

***Thaumàzein* – Volume 14, Issue 1, 2026**

**Ego, soggetto, individuo:
variazioni fenomenologiche**

**Ego, Subject, Individual:
Phenomenological Variations**

*A cura di / Edited by
Gualtiero Lorini*

Thaumàzein is an open-access journal of philosophy and uses double-blind peer review in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of biannual publication.

The journal is rated “A” by the Italian academic research evaluation agency (Anvur), for the following scientific areas: 11/C1, 11/C3, 11/C5.
Indexed in ERIH PLUS

EDITOR-IN-CHIEF
Guido Cusinato

DIRECTIVE COMMITTEE
Isabella Adinolfi, Arianna Fermani, Alessandra Fussi, Gualtiero Lorini, Luca Mori, Donatella Pagliacci, Davide Poggi, Vallori Rasini, Roberto Revello, Marco Russo, Giacomo Scarpelli, Alessandro Stavru, Fiorenza Toccafondi, Luca Valera

EDITORIAL BOARD
Damir Barbarić, Mirko Di Bernardo, Marcelo Boeri, Daniela Calabrò, Michael Chase, Giovanna Colombetti, John Cutting, Antonio Da Re, Roberta De Monticelli, Anna Donise, Ubaldo Fadini, Cinzia Ferrini, Elio Franzini, Shaun Gallagher, Roberta Guccinelli, Christoph Horn, Joel Krueger, Roberta Lanfredini, Federico Leoni, Enrica Lisciani Petrini, Romano Madera, Mauro Magatti, Paolo Augusto Masullo (†), Maurizio Migliori (†), Luigina Mortari, Linda M. Napolitano Valditara, Riccardo Panattoni, Claudio Paolucci, Elena Pulcini (†), Massimo Recalcati, Rocco Ronchi, Emidio Spinelli, Holmer Steinfath, Salvatore Tedesco, Franco Trabattoni, Ingrid Vendrell Ferran, Dan Zahavi, Wei Zhang

EDITORIAL TEAM
Rie Shibuya (editorial coordinator)
Maria Cagalli, Fabio Giacomini

Didascalia dell'immagine sulla copertina:
Paul Klee, *Chosen Site*, 1940, 44.0 x 46.0 cm, Zentrum Paul Klee, Berna

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-4.0).

ISSN: 2284-2918
Isbn: 9791222332550

2026 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089



TABLE OF CONTENTS

GUALTIERO LORINI

*Introduction: A Phenomenological Geography of the Individual.
Possible Paths in the Desert of Aporias* 5

CLAUDIA SERBAN

*Une théorie relationnelle de l'individuation au prisme
de la générativité : La reprise phénoménologique des concepts
d'ontogenèse et phylogenèse chez le dernier Husserl* 22

MARI VAN STOKKUM

The Yo-Yo of the Ego: Afterwardness in Genetic Phenomenology 49

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

*«Das Dasein ist seine Vergangenheit». On the Historicization
of the Phenomenological Subject in Heidegger* 67

GIOVANNI PIETRO BASILE

Ricœur e il concetto jaspersiano di «cifra» 84

RODOLPHE CALIN

*L'artiste comme maillon et comme interlocuteur :
Pour une approche dialogique de l'histoire de l'art* 117

GIANMARCO BEZZI	
<i>L'identità come soglia dell'umano.</i>	
<i>Verso una fenomenologia della relazione</i>	138
LORENZO GUARDINI	
<i>Looking for the I in the Space of Reasons:</i>	
<i>John McDowell on Personal Identity and Selfhood</i>	160
DANNY FORDE	
<i>How am I not myself? Psychedelic Experience</i>	
<i>and the Phenomenology of Individuality</i>	181
PHILIPPE CABESTAN	
<i>Self, Self-disorder and being-in-the-world</i>	203
MARTINA MAURI	
<i>Soggetto incarnato e dys-apparenza patologica.</i>	
<i>Fenomenologia e psicopatologia del corpo vissuto</i>	217

GUALTIERO LORINI

INTRODUCTION:
A PHENOMENOLOGICAL
GEOGRAPHY OF THE INDIVIDUAL.
POSSIBLE PATHS IN THE DESERT OF APORIAS

TABLE OF CONTENTS: *1. The Historical Roots of a Problem: Between Phenomenology and Neo-Kantianism; 2. Phenomenology, Psychology, Philosophical Anthropology: New Forms of Old Problems; 3. The Paths Explored in this Special Issue.*

1. The Historical Roots of a Problem: Between Phenomenology and Neo-Kantianism

Drawing historical timelines in the history of philosophy is always extremely risky. There is a danger of introducing significant distinctions based on a particular criterion where, had a different one been adopted, one might have easily recognized continuity instead.

Nevertheless, between the late nineteenth and early twentieth centuries, we believe we can identify a clear convergence of diverse approaches (such as phenomenology and Neo-Kantianism, for example) in their critique of the scientific status of psychology, despite their contrasting backgrounds. In philosophy, the word “critique” has various meanings, and in our case it takes on its most openly polemical value by clearly re-

jecting psychology's claims to present itself as a natural science. Indeed, it is W. Dilthey's seminal introduction of the distinction between the natural sciences and the human sciences [Dilthey 1883] that not only underlies this critique of psychology, but which also led to the development of hermeneutics as the twentieth century established it. For this reason, the discipline of hermeneutics features heavily in several contributions despite not being a direct focal point of this special issue.

As far as we are concerned here, however, this critique of psychology—or, to delve deeper into the climate and thus the terminology of the debate, of *psychologism*—finds particularly fertile ground in the confrontation between E. Husserl and P. Natorp, which is to say between the leading figures of advancing phenomenology and Marburg Neo-Kantianism. The common ground between these two figures and their approaches can be identified in the need to account for the subject-world relationship. The first chapter of the fifth *Logical Investigation* aptly shows the point that Husserl shares with Natorp during this period, namely that every consciousness is necessarily bound to its content, without it being possible to grasp this «pure ego» as a «unitary center of relation (*einheitlichen Beziehungspunkt*)» [Husserl 2001, II, 91] for experience. From this arise the criticisms of the reductionist-naturalistic attitudes of positivist psychology.

However, this common underlying starting point is where Husserl draws grounds for criticising Natorp. The neo-Kantian philosopher distinguishes between consciousness (*Bewusstsein*) as a relation to the ego and awareness (*Bewusstheit*) as the fact of being conscious of something [Natorp 1888, 11]. From this, Natorp derives an asymmetrical relationship between the ego and its contents, which Husserl summarizes as follows: «Being-in-consciousness means being objective for an ego: such being-objective cannot in its turn be made into an object» [Husserl 2001, II, 92].

Husserl criticizes Natorp's reconstructive method for overlooking the perspective of intentionality, which must instead be sought in that «original relationship» with which Natorp identified consciousness [cf. Natorp 1888, 18-31].¹

¹ «A taking note of a thought, a sensation, a stirring of displeasure etc., makes these experiences objects of inner perception, without making them objects in the

Husserl maintains that since this original relationship does not occur in any intuition, it requires reflection, which he pursues during this period through a method based on the direct evidence of phenomenological introspection that focuses on experiences. Such experiences can be described—and not reconstructed in the Natorpian sense—only in intuition. This leads him to embrace a radically and exclusively empirical conception of the subject: «I must frankly confess, however, that I am quite unable to find this ego, this primitive, necessary centre of relations. The only thing I can take note of, and therefore perceive, are the empirical ego and its empirical relations to its own experiences» [Husserl 2001, II, 92; cf. Fiset-Lapointe 2003].

It is well known that Husserl's transcendental turn—which coincided with the publication of the first volume of the *Ideen* in 1913—consists in the implementation of the phenomenological-transcendental epoché, aimed at allowing access to that originally functioning-constitutive (*fungierende*) subjectivity which Husserl had previously (along with Natorp, although for different reasons) admitted to being unattainable. The hallmark of this fundamental methodological shift is the principle of all principles in phenomenology: «*that every originary presentive intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originally (so to speak, in its “personal” actuality) offered to us in “intuition” is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there*» [Husserl 1983, 44]. Further on, Husserl also provides a sort of corollary to this principle: «*whatever things are [...] they are as experienceable things [...] an object existing in itself is never one with which consciousness or the Ego pertaining to consciousness has nothing to do*» [*ibid.*, 106, transl. modified].

That is to say, every object, in order to be such, must contain a reference (*Hinweis/Anzeichen*) to a lived experience (*Erlebnis*). The concept of “reference” presupposes the fundamental condition of correlativity and allows for the decisive transition from the world to consciousness based on the principle of *self-givenness* (*Selbstgegebenheit*) [*ibid.*, 5]. In this framework, even the psychological ego must contain this kind of reference or else it could not manifest itself.

sense of things, just so, the ego as relational centre, and particular relation of the ego to some content, will, if taken note of, be objectively given» [Husserl 2001, II, 92].

The first volume of the *Ideas* was published in 1913, but the second edition of *Logical Investigations*, also published in 1913, points in the same directions. In comparison with the first edition, the crucial difference concerns the nature of the phenomenological subject, which seems to revive some Natorpian issues. Indeed, the new version of §§ 6-7 of the 5th *Logical Investigation* seems to recover, in a Natorpian sense, the necessity of openly acknowledging a non-psychological and non-empirical residue,² which Husserl will nevertheless not resist exploring, thus marking his irreconciled divide with Natorp.

We cannot even begin to venture into the possible reasons that led Husserl to revisit what—in other contexts—he would have dismissed as a metaphysical problem.³ Suffice it to say that the founder of phenomenology identifies an inescapable, subjective residue about which it is difficult to say anything more than simply “it is mine”.⁴

Interestingly enough, one might criticize this non-empirical ego for something very similar to what Husserl himself objected to I. Kant’s *thing in itself*—an unacceptable obstacle on the path towards the *things themselves*—namely, the absence of reference structured in the noema-noesis form, which, as we have seen, cannot be circumvented. One way out of this dilemma would be to renounce the principle of all principles, a common strategy inaugurated by Heideggerian being-in-the-world and adopted by so many who came after.

² Since we cannot quote these passages at length here, we shall refer to the note Husserl added in the second edition in relation to the passage (quoted above), in which he confessed to be «unable to find this ego, this primitive, necessary centre of relations». The note reads: «I have since managed to find it, i.e. have learnt not to be led astray from a pure grasp of the given through corrupt fondness of ego-metaphysics» [Husserl 2001, II, 353]. We cannot dwell on *The Fundamental Problems of Phenomenology* (part of a series of lectures delivered between 1910 and 1911), which represents a significant milestone along this path.

³ For some hypotheses on these reasons see Kern 1964, 324 (who points to Kant, Neo-Kantianism, and in particular Natorp); Schuhmann 1973, 86 and Marbach 1974, 218-246 consider the role played by T. Lipps and A. Pfänder; see also Ierna 2017, 30.

⁴ See, for example, what Husserl states in the second volume of the *Ideas* concerning «the obscure background» of consciousness [Husserl 1989, 114]. In this vein, the young Derrida criticized Husserl for an «insufficient elucidation of the “I” as a constitutive source» [Derrida 1990, 159, my transl.].

For Husserl however, this seems like an excessive price to pay, and yet the alternative leads to a structurally aporetic conception of transcendental subjectivity, over which the shadows of psychology and anthropology loom.

2. *Phenomenology, Psychology, Philosophical Anthropology: New Forms of Old Problems*

We now take a sharp turn to the third part of the *Crisis*, section A: § 53. Here, Husserl openly refers to a «paradox» connected with «human subjectivity», which is «*a subject for the world and at the same time [...] an object in the world*»:

How can a component part of the world, its human subjectivity, constitute the whole world, namely, constitute it as its intentional formation, one which has always already become what it is and continues to develop, formed by the universal interconnection of intentionally accomplishing subjectivity, while the latter, the subjects accomplishing in cooperation, are themselves only a partial formation within the total accomplishment? The subjective part of the world swallows up, so to speak, the whole world and thus itself too. What an absurdity! [Husserl 1970, 179-180].

From a strictly phenomenological perspective, Husserl argues that this paradox is necessary if one seeks to go beyond the obvious—the very vocation of phenomenology—in order to attain the attitude of the «disinterested spectator», which he admits is «extremely difficult to carry out in a radical way, since it is constantly threatened by misunderstandings» [*ibid.*, 180]. By performing a second-level epoché and neutralizing the lifeworld—which, in turn, is reached by bracketing the world of scientific objectivism [cf. Weidtmann 2016]—we would in fact come to «the “ego” that could be attained through a renewal and critical rectification of the Cartesian epoché», which

is actually called I only by equivocation (*durch Äquivokation*)—though it is an essential equivocation since, when I name it in reflection, I can say nothing other than: it is I who practice the epoché, I who interrogate, as phenomenon, the world which is now valid for me according to its being and being-such, with all its hu-

man beings, of whom I am so fully conscious; it is I who stand above all natural existence that has meaning for me, who am the ego-pole of this transcendental life, in which, at first, the world has meaning for me purely as world; it is I who, taken in full concreteness, encompass all that [Husserl 1970, 184].

Here emerges the stratification of a dimension that seems increasingly inappropriate to define as “subjective”: on the one hand the I as an ego pole (that is, as a function that confers meaning), but on the other hand, the human being as part of that world which receives this meaning. In line with a project that has been ongoing since his exchange with Natorp, Husserl must develop a phenomenologically (re)founded psychology—the subject of Section B—which allows talk of «transcendental “consciousness in general”», since «I, this singular, individual ego, cannot be the bearer of the nature-constituting understanding» [*ibid.*, 202; cf. Majolino 2008; Renaudie 2008, 68-74].⁵ Rather, we must wonder how, beyond one’s own individuality, we can attain the level of a transcendental-intersubjective consciousness: «The consciousness of intersubjectivity, then, must become a transcendental problem; but again, it is not apparent how it can become that except through an interrogation of myself» [*ibid.*].

We cannot dwell on the problem of intersubjectivity as it was already present in Husserl’s work well before the *Cartesian Meditations*.⁶ Nor can we dwell on how it is structured around the central mediation of the *Leib* and the significant impact this will have on the French reception of phenomenology. Instead, we must focus on the emergence within this framework of the key terms driving this monographic issue: *Ego, Subject, Individual*. More specifically, individuality is characterized as that highly problematic field from which it seems impossible to escape in concrete terms, and yet where the urgent need for universality is felt—a universality that calls for a form of intersubjectivity somehow conceivable as transcendental.

Here, two seemingly irreconcilable alternatives present themselves: either one admits a transcendental subjectivity which, pushed to its

⁵ An Italian translation of Husserl’s *Phenomenological Psychology*, accompanied by critical notes and edited by S. Besoli, is expected for 2027 for the Publisher Quodlibet, Series: “Le forme dell’anima”.

⁶ One needs only consider volumes 13, 14 and 15 of the *Husserliana*, which collect a large number of Husserl’s writings on this issue from 1905 to 1935.

most extreme consequences, ought to almost disappear to make way for the mere appearing of the world (an appearing which nonetheless rests upon this subjectivity), or one accepts that this originally intentional activity is not a property exclusive of *one* subjectivity, but is rather situated within an intersubjective horizon. In the latter case, however, it seems necessary to lower the level of phenomenological rigour in order to enter that world which, in the former option, would otherwise remain a correlate of the intentional activity of the transcendental ego. In other words, however transcendental intersubjectivity may be, the price to be paid for admitting it seems to consist in the necessity of moving from *apperception* to *interpretation*, namely to the level where the various transcendental syntheses of the different ego-poles are to be composed.⁷

When one steps outside of the *I* to enter, together with the *you*, into a hermeneutically shared horizon, one exposes oneself to the possibility of error,⁸ an error arising precisely from excessive entanglement with the world of the natural attitude, and it is this that the transcendental phenomenological epoché aims to neutralize.

However, the late Husserl argued that the risks of relapsing into anthropologism could be avoided through a phenomenological re-examination of psychology, which he saw as «allied [...] in a peculiar and inseparable way» with transcendental philosophy «in virtue of the alliance of difference and identity [...] between the psychological ego (the human ego, that is, made worldly in the spatiotemporal world) and the transcendental ego, its ego-life, and its accomplishment» [Husserl 1970, 205]. This is why, for Husserl, psychology stands out as «the true *field of decisions* (*Feld der Entscheidungen*) [...] precisely because, though it has a different attitude and is under the guidance of a different

⁷ This issue is thorny and goes beyond the scope of this introduction. For further references, see (amongst others) Zahavi 1996, Zhang 2021, Benoist 2008, Besoli 2023.

⁸ In this vein, recent debate suggests that we should also reflect on the level and quality of intersubjective interaction in the search for a shared truth, especially now in an age where human subjectivity has been deprived of its creative primacy in a poetic sense, as demonstrated by the products of AI. These are, in fact, products—think, for example, of the images and videos generated—which can not only deceive us about their reality, but which can paradoxically come to constitute ideal paradigms for a new idea of reality. This points to an ecological ideal of subjectivity, which is discussed in detail by M. Mauri in this special issue. Cf. also Anand 2026; Gladden 2026.

task, its subject matter is universal subjectivity, which in its actualities and possibilities is *one*» [*ibid.*, 208, transl. slightly modified].

Subsequent phenomenology, beginning with M. Heidegger, has taken a path alternative to the attempt to access, or even merely define, this universal subjectivity. This alternative path is aimed at immersing oneself in the world rather than “reducing” it to the activity of a transcendental subject, which it would be entirely erroneous and simplistic to identify with the human being. This necessarily implied the more or less explicit adoption of a hermeneutic paradigm rooted in experience and mediated by existential structures, and also entailed the possibility of thinking about intersubjectivity in a phenomenological way without the limitations of the transcendental approach.⁹

Now whilst Heidegger, like Husserl, attempted to distance himself decisively from any possible anthropological drift [Heidegger 1962, e.g. 37-38, 71-75], his ontological turn is rooted in the so-called “realist” movement within phenomenology, which found one of its key inspirations in M. Scheler. At the same time, it is worth noting that Scheler’s perspective is characterized precisely by the recognition of a central and unavoidable anthropological dimension at the heart of phenomenology.

The French reception of German phenomenology may be seen as evidence of the emergence of this line of development within the research on subjectivity. In this sense, it is interesting to note that the protagonist of 1920s German philosophical anthropology, Max Scheler (who is read as a phenomenologist), played a significant role in France since the 1930s [Agard 2011; Basso 2026, 10].

Exemplary in this regard, is the way in which J.-P. Sartre—drawing on a synthesis between Husserl’s regression towards transcendental subjectivity and Heidegger’s immersive movement into the being-in-the-world—lands on an ontologically grounded anthropology whose

⁹ The Swiss psychiatrist L. Binswanger, however, considers Heidegger’s treatment of intersubjectivity to be insufficient. Although Binswanger’s *Daseinsanalyse*—situated inside a framework of integrating psychiatric practices—owes much to the *Daseinsanalytik* proposed by Heidegger in *Being and Time*, he puts forward an alternative phenomenological model for conceiving intersubjectivity (cf. Binswanger 1942).

main reference remains Heidegger's *Being and Time* project.¹⁰ «Then, he strips Freudian doctrine of its naturalistic heritage in order to shift its hermeneutic value in the direction of existential anthropology, which he calls “existential psychoanalysis”» [Basso 2026, 9].

