale cornice, quanto

⁸ Per una variante tutt’altro che superficiale di questo assunto, e certamente non riducibile allo schema necessariamente semplificato che qui abbiamo potuto solo accennare, secondo cui la “paticità”, intesa come “attivo patire”, viene a coincidere con la soggettività stessa, si veda A. Masullo, *Filosofie del soggetto e diritti del senso*, Marietti, Genova 1990.

⁹ Si considerino almeno: E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1994; Id., *Fenomenologia e psicologia* (1916-1917), trad. it. a cura di A. Donise, Filema, Napoli 2007, nonché Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), trad. it. di E. Filip-pini, il Saggiatore, Milano 1983, in part. la Parte terza, sez. B, “La via di accesso alla filosofia trascendentale a partire dalla psicologia”, pp. 216-293.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, “Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia”, in Id., *Tempo ed essere* (1969), trad. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1987. Nel ricostruire, nel 1963, i suoi rapporti con la fenomenologia, Heidegger riferisce di aver fin da subito riletto la distinzione husserliana tra “intuizione sensibile” e “intuizione categoriale” nei termini aristotelici dei molteplici significati dell’essente (p. 193). Ben presto gli si farà chiaro che la “cosa stessa” – mira della ricerca fenomenologica – non va tanto rintracciata «nella coscienza e nella sua oggettività», quanto nell’«essere dell’essente, nella sua non-ascosità e nel suo nascondimento» (p. 194).

¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 170.

Heidegger chiama “situazione emotiva” è ciò in virtù di cui l'Esserci è apertura: essa, infatti, «*apre l'Esserci nel suo esser-gettato*». ¹² Heidegger ci ritorna, con dei chiarimenti, poco più di due anni dopo, nel corso del 1929-1930, *Concetti fondamentali della metafisica*; ¹³ lo stato d'animo – aggiunge adesso – non va pensato in termini cosali, cioè come un *ente*, bensì come *il modo dell'apertura* per eccellenza. ¹⁴ Sotto questo punto di vista, esso occupa una posizione *liminare*: non è, infatti, “dentro” una qualche “anima” o, in generale, “interiorità”, ma non è nemmeno “fuori”. In altre parole, se l'Esserci è “apertura”, e se la situazione emotiva è il “modo” dell'apertura, allora la situazione emotiva è “sulla soglia”: interfaccia tra l'ente umano e l'Essere, che lo definisce come Esser-ci, rispetto a lui «c'è già-sempre», mentre, rispetto alle altre cose del mondo, assume l'aspetto di un'«atmosfera nella quale ci immergiamo e dalla quale veniamo poi pervasi». ¹⁵

Heidegger aggiunge – e ci dovremo tornare in conclusione a questo lavoro – che lo stato d'animo non è «qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentale dell'essere, e precisamente dell'esser-ci, e ciò implica immediatamente l'essere-assieme». ¹⁶

Tra il 1927 e il 1930 poteva non essere evidente verso quale ontologia si stesse rivolgendo la ricerca heideggeriana: certo è, tuttavia, che quando egli avrà sviluppato ed esplicitato la sua dottrina dell'Essere, non offrirà quasi più alcuna descrizione delle tonalità emotive e degli stati d'animo.

Verso la fine degli anni '40, il giovane Levinas, in un ciclo di conferenze relative al tema della solitudine, del tempo e della relazione interumana, si dice convinto che «esistono problemi ontologici e strutture ontologiche»: ¹⁷ in questo quadro argomentativo, egli mantiene l'idea

¹² Ivi, p. 174.

¹³ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine* (1929-30), trad. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992.

¹⁴ Ivi, p. 90.

¹⁵ Ivi, p. 91. Cfr. T. Griffèro, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2013, p. 34.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ E. Levinas, *Il tempo e l'Altro* (1946-1947), trad. it. a cura di F.P. Ciglia, il melangolo, Genova 1987, p. 17.

heideggeriana della *Stimmung* come “apertura”, o modo di rapportarsi all’essere, salvo radicalizzarla e deformarla, per rivolgerla persino contro Heidegger stesso. L’analisi ontologica viene distinta da considerazioni di tipo antropologico, dal piano sociologico delle rappresentazioni collettive, e, infine, da quello psicologico. In una conferenza tenuta nel 1948 al Collège Philosophique, *Parola e silenzio*, egli afferma: «Si potrebbe chiamare ontologico il procedimento che riconduce le strutture dell’antropologia all’economia generale dell’essere, vale a dire che la conduce al di là della parte strettamente umana dell’essere».¹⁸ L’ontologia, a cui il giovane Levinas fa ancora riferimento, non è, qui, “comprensione dell’essere” o comprensione dell’umano nella cornice dell’essere inteso come totalità – concezione, questa, contro la quale egli prenderà ben presto una posizione critica mai smentita – ma ricollocazione di quanto solitamente si attribuisce all’uomo su un piano che, di per sé, strettamente umano non è.

Di qui, una serie di domande che possiamo porci: è possibile pensare i contenuti del vivere in termini non mentalistici o, in generale, soggettivi? Quali ne sarebbero le conseguenze? Levinas sembra già convinto che solo a questa condizione si possa pensare l’irriducibile socialità dell’umano: solo, cioè, a condizione di “de-umanizzare” i vissuti si può costruire una filosofia centrata sulla relazione interumana.

La questione che si apre è capire se il luogo in cui gli affetti si avvertono è lo stesso in cui – in quanto affetti – si producono. Ciò tocca la questione della loro peculiare temporalità e, quindi, anche della loro natura. L’intento di questo studio è tentare una lettura non-psicologica – ma *ontologica*, nel senso che si cercherà di chiarire – del vissuto, attraverso una costellazione di spunti teoretici¹⁹ che vengono fatti girare attorno ad alcuni aspetti della riflessione di Levinas.

L’andamento della presente ricerca consiste, in primo luogo, nell’impiegare il “trauma”, e la sua temporalità, come paradigmatico per mo-

¹⁸ E. Levinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, p. 69.

¹⁹ Segnatamente, le riflessioni di B. Waldenfels sulle esperienze dell’estraneità; l’attenzione alle “esperienze involontarie” della scuola neofenomenologica di H. Schmitz, alcuni suggerimenti presi a prestito dall’estetica atmosferologica di Tellenbach, Boheme e Griffero; il transindividuale di G. Simondon.

strare come il “vissuto” sia solo eco retroattiva, “traccia”, di qualcosa che si è prodotto altrove e in un altro tempo. In un secondo momento, il “corpo proprio”, anziché luogo o sede privilegiata dei vissuti, viene concepito, piuttosto, come crocevia di flussi ambientali – elementi o atmosfere – che lo circondano e lo sovrastano e solo in questo modo lo “affettano”. Si cerca, quindi, di delineare per sommi capi la via verso un'ontologia in cui il motivo naturalistico, pur in certo modo presente, non si chiude in sé stesso, ma apre a una dimensione etica e politica: i vissuti sono “là fuori” perché *transindividuali*, come mostra Gilbert Simondon; eventi pre-individuali e a-soggettivi, essi si producono ed esplodono “tra” i corpi, disegnanndoli nei loro profili, certo, ma anche definendone legami e alleanze; la loro ambientalità o atmosfericità è la materia e la posta in gioco del loro essere-comune.