In the same vein, M. Merleau-Ponty's anthropological phenomenology can be read, but with a different approach: «By establishing the lived-body (*Leib*) as the foundation of the human being in the world, [Merleau-Ponty] appears closer to the German philosophical anthropology of Scheler and Plessner than 19th and 20th century French thought» [*ibid.*, 9; cf. Raulet 2025; cf. also Ebke, Plas, & Zanfi 2017].

An insightful diagnosis is provided in this regard by the young M. Foucault, who in his posthumous volume *Phénoménologie et Psychologie* (mid-1950s) criticizes both Sartre and Merleau-Ponty as being responsible for the «the omission of what phenomenology is in its true sense» [Foucault 2021, 207], namely a «genuine rigorous science» [Basso 2025, 45].¹¹

While on the one hand, the dimension of the *Leib* identified by Husserl in his discussion of intersubjectivity has been emphasized above all in Merleau-Ponty's interpretation and from a perspective with clear anthropological implications, on the other hand, this latter approach has undergone a significant development in modern neuroscience, particularly with regard to enactivism. Here too, we cannot go into the details of a vast, varied and constantly evolving debate, but it suffices to highlight the underlying idea. In this framework, the individual should be interpreted in terms of its living corporeality, constitutively entangled in the environment, and by the web of meanings that emerge from embodied interaction with the world without it being possible to reduce this discussion to a supposed *self* to be understood in a brain-centered sense [Gallagher 2005, 2015; Gallagher-Zahavi 2007; Fuchs 2017; Varela-Thompson-Rosch 1991].¹²

¹⁰ Cf. the fourth part of *Being and Nothingness*, entitled *To have, to do and to be* [Sartre 2018, 567-797].

¹¹ A similar position is defended by Foucault in another manuscript of the same period devoted to *La Question anthropologique* [Foucault 2022], as well as in the *Introduction* to his translation of Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View* [Foucault 2008].

¹² On these topics, Scheler's contribution is even more original and (in some respects) perhaps even more significant than those of Husserl and Merleau-Ponty. See,

In even more recent times, one of the most fruitful explorations of this fundamental set of problems has stemmed both from a non-naturalistic conception of psychology and from the need to adopt a conception of phenomenology that is programmatically open to integration with an anthropological perspective.

In this regard, it is worth noting that Husserl himself emphasizes that not all consciousness is intentional, referring, for example, to pathetic consciousness within which emotional experiences are to be included. It is precisely this kind of experience that various attempts have focused on in order to conceive of intersubjectivity as a form of interaction, or at least an emotional coexistence.

Likewise, the work of G. Cusinato deserves our attention. Against the backdrop of contemporary reflection on the philosophy of care [Mortari 2022; Groys 2022], he has developed a form of Emotional Sharing capable of giving rise to a continuous rebirth of the individual. On this basis, a particular singularization takes place which «occurs in the formation process of the personal singularity where a birthing takes place that thrusts the individual outside social common sense, and brings to light the singularity's ex-centricity» [Cusinato 2023, 243].¹³

Starting from the composite picture briefly outlined here, the contributions gathered in this issue seek to explore in greater depth some of the most significant and persistent trends currently circulating within the contemporary phenomenological debate (in the broadest sense) around the conceptual constellation of subjectivity/individuality.

for example, the central role of the *Leib* in *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, where there is even a section devoted to *Lived Body and Environment* [Scheler 1973, 398-415]. See also Scheler 2009, 52: «Philosophers, physicians, and scientists who deal today with the problem of body and soul are increasingly in agreement on a unitary view of one and the same life which, in its inwardness, is psychic and, in its being-for-others, possesses bodily form».

¹³ In this way, Cusinato redefines the concept of person in a manner that differs significantly from that of the Lockean tradition, in particular: «While the self follows reversible processes, maintaining its own coherence and “psychological continuity”, the person experiences severances and incoherencies that impel her toward an irreversible process from which there is no way back» (Cusinato 2023, 39).

3. *The Paths Explored in this Special Issue*

The problematic reciprocity between individuality and intersubjective dimension is clearly illustrated in the opening contribution to this special issue, in which C. Serban explores the relationship between the concepts of ontogenesis and phylogenesis in Husserl's later work. Against the backdrop of the life sciences, these two concepts emerge as two stages in the progressive recognition of the individual's fundamental historicity. Whilst ontogenesis is in fact constitutive of individual development, phylogenesis allows us to recognize a clear openness towards the intersubjective dimension, both in the spatial sense of community and in the temporal sense of history. Once again, however, "community" is not meant as a historically determined group, but rather more broadly refers to all communities inhabited and animated by living beings.

This article alludes to two research directions, both of which are explored in this issue. The first relates to Husserlian research on genetic phenomenology, whereas the second concerns the relationship between the phenomenological approach and historicity.

In the first sense, M. van Stokkum focuses on one of the most crucial points of Husserlian genetic phenomenology: the pre-egoic level, or more specifically the relationship between pre-egoic experience and the linguistic structuring of thought in the form of judgement. In her analysis, the author retraces Husserl's decomposition of the various levels of subjectivity to argue that the ego does not coincide with the totality of subjectivity but rather represents an instance that allows us to detect—even at the pre-egoic level—the implicit presence of a structuring activity. Language ultimately constitutes the making explicit of this activity. To clarify the complex functioning of this proto-organizational dynamic of conscious flows, the author draws on analogies with psychoanalytic mechanisms, particularly those linked to the Freudian dream process.

Alternatively, the historicity of Heidegger's *Dasein* lies at the heart of F.V. Tommasi's contribution, in which he considers this concept as defining the distinctive sense in which Heidegger understands and practises phenomenology. According to the author, that particular entity at the heart of the *Being and Time* project is distinguished by this historicity even more so than by the temporality normally attributed to it as a dominant trait. It follows that transcendental subjectivity—seemingly

subverted by this reading—actually finds its meaning and fulfilment in historicity insofar as the latter not only radically constitutes the modern subject, but ultimately also stands at the very heart of being itself. This line of thought allows the author to read the *Kehre* as consistent with the main premises of Heidegger's project of a fundamental ontology.

Framing the phenomenological method as such, requires an extension of the gaze to the hermeneutic acts often underlying this approach and to their implications on the existential plane. In this regard, the contribution by G.P. Basile, devoted to P. Ricœur's interpretation of K. Jaspers' thought, is illuminating. Basile focuses on what Jaspers defines as the «ciphers» of transcendence, which in their original manifestations coincide, on the one hand, with myths and religions, and on the other hand, with ontological systems. These are to be understood as the capacity to grasp being linguistically as an expression of the evanescence that characterizes metaphysical objectivity. Ricœur's great attempt to construct a hermeneutical phenomenology stems precisely from Jaspers's reading of metaphysics as the hermeneutics of the ciphers of transcendence.

A remarkable continuity with the hermeneutic dimension of Basile's article characterizes R. Calin's contribution, which situates the artist's unique creative activities within the unbroken temporal flow of the tradition that encompasses them. Following in the footsteps of M. Bakhtin, Calin presents the artist as engaged in a critical reworking of the past aimed at its conscious re-beginning. From this perspective, creation becomes a re-signification in anticipation of *what is not yet* and involves the artist's subjectivity in a dialogical relationship with historical becoming, from which the artist himself is transformed through their own poetic activity.

G.M. Bezzi's contribution also presents a distinctive hermeneutic profile, albeit with significant anthropological overtones, through a comparison between the perspectives of Scheler and E. Levinas. The author, in fact, draws on the figure of the witness to expound the «phenomenology of opacity» through which one can describe the constitution of human identity as a phenomenon that resists the world in its own appearance and, at the same time, takes the form of an existence structurally open to otherness.

Yet another relationship—this time between the individual and the surrounding environment—is explored by L. Guardini, who engages

with J. McDowell's thought in his contribution. After outlining the salient features of McDowell's concept of *selfhood*, the author considers whether a naturalization of the space of reasons can be separated from the American philosopher's thesis that content experienced as epistemically relevant must necessarily possess a conceptual form.

The final three contributions scrutinize possible forms of phenomenological consideration for pathological manifestations relating to the forms of subjectivity and individuality.

D. Forde employs the realist phenomenological approach—characteristically found in works by Scheler, E. Stein and R. Ingarden—to challenge the reductionist interpretations proposed by contemporary neuroscience regarding psychedelic experiences of ego dissolution. While surprising in some respects yet meticulously documented through the analysis of first-person experiences, his thesis states that psychedelic ego dissolution reveals a layered ontology of the self, many aspects of which remain silent under the average conditions of human experience.

A continuity of the subjective structure, albeit affected by psychopathological disturbance, is defended by P. Cabestan as well, who deals with the nature of the altered self in schizophrenia. After demonstrating the derived nature of the ego, as explored by modern philosophy up to phenomenology, the author considers the possibility that the fundamental structure presupposed by this ego might be altered in certain forms of madness. As anticipated, he maintains that although subjective experience may indeed be disturbed, this occurs and is recognizable on the basis of both a structure of consciousness that remains intentional and a conception of the human being that cannot be conceived except as *being-in-the-world*.

Finally, M. Mauri ideally synthesizes the perspectives of the two preceding articles. On the one hand, she draws on contemporary thinking at the intersection of phenomenology and psychopathology to point out how the various forms of the disappearance/dys-appearance of the *Leib* mark the boundary, respectively, between ordinary experience and psychopathological experience. On the other hand, she places the analysis of this second type of experience at the service of a deeper, more comprehensive description of the experiential levels that would otherwise remain inaccessible.

From this broad overview, we can therefore draw the provisional conclusion that, even if we accept an absolutely irreducible residue as

a constitutive element of phenomenological subjectivity, the individuality of this residue depends on—at least in part—its definition being derived from the confrontation with a plurality.

As this plurality is brought into focus, it takes on the traits of an otherness that directly challenges those who aimed only to *describe* it, demanding instead that they *interpret* it, thereby highlighting the impossibility of an *observation from nowhere*.

Interestingly enough, this need for interpretation that appears to clash with the phenomenological ambition to achieve a neutral description is nowadays emphasized even by the neurosciences, which significantly rely upon examples taken from genetics.

In a 2024 text entitled *What It Means to Be Human*, the neuroscientist V. Gallese and U. Morelli makes extensive use of the language of phenomenology (as it has historically become established) and also situates concepts such as the *Leib-Körper* distinction, intersubjectivity and empathy within the broader framework of epigenetic research. From this it emerges, for instance, that «DNA does not encode protein synthesis in a rigid and deterministic manner, but is influenced by our relationship with the world. The physical, but also material, historical, social and cultural environment in which we live, and even the kind of human relationships that characterise our lives, influence the expression of our genes» [Gallese-Morelli, 2024, 275, my transl.].

This expressive dimension is the characteristically human trait of language. Thus, on the one hand, the inescapable residue that the phenomenological thematization of subjectivity let emerge relates to the otherness of the world through forms that share a linguistic matrix. On the other hand, this state of affairs leads to defining the world where we live as an «ecological niche [...] a bio-poetic niche, inconceivable without the stories that underpin myth, rituals, in a word, at the foundation of the culture that distinguishes us» [*ibid.*, 276; Cometa 2017].

The case of language makes it apparent that when it comes to the human, culture is to be taken as a living vein of nature and should be inseparable from it, which seems to be one of the common threads running through the many and diverse attempts of phenomenology: to conceive and define something capable of saying «I».

References

- Agard, O. [2011], Max Scheler entre la France et l'Allemagne, in: *Revue germanique internationale* 13, 15-34.
- Anand, S. [2026], Embodied Intelligence and the Phenomenology of AI, in: L. Seremeti, L. Anastasiadis, S. Anastasiadou (eds.), *Philosophical Considerations of Computational Consciousness and AI Qualia*, Hershey, IGI Global Scientific Publishing, 247-284.
- Basso, E. [2025], La vraie mesure de l'homme. Phénoménologie et anthropologie dans les manuscrits du jeune Foucault, *Archives de philosophie* 88(1), 45-62.
- Basso, E. [2026], Philosophical Anthropology and Phenomenology, in: N. de Warren & T. Toadvine (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Cham, Springer, 1-14.
https://link.springer.com/rwe/10.1007/978-3-030-47253-5_516-1
- Benoist, J. [2008], Le lieu du sujet, in: C. Majolino & F. De Gandt (eds.), *Lectures de la Krisis de Husserl*, Paris, Vrin, 45-62.
- Besoli, S. [2023], Il problema dell'intersoggettività come orizzonte di senso della fenomenologia trascendentale husserliana, in: A. Burgio (ed.), *Il senso della filosofia. Un confronto a più voci*, Modena, Mucchi, *Quaderni di Dianoia*, 85-112.
- Binswanger, L. [1942], *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, Niehans.
- Cometa, M. [2017], *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano, Cortina.
- Cusinato, G. [2023], *Periagoge. Theory of Singularity and Philosophy as an Exercise of Transformation*, Leiden-Boston, Brill.
- Derrida, J. [1990], *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1953-1954], Paris, PUF.
- Dilthey, W. [1883], *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- Ebke, T.-Plas, G.-Zanfi, C. (eds.) [2017], Introduction, in: *Trivium* 25, special issue: *L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain*:
<https://journals.openedition.org/trivium/5451>
- Fisette, D. & Lapointe, S. [2003], *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherche Logique*, Paris-Laval, Vrin.
- Foucault, M. [2008], Introduction à l'*Anthropologie*, in : Kant & Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique & Introduction à l'Anthro-*

- pologie*, présentation par D. Defert, F. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques ».
- Foucault, M. [2021], *Phénoménologie et psychologie* [1953-1954], ed. P. Sabot, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS.
- Foucault, M. [2022], *La Question anthropologique* [1954-1955], ed. A. Sforzini, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS.
- Fuchs, T. [2017], *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Gallagher, S. [2005], *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Gallagher, S. [2017], *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. [2007], *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London, Routledge.
- Gallese, V. & Morelli, U. [2024], *Che cosa significa essere umani? Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*, Milano, Cortina.
- Gladden, M. E. [2026], *The Phenomenology of AI. The “Inner Life” of Agents, in Their Own Understanding*, Indianapolis, Synthypnion.
- Groys, B. [2002], *Philosophy of Care*, London, Verso.
- Heidegger, M. [1962], *Being and Time* [1927], transl. by J. Macquarrie & E. Robinson, Oxford, Blackwell.
- Husserl, E. [2001], *Logical Investigations* [1900-1901], vol. 2, transl. by J. N. Findlay, ed. by D. Moran, London-New York, Routledge.
- Husserl, E. [1983], *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Book I: *General Introduction to a Pure Phenomenology* [1913], transl. by F. Kersten, Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. [1989], *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* [1953], Book II: *Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. by R. Rojcewicz & A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E. [1970], *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [1954], transl. by D. Carr, Evanston, Northwestern University Press.
- Ierna, Carlo [2017], Einflüsse auf Husserl, in: S. Luft & M. Wehrle (eds.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler (Springer Nature), 22-32.
- Kern, I. [1964], *Husserl und Kant*, Den Haag, Nijhoff.
- Marbach, E. [1974], *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Nijhoff.
- Majolino, C. [2008], Des signes et des phénomènes. Husserl, l'intrigue de deux psychologies et le sujet transcendantal, in C. Majolino & F. de Gandt (eds.), *Lectures de la Krisis de Husserl*, Parsi, Vrin, 161-195.

- Mortari, L. [2022], *The Philosophy of Care*, Dordrecht, Springer.
- Natorp, P. [1888], *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg, Verlagsbuchshandlung.
- Raulet, G. [2025], Le paradoxe d'une anthropologie post-humaniste. Sur la tradition souterraine de l'anthropologie philosophique en France, in: J.-C. Anderson, T. Ebke, C. Nigrelli and M. Pagan (eds.), *Helmuth Plessner et la pensée française*, Paris, Hermann, 305-330.
- Renaudie, P.-J. [2008], La crise de la psychologie et la subjectivité phénoménologique, in: *Le Cercle Herméneutique* 10, J.-C. Gens (ed.), *Husserl et la Crise des sciences européennes*, 63-80.
- Sartre, J.-P. [2018], *Being and Nothingness. An Essay in Phenomenological Ontology* [1943], transl. by S. Richmond, London-New York, Routledge.
- Scheler, M. [1973], *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* [1913], transl. by M. S. Frings & R. L. Funk, Evanston, Northwestern University Press.
- Scheler, M. [2009], *The Human Place in the Cosmos* [1929], transl. by M. S. Frings, Evanston, Northwestern University Press.
- Schuhmann, K. [1973], *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag, Nijhoff.
- Varela, F. J.-Thompson, E.-Rosch, E. [1991], *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press.
- Weidtmann, N. [2016], Philosophie als strenge Wissenschaft oder Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie, in: M. Neuber (ed.), *Husserl, Cassirer, Schlick. ‚Wissenschaftliche Philosophie‘ im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, Cham, Springer, 69-82.
- Zhang [2021], Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology, in: *Human Studies* 44(1), 121-138.
- Zahavi, D. [1996], *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht-Den Haag, Springer.

CLAUDIA SERBAN

UNE THÉORIE RELATIONNELLE DE L'INDIVIDUATION AU PRISME DE LA GÉNÉRATIVITÉ :

La reprise phénoménologique des concepts d'ontogenèse
et phylogenèse chez le dernier Husserl

TABLE DES MATIÈRES: 1. *Procréation et naissance, au cœur de l'histoire de la corporéité vivante* ; 2. *Genèse et générativité à l'échelle biologique et monadique* ; 3. *Individualité et héritage*.

Dans le célèbre Appendice XXIII de la *Krisis*, qui traite de la biologie,¹ E. Husserl soutient que celle-ci, « dans sa méthode artisanale naïve, reflète l'intrication intentionnelle qui se trouve derrière la juxtaposition extérieure des recherches biologiques sur l'ontogenèse et la phylogenèse et de celles portant sur les classes et les espèces animales singulières (*das intentionale Ineinander, das hinter dem Aussereinander der biologischen Untersuchungen nach Ontogenese und Phylogenese und der der einzelnen Tierklassen und Tierspezies liegt*) » [Husserl 1954 (désormais noté Hua VI), 482-483 ; trad. fr.

¹ Rappelons qu'une première traduction en français de ce texte a été proposée par M. Merleau-Ponty en annexe de son cours de 1958-1959, « La philosophie aujourd'hui » [Merleau-Ponty 1996, 383-387 ; voir également le commentaire fourni p. 89-90 et p. 387-388]. Pour une présentation et une discussion de cet Appendice, nous renvoyons à Meacham 2013, 10-24. Pour une réflexion plus développée sur la compréhension husserlienne de la biologie, voir Farges 2010.

1976, 535, trad. modif.]. Cette référence aux concepts d'ontogenèse et de phylogenèse, issus des sciences de la vie, et le plaidoyer pour leur transposition sur le plan d'une compréhension phénoménologique de la vie et du vécu, de la subjectivité et de l'intersubjectivité, est loin d'être un hapax sous la plume de Husserl. Dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, au § 61 (qui porte sur « les problèmes traditionnels de l'“origine (*Ursprung*) psychologique” et leur explication phénoménologique »), avant de mentionner les « problèmes génératifs (*generativen Probleme*) » que sont les problèmes « de la naissance, de la mort et du lien présent dans la génération entre les êtres animés (*Generationszusammenhang der Animalität*) », Husserl soulève la question suivante : « L'enfant, considéré objectivement, vient “au monde”. Comment en arrive-t-il au “commencement (*Anfang*)” de sa vie psychique (*Seelenleben*) ? ». Cette interrogation exprime la nécessité d'échanger le point de vue objectiviste et naturaliste sur la naissance ou l'individuation d'un nouvel être contre un point de vue qui s'intéresse à l'émergence d'une subjectivité. Husserl poursuit :

Cette venue au monde psychophysique conduit au problème du développement individuel (*Individualentwicklung*) du corps propre (*leibkörperlich*) (purement biologique) et à celui de la phylogenèse (*Phylogenese*), laquelle trouve, de son côté, un parallèle dans la phylogenèse psychologique. Mais cela ne renvoie-t-il pas à des connexions (*Zusammenhänge*) correspondantes entre monades transcendantes absolues, puisque les humains et les animaux (*Tiere*) sont, du point de vue psychique (*in seelischer Hinsicht*), les auto-objectivations des monades ? Ne seraient-ce pas là les questions essentielles les plus importantes propres à une phénoménologie de la constitution en tant que philosophie transcendante ? [Husserl 1950 (désormais noté Hua I); trad. fr. 1994, 192, trad. modif.].

Ce passage souligne le fait que l'« auto-objectivation » des subjectivités transcendantes (décrites ici à l'aide du lexique monadologique)² ne s'accomplit pas seulement dans les êtres humains, mais aussi dans les animaux, qui possèdent, en effet, comme le dira la *Krisis*, « une trans-

² La monadologie élaborée par Husserl est sans conteste l'un des cadres privilégiés d'une transposition phénoménologique des concepts d'ontogenèse et de phylogenèse. Voir à ce propos la contribution récente de F. Neri 2024, 169-187. Voir également Walton 2024, en particulier 73-74.

cendantalité qui leur [est] propre (*ihre Weise der Transzendentalität*) » [Hua VI, 191; trad. fr. 213], en tant que subjectivités constituantes à part entière. Mais on y lit aussi, de manière encore plus notable, l'indication d'une progression qui va de la phylogenèse biologique à la phylogenèse psychologique, puis aux « connexions ou enchaînements des monades transcendantales absolues (*Zusammenhänge der transzendentalen absoluten Monaden*) » que l'on pourrait décrire en parlant d'une phylogenèse ou d'une générativité transcendantales. Cela suggère, encore une fois, que ce dont la biologie traite en termes de phylogenèse (comme d'ontogenèse) aurait son correspondant au niveau monadique ou transcendantal. Ces affirmations restent en outre fidèles à l'idée d'une « auto-objectivation » de la subjectivité transcendantale, présente dans la *Krisis* (notamment aux §§ 54 et 58), à ceci près qu'encore une fois, cette « auto-objectivation (*Selbstobjektivierung* ou *Selbstobjektivierung*) » ne se produit pas uniquement à l'échelle de l'humanité, mais à l'échelle de tous les êtres vivants (du moins au sens de l'animalité)³ – et pas seulement au niveau individuel, mais à l'échelle des multiples communautés de vivants considérées désormais dans leur devenir évolutif⁴ ou dans leur dynamique historique.

Dès lors, si, dans la *Krisis*, Husserl met plutôt l'accent sur la dimension anthropologique de l'« enchaînement génératif » (autre traduction possible pour le *Generationszusammenhang*) des subjectivités et sur le fait que la générativité détermine essentiellement l'historicité propre aux communautés humaines⁵ et à l'humanité en général, il s'avère désormais important de ne pas occulter ou négliger sa dimension biologique, pour autant qu'elle recouvre plus largement, encore

³ Nous reviendrons plus loin sur la question du statut de la vie végétale.

⁴ Comme nous pouvons le lire dans un manuscrit de travail du début des années vingt, le processus ontogénétique, tel qu'il consiste en des « développements qui sont des réalisations (*realisierenden Entwicklungen*) », est « lui-même en évolution (*selbst wieder in Entwicklung*) » : « De nouvelles espèces apparaissent avec de nouvelles ontogenèses, et la phylogenèse montre elle-même une orientation vers le haut, c'est-à-dire vers le développement d'une production de formes toujours supérieure (*Entwicklung höherer und höchster Gestaltung*) » [Husserl 1989a, 99-100]. Cet extrait suggère aussi une orientation téléologique de la phylogenèse, que nous aurons à discuter.

⁵ Voir par exemple Husserl 2008 (désormais noté Hua XXXIX), 329. Voir aussi Hua XXXIX, 343-344, 391 et 477.

une fois, ce que le § 61 des *Méditations* appelle le « lien présent dans la génération entre les êtres animés (*Generationszusammenhang der Animalität*) » [Hua I, 169 ; trad. fr. 193] et concerne donc tous les êtres vivants. Une telle biologisation n'équivaut cependant pas tant à une naturalisation du lien génératif qu'à une transcendentalisation de la portée et de la signification de certains « faits » biologiques, qui se trouvent ressaisis et réinvestis au niveau de l'analyse phénoménologique. Ainsi, la perspective générative sur la subjectivité et l'intersubjectivité, telle qu'elle se déploie à un niveau indissolublement transcendantal et bio-anthropologique, fournit un cadre fécond pour comprendre les références frappantes, mais rarement discutées, de Husserl à l'ontogenèse et à la phylogénèse. La deuxième, qui nomme communément le développement évolutif des espèces, est parfois utilisée pour caractériser l'histoire de l'intersubjectivité transcendantale elle-même, alors que la première renvoie au développement de l'individu et donc au processus d'individuation.

La transposition du concept d'ontogenèse sur le plan phénoménologique invite de prime abord à placer la subjectivité transcendantale sous le signe du devenir, d'un devenir-sujet, alors que le recours à la notion de phylogénèse revient à promouvoir une compréhension dynamique de la communauté intersubjective, placée elle-même sous le signe du devenir historique. Le fait d'associer très étroitement les deux permet, comme nous le verrons, à la fois d'historiciser l'individu et d'inscrire la processualité de son développement dans l'histoire de sa communauté et, plus largement, dans l'histoire de la communauté de tous les vivants. Dans le premier moment de notre analyse, nous nous intéresserons à la procréation et à la naissance en tant que jalons essentiels de cette historicité inscrite à même la corporéité vivante, dont la prise en compte transforme le problème de la genèse, posé de prime abord à l'échelle de l'individu monadique, en problème de la générativité, dont la portée est immédiatement intermonadique ou intersubjective. C'est ce remaniement de la genèse par la générativité, prescrit par l'association de la perspective ontogénétique et de la perspective phylogénétique, qui nous occupera ensuite, afin de montrer qu'il s'opère simultanément au niveau bio-anthropologique et au niveau monadique ou transcendantal. Il en résulte, comme nous allons le montrer dans le dernier temps de notre enquête, une théorie

relationnelle de l'individuation, cristallisée notamment autour de la notion d'héritage.

1. Procréation et naissance, au cœur de l'histoire de la corporéité vivante

Le recours de l'auteur de la *Krisis* aux concepts d'ontogenèse et de phylogenèse a attiré de plus en plus l'attention des commentateurs dernièrement. Dans un article publié en 2018 dans la revue *Studia phae-nomenologica* sous le titre « Husserls Phänomenologie biologischer Generativität », P. Gaitsch a examiné de près cet « ancrage de la monade humaine dans le devenir génératif ontogénétique et phylogénétique », dont le corollaire est une « désanthropologisation du monde de la vie » [Gaitsch 2018, 129 et 143], en se penchant sur certains des passages les plus importants où l'on trouve, sous la plume de Husserl, une approche de la générativité en termes biologiques. Plusieurs manuscrits de recherche des années trente mettent en évidence, en effet, les « connexions génératives » et les « développements génératifs » qui traversent la communauté intersubjective ou monadique à l'échelle du monde vivant. C'est le cas de l'important *Arbeitsmanuskript* de 1936, « Le monde anthropologique », où nous assistons à une telle inscription de l'humanité dans la processualité du monde vivant:

Je suis ramené des êtres humains au processus phylogénétique des êtres vivants et de leurs mondes environnants, en tant qu'historicité universelle dans laquelle l'existence humaine est devenue possible [...] jusqu'à moi. C'est une historicité des corporéités, des développements biologiques, qui se déroule toujours entre la naissance et la mort, dans une générativité qui se poursuit tandis que les individus meurent, tandis que des espèces animales naissent et meurent à leur tour, que de nouvelles espèces grandissent, etc.⁶

⁶ « Ich werde von den Menschen aus zurückgeführt auf den phylogenetischen Prozeß der Lebewesen und ihrer Umweltlichkeiten, als eine universale Geschichtlichkeit, in der menschliches Dasein bis zu mir [...] möglich geworden ist. Es ist eine Geschichtlichkeit der Leiblichkeiten, der biologischen Entwicklungen, immerfort zwischen Geburt und Tod verlaufend, in einer Generativität, die fortläuft, während die Individuen sterben, während auch Tierarten geboren werden und sterben, neue erwachsen usw. » [Husserl 1993 (désormais noté Hua XXIX), 333-334]. Ce texte a

Ce passage défend manifestement une continuité entre l'histoire humaine et la phylogenèse du vivant, et la générativité biologique s'y trouve décrite, de manière saisissante, comme une « historicité des corporéités (*Geschichtlichkeit der Leiblichkeiten*) ». La perspective phylogénétique conduit donc aussi à présenter la dynamique historique de la communauté intersubjective dans sa dimension corporelle ou incarnée, et cette inscription charnelle se trouve au cœur de la générativité : comme le précise un peu plus loin Husserl, « la procréation est un processus vital au sein duquel, à partir de corps de chair, de nouveaux corps de chair adviennent (*Zeugung ist ein Lebensprozess, in dem aus Leibern neue Leiber werden*) » [Hua XXIX, 334]. La transmission de la vie et l'histoire de la communauté globale du vivant sont donc toutes deux ancrées dans la corporéité vivante. À ce niveau, le processus génératif fondamental demeure l'engendrement,⁷ ce pourquoi, dans un texte de 1933 publié au tome XLII des *Husserliana*, Husserl peut se demander, de manière remarquable, « ce qu'il faut entendre véritablement par "procréation" d'un point de vue monadique (*was, monadisch gesehen, unter dem Titel "Zeugung" eigentlich zu verstehen ist*) » [Husserl 2014 (désormais noté Hua XLII), 25]. Cette interrogation témoigne de la manière dont le cadre monadologique intègre la prise en compte de la générativité, tout en suggérant que la considération du devenir génératif des monades (naissance et mort, mais aussi provenance générative et transmission intergénérationnelle par la procréation) modifie ce cadre en retour.

Il apparaît ainsi que la générativité englobe des processus qui, comme le souligne Gaitsch, « relèvent non seulement de l'histoire culturelle » – au niveau de laquelle nous avons plutôt à faire à ce que la *Krisis* appelle la « générativité spirituelle », à l'instar de la « générativité de la philosophie » [Hua VI, 488sq. ; trad. fr., 542 ; voir Marsico 2023] –, « mais aussi de l'histoire naturelle » [Gaitsch 2018,

été traduit en français dans le premier numéro de la revue de phénoménologie *Alter*, en 1993.

⁷ Dans un important manuscrit de travail de 1936, intitulé « Loi de la reproduction (*Gesetz der Fortpflanzung*) », Husserl décrit aussi le lien génératif ou *Generationszusammenhang* comme un *Geschlechtszusammenhang* – lien sexué au long de la lignée, pourrions-nous dire afin de tenter de restituer la polysémie du terme *Geschlecht*. Voir Hua XXIX, 319-320.

136]. Cette histoire naturelle, qui recouvre l'évolution de toutes les espèces vivantes, est cependant coextensive du devenir de la communauté monadique elle-même et possède, dès lors, plus qu'une simple portée factuelle et biologique. En outre, une telle évolution et un tel devenir processuel s'attestent au triple niveau du développement individuel, de l'histoire de l'espèce et de l'histoire globale de l'ensemble des espèces, et c'est cette triple dynamique qui se trouve transposée sur le plan de l'analyse phénoménologique : parler à la fois d'ontogenèse et de phylogenèse permet en effet d'historiciser la monade et la communauté monadique à cette triple échelle. Nous en trouvons une attestation remarquable dans le célèbre manuscrit de travail de 1933, « Téléologie universelle », où Husserl va jusqu'à soutenir, de manière étonnante, que c'est par la réduction transcendantale que

les monades se découvrent d'abord comme monades humaines, puis sous la forme de l'enchaînement génératif (*generativer Zusammenhang*) toutes les monades des degrés de monades (*Monadenstufen*), les animaux supérieurs et inférieurs, les plantes et leurs degrés inférieurs (*Unterstufen*), et pour toutes leurs développements ontogénétiques. Chaque monade [se trouve] essentiellement dans un tel développement, toutes les monades [se trouvent] essentiellement dans des développements génératifs (*in generativen Entwicklungen*) [Hua XV, 596 ; « Téléologie universelle », trad. fr. 1989b, 3-6, 5, trad. modif.].

Autrement dit, loin de mettre entre parenthèses l'appartenance de l'individu monadique à une communauté, son devenir historique à lui ou l'historicité de celle-ci, la réduction transcendantale les met en avant et les fait apparaître sous un nouveau jour et dans toute leur portée.

Le manuscrit « Téléologie universelle » apporte en outre une confirmation du fait que la réflexion de Husserl sur le devenir monadique et intermonadique tourne désormais autour d'une interrogation sur le sens immanent (et donc non extérieur ou « objectif ») de la procréation (*Zeugung*). Celle-ci se trouve élucidée à partir de la spécification de l'intentionnalité pulsionnelle en désir sexuel, et conduit à considérer, plus loin encore, le « problème des parents et avant tout à celui de la mère et de l'enfant, problèmes qui se dégagent également dans le contexte de la problématique de la copulation (*Kopulationspro-*

blematik) » [*ibid.*, 593-594 ; trad. fr. 1989b, 3-4, trad. légèrement modif.]. L'attention portée à toutes ces questions contribue à renouveler la compréhension de « l'ego des actes et des habitus d'acte » comme étant « lui-même en développement (*selbst in Entwicklung*) » [*ibid.*, 595 ; trad. fr. 1989b, 4, trad. légèrement modif.] : le fait qu'il soit un être en devenir implique désormais qu'il a un commencement et que ce dernier doit être pensé de manière relationnelle, par rapport à celles et ceux qui l'ont précédé. Dès lors, si la question fondamentale est bien, comme le souligne ici Husserl, celle de la « centration égoïque (*Ichzentrierung*) » ou de la subjectivation de l'individu, elle n'est pas posée seulement au niveau (génétique) du devenir et du commencement individuel, mais aussi au niveau (génératif) de l'émergence et de l'inscription de l'individu au sein de la communauté – au sein d'une « infinité de monades » et d'une « infinité de degrés de monades », donc « dans la continuité (*Ständigkeit*) de son développement “ontogénétique” [et] phylogénétique » [*ibid.*, 595 ; trad. fr. 1989b, 5]. Encore une fois, le développement phylogénétique concerne l'évolution des espèces du monde vivant, auxquelles Husserl fait correspondre ici des espèces monadiques : « monades animées (*animalisch*), animales (*tierisch*), préanimales (*vortierisch*) » [*ibid.*] – ou végétales, les plantes étant, comme nous l'avons vu dans l'extrait ci-dessus, incluses dans le devenir de la communauté monadique totale.⁸ Le devenir ontogénétique renvoie pour sa part au développement de l'individu ou à la « centration égoïque » proprement dite, telle qu'elle connaît elle-même une infinité de degrés – des degrés de maturation individuelle, dont la prise en compte conduit à parler, de manière remarquable, de « monades enfantines et préenfantines » [Hua XV, 595 ; trad. fr. 1989b, 5] et donc à envisager implicitement une remontée vers la naissance ainsi que vers le devenir fœtal et embryonnaire. Et le fait qu'une telle remontée nous ramène inéluctablement à l'intercorporéité de la gestation contribue à expliquer pourquoi, lorsqu'il évoque

⁸ Il faut noter toutefois que Husserl ne mentionne que très rarement la vie végétale dans ses considérations sur la générativité, sans doute parce que le lien parental et filial, ainsi que la succession des générations n'y sont pas présents de manière si prégnante. Pour une proposition de repenser la générativité biologique en accordant une place centrale à la vie végétale, nous renvoyons à Affifi 2015.

le « problème des parents », Husserl se concentre en particulier sur « celui de la mère et de l'enfant ».⁹

2. Genèse et générativité à l'échelle biologique et monadique

L'étude des inédits de Husserl montre que cet intérêt pour le développement individuel et communautaire, de plus en plus marqué à l'époque de la rédaction de la *Krisis*, remonte au moins jusqu'au début des années vingt, où Husserl se lance déjà dans la rédaction d'un « grand ouvrage systématique » dont I. Kern a publié d'importants échantillons en 1973, au tome XIV des *Husserliana*. Les questions déjà évoquées de l'enfance¹⁰ et de l'animalité, qui sont au cœur de la problématique générative dans sa double orientation ontogénétique et phylogénétique, sont alors rencontrées dans le cadre d'une réflexion sur la normalité, l'anomalie et l'empathie normale et atypique. Dans un texte de 1921 intitulé « Normalité et espèces animales », Husserl écrit que « toute conscience [...] possède une unité ontogénétique et phyogénétique »¹¹ [Husserl 1973 (désormais noté Hua XIV), 129 ; trad. fr. 2001 (désormais noté SI II), 261], tout en se rendant compte que cette perspective développementale radicale peut sembler incompatible avec le cadre théorique monadologique qu'il adopte par ailleurs, et selon lequel, dans sa version leibnizienne du moins, les monades ne sont pas concernées par la naissance ou la mort.¹² En épousant cette dernière perspective, on pourrait considérer qu'« on n'a aucunement besoin de quelque chose

⁹ À ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à Serban 2022.

¹⁰ Il faudrait néanmoins inscrire la question de l'enfance dans une réflexion plus large sur les âges de la vie, tels qu'ils relèvent à leur tour du « développement ontogénétique » de l'individu. À ce propos, voir par exemple Hua Mat VIII, 169-170.

¹¹ Voir aussi, dans les manuscrits du groupe C, la référence au « développement "ontogénétique" » de l'ego transcendantal en « conscience de soi (*zum Selbstbewusstsein*) » [Husserl 2006 (désormais noté Hua Mat VIII), 435].

¹² Rappelons que, se tenant uniquement sur le plan de la phénoménologie génétique, Husserl peut envisager de parler à son tour d'une immortalité de l'ego transcendantal, considéré comme « un être éternel dans le devenir » [Husserl 1966, 381 ; trad. fr. 1998, 365]. Cette considération confirme la nécessité de distinguer le devenir ou le développement génétique (ou simplement ontogénétique) et le développement génératif, qui ressaisit l'ontogenèse dans une perspective phylogénétique.

comme un développement : les organismes de notre monde possèdent par hasard les propriétés fondamentales de la reproduction (*Fortpflanzung*), de l'ontogenèse et de la phylogenèse » [ibid., 129-130 ; SI II, 262]. Mais pour une phénoménologie attentive aux structures de la vie subjective et intersubjective, le développement ou l'évolution (*Entwicklung*) acquièrent progressivement une signification de plus en plus radicale et fondamentale : « chaque sujet est en évolution, et le monde est le produit de son évolution (*seine Welt ist Entwicklungsprodukt*) » [ibid., 130 ; SI II, 262].