3. *L'après-coup del vissuto*

Paticità e trauma occupano gran parte di una riflessione, come quella di B. Waldelfels, volta a rintracciare, nel quotidiano, delle esperienze di per sé non patologiche di straniamento e di incontro con l'estraneità. Waldelfels sceglie di scrivere “affetti” e “affezioni” a partire dall’“a-” (“af-fetti, af-fezioni”) sottolineandone il «dativo di indirizzo».²⁰

Pathos non significa che c'è qualcosa che agisce su di noi, e tantomeno che qualcosa è compreso e interpretato *in quanto qualcosa*. Significa, infatti, al tempo stesso molto meno e molto di più di tutto questo, visto che si sottrae all'alternativa di causalità e intenzionalità in tutte le sue forme tradizionali (...). *Pathos* significa invece che siamo colpiti da qualcosa in maniera tale che questo “da che cosa” non può né essere fondato in un qualcosa di anteriore, né essere risolto in un qualche scopo perseguito posteriormente (...). Il *pathos* è un evento, ma un evento di tipo particolare che accade *a qualcuno*.²¹

²⁰ B. Waldelfels, “Tra pathos e risposta”, in Id., *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. a cura di F. G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 51.

²¹ Ivi, pp. 49-51.

Affezioni come “piacere” e “dolore” si riferiscono a qualcuno, nel senso che hanno un *destinatario*; proprio per questo, però, non possono essere descritti come «atti soggettivi dei quali è responsabile chi li prova, che possono essergli attribuiti come una sua prestazione»: ²² sono, insomma, eventi che “accadono”, arrivano a noi, ci affettano e attivano una risposta; tuttavia, infine, né il patire né il rispondere possono essere descritti come forme di intenzionalità ²³ – se anche mi riguardano, non dipendono da me né si possono posizionare in me.

Si obietterà che il dolore è pur sempre *mio*, che sono *io* che sento e che piango o che grido e mi lamento, sono *io* che ne parlo, per esempio al medico che mi chiede di indicargli “dove mi fa male”. E tuttavia, «si tratta di un dire e anche di un fare che non partono da sé stessi, ma da altrove, e che perciò portano costantemente in sé i tratti di un’ispirazione estranea. La proprietà, senza la quale nessuno sarebbe sé stesso, si deve in realtà a un assentire all’estraneo che ci si sottrae». ²⁴

Che cosa sono, allora, questi *eventi affettivi*? Hermann Schmitz ne parla in termini di *atmosfera*, il cui statuto ontologico è di essere delle “semi-cose” che si danno immediatamente o, meglio, “involontariamente”, in una *presenza primitiva* in cui non è attivo un “io” cosciente e autonomo: ²⁵ questi eventi atmosferici esistono solo in quanto – e quando – vengono avvertiti e sentiti, e tuttavia, pur nella loro essenziale natura di *affezioni* e *affetti*, non appaiono, né vengono in effetti sperimentati, come “produzioni” o “modificazioni” di una coscienza. Si tratta per lo più di stati-limite, come l’eccesso di rabbia o di malinconia, o le “estasi collettive”, ma si può trattare anche di tutto lo spettro degli automatismi e delle esperienze involontarie: in tutti questi casi, «l’avente coscienza addirittura non dispone più di sé stesso come relato

²² Ivi, p. 51.

²³ Ivi, p. 57.

²⁴ Ivi, p. 52.

²⁵ H. Schmitz, *Nuova fenomenologia. Un’introduzione*, trad. it. cit., p. 54: in casi di forti emozioni, «i cinque momenti (*qui, ora, essere, questo stesso, io*) vengono inevitabilmente a coincidere, mentre si perde l’orientamento, al punto che viene a mancare ogni contrassegno grazie a cui identificare qualcosa come qualcosa d’altro da questo o quel punto di vista. Definisco questo evento *presenza primitiva*».

di una identificazione, pur sentendo con chiarezza sé stesso nell'intensità dell'eccitazione e dell'ottenebramento».²⁶

Indistinguibili da uno o più stati di coscienza, sono, purtuttavia, qualcosa di dotato di una peculiare spazialità e densità materica, che ne fanno uno stato dell'essere più che attributi di un soggetto. Secondo Schmitz, infatti, l'"invenzione" della psiche come sostanza, da lui fatta risalire all'antica Grecia, ha comportato la traduzione delle "qualità affettive" nei termini di «mere proiezioni metaforiche del soggetto».²⁷ Irriducibili a proprietà di una *res cogitans*, o di un *Leib*, a sua volta più o meno dato e strutturato, che del *cogito* riprodurrebbe le facoltà e le funzioni,²⁸ sono eventi atmosferici immediatamente dati in una "identità senza identificazione" con un "avente coscienza", o con un "coinvolgimento affettivo".²⁹ Fatti a modo loro "soggettivi", senza tuttavia essere fatti "del" soggetto, i sentimenti sarebbero *entità esterne*, ossia «non più circoscritte ai confini del corpo (tanto meno solo fisico) dell'uomo, ma imprecisamente effuse in uno spazio "vissuto" che tingono della loro qualità, generano un irresistibile coinvolgimento affettivo e qualificano così l'intero ambiente».³⁰ Eventi patici, o del *pathos* "in sé", essi soprag-

²⁶ Ivi, p. 50.

²⁷ T. Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, op. cit., p. 25, nota. Come ha osservato lo stesso Griffero, la cui riflessione si ispira all'orientamento neofenomenologico, «Si tratta, anzitutto, di dismettere la tesi, naturalistica ma sedimentata anche nel senso comune, secondo cui i sentimenti, processi su base biologica e costituiti nell'interazione con altri individui e con l'ambiente, avrebbero la loro sede (...) nel mondo interiore del soggetto (...) de-psicologizzando per quanto possibile la sfera affettiva, fino ad affermare provocatoriamente che i sentimenti (*qua* atmosfere...) giungono all'uomo da "fuori" e non da "dentro"».

²⁸ Si potrebbe, infatti, obiettare che, almeno dagli esiti della fenomenologia husserliana e in particolare di Maurice Merleau-Ponty, il luogo dell'esperire non è più l'anima, bensì il *Leib* preso in un intreccio indissolubile con il mondo, ma su questo valgono le osservazioni, che sottoscriviamo, di R. Barbaras, *La percezione*, trad. it. cit., pp. 13-14: «lungi dall'essere un'autentica messa in questione della coscienza, il corpo proprio non ne è che una forma più sofisticata: insistere sul corpo proprio non significa rinunciare alla coscienza, ma semplicemente stabilire che il tipo di immanenza che la caratterizza implica un modo d'iscrizione nell'esteriorità».

²⁹ H. Schmitz, *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*, trad. it. cit., pp. 53 e segg.

³⁰ T. Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, cit., p. 31.

giungono e subito svaniscono, dandosi in unità a una o più affezioni del corpo o, meglio, di “isole proprio-corporee”, ossia di «quasi-cose voluminose, ancorché prive di superfici che avvertiamo diffusamente come focolai d’impulsi»,³¹ e che non vanno confuse con parti specifiche del corpo o con zone anatomiche.

Waldenfels, però, ci suggerisce di complessificare ulteriormente questo paradigma; l’evento dell’affezione viene concepito come articolato secondo una diastasi temporale a due momenti: *anticipo* rispetto alla coscienza da parte dell’evento patico, che viene sempre prima che il destinatario se ne accorga, *ritardo* della risposta rispetto all’evento: «Caratterizzo come *diastasi* questo differimento temporale, che si scinde nell’anteriorità del *pathos* e nella posteriorità o ritardo della risposta». ³² Sotto questo punto di vista, l’impossibilità di concepire un affetto, pur “vissuto”, all’interno di un paradigma introspezionistico, si fonderebbe su un’esteriorità assai più radicale: il non essere (mai stato) qui e ora di ciò che, pure, si sperimenta qui e ora. In questa esteriorità risiederebbe il carattere peculiare del vissuto, il suo essere di natura affettiva. L’“avente-coscienza”, nei termini di Schmitz, sarebbe, a questo punto, la traccia, il coagulo o la cassa di risonanza di qualcosa che si è prodotto altrove e in un altro tempo.