Cette perspective développementale guide l'infléchissement de la problématique génétique, centrée principalement sur la subjectivité, en une problématique proprement générative¹³ qui nous place à une échelle intersubjective. En ce sens, un manuscrit de recherche du début des années trente, qui traite de « la constitution transcendantale du monde » au prisme de la « normalité », affirme que « l'existence (*das Sein*) d'autres ego transcendants, objectivée à travers le monde de l'ego, et l'existence de tous (*das Sein aller*) sous la forme de la génération (*Generation*), soulèvent de nouveaux problèmes liés à la genèse et aux questions de la naissance et de la mort (*neue Probleme der Genesis und die Probleme von Geburt und Tod*) » [Hua XV, 153]. Nous avons ainsi une illustration de la manière dont la phénoménologie génétique, centrée sur le devenir temporel de l'individu, se prolonge et se dépasse en une phénoménologie de la genèse et de la générativité, qui associe la considération de la naissance à celle de la provenance générative, historique et intersubjective.¹⁴ Ce remaniement de la compréhension de la genèse par la prise en compte de la générativité

¹³ Rappelons que Husserl distingue nettement les deux plans d'analyse au § 61 des *Méditations cartésiennes*. Cette distinction est malheureusement gommée par les deux traductions françaises disponibles, qui ne permettent pas de nommer le champ des « problèmes génératifs » et donc de l'identifier dans sa spécificité. Là où Husserl parle de « generativen Probleme » [Hua I, 169], la nouvelle traduction donne à lire « problèmes de genèse », courant ainsi le risque d'une confusion avec les problèmes génétiques évoqués juste avant (Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1994, 193, 193). La première traduction des *Méditations* fait bien ressortir la spécificité de ce nouveau champ problématique par rapport à la phénoménologie génétique tout en optant pour une surtraduction, en continuité avec l'intitulé du paragraphe, à savoir « problèmes de l'origine » [Husserl, 1992 [1931], 228].

¹⁴ Voir aussi, par exemple, Hua XXXIX, 225 : « ma genèse crée pour moi un monde génératif, ainsi que des parents et des arrière-parents existants – pour moi et pour

débouche sur une entente relationnelle de l'individuation, qui va plus loin que le simple fait de reconnaître que la considération de l'individu doit se trouver complétée par celle du collectif, et fait ressortir le fait que l'individuation comporte elle-même une dimension intrinsèquement communautaire. C'est dans cette perspective que Husserl peut écrire que la subjectivité transcendante est « communautarisée à même l'individu monadique (*innermonadisch vergemeinschaftete*) » [Hua XV, 154]. Cela revient à dire que la communauté se trouve inscrite dans l'individualité, en un sens qu'il nous faut encore éclaircir.

Plus loin encore, la prise en compte de la générativité invite à repenser et à articuler autrement la genèse psychologique et la genèse biologique. Si la genèse psychologique (qui concerne la subjectivité en tant que vie psychique et conscience) nous fait remonter de prime abord à l'enfance (et, pourrions-nous ajouter, à la naissance), elle doit être approfondie, comme le suggère un bref manuscrit de travail des années vingt, en remontant plus loin encore jusqu'à la « prime enfance (*Frühkindlichkeit*) » – à comprendre ici au sens de l'enfance prénatale de l'*Urkind* ou du fœtus – et au « développement embryonnaire (*embryonale Entwicklung*) » [Hua XV, 172].¹⁵ Pour autant qu'elle nous renvoie, encore une fois, au développement anténatal de l'individu et donc à l'intercorporéité de la gestation ainsi qu'à la procréation, la considération de la genèse biologique implique foncièrement une « régression vers la générativité » et conduit à prendre également en compte « la genèse de la générativité comme développement de l'espèce » [Hua XV, 172]. Ainsi, ontogenèse et phylogenèse se trouvent à nouveau étroitement associées : le développement de l'individu s'origine dans l'histoire générative de celles et ceux qui l'ont précédé, histoire qui remonte de leurs naissances respectives jusqu'à l'enchaînement génératif plus vaste qui sous-tend l'histoire de l'espèce [voir aussi Hua XXXIX, 653-654 et 665-666]. Autrement dit (et nous aurons à revenir sur cette idée), l'individuation est toujours réalisation d'un héritage, réactivation d'un passé génératif communautaire. Et

tout un chacun (*meine Genesis schafft mir eine generative Menschenwelt, schafft mir seiende Eltern, seiende Voreltern für mich und jedermann*) ».

¹⁵ Ce manuscrit de recherche, publié comme Appendice IX au tome XV des *Husserliana*, a fait l'objet d'une traduction par nos soins, avec la collaboration de V. Hadji-Pulja : Husserl 2024b.

cet héritage va même plus loin que celui de l'espèce¹⁶ à laquelle l'individu appartient (ou, pour l'humain, celui de l'humanité), car

parallèle à la générativité humaine [se trouve] la générativité animale. Univers des animaux qui sont encore des êtres psychophysiques analogues à l'humain.¹⁷ Mais ensuite : avant l'enfant né, l'enfant qui n'est pas encore né, sa genèse psychique jusqu'au point de conception (*Zeugungspunkt*). Limite (*Grenze*) de la modification de l'interprétation par empathie. Niveaux de développement à construire après-coup en tant que symboliques. Des parallèles chez tous les animaux, qui sont des êtres analogues aux humains ; avoir des corps de chair avec des organes sensoriels comme l'être humain. Mais où s'arrête l'analogie ? Les organismes unicellulaires ne sont-ils pas eux aussi psychophysiques, n'ont-ils pas eux aussi leurs corps de chair en tant qu'organes de leur « pôle égoïque (*Ichpol*) » ? Mais l'analogie s'arrête là, à cette limite (*im Limes*). Un autre parallèle : celui de l'ordre intégral et du développement intégral des espèces – remontant phylogénétiquement jusqu'aux organismes primitifs [Hua XV, 173].¹⁸

¹⁶ Semblablement, dans un texte de 1934 (traduit en français en 1995 dans le troisième numéro de la revue *Alter*), Husserl évoque « le lien génératif qui relie tous les êtres humains et tous les animaux d'une même espèce, puis, allant plus loin selon une démarche phylogénétique, qui relie toutes les espèces animales dans une unité générative, unité d'une descendance, et enfin tous les êtres organiques en général (*der generative Zusammenhang der Menschen wie der Tiere einer Spezies und dann phylogenetisch weitergehend alle Tierspezies verbindend zur generativen Einheit, Einheit einer Deszendenz, schliesslich der organischen Wesen überhaupt*) » (Hua XV, 179). Cette générativité ou descendance, que l'on pourrait qualifier de biologique, est distinguée à cette occasion d'une « autre générativité ou “descendance”, celle de l'humain, celle qui est propre en définitive à l'être personnel » (*ibid.*). Pour une discussion du rapport entre générativité biologique et générativité humaine, nous nous permettons de renvoyer à *notre contribution* : « L'« enchaînement génératif » des vivants : biologie et anthropologie dans la phénoménologie de l'intersubjectivité du dernier Husserl », à paraître en 2026 dans les Actes de la seconde Biennale de la Société francophone de phénoménologie : « La vie », aux éditions Les Compagnons d'humanité.

¹⁷ Ici, Husserl se demande dans une annotation marginale : « Par opposition à cela, les plantes ? ». On voit ainsi que le statut de la vie végétale pose encore question au sein de la réflexion sur la générativité biologique.

¹⁸ Dans un autre texte, Husserl parle de « pères primitifs (*Urväter*) » et de l'« évolution universelle de toutes les espèces relativement distinctes à partir de pères primitifs » ou d'ancêtres communs (Hua XLII, 101).

Ces notations lapidaires et condensées fournissent une illustration supplémentaire de la manière dont la prise en compte de la générativité biologique permet de croiser et d'articuler le développement ontogénétique de l'individu, depuis la procréation et la conception jusqu'à la naissance et à la maturation, et le développement phylogénétique de l'espèce ainsi que l'histoire phylogénétique de l'ensemble des espèces. La juxtaposition et la confrontation de ces trois niveaux d'analyse soulève cependant le problème-limite de l'analogie (et des rapports d'empathie possibles) entre les différents types d'individu présents à ces différents échelles. Cette analogie peut être théoriquement et idéalement étendue jusqu'aux formes de vie les plus élémentaires, mais elle touche à une difficulté qui a occupé Husserl par ailleurs : celle des limites de l'empathie cognitive (*Einfühlung*) avec les formes de vie non-humaine.¹⁹

Nous avons déjà pu rappeler, plus haut, que Husserl souligne le rôle important qui revient à l'intentionnalité pulsionnelle pour autant qu'elle sous-tend le désir sexuel menant à la copulation ou à la procréation.²⁰ Ce désir relève à ses yeux d'une orientation instinctive vers autrui inscrite dans chaque subjectivité. Cependant, dans un important manuscrit de recherche du début des années trente consacré aux pulsions et aux instincts, qui témoigne par ailleurs de manière remarquable du réinvestissement des concepts d'ontogenèse et de phylogenèse au service de la problématique générative, c'est une distinction des pulsions « vitales » en pulsions d'autoconservation (*Selbsterhaltung*) et pulsions de conservation de l'espèce (*Gattungserhaltung*) [voir Hua XLII, 96 et 98] qui se trouve mise en avant. Cette distinction – qui recoupe celle entre ontogenèse et phylogenèse, de sorte qu'il est possible de parler d'une pulsion de l'« autoconservation ontogénétique » [voir aussi Hua Mat VIII, 170] et, respectivement, d'une « conservation de l'espèce phylogé-

¹⁹ Nous renvoyons à ce sujet aux deux textes que nous avons traduits collectivement, avec V. Hadji-Pulja. Husserl 2024a et 2024b. L'importance du problème de l'empathie dans ce contexte se trouve confirmée par l'Appendice XXIII à la *Krisis*. Voir à ce sujet la contribution déjà citée de Meacham 2013.

²⁰ À ce propos, voir aussi Hua XXXIX, 582, où Husserl s'interroge sur la possibilité de présenter la « pulsion sexuelle comme pulsion de procréation dans sa forme originelle (*Geschlechtstrieb als Zeugungstrieb in seiner Urform*) ».

nétique » [Hua XLII, 96] –, a d'abord une signification « extérieure (*von außen*) », conforme à l'orientation « physique » des sciences de la vie : elle opère en effet avec des « concepts zoologiques » [voir Hua XLII, 96 et 98], empruntés à la biologie. Mais il est possible de lui conférer une signification différente et de la transposer sur un autre plan d'analyse en la considérant « de l'intérieur (*von innen*) », ²¹ dans l'attitude phénoménologique de retour à la sphère d'expérience propre accessible à l'intuition en première personne, et de reconnaître alors que

La rétro-référence (*Rückbezogenheit*) de chaque être à sa naissance ²² signifie tout d'abord que chaque être singulier (*Einzelwesen*) a un commencement et, à partir de là, il possède l'unité d'un développement constant dans la réalisation de son auto-conservation possible. Cela signifie également que ce développement remonte plus loin encore, jusqu'aux parents et aux ancêtres qui se sont développés à leur tour – à travers tout cela, un passé génératif [Hua XLII, 100-101].

Remonter le cours du développement des individus que nous sommes jusqu'à notre naissance revient donc aussi, indissolublement, à nous inscrire dans un horizon intersubjectif ou communautaire. Cette considération « interne » est aussi celle qui ressaisit le développement génératif de l'individu et la transmission intergénérationnelle qui s'opère au niveau de sa communauté ou de son espèce non plus seulement comme un héritage biologique, mais suivant également la « phylogénèse psychologique » ou, selon les termes que Husserl emploie par ailleurs, comme un « héritage spirituel » : ²³

²¹ Neri souligne l'importance de cette distinction entre *Innenbetrachtung* et *Außenbetrachtung*, qui « marque la différence entre une analyse transcendante et une analyse naturaliste » [Neri 2024, 181].

²² Un peu plus loin dans le même texte, Husserl soulève de manière significative le problème de la « première naissance », ou le « problème d'Adam » (Hua XLII, 101).

²³ Dans un long manuscrit de travail de 1930 proposant une approche téléologique de l'existence humaine, Husserl parle aussi, par exemple, du développement « ontogénétique » de la raison (*Vernunft*) « dans l'individu (*im Individuum*) [...] à partir de dispositions (*aus Anlagen*) », pour transposer aussitôt la question à l'échelle de la « connexion interhumaine (*mitmenschliches Konnex*) » et de l'humanité (Hua XLII, 446).

Vu de l'intérieur (*von innen her gesehen*), le développement a son unité sous la forme merveilleuse d'une chaîne de générations (*Kette der Erzeugungen*), chacune créant un commencement par un héritage spirituel (*geistige Erbschaft*) qui, dans sa détermination concrète, est prédéterminé dans son type par toute la chaîne, et déterminé individuellement par les parents, « vus de l'intérieur » [Hua XLII, 101].

Parler d'un « héritage spirituel » qui se perpétue par la transmission intergénérationnelle, c'est à nouveau articuler la générativité biologique – qui recouvre encore une fois une « histoire des corporalités » qui est une « histoire de la vie », donc une « histoire naturelle » en un sens non naturaliste et non physicaliste –, et la « phylogenèse psychologique », sur la base de laquelle peut se déployer une histoire culturelle. Celle-ci ne s'illustre pas, en outre, seulement dans des traditions pratiques, mais aussi dans des traditions théoriques – ce qui veut dire que ce qui se sédimente et se transmet, ce ne sont pas seulement des habitudes d'actes, mais aussi des significations idéales, suivant le fil de la *Sinnesgeschichte* dont parle *Logique formelle et logique transcendante* [Husserl 1974, 215 ; trad. fr. 1984, 281].

3. Individualité et héritage

Le réinvestissement phénoménologique des concepts d'ontogenèse et de phylogenèse au prisme d'une pensée de la générativité requiert donc de se départir de leur entente « externe (*von außen*) », réglée sur la démarche positiviste des sciences de la vie qui étudient des faits biologiques observés en troisième personne, et d'adopter une considération « interne (*von innen*) », par laquelle la vie subjective, telle qu'elle est vécue en première personne, remonte en deçà de cette objectivation ainsi que de sa propre « auto-objectivation » (qui est, sans doute, la condition de possibilité de toute objectivation).²⁴ Ce faisant, il s'agit non seulement de se replacer dans le développement individuel propre et d'en retrouver la processualité, mais aussi de réinscrire celle-ci dans l'histoire d'une communauté intersubjective et d'élargir les contours

²⁴ Cela reviendrait à soutenir que la perspective « externe » ou *Außenbetrachtung*, qui repose sur l'objectivation, est elle aussi, en définitive, le produit de la subjectivité transcendante, telle qu'elle est capable de s'objectiver elle-même.

de cette communauté jusqu'à ce qu'elle recouvre le tout des monades ou l'ensemble du monde vivant. La subjectivation et l'individuation de chaque monade et de chaque être vivant se déroulent en effet nécessairement sur la vaste toile de fond de la communauté, pour autant que toute naissance est indissociable, encore une fois, d'un héritage génératif.²⁵ Autrement dit, tout nouvel individu est un héritier, il est situé par rapport à un « passé génératif » [Hua XLII, 101] qui est celui de ses ascendants et, partant, celui de sa communauté et de l'histoire monadique universelle.

La problématique générative contribue donc non seulement à dynamiser et à élargir la communauté intersubjective de sorte qu'elle comprenne l'intégralité du monde vivant et qu'elle épouse le mouvement du devenir global des espèces vivantes, mais elle participe aussi étroitement à l'élaboration d'une monadologie sensiblement différente de celle de Leibniz, qui confère aux monades une histoire se déployant autant au niveau individuel ou personnel qu'au niveau collectif ou interpersonnel. Mais historiciser de la sorte les monades, c'est les faire apparaître, par un même geste, dans leur caractère foncièrement relationnel. Un texte du début des années trente²⁶ peut parler ainsi de « la totalité des monades en communication originellement instinctive, chacune ne cessant de vivre dans sa vie individuelle, et ainsi chacune ayant une vie sédimentée, une histoire cachée, qui implique en même temps une "Histoire universelle" » [Hua XV, 609 ; EP 1991, 468]. Encore une fois, comme on le voit, l'ontogenèse ou le développement individuel plongent leurs racines dans le devenir de la communauté et se présentent comme réalisation d'un héritage génératif. Husserl l'affirme très clairement un peu plus loin dans le même texte : « L'ensemble du processus, qui correspond au développement (*Entwicklung*) phylogénétique, est sédimenté dans chaque cellule germinale monadique (*Keimzellenmonade*) qui vient à naître. Toute monade opérant

²⁵ Comme le souligne Neri à propos des premières réflexions monadologiques de Husserl, c'est assez tôt que l'auteur de la *Krisis* commence à « trace[r] les contours d'une phénoménologie de l'individuation qui insère la question de l'individualité dans un horizon biogénératif (*outlines a phenomenology of individuation that inserts the question of individuality in a biogenerative horizon*) » [Neri 2024, 172].

²⁶ Voir Husserl, *Monadologie* (début années 1930) (désormais noté Hua XV), 608-610, trad. fr. 1991 (désormais noté EP 1991), 466-470.

dans cette connexion (*Zusammenhang*) possède à son niveau une sédimentation comme héritage d'une évolution (*Sedimentierung als Entwicklungserbschaft*) » [Hua XV, 609 ; EP 1991, 468, trad. modif.]. La notion de sédimentation sert ici à désigner cet héritage phylogénétique ou intergénérationnel que chaque développement ontogénétique est censé reprendre ou récapituler, et qui est loin d'avoir simplement la signification d'un héritage biologique. En effet, la phylogenèse en question est autant une « phylogenèse psychologique » qui reflète, en outre, selon l'expression déjà citée des *Méditations cartésiennes*, les « connexions (*Zusammenhänge*) correspondantes entre monades transcendantes absolues » [Hua I, 168 ; trad. fr. 192, trad. modif.].²⁷ La signification transcendante de cet héritage veut dire que ce qui se transmet en tant que potentialités et habitudes d'expérience, ce sont essentiellement de manières d'être sujet, d'être avec les autres et d'être au monde, voire de constituer le monde.²⁸

Cette provenance et cette transmission génératives, illustrées empiriquement dans la succession des générations telle qu'elle apparaît comme un fait historique ou biologique que l'on peut étudier ou constater « de l'extérieur (*von außen*) », peuvent et doivent être ressaisies, insiste encore Husserl, « de l'intérieur (*von innen*) » :

L'héritage (*Erbschaft*) du père, de la mère, des grands-parents, ce qui se manifeste de manière générative chez eux comme une « répétition (*Wiederholung*) » caractérolgique, déterminant la typique du comportement d'une manière qui ne peut s'expliquer par les circonstances de la vie. Théorie de l'hérédité (*Vererbungslehre*), sélection (*Züchtung*), etc. Explication externe (*von außen*) du monde biophysique. Mais ici, de l'intérieur (*von innen*), et c'est ainsi que se posent les questions relatives à ce qu'il faut véritablement comprendre, d'un point de vue monadique, par « procréation » [Hua XLII, 25].

²⁷ Voir aussi Hua Mat VIII, 435, où il est question du « développement “ontogénétique” » de l'ego transcendantal.

²⁸ Comme l'exprime très bien Neri dans son article déjà cité : « The phenomenological study of the ontogeny of the person means conceiving it as the development of habitualities motivated by instinctual intentionality, in particular the universal instinct of self-preservation. The beginning of the ontogenetic development of the person, through internal consideration, is not a mere biogenerative fact, but it consists in the beginning of the transcendental constitutive activity » [Neri 2024, 182].

L'analyse phénoménologique se propose donc de ressaisir, encore une fois, « de l'intérieur (*von innen*) » ce que les sciences de la vie pensent en terme d'hérédité et d'héritage biologique. Elle fait ressortir une transmission intergénérationnelle qui n'est pas celle, biologique, d'un patrimoine génétique, mais celle, psychologique, d'habitus et d'habitualités d'actes, que Husserl exprime également en réinvestissant le concept traditionnel de caractère. Cette considération « interne » du développement individuel et du devenir historique de la communauté permet aussi de parler d'une ontogenèse (comme d'une phylogenèse) « psychique (*seelisch*) » correspondant au « développement intentionnellement motivé d'une "personne" » [Hua Mat VIII, 170].

Le poids important de l'héritage génératif ne condamne pas pour autant chaque naissance ou individuation à être la stricte répétition de ce qui a été ou de ce que les autres ont été : bien au contraire, le fait de pouvoir puiser dans des potentialités et des habitudes héritées, donc le fait de posséder, comme Husserl le dit dans d'autres contextes, un « caractère inné (*eingeborener Charakter*) » [Hua XXIX, 88],²⁹ est davantage vu comme la prémisse d'un « accroissement » ou d'une « intensification (*Steigerung*) »,³⁰ donc d'un progrès. C'est ainsi que la perspective développementale proposée par Husserl finit par épouser, en définitive, une perspective téléologique qui place l'histoire globale de la communauté monadique sous le signe de la visée rapprochée d'un télos.³¹ Cela veut dire que la thèse d'une « répétition (*Wiederholung*) » caractérologique », que Husserl avance par ailleurs, doit être nuancée et précisée : l'individuation (psychique) ou le « développement intentionnellement motivé d'une "personne" » [Hua Mat VIII, 170]³² ne sont pas

²⁹ Voir aussi Hua XLII, 24.

³⁰ Husserl écrit : « grâce précisément à la sédimentation cachée, chaque monade est chargée de possibilités plus riches et [...] l'ensemble du procès d'évolution ascendant n'est justement possible que par cette intensification de la force originelle dans les monades elles-mêmes. Le tout des monades, unité totale monadique, est dans un procès d'intensification *in infinitum* » (Hua XV, 609 ; EP 1991, 469).

³¹ Cet aspect est souligné par Kern 2024, 36 : « according to Husserl, the phylogenetic and ontogenetic development of the totality of the monads leads to a teleological striving for perfection that becomes explicit in the human monads ».

³² Nous ne pourrions pas développer ici les implications du concept de personne, et renvoyons à ce propos à Housset 1997.

des reprises à l'identique, mais plutôt le réinvestissement et la fructification de l'héritage transmis au fil de la « phylogénèse psychologique ». Un texte datant probablement de 1931 et appartenant aux Manuscrits du groupe C confirme cette nécessité de concilier une pensée de l'héritage, de l'appartenance à une communauté et de l'inscription dans son histoire, et une pensée de la création de nouveauté.³³ Husserl écrit on ne peut plus clairement, en témoignant au passage de la transposition du vocabulaire de l'association, propre à la phénoménologie génétique, sur le plan de la problématique générative :

L'association (*Assoziation*) ou le recouvrement (*Deckung*) est toutefois un transfert de sens (*Sinnübertragung*), un héritage de sens (*Sinnerbschaft*), uniquement parce qu'elle est un transfert, un héritage d'habitudes d'actes (*Akthabitualitäten*), c'est-à-dire parce qu'en définitive, quelque chose de personnel se transmet de l'être-ego (*Ichsein*), de la personne, à d'autres personnes. Or l'héritage n'est pas une répétition (*Erbschaft ist nicht Wiederholung*), mais un accord (*Einigung*) intentionnel, une transformation (*Wandlung*), un recouvrement (*Verdeckung*) et justement une transformation par ce recouvrement. Nous nous tenons dans la tradition, nous devenons différents à travers les autres, en reprenant en nous et en reconfigurant nécessairement en nous ce qui relève de leur personne (*ihr Personales*) [Hua Mat VIII, 436].

Cet extrait illustre sans doute le mieux ce qui caractérise en propre la théorie husserlienne de l'individualité dans la forme qu'elle atteint dans les années trente, c'est-à-dire à l'époque où la prise en compte de la générativité infléchit de manière décisive sa compréhension de l'intersubjectivité et de l'historicité. Dans cette perspective, la transmission et l'héritage intergénérationnels se trouvent inscrits au cœur du devenir-individu et du développement individuel, et le recours conjoint au vocabulaire ontogénétique et phylogénétique exprime précisément ce caractère foncièrement relationnel de l'individuation. En même temps,

³³ En employant cette expression ici, nous voulons suggérer qu'il pourrait être intéressant de confronter la conception de l'individuation qui se dégage des textes de Husserl que nous avons étudiés aux thèses défendues par H. Bergson dans *L'évolution créatrice*. Sans pouvoir entamer ici une telle confrontation, nous nous contenterons de remarquer que Bergson ne fait qu'un usage très parcimonieux et ponctuel des concepts d'ontogénèse et phylogénèse.

l'accès mis sur l'héritage de l'individu ne condamne pas ce dernier à n'être qu'une réplique de ses prédécesseurs : disposer, par le devenir ontogénétique et la naissance en tant que provenance générative, d'un « héritage d'habitudes d'actes » revient à s'inscrire dans une histoire communautaire tout en la continuant et en la renouvelant. Autrement dit, si la « natalité » n'est pas, dans la perspective générative développée par Husserl, un commencement radical – car elle est dans une certaine mesure un recommencement³⁴ –, elle peut tout de même être source de nouveauté et de renouveau. Mais une nouvelle subjectivité ou « monade » ne commence jamais à partir de rien, car elle ne surgit pas *ex nihilo* – c'est la leçon même de la générativité :

D'un point de vue génératif : ce n'est pas seulement la structure formelle vide, monadique-égoïque qui est transmise (*vererbt sich*), mais aussi les traits de caractère hérités : comment cela ? Avec l'éveil de la nouvelle monade, l'habitude parentale (*elterliche Habitualität*) est éveillée ou pré-éveillée ; mais la nouvelle monade a une nouvelle *hylé* et la monade parentale a sa propre habitude [...] ; tout cela se « mélangeant » et fusionnant dans un transfert sédimenté (*in sedimentierter Übertragung*) [Hua Mat VIII, 436-437].

Autrement dit, une subjectivité nouvellement née n'est pas une coquille vide prête à se remplir d'acquis d'expérience, car (pour reprendre les termes d'un autre manuscrit de travail des années trente consacré au problème de la « téléologie universelle ») « l'*Urkind* [l'enfant originel ou le fœtus] a un héritage, il a son mode de développement initial dans le ventre maternel (*hat aber Erbschaft, hat seine Weise der ersten En-*

³⁴ Cependant, même s'il ne commence jamais *ex nihilo* et s'inscrit toujours dans l'histoire d'une communauté, le nouvel individu peut aussi s'en détacher, rompre la transmission plutôt que de la continuer, dans une « lutte contre la tradition (*Kampf gegen die Tradition*) » (Hua XXIX, 548) qui se trouve dès lors contestée et mise en question. De telles ruptures se laissent plus facilement repérer, bien sûr, au niveau de la générativité et de la transmission intergénérationnelle humaine. Nous pouvons penser par exemple, avec l'historien R. Koselleck, à la révolte étudiante de la fin des années 60 : portée par « la première génération qui n'avait pas vécu la Seconde Guerre Mondiale », cette révolte a été aussi, en Allemagne, une « rupture entre les générations [...] préprogrammée comme un reproche » de la part d'une « génération [...] confrontée aux expériences de leurs parents qui avaient été façonnés sous et par le régime nazi » (Koselleck 1997, 249).

twicklung im Mutterleib) » [Hua XLII, 22]. Les acquis d'expériences des autres nous précèdent et sont sédimentés en nous : cela veut dire, encore une fois, que s'individuer, c'est toujours s'individuer avec les autres et à partir des autres.

Cette conception de l'individuation comme réactivation d'un héritage conduit Husserl à parler, de manière remarquable, d'une « tradition originaire de la procréation (*Urtradition der Zeugung*)³⁵ au sein de laquelle celles et ceux qui procréent (*die Zeugenden*) transmettent (*tradieren*) leur être individuel à l'individu procréé (*ins erzeugte Individuum*) », et ainsi, « ce qui m'est propre s'imprime dans d'autres (*Was mir eigen ist, prägt sich Anderen ein*) » [Hua Mat VIII, 437] – de la même façon que les autres, pourrions-nous ajouter, ont imprimé en moi ce qui leur est (ou leur était) propre. Autrement dit, l'autopoïèse de l'individu est toujours (déjà) hétéropoïèse. En outre, Husserl insiste à cette reprise une fois de plus sur le fait que de tels « héritages génératifs (*generativen Erbschaften*) » ont une signification qui n'est pas purement « biophysique », mais « psychique et dès lors transcendante », et que, par conséquent, ils doivent faire l'objet d'une « élucidation transcendante (*transzendente Aufklärung*) » [Hua Mat VIII, 438]. Si l'Appendice XXIII de la *Krisis*, que nous citons en commençant, estime que la biologie, en tant qu'elle « embrasse la totalité du monde concret », est à même de devenir « la philosophie tout à fait universelle », en retour, la phénoménologie transcendante, qui étudie la vie subjective et intersubjective en tant que donatrice de sens (et telle qu'elle effectue, dans cette acception précise, la constitution du monde), doit pouvoir ressaisir l'intégralité de l'histoire des individus et des communautés.

Nous avons voulu examiner de près la manière dont les concepts d'ontogenèse et de phylogenèse sont récupérés et réinvestis, sous la plume de Husserl, par une phénoménologie qui s'intéresse au devenir temporel et historique des individus et des communautés et qui est mue de manière de plus en plus centrale par un questionnement

³⁵ Et dans certains travaux de 1936, il est même question d'une « procréation originelle (*Urzeugung*) » (Hua XXIX, 317 ; Hua XXXIX, 916).

sur la genèse. Cependant, il convient de distinguer, comme nous avons tâché de le montrer, le devenir génétique (ou simplement ontogénétique), qui correspond au développement temporel de l'individu, et le devenir génératif, qui ressaisit l'ontogenèse individuelle dans une perspective phylogénétique et l'inscrit ainsi dans l'histoire d'une communauté et, en définitive, dans l'histoire globale du monde vivant. Autrement dit, seul le fait de mobiliser conjointement les concepts d'ontogenèse et de phylogenèse permet à la fois d'historiciser l'individu et d'inscrire la processualité de son développement dans une histoire collective stratifiée. La procréation et la naissance sont, comme nous avons pu le montrer, les jalons essentiels de cette historicité inscrite à même la corporéité vivante et les ressorts fondamentaux de la transmission intergénérationnelle qui s'y opère. Leur considération conduit à ne plus aborder la question de la genèse uniquement à l'échelle de l'individu monadique et à se situer à l'échelle intermonadique ou intersubjective de la générativité, qui s'avère fondamentale à la fois au niveau bio-anthropologique et au niveau monadique ou transcendantal. À ces deux niveaux, la perspective générative, qui associe étroitement développement ontogénétique et phylogénétique, débouche sur une théorie relationnelle de l'individuation, que nous avons restituée en soulignant toute la portée qui revient à la notion d'héritage.

Pour mettre en perspective cette théorie relationnelle de l'individuation dont nous avons tâché de dégager les linéaments, il convient de souligner, au terme de notre analyse, qu'en associant si étroitement le plan biologique et le plan psychique de la subjectivité, ainsi que le développement ontogénétique et le développement phylogénétique, Husserl réserve le concept d'ontogenèse à une pensée de l'individuation du vivant et le rend inapte à être utilisé pour penser également une individuation physique, comme le proposeront plus tard, par exemple, H. Jonas, G. Simondon ou J. Patočka.³⁶ Chez Merleau-Ponty déjà, les frontières de l'ontogenèse se brouillent et son domaine s'élargit, comme en témoigne le fameux passage du *Visible et l'invisible* qui soutient que « le

³⁶ Nous réservons la discussion et la confrontation des positions de Jonas et Patočka, dans un éventuel dialogue avec Merleau-Ponty et Simondon, pour un travail à venir.

corps nous unit directement aux choses par sa propre ontogenèse ». ³⁷ Si Husserl ancre à son tour le devenir ontogénétique de l'individu à même la corporéité vivante, dans le cadre de l'ontologie merleau-pontienne du Sensible, le vivant et le non-vivant se trouvent rassemblés au sein d'une seule et même communauté que désigne la « chair du monde ». ³⁸ Cependant, malgré cette différence importante touchant à l'extension des concepts d'individu et de communauté, Merleau-Ponty demeure lui-même fidèle à une conception relationnelle de l'individuation, dont Simondon sera l'héritier et le continuateur. ³⁹

References

- Affifi, R. [2015], Generativity in Biology, in : *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14, 149-162.
- Crevoisier, M. [2023], *Être un sujet connaissant selon Simondon. Ontogenèse et transcendantal*, Paris, Classiques Garnier.
- Farges, J. [2010], Vie, science de la vie et monde de la vie : Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl, in : *Bulletin d'analyse phénoménologique* 6(2), 42-72.
- Gaitsch, P. [2018], Husserls Phänomenologie biologischer Generativität, in : *Studia phaenomenologica* 18, 129-152.

³⁷ Merleau-Ponty [2001 (1964), 177]. Notons que le concept d'ontogenèse est employé de manière récurrente par Merleau-Ponty dans son ouvrage posthume, alors qu'il était absent de la *Phénoménologie de la perception*. Sans conteste, l'intérêt pour cette notion se développe à l'occasion des recherches qui alimentent les cours tardifs sur la Nature donnés au Collège de France, et de la lecture de Driesch en particulier. Voir par exemple Merleau-Ponty 2021, 385sq. Comme on le sait, les travaux de Driesch ont également marqué Husserl. Voir à ce propos les indications de Meacham 2013, 11).

³⁸ Voir par exemple VI, 114, 297 et passim.

³⁹ Nous renvoyons à ce sujet à Viana 2023 : <https://doi.org/10.5840/epoche202338223>. Viana insiste en effet sur le fait que « Merleau-Ponty et Simondon ressentent tous deux le besoin de créer un nouveau vocabulaire pour rendre compte de la prééminence de la genèse et de la relation » (254). Pour ce qui concerne Simondon en particulier, nous renvoyons bien sûr à l'ouvrage issu de la thèse qu'il a soutenue en 1958, dédié à la mémoire de Merleau-Ponty [Simondon 2013 (2005)]. Voir également Crevoisier 2023, au sujet des différents niveaux d'individuation, voir notamment 63sq.

- Housset, E. [1997], *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France.
- Husserl, E. [1950], *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I)*, éd. S. Strasser, La Haye, Martinus Nijhoff ; trad. fr. coordonnée par M. de Launay, *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- Husserl, E. [1992 (1931)], *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin.
- Husserl, E. [1954], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI)*, éd. W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff ; trad. fr. G. Granel, *La crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard, 1976.
- Husserl, E. [1993], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass (1934-1937) (Husserliana XXIX)*, éd. R. N. Smid, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. [1966], *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, éd. M. Fleischer, La Haye, Martinus Nijhoff ; trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Million, 1998.
- Husserl, E. [1973a], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928 (Husserliana XIV)*, éd. I. Kern, La Haye, Martinus Nijhoff ; trad. fr. N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité, tome II*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.
- Husserl, E. [1974], *Formale und transzendente Logik (Husserliana XVII)*, éd. P. Janssen, La Haye, Martinus Nijhoff ; trad. fr. S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.
- Husserl, E. [1989a], *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) (Husserliana XXVII)*, éd. Th. Nenon et H. Rainer Sepp, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E. [1989b], *Téléologie universelle*, trad. J. Benoist, in : *Philosophie* 21, 3-6.
- Husserl, E. [1991], *Monadologie (Husserliana XV)*, 608-610 ; trad. N. Depraz, in : N. Depraz, *La vie m'est-elle donnée ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie*, in : *Les Études philosophiques* 4, 466-470.
- Husserl, E. [2006], *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte (Husserliana Materialien, VIII)*, éd. D. Lohmar, Dordrecht, Springer.

- Husserl, E. [2008], *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihre Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) (Husserliana XXXIX)*, éd. R. Sowa, Dordrecht, Springer.
- Husserl, E. [2014], *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937) (Husserliana XLII)*, éd. R. Sowa et Th. Vongehr, Dordrecht, Springer.
- Husserl, E. [2024a], *Les différences dans la structure ontologique des mondes ambients de différents sujets. L'empathie pour des enfants et des animaux comme interprétation par démantèlement (Abbau)*, trad. V. Hadji-Pulja et C. Serban, in : *Alter. Revue de phénoménologie* 32, 407-417.
- Husserl, E. [2024b], *Considération importante au sujet de la genèse constitutive. Concepts d'empathie (Einfühlung) essentiellement différents*, trad. C. Serban et V. Hadji-Pulja, in : *Alter. Revue de phénoménologie* 32, 419-422.
- Kern, I. [2024], The Most Important Differences Between the Monadology of Husserl and that of Leibniz, in : I. Apostolescu et M. Shafiei (eds.), *Husserl and Leibniz. Metaphysics, Monadology and Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 9-52.
- Koselleck, R. [1997], *L'expérience de l'histoire*, trad. A. Escudier et al., Paris, Seuil/Gallimard.
- Marsico, C. [2023], Philosophical Generativity. Turn to Antiquity, Institution of Meaning, and *Denkergemeinschaft* in the Crisis, in : H. Inverso, A. Schnell (éds.), *Crisis and Lifeworld. New Phenomenological Perspectives*, Baden-Baden, Nomos, 59-72.
- Meacham, D. [2013], Biology, The Empathic Science : Husserl's Addendum XXIII of The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, in : *Journal of the British Society for Phenomenology* 44(1), 10-24.
- Merleau-Ponty, M. [1996], *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. [2001 (1964)], *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. [2021], *La Nature. Cours du Collège de France (1956-1960)*, Paris, Seuil.
- Neri, F. [2024], Individuation as Ontogenesis : Reflections on the Husserlian Concept of Monad, in : I. Apostolescu et M. Shafiei (éds.), *Husserl and Leibniz. Metaphysics, Monadology and Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 169-187.
- Perreau, L. [2008], La question de l'individu et de l'individuation chez Husserl, in : O. Tinland (éd.), *L'individu*, Paris, Vrin, 77-98.

- Serban, C. [2022], Husserl, phénoménologue de la maternité ?, in : *Alter. Revue de phénoménologie* 30, 13-29.
- Serban, C. [2026], L'« enchaînement génératif » des vivants : biologie et anthropologie dans la phénoménologie de l'intersubjectivité du dernier Husserl, in : *La vie. Actes de la seconde Biennale de la Société francophone de phénoménologie, Paris, Les Compagnons d'humanité, à paraître.*
- Simondon, G. [2013 (2005)], *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon.
- Viana, D. [2023], On Gilbert Simondon's Inheritance from Merleau-Ponty, in : *Epoché* 27(2), 247-271.
- Walton, R. [2024], The Monadological Heritage in Husserl and Whitehead, dans Husserl and Leibniz, in : I. Apostolescu et M. Shafiei (eds.), *Husserl and Leibniz. Metaphysics, Monadology and Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 67-85.