Waldenfels, citando Husserl e Levinas, fa riferimento a una «“passività originaria”, che scaturisce dall’af-fezione e, perciò, mette sempre in gioco “qualcosa di estraneo all’io” (...). Questo conduce a un punto in cui compaiono eventi per i quali non si riescono ad addurre condizioni di possibilità sufficienti». ³³ *Pathos* e *risposta* si danno insieme – e vanno pensati insieme – ma in una *cesura* che li rende incomponibili nell’unità di un “presente”; ciò che insorge è, infatti, una novità come tale inespensabile; la risposta avviene *après-coup*, come risposta non all’evento, ma alla sua traccia. In questo caso, Waldenfels sottolinea che l’effetto non solo precede la causa, ma, anzi, la attiva.³⁴ propriamente parlando, non si dà né effetto né causa, così come non vi sono “due” eventi – il *pathos* e la risposta – c’è, piuttosto, «un’esperienza che slitta rispetto a sé

³¹ Ivi, p. 64.

³² B. Waldenfels, *Fenomenologia dell’estraneo*, trad. it. cit., p. 57.

³³ Ivi, p. 55.

³⁴ Ivi, p. 58.

stessa»,³⁵ un evento che accade solo in quanto differito. Pertanto, conclude Waldenfels,

Ciò che accade si caratterizza evidentemente per il fatto di arrivare troppo presto, mentre la risposta si profila per il suo darsi troppo tardi; ma, ci si dovrà chiedere: troppo presto e troppo tardi rispetto a che cosa? Certamente l'unità di misura non può essere l'evento stesso, che compare appunto in questo differimento temporale e altrimenti da nessun'altra parte.³⁶

Il motivo del ritardo del vissuto, di derivazione psicoanalitica, può essere fatto risalire alle considerazioni di Freud circa il *proton pseudos* isterico nel *Progetto di una psicologia*, segnatamente dove Freud tratta del caso di Emma.³⁷ Dall'inizio dell'adolescenza, la paziente è affetta dalla fobia di entrare da sola in un negozio: essa adduce come motivo un ricordo di un evento verificatosi all'età di dodici anni, quando, cioè, entrata in un negozio di abbigliamento, ha notato due commessi – per uno dei quali provava attrazione – ridere insieme e ha ritenuto che ridessero del suo vestito (ciò che Freud chiama “scena I”). Nel corso dell'analisi emerge un altro ricordo (“scena II”): un giorno, all'età di otto anni, il commesso di una pasticceria le avrebbe toccato i genitali da sopra il vestito; il gesto, senz'altro esecrabile, non sembra, però, avere presentato, allora, una particolare gravità, dato che la bambina sarebbe tornata in quella stessa pasticceria una seconda volta. È solo adesso che la donna ricorda quell'episodio con un sentimento misto di vergogna e di senso di colpa. Freud – dell'avviso che questa antica scena sia la base per comprendere la valenza traumatica della seconda – commenta:

Abbiamo qui l'esempio di un ricordo che produce un affetto che non aveva prodotto allo stato di esperienza, perché nel frattempo i cambiamenti della

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ivi*, p. 57.

³⁷ S. Freud, “Progetto di una psicologia” (1895), trad. it. a cura di C. L. Musatti in *Id.*, *Opere 1892-1899. Progetto di una psicologia e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1968, in part. le pp. 253-258.

pubertà hanno reso possibile una diversa comprensione dei fatti ricordati (...) viene rimosso un ricordo il quale è diventato un trauma solamente più tardi.³⁸

Ecco il carattere *nachträglich* del trauma: un episodio, di per sé non significativo, almeno all'epoca in cui si è verificato (l'età infantile), diventa traumatico a *posteriori*, ossia a seguito dell'ingresso nella pubertà e mediante l'interpolazione di un elemento – il vestito (sovrapposto al negozio di abbigliamento) – in un evento non immediatamente ricordato. L'effetto ritardato dipende dal fatto che «i primissimi traumi sfuggono in genere all'Io», lasciando, tuttavia, una «traccia mnestica» che, in circostanze non riconducibili a una fattispecie, ma ogni volta da ricostruire, «libera inaspettatamente dispiacere, e l'Io ne viene a capo solo troppo in ritardo». ³⁹ L'evento più antico, la «scena II», scatena i suoi effetti solo in occasione dell'evento più recente, la «scena I»; di per sé, esso *non c'è mai stato*, almeno come evento patogeno, ma compare come tale solo nella sua ripetizione in un evento sostitutivo.⁴⁰

Nei termini di Waldenfels si può dire che «l'evento primo» scompare dietro ai suoi rivestimenti di senso, in cui, però, accade *nuovamente e per la prima volta*, acquisendo «un altro senso». ⁴¹ L'accadere di un evento può, pertanto, essere vissuto solo in modo suppletivo, in un'altra scena in un altro contesto. Il vissuto, allora, è l'effetto di un'azione ritardata in risposta a un'esperienza mai prodottasi come tale, è il sostituto – postumo – di un evento mai esperito né vissuto – il che non toglie che sia stato, in qualche modo, subito.

Quella che per Freud è una dinamica peculiare dell'isteria, per Waldenfels può essere estesa all'intera dimensione dell'affettività, che

³⁸ Ivi, pp. 255-256. Per una lettura del caso di Emma all'interno di una più ampia riflessione sulla *Nachträglichkeit* in Freud, si veda J. Laplanche, *L'après-coup*, PUF, Paris 2006, in part. le pp. 48-54.

³⁹ Ivi, p. 258.

⁴⁰ Una prospettiva vicina si ravvisa nella concezione di C. Sini circa il carattere ritmico dell'esperienza. A tale proposito, egli reca l'esempio dell'ascolto del battito del cuore materno da parte del neonato: «Si può dire che il bambino è al cospetto del primo «toc» del cuore materno? No. Non è mai di fronte al primo. È sempre di fronte al secondo»: C. Sini, *Figure di verità*, Albo Versorio, Milano 2014, pp. 55-56.

⁴¹ B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. cit., p. 59.

viene così caricata di una forte valenza traumatica. La cosiddetta “nuova fenomenologia” di Schmitz ci suggerisce, però, quasi un ulteriore passaggio verso un piano ontologico: gli affetti presentano questa caratteristica inafferrabilità e illocalizzabilità in un presente perché “semi-cose” di natura atmosferica, dotate di una loro esteriorità e di una loro specifica “estensione”.

4. *L'invivibile esperire*: Ur-Impression e Empfindnisse

In *Dall'esistenza all'esistente*, Levinas afferma che stati come la pigrizia e la fatica sono da considerarsi contenuti di coscienza al pari di pensieri, sentimenti e volizioni. Ma, aggiunge, ed è possibile attribuire a questa affermazione una validità generale, «il titolo di pura forma viene conferito a tutti gli eventi della nostra storia (*inclusi, quindi, pensieri, sentimenti e volizioni. Nota mia*) solo dalla riflessione che li considera come contenuti e dissimula il loro carattere drammatico di eventi». ⁴² Si tratta di una presa di posizione assai radicale: i vissuti sono eventi – ossia «posizioni nei confronti dell'esistenza» – ed è solo a partire da una coscienza consolidata al punto da essere dotata di uno sguardo riflessivo che è possibile tradurre tali eventi in contenuti. L'idea del vissuto come “contenuto di coscienza” si basa su dei presupposti e su una traslazione: anzitutto, che vi sia *qualcosa* come una coscienza intesa, nei termini di Schmitz, come un «mondo interno privato», ⁴³ e che questa coscienza sia dotata della facoltà di “osservare” le cose e sé stessa; in tal modo, l'evento di una relazione o di una posizione viene tradotta in una *forma*: questa diventa, adesso, il *contenuto* di una coscienza riflessiva.

Nei suoi “Nuovi commenti” alla fenomenologia husserliana, Levinas si sofferma in più occasioni sulla questione del nesso, e della possibile sovrapposizione, tra sensazione e intenzionalità. ⁴⁴

⁴² E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente* (1947), trad. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 18.

⁴³ H. Schmitz, *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*, trad. it. cit., p. 38.

⁴⁴ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1967²), trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998, in part. “Intenzionalità e metafisica”

In Husserl, l'intenzionalità è un concetto decisivo in grado di rompere il carattere chiuso della coscienza e concepirla come apertura al mondo; tuttavia, essa si esercita come «correlazione tra le strutture dell'oggetto e i procedimenti del pensiero che mira a esso».⁴⁵ Certamente la dinamica intenzionale non richiede una coscienza sostanziale, ma, con tutto ciò, rimane una «prospettiva idealizzante» che riconduce la pluralità dell'esperienza alla sola forma della *rappresentazione*. La causa di ciò va rintracciata nell'idea per cui l'intenzionalità ha di mira *oggetti* ideali che vengono *identificati* e, per così dire, disegnati nel susseguirsi delle qualità intenzionate e apprese.⁴⁶ In tal modo, il «sentito» diviene un'«idealità, un'identificazione di molteplici pensieri».⁴⁷

Levinas rivaluta il motivo husserliano del dato hyletico – l'*impressione di sensazione* – che rilegge come «datum assoluto» in cui il soggetto «è immerso prima di pensare o di percepire degli oggetti»⁴⁸ in un'affezione primordiale, prodottasi *prima ancora di essere cercata*, che non si effettua come *coscienza di qualcosa*, pur essendo ciò da cui può derivare la «presenza dell'oggetto».⁴⁹ In tal caso, «la coscienza che è coscienza dell'oggetto è coscienza non-oggettivante di sé, si vive, è *Erlebnis*»; Levinas può così concludere, ironicamente: «esistono dunque, come nei bei periodi dell'empirismo sensualista, degli atti di coscienza che non sono coscienza di qualcosa»,⁵⁰ ossia delle affezioni il cui contenuto è l'affezione stessa, o, meglio, la coscienza stessa in quanto auto-affezione.⁵¹ E, tuttavia, qui si è saltato un passaggio: l'affezione attiva un essere come sensibilità, ossia un «sentire» senza oggetti né «qualcuno

(1959), trad. it. cit., pp. 155-164 e «Intenzionalità e sensazione» (1965), *ivi*, pp. 165-186.

⁴⁵ *Ivi*, p. 167.

⁴⁶ *Ivi*, p. 168.

⁴⁷ *Ivi*, p. 169.

⁴⁸ *Ivi*, p. 158.

⁴⁹ *Ivi*, p. 171.

⁵⁰ *Ivi*, p. 170.

⁵¹ Motivo che verrà sviluppato e radicalizzato da M. Henry nella sua opera principale, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1964; ma si veda anche, per un confronto con la teoria husserliana dei dati hyletici, *Id.*, *Fenomenologia materiale* (1990), trad. it. di E. De Liguori, Guerini, Milano 2001.

che senta”, ma questa “anima minima”, come direbbe Lyotard,⁵² è fin dall’inizio dotata di intenzionalità; se anche si produce come posizionata nel sentire, nell’ottica di Husserl essa finisce con il tradurre una *posizione nel sentire* nel *sentire la propria posizione* come luogo e orizzonte di apparizione di dati e vissuti, di cui si potrà, a questo punto, redigere l’inventario. L’intenzionalità, la cui genesi dovrebbe essere mostrata a partire da una primaria ricettività, viene, così, presupposta e rimane lo sfondo interpretativo della ricettività stessa: l’aver luogo della coscienza a partire dal “vivere” si traduce immediatamente nella coscienza come luogo del vissuto.

La mossa successiva di Levinas consiste nel sovrapporre il dato hyletico all’*Ur-Impression* di cui Husserl tratta nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo,⁵³ facendo, così, del temporale il “sentire stesso della sensazione”,⁵⁴ sottoposto, come tale, a un mutamento costante. Ciò comporta che l’evento del sentire venga descritto come scarto tra il sentire stesso e il sentito; ora, se per Husserl tale scarto viene, come noto, recuperato nella ritenzione, Levinas, nel seguirlo su questa strada, finisce con l’imboccarne una ben diversa: la sensazione rompe la simultaneità presunta tra «il processo soggettivo della costituzione dell’oggetto e l’oggetto stesso che si costituisce nell’immanenza»; ne segue che nella ricezione di un dato sensibile, che ora riassume in sé la materialità dell’hyletico e la temporalità della *Ur-Impression*, «la coscienza è ritardo su sé stessa, un modo di attardarsi in un passato»: ⁵⁵ la coscienza è esattamente questo “ritardo”, ossia la postuma “ritenzione” di una *Ur-Impression* che si produce e si è già sempre prodotta.

Levinas è ritornato su questi temi in uno scritto del 1965, *Enigma e fenomeno*,⁵⁶ in cui l’esperienza viene radicalmente dissociata dal vissuto, per presentarsi adesso come “traccia”: questa, infatti, «si mostra in quanto passata», con la conseguenza che «le grandi “esperienze” della

⁵² Cfr. J.-F. Lyotard, “Anima minima” (1993), in Id., *Anima minima. Sul bello e sul sublime*, trad. it. a cura di F. Sossi, Pratiche, Parma 1995, pp. 117-129.

⁵³ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917), trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985.

⁵⁴ E. Levinas, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, trad. it. cit., p. 174.

⁵⁵ Ivi, p. 177.

⁵⁶ Raccolto in ivi, pp. 235-251.

nostra vita non sono mai state vissute». ⁵⁷ La coscienza, infatti, «resta nel prima o nel dopo», ⁵⁸ mentre l'evento accade *in* e *come* “frattempo”, ma mai *nel* e *come* “presente vivente” – l'evento, cioè, è un'esplosione che si produce come la divaricazione del “frattempo” nei modi del già-pasato e del postumo, senza sintesi né raccoglimento possibile.

Quanto all'*Ur-Impression*, a queste “sensazioni elementari primitive”, Levinas, nel già citato scritto coevo, *Intenzionalità e sensazione*, si serve del termine, impiegato da Husserl stesso per nominare i dati hyletici, “*Empfindnisse*”, di cui tenta, come possibile traduzione, “*sentance*” per esprimerne il «carattere diffuso». ⁵⁹ Le *Empfindnisse* sono *iterazioni immediate* «che si riferiscono nello stesso tempo al corpo e agli oggetti», esse hanno un carattere spaziale tale per cui ogni esperienza è «esperienza nello spazio». ⁶⁰ Si tratta di risonanze che localizzano *sul* corpo delle qualità diffuse nello spazio e in cui il corpo stesso è *immerso*. Sentire equivale ad avvertire «il calore dell'oggetto ... sulla mano, il freddo dell'ambiente sui piedi, la ruvidità “sulla punta delle dita”»: ⁶¹ i “vissuti” di sensazione sono, pertanto, *iterazioni* in segmenti del corpo – Schmitz parlerebbe di “isole proprio-corporee” – di qualità effuse nello spazio. *Empfindnisse* indica, pertanto, un evento, o un complesso di eventi, che si verificano in uno spazio di transizione, in un “tra” che non è riferibile in maniera esclusiva né all'organismo senziente né all'oggetto e che ne rende inutile l'attribuzione:

Attraverso la sensazione la relazione con l'oggetto si incarna: si può dire che la mano tocca, che la lingua gusta e che l'occhio vede, ancor prima che tali banalità vengano constatate da una percezione esterna e senza che tali espressioni indichino la verità fisiologica del ricorso (...) del pensiero agli organi di senso. Ma tali espressioni non indicano nemmeno un dato introspettivo, il quale presuppone un atteggiamento in cui l'interiorità si oppone all'esteriorità. ⁶²

⁵⁷ Ivi, p. 245.