A Relational Theory of Individuation through the Lens of Generativity: The Phenomenological Reinterpretation of the Concepts of Ontogenesis and Phylogenesis in Husserl's late thought

Keywords

Husserl; Individuation; Ontogenesis; Phylogenesis; Inheritance

Abstract

The article examines the phenomenological transposition of the concept of ontogenesis in Husserl's account of subjectivation. It is shown that the use of this concept invites us to place transcendental subjectivity under the sign of becoming, whereas the use of the notion of phylogenesis promotes a dynamic understanding of the intersubjective community, itself placed under the sign of historical becoming. The close association of these two concepts stemming from the life sciences thus produces an historicization of the individuals while also inscribing the processuality of their development in the history of their community and, more broadly, in the history of the community of all living beings. The first part of the paper focuses on procreation and birth as essential milestones of the historicity inscribed within living corporeality itself, a historicity whose consideration transforms the problem of genesis, initially posed at the individual level of the monad, into a problem of generativity, whose scope is immediately intermonadic or intersubjective. It is this reworking of genesis through the lens of generativity, prescribed by the association

of the ontogenetic and phylogenetic perspectives, that the second part of the paper examines in order to show that it operates simultaneously at a bio-anthropological level and at a monadic or transcendental level. The result, as the last part of the paper shows, is a relational theory of individuation, within which the notion of inheritance plays a crucial role.

L'articolo esamina la trasposizione fenomenologica del concetto di ontogenesi nella descrizione husserliana della soggettivazione. Si dimostra che l'uso di questo concetto ci invita a collocare la soggettività trascendentale sotto il segno del divenire, mentre l'uso della nozione di filogenesi promuove una comprensione dinamica della comunità intersoggettiva, essa stessa collocata sotto il segno del divenire storico. La stretta associazione di questi due concetti derivanti dalle scienze della vita produce quindi una storicizzazione degli individui, iscrivendo al contempo la processualità del loro sviluppo nella storia della loro comunità e, più in generale, nella storia della comunità di tutti gli esseri viventi. La prima parte dell'articolo si concentra sulla procreazione e sulla nascita come tappe fondamentali della storicità inscritta nella corporeità vivente stessa, una storicità la cui considerazione trasforma il problema della genesi, inizialmente posto a livello individuale della monade, in un problema di generatività, il cui ambito è immediatamente intermonadico o intersoggettivo. È questa rielaborazione della genesi attraverso la generatività, prescritta dall'associazione delle prospettive ontogenetica e filogenetica, che la seconda parte dell'articolo esamina, per mostrare che essa opera simultaneamente a livello bio-anthropologico e a livello monadico o trascendentale. Il risultato, come mostra l'ultima parte dell'articolo, è una teoria relazionale dell'individuazione, all'interno della quale la nozione di eredità gioca un ruolo cruciale.

Claudia Serban

Université de Toulouse - Jean Jaurès, France

E-mail: claudia-cristin.serban@univ-tlse2.fr

MARI VAN STOKKUM

THE YO-YO OF THE EGO: AFTERWARDNESS IN GENETIC PHENOMENOLOGY

TABLE OF CONTENTS: 1. *The Discovery of the Pre-Egoic*; 2. *Felt Connections in Thought*; 3. *Toward Apophantic Judgment*; 4. *Yo-yoing Back into the Pre-Egoic*; 5. *Declaration on Afterwardness*.

1. The Discovery of the Pre-Egoic

Genetic phenomenology is, in E. Husserl's words, an «inquiry into the radically pre-egoic» (*Rückfrage auf das radikal Vor-Ichliche*) [Hua XV, 598; cf. Taguchi 2006, 118]. But even at the pre-egoic level, any thought or feeling observed must be recognized as *mine*, and in this sense, as part of my «ego». Here, the genetic sense of ownership must be distinguished from a common-sense conception of personhood. A thought is not mine in the same sense that my toes or my nose are mine. From a common-sense perspective, a thought naturally belongs among the various properties of my person, just as, in an extended juridical sense, a toaster or a kettle counts as «mine». But genetic phenomenology reverses this whole common-sense approach, as it makes *the ego an instance within the flow of experience*. The genetic standpoint thus vindicates, in its own manner, F.W.J. Schelling's preference for «Es denkt in mir, es wird in mir gedacht» over R. Descartes's *cogito* [Schelling 1966, 28]. There is already thought prior to the intervention of the ego, which appears within the flow of thought. The egoic

is founded on the pre-egoic, in the sense that pre-egoic thought can occur without the ego, but not vice versa.

Genetically, the active ego *reclaims* passive thoughts, integrating them into its own sphere of activity: the melody in the back of my head becomes a specific earworm; the pain in my upper back diagnoses as «upper back pain». We can compare the ego here to a flashlight lighting up the walls of a cave, making bats fly away simply by exposing them. The ego modifies experience not through action, but by observing and, as it were, accidentally illuminating a flow of experience that would otherwise have continued of its own accord. Husserl modifies I. Kant's famous axiom, «Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können», by emphasizing the word *können*, which he takes to mean «daß es auftreten und auch nicht auftreten kann» [Hua IV, 108; cf. KrV B131]. The ego thus appears intermittently rather than continuously. This does not mean that I get to pick and choose when to activate my ego. The dreamer can at most set an alarm clock while not yet dreaming; he cannot awaken himself at will, for such an act would presuppose that he is already awake and freely able to choose whether to dream or not. (No doubt, this is how some people assess their own supposed skills in «lucid dreaming»; yet it is far from clear that such a state is even possible).

The ego retrieves the life of passivity «after the fact» and re-frames it as its own. It is the waking person, not the dreamer, who claims the dream as his own, despite the fact that his intervention spelled the end of the dream. Here we begin to discern how the manifesting ego can be connected with the psychoanalytic concept of «afterwardness» (*Nachträglichkeit*, *l'après-coup*) [Laplanche & Pontalis 1967, 33]. Though its elevation to a technical term owes much to J. Lacan, S. Freud already employs not only *nachträglich* but also its substantivized form, *Nachträglichkeit* [GW I, 511]. Afterwardness is, most generally speaking, the idea that later events reshape the meaning of earlier memories. Stated paradoxically, it is an intervention of the present into the past. The origins of this notion can be traced to J.-M. Charcot's theory of psychological shock [Chervet 2021, 770]. We think back, for instance, to the «railway spine» controversy, in which trauma was reported by train passengers despite the absence of any physical injury. Between the traumatic event and the onset of

the symptom there is an «interval», an incubation period, so to speak. The meaning of the accident is continuously enriched, until a symptom is formed that encapsulates the whole. But the afterwardness discovered in such traumatic cases may indeed be extrapolated toward mental functioning as a whole. This is itself another example of afterwardness, in which the apparent exception to the rule turns out, *ex post facto*, to have exemplified the rule. Psychoanalytic afterwardness shows an affinity with the ego's intervention into the temporal flow sketched earlier. But to explore this similarity further, it is essential to draw a distinction between 1) the ego's retrieval of passivity and 2) the retrieval that operates within passivity itself, without the ego's intervention. Freud's psychoanalysis shares Husserl's concern with the passive and the active, the pre-egoic and the egoic. It has its own name for the pre-egoic, namely the «id» (*das Es*). We recall the statement by Schelling quoted earlier, «Es denkt in mir»: there is already thinking underway before the ego pulls out its pocket flashlight to illuminate the train of thought. Perhaps both Freud and Husserl drew on the theories of their common teacher, F. Brentano, who had himself rediscovered the role of the «passive intellect» (νοῦς παθητικός) in Aristotelian philosophy [Brentano 1967, 165]. This is a surprisingly traditional precursor to Freud's shattering discovery that «das Ich nicht einmal Herr ist im eigenen Hause» [GW XI, 295]. But the interaction between the pre-egoic and the egoic is not that of two external objects or persons. There is no separate person called «Ego» who comes home to find their spouse with another partner.

How are we to tell the difference, then, between the pre-egoic flow operating upon itself and the intervention of the egoic into the pre-egoic? Consider the case in which I scratch my back without ever thinking that it is itching and therefore needs to be scratched. Yet the flow of experience is coordinated within itself, for it is not a stranger's hand that I am feeling but my own: my present experience harmonizes with the past. The itch on my back becomes, *ex post facto*, the itch that was about to be scratched. Husserl would speak here of the continuous «fulfillment-revelation» (*Erfüllungsenthüllung*) of an instinctive urge [Hua Mat VIII, 273; cf. Lee 1993, 181]. Now compare this to the scenario in which a spouse intervenes to ask, «Why are you always scratching?». Here we'd have an intervention analogous to the ego's intervention in

the passive flow of experience. The ego's intervention does not merely cohere with past experience and add to it; it *defines* past experience, and this definition is tied to a sense of *ownership*. What is new here is the discursive dimension of choice, the dimension of λόγος ἀποφαντικός.

This does not imply that my previous, automatic activity was therefore «unfree» or «involuntary». One of Husserl's students referred to the passive life as neither free nor unfree, but «pre-free» (*die vorfreie Sphäre*), a designation that is particularly apt [Reiner 1927, 7]. Such conceptual liberties might go a long way toward explaining the paradox that «free association» in psychoanalysis goes hand in hand with a thesis of psychological determinism. We are under the illusion that we associate freely, whereas what arises always carries its own kind of necessity, as the analysis seeks to demonstrate. One seems carried by the wind to the right destination through the most random thoughts. The «freedom» in association refers to freedom from the ego's censorship: «daß man ohne Kritik alles mitteilen sollte, was einem in den Sinn kommt» [GW VIII, 373]. But to this condition, Freud adds the determinist thesis that «what we deem arbitrary in the realm of the mind rests upon laws that are as yet only dimly intuited» [GW VII, 33]. In trying to theorize the nature of association, we move from freedom to its opposite without resolution: the freedom is merely felt and deceptive, while the underlying «law» remains only a postulate. The dilemma suggests that the question of freedom in analysis must be framed differently.

2. *Felt Connections in Thought*

In Husserl's view, any supposedly «random» association may ultimately reveal an inner connection. Passivity itself seeks to expand upon what is initially only a mysterious, «palpable connection» (*fühlbarer Zusammenhang*) [Hua XIX/1, 36]. Someone's remark reminds me of a beach by the lake, «eine herrliche Seelandschaft», which I visited last summer, though the remark itself has nothing to do with it [Hua XI, 122]. But the key to the puzzle is simply that, during that beach walk, someone else made the same, or a very similar, remark. D. Hume had already referred, in his theory of association, to the «*apropos* of discourse», «that thread, or chain of thought, which a man naturally sup-

ports even in the loosest *reverie*» [Hume 1978, 662]. Only he mistook this connection for a *mechanism*, on a par with billiard balls colliding. Husserl teaches «that association is not really a kind of attraction or cohesion [...] but rather another form of motivation, already marked by an elementary intentionality» [Hua XXXVII, 180; cf. Rang 1973, 242]. Seeing someone riding a Yamaha, I switch the topic to Omaha Beach; and my friend and I quickly arrive, as we so often do, at a discussion of Hitler and the Second World War. But even if such a regularity can be observed, as indeed described by «Godwin's law», there is no evidence of a mechanical connection.

For the phenomenologist, this is a matter of *a priori* necessity. Even if I could look inside someone's brain and see all the cogs and wheels, or their analogue, moving a picture of the *Führer* into the frontal lobe, I would still not be able to «see» a thought. No matter how accurate our model of the brain may be, it acquires mental meaning only because we project our mental vocabulary onto it. This mental language is never itself derived from a scientific model, but from our everyday dealings in the lifeworld, which Husserl, like W. Dilthey, calls the *geistige Welt* [Hua IV, 172]. For the connections between thoughts Husserl reserves, like A. Pfänder, the term «motivation», as opposed to «causality» [*ibid.*, 220]. It is motivation, not causality, that shapes the inner life, weaving meaningful connections continuously. Each thought is loaded with «surplus meaning» (*Mehrmeinung*) and refers beyond itself [Hua I, 84]. Whenever a meaning is uttered, others are implied: «Die Explikation setzt die Implikation voraus, und diese Implikation ist Sedimentierung» [Hua XLII, 23]. But we are in no position to say how many meanings are involved: meanings are not visible physical objects like the marbles in someone's pocket. Thoughts do not lie around «in a box (*als wie in einer Schachtel einfach da*), ready to be found and grasped» [Hua XIX/1, 169].

What Husserl calls *Mehrmeinung* is known in psychoanalysis as «overdetermination» (*Überdeterminierung*) [GWII/III, 289; cf. Laplanche & Pontalis 1967, 467]. Both concepts express how everything that is thought condenses multiple meanings into one, its simplicity being but apparent. Overdetermination points to the fact that the «analysis» in psychoanalysis is inherently synthetic. Attempting to isolate a problem to a single, central issue is like bailing water from a leaking

boat or fighting a fire with gasoline. Every utterance calls for a new explanation, which unpacks meanings that were only implicit in the initial statement. Human intentionality is therefore, at base, «intensionality», in the sense of G.W. Leibniz's *intensio*; but meanings are never reducible to ultimate «atoms», as in his calculus. Logical positivism likewise tried to reach those ultimate marbles, which soon became gooey and began to melt away. Every meaning that is explored draws us into a quagmire of multiple, interrelated meanings, not unlike the much-be-moaned «forever wars» of the United States. Like G.A. Romero's zombies, meanings multiply, recalling the words of the devil in the Gospel of Mark: «My name is Legion, for we are many» [Mark 5:9, NIV].

For the retroactive sense-making inherent in the thought process itself, Freud introduced the concept of «regard for representability» (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*) [GW II/III, 344ff.; cf. van Stokkum 2025, 184]. Explanations of this notion usually center on visuality (*Darstellbarkeit*), but the temporal, retrospective factor (*Rücksicht*) must be taken into account as well. The consistency of visuals within a dream is not a stand-alone feature, but depends to a large extent on the implicit «narration» guiding their succession. If in my dream I ring the neighbor's doorbell to return the kettle I had borrowed, but in the next moment I'm again holding it in my hand, I conclude that the neighbor was not home or, alternatively, did not want to take back the kettle. This retroactive sense-making «rescues», as it were, the visual scene in which I'm still holding the kettle in my hand. The *Rücksicht* is an intuitive process, understood by Freud to be distinct from the «secondary revision» (*sekundäre Bearbeitung*) exerted by the ego [*ibid.*, 492ff.]. Secondary revision reflects the impact of the ego's censorship on the manifest dream. One might compare this dynamic to garden gnomes returning to their ceramic poses at dawn, so that the sleeper remains unaware of their midnight activity. Though no longer «Herr im eigenen Hause», the ego must still be made to feel like a master.

3. Toward Apophantic Judgment

We now proceed to contrast the intra-intuitive process with Husserl's description of «the foundation of judgments in pre-predicative

evidences» (*die Fundierung der Urteilsevidenzen in vorprädikativen Evidenzen*) [EU 45]. The pre-egoic flow of experience is not devoid of judgment, but insofar as judgment is there, it remains implicit. When the traffic light turns green, I start my car, which can be explained as an instance of *modus ponens*: an «unconscious inference» in H. v. Helmholtz's sense, an ἐνθύμημα in the sense of Aristotle. At the same time, we must recognize that no actual propositions are involved, so that «thinking» here remains synonymous with «seeing». This does not mean that the environment with which I engage intuitively is not already, in itself, shaped by language. For Husserl, the use of language trickles down into intuition to constitute a «secondary sensibility» (*sekundäre Sinnlichkeit*) [Hua IV, 332]. This unrecognized use of linguistic connections resembles Lacan's concept of the imaginary, which is constituted through a repression of the symbolic [cf. Bergande 2002, 35]. (Though we mention Lacan, we do not share his alignment of the ego (*le moi*) with the imaginary; but let us set that matter aside).

The transition from the pre-predicative to the predicative must take place not merely with respect to the external object, but also with respect to thought itself. In becoming situated within λόγος ἀποφαντικός, thoughts take on an objective, «itemized» character: a blooming, buzzing confusion of holiday yearnings crystallizes into «the Italy plan», standing as both a summary and a new creation, ready to be proposed to others. The proposer of the proposition is seeking «Einverständnis mit den Anderen», not merely an occasion for self-expression [Hua IV, 194]. Two friends spend hours in free association, as enthusiastic as they are unfocused, until one of them adopts a more serious stance and begins recording the Italy plan on a sticky note. The distinction between the non-linguistic and the linguistic is, in this sense, internal to language itself: after hours of discussion, we finally arrive at a real declaration (ἀπόφανσις), something like a letter of intent. Though language existed prior to that moment, much of it was spent «dancing around the issue». This describes the dynamic between «empty» and «full» speech (*parole vide, parole pleine*) that Lacan saw at work both in and out of the analytic setting [Lacan 1966, 247ff.].

However, there is more than meets the eye here. For does not the habit of using post-its for every minor issue, in many cases, constitute a clear example of avoidant behavior? These may be metaphoric ac-

tions that do not recognize themselves as such; they take themselves literally. Surface appearances alone, then, provide no guarantee that we have reached a genuine declaration (ἀπόφανσις). What could guarantee that I'm making a real declaration rather than blabbing away, or writing things down to appear serious? We are trying to understand the relation between «der Geist und sein seelischer Untergrund», where the lower level is already informed by the upper level [Hua IV, 332]. The ψυχή is already a νοῦς, which the Aristotelian tradition has playfully termed νοῦς παθητικός: a «feeling intellect». What is actually at stake in the implicit negotiation between our two friends may not even be the Italy trip as such. They eventually settle, among other things, on spending five days at Lake Como with no further schedule. The neurotic planning with sticky notes is now contrasted with an image of sunbathing on the beach. But it is this «image», and not the endless list of bullet points, that shows greater intellectual maturity. Paradoxically, therefore, the text was «imaginary» and the image «symbolic», in the Lacanian sense.

As communication between two different subjects, language presupposes this *Aufhebung*, in which the endless flow of thought is transformed into an actual declaration. This movement toward the ἀπόφανσις is never restricted to a single moment in history; it is always underway. Husserl understood the copulative «is», connecting subject and predicate, as the «Urstruktur des eigentlich apophantischen, prädikativen Urteils» [EU 254]. This reveals the primacy of metaphorical identification over sheer metonymic succession. The endless list of bullet points expresses the metonymic claustrophobia in which «there is nothing outside the text» (*il n'y a pas de hors-texte*) [Derrida 1967, 227]. This river of text belongs to the imaginary order, despite surface appearances, whereas the task of a genuine declaration is not merely to produce words but to tie them together. «Copulation» is one obvious metaphor for this union, which is more than the conjunction of two people who happen to be sharing the same bed [Lacan 1966, 692; cf. Bergande 2002, 38]. The Italy plan, scattered frantically across various lists, resolves into a singular, sun-shaded vision of Lake Como. The frantic list-making, in retrospect, comes to count as mere «foreplay». This is because the list-making was covertly metaphorical but did not yet recognize itself *as such*; it took itself to be lit-

eral, and this «symbolic equation» impeded «symbolic functioning» [cf. Segal 1957].