⁵⁸ Ivi, p. 244.

⁵⁹ Ivi, p. 179 n.

⁶⁰ Ivi, p. 179.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 180.

Ne segue che la sensazione è «la negazione stessa del lavoro trascendentale e della presenza evidente che coincide con l'origine». ⁶³ L'identificazione di “*Empfindnisse*” come “*sentance*” e di questa con una “iterazione” rompe con ogni presenza e origine e fa del sentire e del vivere l'effetto di un gioco di risonanze e di riecheggiamenti di qualità “elementali” che si spalmano sul corpo e, così come lo fanno, svaniscono. Il sentire non è prerogativa né proprietà di un soggetto o di un organismo, ma è l'esito momentaneo di un'iterazione che si produce come *rimbalzo* di “qualità” sulle superfici di un corpo: concepire questi eventi come “vissuti di un soggetto” (quale che ne sia la natura, coscienza o *Leib*), è effetto di un lavoro di traduzione da parte di una coscienza riflessiva che traspone un “essere-su” (il “freddo dell'ambiente sui piedi...”) in un “sentire-in”. L'evento illocalizzabile e indatabile dell'affezione si riproduce come temporalizzazione, ossia come un «ritorno del tempo su sé stesso». ⁶⁴

Husserl ha affrontato la questione della temporalità del sentire limitandosi a cambiare metodo, introducendo, cioè, accanto alla “fenomenologia statica”, la “fenomenologia genetica” e le sintesi passive. ⁶⁵ Levinas, a partire dalla distinzione tra “sensazione” – passiva – e “percezione” – in cui la coscienza intenzionale gioca, al contrario, un ruolo decisivo ⁶⁶ – sembra rivalutare il motivo empirista della sensazione come “impressione”, ma senza una “mente” in grado di operare una sintesi dei dati della sensazione. La sensazione, pertanto, viene definita come “immersione” nell’“elemento”, connotato come “qualità senza sostrato”,

⁶³ Ivi, p. 186.

⁶⁴ Ivi, p. 175.

⁶⁵ Su questo tema, si vedano la prefazione di C. Sini e il saggio introduttivo di M. Vergani a E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico* (1921-1923), trad. it. a cura di M. Vergani, il Saggiatore, Milano 2003, rispettivamente alle pp. 9-15 e 17-49.

⁶⁶ Su questo tema si veda E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. cit., pp. 46-49, in cui la sensazione, rispetto alla percezione di “oggetti” che ci consegna un “mondo”, ci espone al contatto con delle “qualità” portatrici di un «parossismo di materialità».

senza il concorso di alcuna mente che entri in contatto con “oggetti” – ma ciò comporta che *non si può dare coscienza* nella sensazione grezza.⁶⁷

5. L'elemento e il corpo

La questione del vissuto riemerge nelle pagine di *Totalità e infinito* dedicate al godimento.⁶⁸ La posizione di Levinas è, infatti, che il godimento va affrontato all'interno di una filosofia del vivere inteso come un “transitivo”; vivere è «come un verbo transitivo i cui complementi diretti sono i contenuti della vita»;⁶⁹ non si vive “e basta”, ma si vive *di* qualcosa e il “vivere” e il “qualcosa” sono inseparabili – non si vive, cioè, “grazie a” qualcosa, non si vive e, “in più”, si fruisce o si gode di qualcosa: il “qualcosa” non è un *mezzo* il cui scopo sarebbe farci vivere, ma è il *contenuto* del vivere.

Sotto questo punto di vista, il “vivere” è sovrapponibile al “godimento” e alla “felicità”, termine, quest'ultimo, che viene a indicare il rapporto *diretto* con i propri complementi, includendo, pertanto, sia la gioia in senso stretto che stati come la fatica o il dolore.⁷⁰ Il godimento,

⁶⁷ Come ha sottolineato G. Bensussan, di cui si veda *Etica ed esperienza. Levinas politico* (2008), trad. it. di S. Geraci, Mimesis, Milano 2010, nella lettura levinasiana l'impressione originaria viene “liberata” da ogni carattere intenzionale, ponendosi, così, «fuori dall'orizzonte temporale propriamente detto, fuori, cioè (...) dal presente vivente di Husserl», cosicché «non si lascia recuperare, riprendere, resta “non modificata”» (p. 79). Ne segue che «il ribaltamento levinasiano della proto-impressione husserliana significa allora che *non vi è esperienza della coscienza propriamente detta*» (p. 80).

⁶⁸ E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1971), trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, in part. sezione 2: “Interiorità ed economia”, capp. A-B., pp. 109-143.

⁶⁹ Ivi, p. 111.

⁷⁰ Cfr. J. Llewelyn, *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London 1995, p. 78: «For although Levinas distinguishes joy (*joie*) from distress of trouble (*peine*) and denies that joy is the cessation or antithesis of suffering, he includes all of these under the happiness (*bonheur*) of enjoyment (*jouissance*), so that enjoyment in his sense covers the “defective modes” of what one ordinarily counts as enjoyment».

il vissuto del vivere, non è assimilabile a uno “stato psichico” né a una “tonalità affettiva”. Se ha, certo, a che fare con un “io” che vive e che sente, almeno nel senso esperienziale e pre-riflessivo del termine messo in luce da Jervis, ne sarà un'affezione primaria, e non un'affezione che sopraggiunge “a un certo punto” e dall’“esterno”: ne sarà, cioè, come una “palpitazione” o un “fremito”.⁷¹ Vivere è, allora, essere come affezione, risvolto, questa, del «rapporto della vita con le condizioni della propria vita»;⁷² il vissuto ha questa strana caratteristica di essere certamente un *tutto*, ma, per così dire, *relazionale*: vivere non è “volontà-divivere”, tensione-verso qualcosa, ma l'essere-già-sempre-pieno-dell'altro (da sé). Vita, affezione e sazietà sono lo stesso, il rapporto della vita con le proprie condizioni di esistenza è ciò che fa della vita... *una* vita, ossia un “tutto”. In questo senso, il paradigma del vissuto è l'alimentazione, la continua assimilazione dell'altro, che viene estesa a tutti i sensi: non c'è vedere, toccare, udire che non abbiano un correlato-contenuto, ma non si smette mai di vedere, toccare, udire... Non si dà affezione che non abbia un contenuto, ma non si cessa mai di essere affetti – sentiente e sentito sono in relazione ininterrotta, e proprio per questo sono “uno”. Il “fremito dell'io” è, insomma, incessante e produce l'immagine riflessa di una sua datità, continuità nel tempo, e, infine, sostanzialità.

Pochi paragrafi dopo, il contenuto del vivere viene connotato come “elemento” e il godimento comporta l'immersione originaria negli *elementi*: «io sono sempre interno all'elemento (...) la relazione adeguata con l'elemento è appunto il fatto di essere immerso». ⁷³ L'immersione è, adesso, il fattore scatenante di quel “fremito dell'io” di cui tratta Levinas nelle pagine suddette.