4. *Yo-yoing Back into the Pre-Egoic*

We have sought to describe a movement from intuition to intellect, from the imaginary to the symbolic, to shed new light on the meaning of ἀπόφανσις. In this sense, we have undertaken an ἀπόφανσις of ἀπόφανσις itself: a «declaration of declaration». A concern with clarity is operative within the term «phenomenology» itself, which is not just about appearance, but about «shining», «bringing to light» (φαίνειν). The teleology of clarity remains important as a guiding thread, even as phenomenology critiques reliance on the merely sensory given. Rather than dismissing the project of Enlightenment, it renews its ambitions by insisting that the φαινόμενον stands in need of λόγος [cf. SZ 34; Vajas 2001, 186]. The λόγος sustains the φαινόμενον; it does not oppose it, but *contains* it. This basic trust in words fits with the psychoanalytic project, which from its earliest formulations has affirmed that «das Reden eben selbst der adäquate Reflex ist, als Klage und als Aussprache für die Pein eines Geheimnisses» [GW I, 87]. The effort to say what is on our minds is fundamentally different from just looking into a garden shed and counting the tools stored there. We articulate something new that was, in retrospect, «already there», much as a secret can be identified only once it is out in the open.

This teleology toward articulation, always underway and always awaiting its beginning, has so far been depicted by us as a one-way street: as in a detective story, what lies in the dark must be brought to light. There is another sense, however, in which the pre-egoic is an enduring current rather than an unwanted darkness. This dynamic of tapping into the source is hinted at in the familiar emphatic-empathic follow-up question from everyday life: «But how do you *feel*?». We are invited, then, to turn the pocket flashlight inward and explore the Lascaux-like cave walls, to travel back in time and to seek something beyond the here and now. Whoever denies such time-traveling ends up denying reflection itself; but whoever denies reflection must deny that there is even a substrate on which to reflect. «Ein solches Ich fände also

nur Fiktionen von cogitationes vor, seine Reflexionen wären, bei der Natur dieses Erlebnismediums, ausschließlich Reflexionen in der Einbildung. Aber das ist offenbarer Widersinn» [Hua III/1, 97]. If the egoic is, in principle, unable to reflect upon the pre-egoic, then we must deny the pre-egoic itself, along with the entire attempt at reflection. But this point is lost, of course, on vitalist philosophies that oppose intellect to intuition, framing «der Geist als Widersacher der Seele» [Klages 1960].

If my travel partner now asks me how I imagine this Italy trip, I must re-engage with the underlying thought process, eventually responding, «I've always wanted to visit Naples». We can refer to this interplay between the passive and active levels of experience as «the yo-yo of the ego». The ego must be able to extend into its pre-egoic substrate and then eventually reel itself back in. To sever this tie would be to lose the foundation of its own evidences. A thought without anchoring in a pre-egoic process would be a free-floating Fregean *Gedanke*, achieved in abstraction from the subjectivity that arrives at the thought [cf. EU 37]. This adds a new dimension to the Kantian formula, «Gedanken ohne Inhalt sind leer», by situating it within a dynamic account of egoic reflection [KrV A48/B75]. We are trying to find out here how new ideas can be injected into the Italy plan. The ego is receding into its underlying associative process, which generates the material for a new statement. But this means that *reflection is of a piece with the actual unfolding of the associative process*, since the effort to listen to oneself is what first initiates this process. The pre-egoic blossoms in the trust that the ego will be able to receive those thoughts. There is a surprising sense, therefore, in which intellect becomes foundational for intuition, not just the other way around.

Psychoanalytic notions like W. Bion's «containment» and D. Winnicott's «holding environment» describe the kind of support needed in human relationships, from infancy to therapy [Winnicott 1945; Bion 1962]. They point to the paradox of «support from above», which makes little physical sense under the laws of gravity. And yet in social life, this is an ordinary dynamic, most evidently in the support parents provide to their children. The «ground» is in the sky, reaching down and flattening its hand into a plateau, like the Big Friendly Giant. But what if a comparable division of roles defines the subject's inner life? That is fundamentally what is already at stake in Freud's so-called «structural

model», according to which the psyche is formed through the internalization of parental relationships [GW XIII, 251ff.]. Freud's model is commonly regarded as speculative, empirical psychology rather than a transcendental theory. And yet a similar line of thought emerges in Husserl's description of the «von Instinkten regierten Entwicklung von der Urkindlichkeit bis zur Weltkonstitution» [Hua XLII, 219]. This *Urkind* is not a developmental stage but a permanent structure: a «transcendental childhood» [Pugliese 2009, 145].

It is a pre-egoic permanence that requires the ego as its support; and if neglected for too long, it may begin to plot its revenge. Horror stories such as *The Ring* allegorize the return of this «inner child», which comes knocking to interrupt the protagonist's sanitized ego. The fresh, clean apartment represents the ego's defensive structure, painful memories swept neatly under the rug. The pre-egoic does not break through this pristine layer out of malice, but from a simple need *to be heard*. But if we listen, what will it say? It is of little use here to oppose «poetic» and «prosaic» speech: that would be a Romantic notion in which the child creates and the adult merely stands by, perhaps only to ensure that it does not paint outside the lines. And if, as W. Wordsworth famously said, «the child is the father of the man», this in fact betrays a certain seriousness on the part of the child. This «little father» may speak with a sense of urgency the adult can only faintly recall. How, then, does the pre-egoic manifest in the egoic if it manages to get through? What is important to remember is that the pre-egoic precisely does not say «I». «L'enfant se fond avec la situation», writes M. Merleau-Ponty [1964, 303]. It includes itself in a situation it takes to be absolute, and hence can never be «egocentric» in the sense often supposed.

We suggest here that language retains a trace of this transition through the preservation of the impersonal verb, as seen in a statement such as «It's raining». The early Husserl made several attempts to reduce this form to a subject–predicate structure [Byrne 2022]. We have already discussed Husserl's view that makes copulation the core business and *Urstruktur* of the λόγος ἀποφαντικός. This treatment is distinct from that of Brentano and A. Marty, who maintained the primitiveness of simple (or «existential») judgments [Marty 1894; cf. Funke 1924, 51]. A tension thus arises between the simplicity of «It's raining» and the introduction of a subject, such that «Zeus is making it rain». And

this tension is mirrored in the statement by Schelling quoted at the start: «Es denkt in mir, es wird in mir gedacht». Even more radical on this point is an aphorism by G. Lichtenberg: «*Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt» [Lichtenberg 1971, 411]. But this would imply that I am not the one who is thinking, so that the most one could say is that «thought is going on». Perhaps it was this concern with the thinking subject that motivated Husserl to grant primacy to the subject–predicate structure. Or perhaps the existential judgment, an «is» without copulation, was deceptively simple and not to be trusted.

More promising in this regard is L. Vygotsky's account of «inner speech» (внутренняя речь) as a predicate-only, abbreviated form of thought [Vygotsky 1986, 236]. On this solution, the subject remains implicit while being tacitly carried along. As in a compressed WinRAR file, the currently invisible subject can be unpacked at any moment. The subject pops up, like a jack-in-the-box. But doesn't Freud's notion of the «id» (*das Es*), borrowed from G. Groddeck, point in the same direction [GW XIII, 251]? For we are used to thinking of the id and the ego as oppositional forces, even though the id is developmentally the ancestor of the ego: «das Ich muß entwickelt werden; die autoerotischen Triebe sind aber uranfänglich» [GW X, 142]. If we think the matter through, the id's organization does begin to resemble Brentano's simple judgment, which does not respect the distinction between subject and object; all that matters is that «it's raining». No distinction is drawn here between the perceived and the perceiver. This is similar to a dream, in which the dreamer is not represented as such but coincides with the dream itself.

What is the subjective status of the impersonal sentence? Why is «It's raining» a sentence but «raining» just a word, lacking the dummy or expletive «it»? We have suggested that this facet of grammar must be connected to the interplay of the egoic and the pre-egoic. It is through an act of «secondary revision» that the pre-egoic thought process is molded into a subject–predicate structure. While this entails a deformation of the original process, it is necessary for producing a proposition that can be submitted to the judgment of others. What appears as a deformation from one point of view, however, is sublimation from another. We are raised to produce full sentences, just as a child is raised to eat its vegetables, or to

ask «Can I have a glass of water?» instead of just exclaiming «Water!» The former statement introduces the «I», whereas the latter absolutizes its situation. But at the same time, the inarticulate remains a permanent structure that can never be assimilated into the egoic, for in such a case we would have only communication and no longer the underlying thought process: «Gedanken ohne Inhalt sind leer». Abolishing intuition ultimately means abolishing intellect as well, reducing it to «empty speech» (*parole vide*), an endless stream of *Gerede*.

5. Declaration on Afterwardness

We begin to see why the concept of *Nachträglichkeit* ought to be recognized as a *πολλαχῶς λεγόμενον*. For there is, on the one hand, the self-corrective movement of temporal flow, driven by the demand for coherent meaning, and, on the other hand, the afterwardness of the ego in relation to the pre-egoic process. There is, in other words, *Rücksicht* in the pre-egoic, and there is an interplay between the egoic and the pre-egoic (*sekundäre Bearbeitung*). We have not even begun to consider, in the small space allotted to us by the gods, whether there is a higher level that in turn supports both the pre-egoic and the egoic, although Husserl certainly pointed in this direction. It is the level of «comprehensive thought» (*das begreifende Denken*) that comes to attain primacy, not chronologically but logically [EU 381; cf. Hua XXXI, 69]. We wanted to preserve this thought for the end, more as a cliffhanger than as a concluding summary. We also underline the concept of the *Über-Ich* in Freud and how well it dovetails with all these additional concerns. We recall, moreover, that Freud originally referred to it as the *Ich-Ideal*, which brings the concept into closer proximity to the eidetic realm envisioned by Husserl [GW XIII, 256].

When it comes to the interplay of the egoic and the pre-egoic, afterwardness should not be conceived on the model of a wall painter or plumber returning to correct a poor job. The pre-egoic is not a sloppier version of the egoic; to think so would be to misunderstand its functioning. *The pre-egoic is an anticipation of the egoic*. The pre-egoic is not an Augean stable into which Hercules suddenly intrudes to clean up the mess; it is not an external realm but part of the

ego's own personality. When you were young, you left your dirty socks lying around your room not out of a desire to create disorder, but in the expectation that someone else would pick them up; in time, that other person became *you*. Many have succumbed, not least Freud himself, to the temptation to hypostatize a will to disorder. To the Dionysian in F. Nietzsche, or to A. Schopenhauer's Will, corresponds the Freudian *Todestrieb*. Thus, the pre-egoic is projected outward and construed as a separate force attacking the ego, much like the monster in a child's drawing. This exercise in splitting may seem like a necessary step for the ego to assert its independence, but it is ultimately futile, as the pre-egoic must in the end be integrated («listened to»).

Perhaps we should conclude by asking: who, exactly, is being yo-yoed here? Is it the ego letting loose, opening a window for five minutes to let in some fresh air? Or is the pre-egoic yo-yoing its ego: playing with its food, drawing on the wall to provoke its wrath? Does the yo-yo belong to the ego, or is it the other way around? We think back to the game of a boy named Ernst, a name that means «seriousness» [GW XIII, 12]. Freud thought that Ernst threw the wooden toy out and reeled it back in as a way of mastering the distress caused by his mother's absence. On a deeper level, however, the toy represents not just the mother but Ernst himself: the toy is the child at the mother's mercy, whereas the child occupies the position of a «mother» in control. The paradox of self-control, however, is that the controlling agent is not itself controlled, yet the price paid is complete subjugation. The question of «who is in control», or «who is being yo-yoed», can be posed only from a pre-egoic angle, as the division and strife that anticipates the ἀπόφανσις. Strictly speaking, the ego *has* no yo-yo; it is not control but *reflection*. Precisely in order to think clearly, it must allow the associative flow to vent its anger without attempting to restrain it. But for some reason, the most apt metaphor I could find to describe this tolerance is the masterful act of letting the yo-yo spin. Perhaps this is simply how the child in me sees it, transfiguring even relaxation into mastery over an object.

References

- Bergande, W. [2002], *Lacans Psychoanalyse und die Dekonstruktion*, Wien, Passagen.
- Bion, W. [1962], The Psycho-Analytic Study of Thinking, in: *International Journal of Psychoanalysis* 43, 306-310.
- Brentano, F. [1967], *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Byrne, T. [2022], Husserl on Impersonal Propositions, in: *Problemos* 101, 18-30.
- Chervet, B. [2021], The Traumatic and the Work of the Après-Coup in Freud's Opus, in: *International Journal of Psychoanalysis* 102, 765-777.
- Derrida, J. [1967], *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- Freud, S. [1940a], Jenseits des Lustprinzips, in: *Gesammelte Werke XIII*, eds. A. Freud *et al.*, London, Imago, 1-69.
- Freud, S. [1940b], Das Ich und das Es, in: *Gesammelte Werke XIII*, London, Imago, 235-289.
- Freud, S. [1941], Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva', in: *Gesammelte Werke VII*, London, Imago, 29-125.
- Freud, S. [1942], *Die Traumdeutung / Über den Traum* (Gesammelte Werke II/III), London, Imago.
- Freud, S. [1943], Zur Dynamik der Übertragung, in: *Gesammelte Werke VIII*, London, Imago, 363-374.
- Freud, S. [1944], *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Gesammelte Werke XI), London, Imago.
- Freud, S. [1946], Zur Einführung des Narzissmus, in: *Gesammelte Werke X*, London, Imago, 137-147.
- Freud, S. [1952a], Studien über Hysterie, in: *Gesammelte Werke I*, London, Imago, 75-312.
- Freud, S. [1952b], Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: *Gesammelte Werke I*, London, Imago, 489-516.
- Funke, O. [1924], *Innere Sprachform: Eine Einführung in A. Martys Sprachphilosophie*, Reichenberg i. B., Kraus.
- Hume, D. [1978], *A Treatise of Human Nature*, ed. P. Nidditch, Oxford, Oxford University Press.
- Husserl, E. [1948], *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (EU), ed. L. Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts.
- Husserl, E. [1950], *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I), ed. S. Strasser, Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. [1952], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenol-*

- ogischen Philosophie, zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana IV), ed. M. Biemel, Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. [1966], *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Husserliana XI), ed. M. Fleischer, Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, dritter Teil: 1929-1935* (Husserliana XV), ed. I. Kern, Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. [1976], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (Husserliana III/1), ed. K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. [1984], *Logische Untersuchungen, zweiter Band, erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Husserliana XIX/1), ed. U. Panzer, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E. [2000], *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21, Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis' (Husserliana XXXI)*, ed. R. Breeur, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E. [2004], *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924* (Husserliana XXXVII), ed. H. Peucker, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E. [2006], *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte* (Husserliana Materialien VIII), ed. D. Lohmar, Dordrecht, Springer.
- Husserl, E. [2013], *Grenzprobleme der Phänomenologie (1908-1937): Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik* (Husserliana XLII), ed. R. Sowa, T. Vongehr, Dordrecht, Springer.
- Heidegger, M. [1967], *Sein und Zeit* (SZ), Tübingen, Niemeyer.
- Kant, I. [1976], *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Hamburg, Meiner.
- Klages, L. [1960], *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, Bouvier.
- Lacan, J. [1966], *Écrits*, Paris, Seuil.
- Laplanche, J., Pontalis J.-B. [1967], *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- Lee, K. [2024], Husserl's Notion of Solitary Speech Reconsidered: In Conversation with Vygotsky, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 55(4), 341-358.
- Lee, N.-I. [1993], *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer.
- Lichtenberg, G. [1971], *Schriften und Briefe II: Sudelbücher 2*, ed. W. Promies, München, Hanser.
- Marty, A. [1894], Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 18, 56-94.

- Merleau-Ponty, M. [1964], Les relations avec autrui chez l'enfant, in: *Bulletin de psychologie* 18(236), 295-336.
- Pugliese, A. [2009], Triebssphäre und Urkindheit des Ich, in: *Husserl Studies* 25, 141-157.
- Rang, B. [1973], *Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff.
- Reiner, H. [1927], *Freiheit, Wollen und Aktivität: Phänomenologische Untersuchungen auf das Problem der Willensfreiheit*, Halle a.d.S., Niemeyer.
- Schelling, F. [1966], *Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchener Vorlesungen 1827*, Leipzig, Reclam.
- Segal, H. [1957], Notes on Symbol Formation, in: *International Journal of Psychoanalysis* 38, 391-397.
- Stokkum, M. van [2025], Was ist ein MacGuffin?, in: *Imaginäre Identifikationen: Psychoanalyse und Philosophie Jahrbuch 2025*, ed. C. Weismüller, Düsseldorf, Peras, 180-188.
- Taguchi, S. [2006], *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst*, Dordrecht, Springer.
- Vajas, D. [2001], *Die Funktion des Gedächtnisses: Philosophie der Wahrnehmung und des Körpers im Ausgang von Martin Heidegger*, Düsseldorf, Peras.
- Vygotsky, L. [1986], *Thought and Language*, ed. and trans. A. Kozulin, Cambridge (MA), MIT Press.
- Winnicott, D. [1945], Primitive Emotional Development, in: *International Journal of Psychoanalysis* 26, 137-143.

Keywords

Genetic Phenomenology; Pre-egoic Experience; Afterwardness (Nachträglichkeit); Passivity and Activity; Apophantic Judgment

Abstract

This paper develops an account of genetic phenomenology that clarifies the relation between pre-egoic experience, egoic reflection and linguistic articulation. While Husserl characterizes genetic phenomenology as an inquiry into the radically pre-egoic, the thoughts thus discovered are nevertheless invariably my own. The ego is considered here not as the totality of subjectivity, but as an instance that emerges to reflect on the pre-egoic flow. The ego receives passive thoughts after the fact and integrates them into its own sphere of activity, translating loose associations into determinate thoughts. Such retroactive integration of the pre-egoic into the egoic must be distinguished,

however, from the kind of afterwardness that operates within passivity itself, without the ego's intervention. We link these two forms of afterwardness to two mechanisms Freud identified as responsible for the dream-work: secondary revision and the regard for representability. Within the buildup of passive experience, there is already an internal corrective that shapes loose events into a more or less coherent narrative.

The transition from pre-predicative intuition to apophantic judgment is then analyzed as an internal transformation of thought rather than its mere external expression. Language plays a constitutive role in this movement by objectifying thought into subject-predicate form. In pre-egoic thought, the ego is not absent but implicit, and must be made manifest. Ultimately, this is less a dynamic of intervention than one in which reflection gathers pre-egoic thought back into itself, so as not to oppose but rather to contain its own opposite.