Gli elementi vengono concepiti secondo un paradigma del “fluido”, piuttosto che del “solido” – non “cose”, ma, appunto, “elementi”, identificati con pure «qualità senza sostanza»: ⁷⁴ «qualità senza suppor-

⁷¹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, trad. it. cit., p. 113: «Il godimento non è uno stato psicologico al pari di altri, tonalità emotiva della psicologia empirista, ma il fremito stesso dell'io».

⁷² Ivi, p. 112.

⁷³ Ivi, p. 133.

⁷⁴ Ivi, p. 138.

to (...) aggettivi senza sostantivo»,⁷⁵ e, al tempo stesso, «contenuto senza forma»⁷⁶:

Le cose, nel godimento, non si inabissano nella finalità tecnica che le organizza in sistema. Prendono forma nell'ambiente in cui vengono prese. Si trovano nello spazio, nell'aria, sulla terra, per la strada, nella strada (...). L'ambiente ha uno spessore proprio. Le cose si riferiscono al possesso, possono essere portate via, sono *mobili*; l'ambiente a partire dal quale vengono a me è senza eredi, fondo o terreno comune, non-possedibile, essenzialmente, di "nessuno": la terra, il mare, la luce, la città. Ogni relazione o possesso si situa in seno al non possedibile che avvolge o contiene senza poter essere contenuto o avvolto. Lo definiamo elementale (*élémental*) (...). A dire il vero, l'elemento non ha assolutamente faccia. Non lo si incontra. La relazione adeguata alla sua essenza lo scopre appunto come un ambiente: ci si immerge in esso.⁷⁷

Di qui un'ulteriore caratteristica di questo "contenuto" del vivere, ossia la sua irrepresentabilità: nel godimento non si incontrano "cose", perché «ogni oggetto si dissolve in elementi in cui il godimento si immerge»,⁷⁸ di esso non si può, quindi, avere esperienza, ma solo immergersi e goderne. La qualità di cui Levinas ha appena parlato, che definisce interamente l'elemento, si manifesta, pertanto, in esso «come ciò che non determina nulla»:⁷⁹ se l'elemento è l'ambiente in cui "io" è immerso, se la sua presenza non è la pellicola superficiale di un fondo sottostante, ma è esattamente questa superficie, con tutto ciò, esso

⁷⁵ Ivi, p. 133; già in *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. cit., p. 47, Levinas osservava che la sensazione scarta «ogni oggetto per pervenire così a un nuovo elemento, estraneo a ogni distinzione tra un "dentro" e un "fuori" e che inoltre si rifiuta alla categoria di sostantivo. In una prospettiva simile si è mosso anche H. Tellenbach, *L'aroma del mondo. Gusto, olfatto e atmosfera* (1968), trad. it. a cura di M. Mazzeo, Marinotti, Milano 2013, nelle pagine in cui connota l'atmosferico come composto di «qualità effettuali» in cui l'oggetto «coincide con la sua presenza» (p. 54).

⁷⁶ E. Levinas, *Totalità e infinito*, trad. it. cit., p. 132.

⁷⁷ Ivi, pp. 132-133.

⁷⁸ Ivi, p. 138.

⁷⁹ Ivi, p. 133.

non offre nulla da vedere né da conoscere.⁸⁰ Qualità che si risolve interamente in un sentire diffuso attorno, sopra e nel corpo, esso, tuttavia, o forse proprio per questo, resta ineludibile e inaggrabile: pur nel suo “affettare”, sfugge alla presa – nutre, alimenta, certo, ma nel suo ritrarsi e circondare quel corpo in cui pure, almeno per un po', è stato inghiottito. Vivere è, così, immediatamente il *vissuto*, ma solo se con questo si intende la traccia e il deposito, in certo modo assimilato, di una presenza avvolgente almeno quanto evanescente: «l'elementale, nella sua perfidia, si dà sottraendosi».⁸¹

Nel godimento non si incontrano, quindi, “cose”, né si ha esperienza, ma solo “immersione”: «la sensibilità riguarda l'ordine del godimento e non l'ordine dell'esperienza (...). La sensibilità non intenziona un oggetto sia pur rudimentale (...), ogni oggetto si dissolve in elemento in cui il godimento si immerge».⁸² “Io” vive di qualcosa in quanto *affetto* da elementi nei quali è già-sempre immerso e che non cessa mai di subire; vivere è un movimento o una palpitazione – è in virtù di questa che un corpo può localizzarsi e “prendere posizione”; il corpo, ciò che definiamo tale, è il “qui” di un “fremere”:

Il corpo, la posizione, il fatto di mantenersi – aspetti della relazione fondamentale con me stesso, della mia coincidenza con me – non assomigliano affatto alla rappresentazione idealista (...). La mia sensibilità è qui. Nella mia posizione non c'è il sentimento della localizzazione, ma la localizzazione della mia sensibilità».⁸³

Ciò che chiamiamo “vissuto” è la traccia di una “scossa” che si è prodotta – e non cessa di prodursi – nella concomitanza tra il fluire dell'elemento e il fremito di un organismo; esso si produce nel mezzo, senza che sia possibile (né, del resto, utile ai fini del discorso) individuarne un luogo privilegiato o sorgivo – la sensibilità, sottolinea Levinas, si av-

⁸⁰ Sull'irrappresentabilità del “sentire”, la sua irriducibilità al paradigma cartesiano della visione, Levinas è ritornato in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978), trad. it. di S. Petrosino, M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, pp. 81-86.

⁸¹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, trad. it. cit., p. 142.

⁸² Ivi, p. 138.

⁸³ Ivi, p. 139.

verte come *dislocata nella propria localizzazione*. “Vivere” è esattamente questo “disordine”: il “vissuto” ne è la traccia, ossia il *vulnus* – il livido o l’ematoma sulla pelle.⁸⁴ “Vulnerabilità” è un termine che compare nella riflessione matura di Levinas, quasi come sinonimo, anche se meno frequente, di “passività”; pur nell’indicare una nudità o un’esposizione del soggetto, non si riferisce, però, a una “facoltà”, quasi un essere in potenza che consentirebbe, per esempio, la ricettività a quanto dell’ambiente è funzionale alle necessità della vita. “Vulnerabilità” indica, piuttosto, l’essere in superficie tra superfici in movimento. Il vissuto è l’ammaccatura, la *piega* sulla pelle, dell’incessante sciabordio degli elementi attorno, dentro, e poi ancora fuori e attorno a un corpo che, a questo punto, è il crocevia di flussi e pulsazioni elementali.

Sostenere che la “posizione del sentimento” non coincide con il “sentimento di una posizione” equivale a dire che io sento a partire da un luogo *che non sono io* – il vissuto, ripensato in questi termini, appare come effetto della ripetizione del “dappertutto” dell’elemento *nel/sul/intorno a un “qui”* corporeo, come iterazione del carattere qualitativo dell’elemento.

È per questo che, in Levinas, la descrizione delle forme del “sentire” appare come la descrizione di un movimento almeno tendenzialmente “centrifugo” (o, per usare i suoi termini, di “evasione”). Il piacere, interpretato fin dall’inizio della riflessione levinasiana come fenomeno primario della soddisfazione dei bisogni, come suo correlato, viene descritto in termini di *movimento progressivo* e non di *stato*. Senza inizio né fine assegnabili, «Le plaisir apparaît en se développant. Il n’est pas là tout entier, ni tout de suite. Et d’ailleurs il ne serait jamais entier»,⁸⁵ privo di contorni temporali, è un movimento senza termine né fine,

⁸⁴ Cfr. le osservazioni di A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2013, p. 218: «la vulnerabilità è decisamente una questione di pelle (...). Il significato primario del termine rimanda alla rottura del derma, alla lacerazione traumatica della pelle (...). Il *vulnus* è sostanzialmente il risultato di un colpo violento, vibrato dall’esterno con uno strumento tagliente, contundente, che laceri la pelle, la squarcia. Per quanto la ferita possa penetrare nel tessuto profondo ed essere perciò letale, anzi, per quanto la ferita sia essenzialmente tematizzata come letale, la lacerazione riguarda in primo luogo l’epidermide, limite e bordo del corpo, barriera avvolgente ma anche superficie nella quale il corpo stesso si affaccia all’esterno e perciò si espone».

⁸⁵ E. Levinas, *De l’évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier 1982, p. 82.

una vertigine che si attua come una *dispersione* che tende a uscire dai confini dell'essere stesso:⁸⁶

Il est tout entier dans un élargissement de son amplitude, qui est comme la raréfaction de notre être, comme sa pâmoison. Dans le fond même du plaisir commençant s'ouvrent comme des gouffres, toujours plus profonds, dans lesquels notre être, qui ne résiste plus, se précipite éperdument. Il y a quelque chose de vertigineux dans le devenir du plaisir. Facilité ou lâcheté. L'être se sent se vider en quelque sorte de sa substance, s'alléger comme dans une ivresse et se disperser.⁸⁷

Il dolore, rispetto al piacere, sembrerebbe, al contrario, una concentrazione nell'istante, ma la descrizione del fenomeno, più generale, del *malessere*, permette di sottoporre a una revisione il quadro or ora disegnato.

Fenomeno paradigmatico della "*malaise*" è la *nausea*: in essa, «la nature du malaise apparaît dans toute sa pureté», essendo, infatti, proprio a essa che «le mot malaise s'applique par excellence».⁸⁸ La nausea è uno stato intermedio in cui l'essere-pieno coincide con un movimento tendenziale di espulsione. Si tratta di un processo bloccato per cui non si riesce a trattenere ciò che, del resto, non si riesce a espellere: «il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir»;⁸⁹ la nausea è un'esperienza dell'*essere puro*⁹⁰ come movimento articolato secondo una pluralità di direzioni: una gravità – tendenza verticale per cui la nausea si manifesta come pressione sul ventre – ma, al tempo stesso, una diffusione su tutto quanto il corpo (e sullo "spirito"), per cui la nausea ci aderisce fino a fondersi interamente in noi; infine, un moto, non volontario, "centrifugo", di tendenziale espulsione (è quel disagio che precede immediatamente il vomito). La nausea che, ripetiamo, è presso di noi – è "noi" – è l'immediato correlato del godimento come alimentazione ininterrotta: essa, letteralmente, "non sta", è esattamente l'esperienza del *non riuscire a stare*, pur nello "stare". Ossimoricamente, è una gravità diffusa (*nel* e *sul* corpo) e tendenzialmente in effusione (sull'ambiente).

⁸⁶ Ivi, p. 83.

⁸⁷ Ivi, p. 82.

⁸⁸ Ivi, p. 89.

⁸⁹ Ivi, p. 90.

⁹⁰ *Ibidem*.

6. L'interfaccia

Watsuji Tetsurō, in una rilettura della *Stimmung* heideggeriana nei termini di una climatologia che sfocia in una filosofia del sociale, ci permette di riprendere quanto lasciato in sospeso all'inizio di questo lavoro. Che cosa significa avvertire la “freschezza dell'aria”? Sappiamo, certamente, che la sensazione di freddo, caldo o fresco è affezione di un corpo sensibile, ma che, “rimosso l'animale”, come diceva Galileo Galilei, non si danno, in natura, né freddo, né caldo, intesi come stati qualitativi “oggettivi” e presenti *in re*. Tuttavia, su un piano che voglia essere descrittivo di quello che si esperisce, resta innegabile che l'esperienza della “freschezza dell'aria” si produce a un tempo come uno stato del corpo (“ho freddo”) ma anche come uno stato dell'ambiente (“fa freddo”):

queste emozioni, queste sensazioni, questi umori, non vanno considerati come dei semplici stati psicologici (...). Una mattina ci svegliamo e troviamo il nostro io dentro un “senso di freschezza”. È un fenomeno che si cerca di spiegare dicendo che quella condizione è prodotta da certa temperatura e umidità *esterne*, che influenzandoci hanno prodotto *all'interno* una condizione psicologica, ma nella nostra concreta esperienza avviene qualcosa di completamente diverso. Nella nostra esperienza non c'è una condizione psicologica, c'è la freschezza dell'aria (...). Questa freschezza è un modo di essere, non è né un “oggetto”, né “la qualità di un oggetto”. Essa appartiene a quel *qualcosa* che è *l'aria*, ma non è né l'aria stessa né una qualità dell'aria (...): la freschezza dell'aria è già da subito il nostro senso di freschezza.⁹¹

Tetsurō si serve del termine “*aidagara*” – “interfaccia” – per indicare questo carattere intermedio dei vissuti di sensazione, ma per ampliare il campo di indagine: *aidagara* tra l'individuo e l'ambiente, essi sono anche condizioni dell'essere umano come essere sociale – in fondo, capita a tutti noi, quotidianamente, di fare commenti sul caldo o sul freddo quando incontriamo qualcuno: «A scoprire l'io nella sensazione di freddo è originariamente il noi inteso come *aidagara*». ⁹² La freschezza

⁹¹ W. Tetsurō, *Vento e terra. Uno studio dell'umano* (1935), trad. it. a cura di L. Marinucci, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 56-57.

⁹² Ivi, p. 46.

dell'aria è ciò che ci avvolge e che ci co-involge: ciò di cui, quindi, parliamo, "l'intorno-a-cui", direbbe Heidegger, che ci lega in un colloquio.

Interfaccia tra io e ambiente, il "sentire" lo è, per lo stesso motivo e per la stessa dinamica, tra individuo e individuo: se occupa un luogo intermedio, lo fa in quanto – diceva Heidegger – modo dell'*essere-assieme*. È a partire da qui che possiamo ricapitolare il percorso fin qui svolto nel delineare, senza, per ora, alcuna pretesa di esaustività, ulteriori ipotesi di lavoro.

Il vissuto non è mai "dato" in una presenza definita e circoscritta: essenzialmente "temporale", è sempre *scarto* dalla presenza e *dilazione*, presente in ritardo su sé stesso, o atmosfera diffusa nell'ambiente e inafferrabile. Il vissuto, anche se "arriva" a un "sé", o a un "io", non è confinato né in una coscienza, né in un corpo (*Leib*): è sempre un'inquietudine in cui un corpo *non sta in sé*;⁹³ il piacere, sulla scorta delle descrizioni di Levinas, si attua come de-composizione di una struttura organica, il dolore da sazietà – la nausea – è interamente una tensione per cui un corpo tende a espeller-si.

Il vissuto, insomma, è rapporto invasivo con l'ambiente,⁹⁴ non relazione tra due termini dati che, a volte o anche sempre, si incontrano: è il respiro stesso dell'Essere e, al tempo stesso, una sua contrazione – Deleuze, e prima di lui Merleau-Ponty, avrebbero detto: una "piega". Il vissuto, infine, che pure riguarda l'individuo, è, però, al tempo stesso, *più che individuale* – perché attraversa l'individuo, lo precede e lo trascende – e *meno che individuale* perché capace di presentarsi con tratti impersonali. In breve, per impiegare un concetto-cardine di Gilbert Simondon, il vissuto è uno «strato relazionale» il cui attributo è la *transindividualità*: se costituisce il "centro dell'individualità", è solo per collocarvi il presentimento del collettivo.⁹⁵

⁹³ Levinas, in *Altrimenti che essere*, trad. it. cit., ricorre frequentemente all'espressione «être mal dans sa propre peau», tradotto, letteralmente con "essere male", mentre sarebbe più adeguato tradurre "essere a disagio nella propria pelle", o "non stare nella pelle".

⁹⁴ È chiaro che, se si prende come paradigma "l'immersione", come abbiamo proposto, il termine "relazione" può essere impiegato solo "*par provision*".

⁹⁵ G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva* (1989), trad. it. a cura di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001, p. 88.

Gli affetti, di per sé né consci, né inconsci, occupano una zona di transizione – identificata da Simondon nel *subconscio* – che ne fa momenti di una individuazione che si vuole *a un tempo* singolare e collettiva. Transindividuali, appunto, essi sono stati provvisori di un processo d’Essere in una condizione continua di *metastabilità*. Gli affetti, in quanto transindividuali, e subconsci, sono quanto “sta tra” gli individui, quanto li eccede per il fatto stesso di precederli, matrici di forme e di relazioni sempre sul punto di farsi, proprio perché partecipi dell’in-forme.⁹⁶ “Natura” è uno dei nomi che Simondon attribuisce a questo Essere pre-individuale che agisce come “riserva di divenire”,⁹⁷ capace di eccedere ogni individuazione al punto da renderla provvisoria e precaria, in una *kinesis* che è, pertanto, sia individuante che relazionante.

Materia fluida che attraversa i corpi e li rende permeabili, il vissuto è ciò per cui ogni corpo è potenzialmente *moltitudine* o “alleanza-di-corpi”.⁹⁸ Affettività e sensazioni, in quanto affezioni del “fuori” (e il genitivo va inteso sia come oggettivo che come soggettivo), sono *fatti* dell’essere prima ancora che *stati* del soggetto o della coscienza e sono “là fuori”; anche se avvertiti in un non ben localizzato “qui”, rompono lo «spazio privato del Sé» (per citare il titolo di un noto lavoro di

⁹⁶ Il concetto di “transindividuale”, come è stato notato, sebbene criticamente, da M. Combes, si trova a dover rendere ragione sia di quanto precede l’individuazione, sia di quanto la eccede «ed è disponibile per una individuazione ulteriore»: M. Combes, “La relazione transindividuale”, in E. Balibar-V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutamenti*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 76. Un suo importante precedente sarebbe da rintracciarsi, secondo Simondon, nella dottrina di Anassimandro dell’*apeiron*: cfr. G. Simondon, *L’individuazione à la lumière des notions de forme et d’information*, Millon, Grenoble 2005, p. 297.

⁹⁷ P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris 2003, p. 86.

⁹⁸ Cfr. J. Butler, *L’alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell’azione collettiva* (2015), trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017, *passim* e p. 333: «parte di ciò che un corpo fa (...) consiste nell’aprirsi al corpo di qualcun altro, o di un insieme di altri, (...) per questa ragione i corpi non sono entità chiuse in sé stesse, ma sono sempre, in un certo modo, fuori di sé, estese e talvolta espropriate attraverso i sensi, mentre esplorano il loro ambiente»; a partire da questa costitutiva “espropriazione” che fa leva sui sensi e sugli affetti, Butler, sviluppa una teoria politica dell’*Assembly* centrata sulla vulnerabilità e sulla socialità in quanto “spazio” e “intervallo” tra i corpi.

M. Khan)⁹⁹, non sono affar suo né materia di scambio simbolico, bensì ambiente fluido e luogo di affezione e co-stituzione plurale; il sentire, il vissuto, sono, quindi, *materia* del comune, anche se non per forza del *senso comune* – altro è, infatti, il contenuto del sentire, altra la sua effettuazione e il modo del suo prodursi. Una “comunità affettiva” non è il risultato della felice coincidenza per cui talune rappresentazioni o affetti sono riconosciuti e condivisi da molti:¹⁰⁰ piuttosto, essi sono già sempre *comuni*, in quanto costituitisi negli “interstizi” e in un “frattempo”, e proprio per questo possono essere condivisi – il *comune* essendo il contrassegno del loro carattere di interfaccia. Il che comporta che non vi siano mai affetti individuali, e che essi possano apparire tali solo a seguito di un’illusione retrospettiva, o a seguito di quel “posizionamento” – insegna Levinas – in seguito al quale la coscienza si coglie «nel momento stesso del suo ritorno, che è scambiato per la sua genesi».¹⁰¹

⁹⁹ M. Khan, *Lo spazio privato del Sé* (1974), trad. it. di C. Varon Ronchetti, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

¹⁰⁰ G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. cit., p. 89: «Se in qualche modo si può parlare dell'individualità di un gruppo, o di quella di un popolo, non è in virtù di una comunità di azione, troppo discontinua per costituire un solido fondamento, né in virtù di una identità di rappresentazioni coscienti, troppo vaste e continue per permettere di circoscrivere dei gruppi; i raggruppamenti collettivi si costituiscono piuttosto su temi affettivo-emotivi».

¹⁰¹ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo* (1972), trad. it. a cura di A. Moscato, il melangolo, Genova 1985, p. 75.

Riassunto Si tenta una lettura *ontologica* del vissuto, attraverso una costellazione di spunti teoretici che vengono fatti girare attorno ad alcuni aspetti della riflessione di Levinas. In primo luogo, si cerca di impiegare il “trauma”, e la sua temporalità, come paradigmatico per mostrare come il “vissuto” sia solo eco di qualcosa che si è prodotto altrove e in un altro tempo. In un secondo momento, il “corpo proprio”, anziché luogo o sede privilegiata dei vissuti, viene concepito come crocevia di flussi ambientali – elementi o atmosfere – che lo circondano e lo sovrastano. Si cerca, quindi, di delineare per sommi capi la via verso un’*ontologia materialista* dell’esteriorità, in cui il motivo naturalistico, pur in certo modo presente, non si chiude in sé stesso, ma apre a una dimensione etica e politica: i vissuti, eventi pre-individuali e a-soggettivi, si producono “tra” i corpi, disegnandoli nei loro profili, certo, ma anche definendone legami e alleanze.

Parole-chiave Levinas, fenomenologia, neofenomenologia. transindividualità, ontologia, atmosferologia, interfaccia

Luca Pinzolo Dottore di ricerca in filosofia presso l’Università di Nizza, è attualmente assegnista di ricerca e docente a contratto presso il dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell’Università Milano-Bicocca. È nel comitato di redazione di «Quaderni Materialisti». Tra le sue pubblicazioni: *Relazione e ontologia. Verso la transindividualità a partire da Emmanuel Lévinas e Gilbert Simondon* (Milano 2017); “La voce tra sonorità e respirazione in Emmanuel Lévinas. Abbozzo di una metafisica dell’atmosfera” («Atque», 20, 2017); “I germi della storia antica. L’anacronismo polemico di Pier Paolo Pasolini», in AA.VV., *Tempora multa. Il governo del tempo* (Milano 2013); *Il materialismo aleatorio. Una filosofia per Louis Althusser* (Milano 2012); “L’albero e il rizoma. Immagini dell’individuazione tra Carl Gustav Jung e Gilles Deleuze” («Quaderni materialisti», 10, 2011).