Questo articolo sviluppa una descrizione della fenomenologia genetica che chiarisce la relazione tra esperienza pre-egoica, riflessione egoica e articolazione linguistica. Sebbene Husserl caratterizzi la fenomenologia genetica come un'indagine sul radicalmente pre-egoico, i pensieri così scoperti sono comunque invariabilmente miei. L'ego è qui considerato non come la totalità della soggettività, ma come un'istanza che emerge per riflettere sul flusso pre-egoico. L'ego riceve pensieri passivi a posteriori e li integra nella propria sfera di attività, traducendo associazioni vaghe in pensieri determinati. Tale integrazione retroattiva del pre-egoico nell'egoico deve tuttavia essere distinta dal tipo di posteriorità che opera all'interno della passività stessa, senza l'intervento dell'ego. Colleghiamo queste due forme di posteriorità a due meccanismi che Freud ha identificato come responsabili del processo onirico: la revisione secondaria e la considerazione della rappresentabilità. Nell'accumulo di esperienze passive, esiste già una correzione interna che modella eventi vaghi in una narrazione più o meno coerente. Il passaggio dall'intuizione pre-predicativa al giudizio apofantico viene quindi analizzato come una trasformazione interna del pensiero piuttosto che come una sua mera espressione esterna. Il linguaggio svolge un ruolo costitutivo in questo movimento, oggettivando il pensiero nella forma soggetto-predicato. Nel pensiero pre-egoico, l'ego non è assente ma implicito, e deve essere reso manifesto. In definitiva, si tratta meno di una dinamica di intervento che di una dinamica in cui la riflessione riassorbe il pensiero pre-egoico in sé stessa, in modo da non opporsi ma piuttosto contenere il proprio opposto.

Mari van Stokkum

University of Wuppertal, Germany

E-mail: marivanstokkum@googlemail.com

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

«DAS DASEIN IST SEINE VERGANGENHEIT».
ON THE HISTORICIZATION OF THE
PHENOMENOLOGICAL SUBJECT
IN HEIDEGGER

TABLE OF CONTENTS: 1. *Phenomenology as Ontology and the Temporal Subjectivity*; 2. *Transcendental Historicity of Dasein*; 3. *Historicity of the of Being and the Overcoming of Dasein*.

1. *Phenomenology as Ontology and the Temporal Subjectivity*

The school of thought inaugurated by E. Husserl aims to reestablish a «first philosophy» directed, as a «rigorous science», toward «things themselves». Phenomenology therefore has a strongly theoretical approach, from which historical considerations are excluded, at least initially. Husserl understands phenomenology as knowledge of essences, and it is no coincidence that the logicist approach of the *Logische Untersuchungen* is then founded on a transcendental ego, understood as a radicalization of the Cartesian ego and the Kantian transcendental subject.

In his early encounters with phenomenology, M. Heidegger offers a perspective that aims to be faithful to that of his teacher, while at the same time overturning it. Heidegger's *Dasein* is always already involved and even compromised with the world, yet it also possesses a status that is structurally different from all other beings in the world, whose constitution of meaning is dependent on it.

The continuity between Husserl and Heidegger can be observed by analyzing «the principle of all principles» stated in paragraph 24 of the

first volume of the *Ideen*: everything that originally presents itself to intuition must be accepted simply as what is given, but only within the limits in which it is given.

«Every intuition that gives something originally is a legitimate source of cognition, and everything that offers itself originally to intuition is to be accepted simply as it gives itself, but only within the limits in which it gives itself» [Husserl 1976, 51].¹

Reduction is a «return to the things themselves», yet the things themselves are always limited, always only phenomena. Radical objectivism corresponds to an equally radical subjective limitation; data are never pure, but there is nothing beyond them. Intentionality expresses precisely this connection between object and subjective perspective. Every datum of cognition is formed within this process: it is constituted. There is givenness only by virtue of consciousness. There is no world without consciousness; and yet consciousness, which in principle could even be without a world, is by its very nature always already open to the world. The revolution of phenomenology resides at this point, which represents a radicalization of Kantianism and of its transcendental orientation. Subjectivity is the condition of possibility for the givenness of phenomena, which, however, are always only such, that is, they have no reference to something like things in themselves in Kantian sense. That which makes appearing possible is immediately also that which limits it.²

From his earliest lectures in Freiburg, Heidegger defined this dynamic as that of scientific philosophy, which for him was synonymous with phenomenology and ontology as philosophy coincides for Heidegger with the science of being. Whereas all the other sciences concern themselves with beings, that is, with something whose sense is already fixed — a positum.

¹ The English translations of the texts from German are my own.

² On the reading of Heideggerian *Dasein* in continuity with Husserlian subjectivity, a vast body of literature could be cited; see, for example, Crowell 2001. More generally, however, one can observe that a significant part of the phenomenological reception in France has shown a broad tendency to interpret phenomenology in a predominantly unitary and continuous manner (one might cite, for example – although the paths of these respective projects are of course also very different – Levinas 1949, Merleau-Ponty 1964, Marion 1989, and even Foucault 2021).

Philosophy is the science of being. By philosophy we shall henceforth understand scientific philosophy and nothing else. Consequently, all non-philosophical sciences have beings as their theme, and these are already given to their gaze always as beings. They presuppose them; for them, beings are a positum. All propositions of the non-philosophical sciences, including the statements of mathematics, are positive propositions. We shall therefore call all non-philosophical sciences, in order to distinguish them from philosophy, “positive sciences”. The positive sciences deal with beings, that is, with domains that are in each case determinate, for example nature. Within these domains, scientific inquiry in turn delimits further determinate spheres: inanimate, physical-material nature, and organic nature. The sphere of living organisms is in turn articulated into still more specific fields of inquiry: the vegetal world and the animal world. Being as history constitutes another domain. Its articulations are the history of art, political history, the history of science, and the history of religion [Heidegger 1975, 17].

Philosophy thus concerns itself with the constitution of the sense of things, that is, with the way in which things come into view, and therefore are not already given to view. Phenomenological intentionality, in contrast to that of everydayness within the natural attitude, does not receive beings according to meanings already determined. The task of the epoché, as will be said, is precisely to call such meanings into question in order to test their grounding. This is the operation proper to philosophy, that is, to phenomenology and—according to what Heidegger will maintain at least up to a certain phase—to metaphysics or ontology, namely, the science that concerns itself with the being of things, and thus with the determination of their meaning. Among the “positive” sciences Heidegger here places history. We shall see that this concerns a specific and constituted sense of history, to which Heidegger will oppose instead a constituting sense that is situated on the same plane on which philosophy moves as the science of being.

For Heidegger, that which allows the meaning of entities to be given is *Dasein*, which therefore represents their horizon: it is both their condition and their limit, precisely in accordance with the structure of Husserlian phenomenological consciousness discussed above. *Dasein*, as the condition for the constitution of the sense of entities, is the guarantee of the scientific character of philosophy. It can therefore be maintained without inadequacy that it still represents the transcendental condition for the givenness of phenomena.

The relation to beings, for its part, belongs to a determinate being, namely to that being which we ourselves are, human *Dasein*. To it belongs that understanding of being which alone makes possible any relation to beings. The understanding of being itself has the mode of being of human *Dasein*. The more originarily and adequately we determine this being in its structure of being – that is, determine it in an ontological manner – the more securely we shall be able to grasp within its structure the understanding of being that is proper to *Dasein*, and the more possible it will be, in an equally univocal way, to pose the question: what is it that makes possible this understanding of being in general? From what, that is to say, from which preliminarily given horizon do we understand something like being? [*ibid.*, 21].

If understanding is immediately anchored in the existential dynamic of *Dasein*, which in Heidegger becomes eminently concrete and more broadly practical, thereby losing the predominantly theoretical, cognitive, and intellectualistic attitude it had in Husserl, *Dasein* nonetheless still represents the horizon and thus the condition within which phenomena are given, and which must be grounded in a scientific manner. With a move that is still, even linguistically, of Kantian descent—as will be fully revealed in the *Kant-Buch*—Heidegger leads ontology back to the analytic.

Therefore, fundamental ontology, from which alone all the others can arise, must necessarily be sought in the existential analytic of *Dasein* [...] It has now been shown, however, that fundamental ontology is in every case constituted by the ontological analysis of *Dasein*, and that *Dasein* will therefore function fundamentally as the being that is to be subjected, in a preliminary way, to inquiry concerning its being [Heidegger 1977, 18 and 19-20].

Dasein is still the condition of phenomena. Once again, in a manner that appears to be faithfully Husserlian and—at least in its general traits—also faithfully Kantian, *Dasein* is both condition and limit. Indeed, *Dasein* is condition and, precisely for that reason, limit: in this sense the ambiguity of the phenomenon emerges, which is always everything that gives itself, without remainder, and at the same time is never the whole, because it represents a structurally limited dimension. Precisely because phenomena are conditioned and marked by finitude, their sense—according to a further radicalization of Husserl and I. Kant—is located in temporality. With a move that he himself considers faithfully Husserlian,

already in his lectures of the early 1920s and then, of course, in *Sein und Zeit*, Heidegger finds the meaning of *Dasein* in temporality.

«As the sense of the being of that being which we call *Dasein*, temporality is indicated. This demonstration must be confirmed through the repeated interpretation of the structures of *Dasein* (already provisionally described) as modes of temporality» [*ibid.*, 24].

If being is understood starting from *Dasein*, and if the sense of *Dasein* is temporality, then being itself is understood starting from temporality. Temporality is the domain in which that process of constitution of sense inescapably takes place.

The original constitution of the being of *Dasein* is revealed, in the ontological analytic of *Dasein*, as temporality (*Zeitlichkeit*) [...]. But if temporality constitutes the ontological sense of human *Dasein*, and if the understanding of being belongs to the ontological constitution of *Dasein*, then the understanding of being must likewise be possible only on the basis of temporality. From this there arises the perspective for a possible verification of the thesis: the horizon from which something like being in general is understood is time. We interpret being from out of time [Heidegger 1975, 22].

It is time that makes possible the givenness of phenomena and, at the same time, structurally limits this very givenness. Not by chance, already for Husserl the deepest stratum of the constitution of phenomena is time. Time accounts for the givenness of phenomena in the present, and for the limit of this very givenness, which is structurally subjected to falling back into the past and to passing over into the future, both of which are, however, obviously absent. In particular, the presentation of phenomena according to adumbrations, such that only one “side” is ever seen perspectively and never the whole, ultimately depends on time. But more generally, the presence bordered by absence that is encountered not only in perception, but in every form of cognition and in the overall experience of meaningfulness, is ultimately traced back to the constant and unstoppable sinking of every present instant into the past, always already projected toward the future. Time is responsible for the dynamic of presence and absence, light and shadow, in which being offers itself. Time therefore represents the most profound and intimate constitution of being of subjectivity and of its conditioning of the givenness of phenomena.

2. *Transcendental Historicity of Dasein*

What has received little attention so far, however, is that in paragraph 6 of *Sein und Zeit*, Heidegger seems to describe historicity as the specific temporal mode of *Dasein*.

«Every inquiry—and not least that which moves within the scope of the central problem of being—is an ontic possibility of *Dasein*, whose being finds its sense in temporality, which in turn is also the condition of possibility of historicity as a temporal mode of being of *Dasein* itself [...]» [Heidegger 1977, 27].

Historicity, however, does not seem to be one temporal mode of being of *Dasein* among others, but is described by Heidegger as something structurally—transcendentally—constitutive of *Dasein*. *Dasein* is always already anticipated by its past, which precedes it and conditions it in an inescapable way. *Dasein* in fact understands itself and being in virtue of the modes that have been handed down to it, that it has received, and that orient and influence its understanding and its acting. According to Heidegger, there is no *Dasein* that is not historical, and the possibility of describing, narrating, or reconstructing history depends on this constitution of *Dasein*. History, that is, as an ontic discipline depends on the historicity of *Dasein*.

The determination of “historicity” precedes what is called history (the historical happening of the world-universe). Historicity means the constitution of being of the “happening” of *Dasein* as such, on the basis of which alone something like the “history of the world-universe” is possible, and also historical belonging to it. *Dasein*, in what it is as factual being, is in each case what it was and “what” it already was. Explicitly or not, it is its past. And this not merely in the sense that this past trails along behind it, as it were, and that it possesses something past as a property still at hand, which continues to have some effect upon it. *Dasein* “is” its past in the manner of its being which – briefly put – “happens” out of what is in each case its future. *Dasein*, with its own particular manner of being, and thus also with its own understanding of being, has grown into a traditional interpretation of *Dasein* and is permeated by it. On the basis of this interpretation it understands itself in the first instance, and within a given domain, constantly. Such understanding discloses the possibilities of its being and regulates them. Its own past (which always means that of its “generation”) does not follow upon *Dasein*, but already always precedes it [*ibid.*, 27].

Therefore, in that paragraph, a constant work of «destruction» (or, as it is perhaps better translated, «deconstruction») of history is proposed as necessary, so that we can become aware of the constitutive limits that weigh on the meaning of beings, but also on the self-understanding of *Dasein* itself.

If, for the very question of being, transparency concerning its history is to be gained, it is necessary that a consolidated tradition be rendered fluid once again and that the concealments it has accumulated be removed. This task, which must be carried out along the guiding thread of the problem of being, is understood by us as the destruction (*Destruktion*) of the traditional content of ancient ontology, in order to trace it back to the original experiences in which those first determinations of being were achieved that subsequently served as guiding ones. This demonstration of the origin of the fundamental ontological concepts, as an exhibition of their “birth certificates,” has nothing in common with a crude relativization of ontological standpoints. Just as little does this deconstruction (*Abbau*) have the negative sense of disposing of the ontological tradition. [...] Destruction does not aim at burying the past in nothingness, but has a positive intent; its negative function remains implicit and indirect [*ibid.*, 30-31].

The passage on destruction is rightly famous, and rich in theoretical consequences, among which the Derridean proposal of deconstruction obviously stands out.³ But the point that is of interest to emphasize here is the following: historicity, as that specific declination of temporality in *Dasein* that immediately affects the constitution of the meaning of being, seems to express even more profoundly the intrinsic limit to the givenness of phenomena that had already been identified in being-there and its temporality. With respect to temporality, in fact, historicity immediately also engages the practical dimensions of acting, concrete, material, and bodily domains, as well as the plurality of subjects. It thus seems to express more adequately all those demands for an expansion of Husserlian formal and transcendental subjectivity that Heidegger intends to develop.

Not by chance, in his elaborations of the phenomenological method, Heidegger links destruction, together with construction (that is, its

³ On the origins of the term destruction in Heidegger, see Barash 2003 and Crowe 2006. On its developments see Moran 1992 and, with particular reference to the Black Notebooks, we may also refer to Tommasi 2016.

positive counterpart), to reduction as one of the “three fundamental components of the phenomenological method”. Reduction is defined as the passage from beings to being. But being always reveals itself as a “construction”. In order to show it as such, destruction must be carried out. Historical destruction thus seems to be the third and most fundamental moment of reduction.

The three fundamental components of the phenomenological method – reduction, construction, and destruction – essentially belong to one another and must be grounded in this reciprocal belonging. The construction of philosophy is necessarily destruction, that is, a deconstruction of what has been handed down, carried out through a historical return to tradition. This does not mean denying tradition or condemning it to annulment; rather, it means positively appropriating it. Since destruction is part of construction, philosophical knowledge proves, in its essence, in a certain sense, to be historical knowledge. The concept of philosophy as science, the concept of phenomenological inquiry, includes what is commonly called the “history of philosophy” [Heidegger 1975, 31].⁴

Destruction as historical reduction is not a methodological step valid only in certain circumstances and for certain objects, namely those of tradition. Rather, it is a structural requirement, a fundamental moment of the phenomenological method. Phenomenology constitutes its objects against the background of their radical historicity and cannot dispense with it. Thus, history and ontology are not two separable domains: phenomena are given within the limit of historicity, and the question of the sense of being is inevitably historical. There is therefore a structural bond between phenomenology, ontology, and history.

«The question concerning the sense of being, by virtue of the mode of accomplishment that is proper to it, that is, insofar as it is a preliminary explication of *Dasein* in its temporality and historicity (*Geschicht-*

⁴ J.-F. Courtine has clarified the methodological triad reduction – construction – destruction by reconstructing the three-way dialogue between P. Natorp, Husserl, and Heidegger. He shows that Heidegger’s *Destruktion* is neither a reconstructive procedure nor a variant of phenomenological reduction, but a radical anti-objectifying move aimed at undoing the sedimentation of concepts in order to retrieve the enactment (*Vollzug*) of factual life [see Courtine 2009].

lichkeit), is of itself led to understand itself as historical (*historisch*)» [Heidegger 1977, 28].

But this nexus evidently cannot fail to involve *Dasein* as well, that is, the Heideggerian understanding of subjectivity. Hence the structural and “transcendental” historicity of *Dasein*, far from presenting itself as merely one possible mode among others, appears instead as a more specific and deeper articulation of its temporality. *Dasein* is intrinsically historical, and thus its constitutive relation to being itself is historical. *Dasein* and being, therefore, are historical, and it is within history that their correlation unfolds.

3. *Historicity of the of Being and the Overcoming of Dasein*

Paragraph 7 of *Sein und Zeit*, devoted to the «phenomenological method of research», can and must therefore be read in close continuity with paragraph 6. Heidegger reaffirms the coincidence of ontology and phenomenology («Ontology is possible only as phenomenology» [...]). «In substantive terms, phenomenology is the science of the being of beings – ontology»). The motto is taken up once again: «as much appearance, so much being». Being and appearing are synonymous. Heidegger aims to overcome the Platonic and Christian model, denounced by Nietzsche, of dualism and of «backworlds».

Ontology is possible only as phenomenology. According to the phenomenological concept of phenomenon, what shows itself is the being of beings, its sense, its modifications, and its derivatives. And showing itself is neither an arbitrary showing nor something like a mere manifestation. The last thing that the being of beings could ever be is something “behind which” there is still something “that does not manifest itself.” “Behind” the phenomena of phenomenology there stands, in principle, nothing else [Heidegger 1977, 48].

This does not mean that phenomena are not phenomena, that is, that they are immediately a definitive truth. On the contrary, it means precisely renouncing the idea of a definitive truth in favor of a constant unveiling of different senses. The constant limit of phenomenological givenness identified earlier indicates exactly this dynamic. It is a con-

stant process of constitution of sense that never finds—because structurally it cannot find—a definitive fulfillment. There is nothing beyond the phenomenon, which is always anew constituted in its meaning through the changing of conditions. It is temporal subjectivity, and more deeply historical subjectivity, with all that it entails, that is responsible for this state of affairs. Not by chance, the modes of covering of sense that render the phenomenon always such, that is, that structurally prevent even the merely theoretical givenness of a «thing in itself»—and here one can clearly register a surpassing of Kant on the part of phenomenology in its Heideggerian orientation—are described by Heidegger with essentially historical terms. The ways in which a phenomenon is «hidden» (*verborgen*), «covered over» (*verdeckt*), «distorted» (*verstellt*), «buried» (*verschüttet*), and finally «forgotten» (*vergessen*) recall some of the technical terms that had been invoked in the paragraph on destruction, or in any case describe temporal or historical dynamics.

First of all, a phenomenon can be veiled in the sense that it has not yet been uncovered. There is neither knowledge nor ignorance that refers to it. A phenomenon can then be buried. This implies that it was once uncovered, but has subsequently been covered over again. Such covering over can become total or, as usually happens, what has been uncovered is still visible, though only as appearance. Yet: as much appearance, so much “being.” This covering over as “displacement” is the most frequent and the most dangerous, because here the possibilities of illusion and confusion are particularly tenacious. The structures of being and the corresponding concepts, available though concealed in their rootedness, attempt to assert their claims, perhaps within a “system” [*ibid.*].

«As much appearance, so much being». This is the principle of phenomenology, which Heidegger, via Husserl, takes over from Herbart, and which clarifies the dynamic of constant and inexhaustible constitution of sense through which phenomena offer themselves. In the passage from Kant to Husserl to Heidegger—whose traits of continuity have been emphasized above—a radicalization of the conditionedness and finitude of being is accomplished, a radicalization that is rooted in the temporality and historicity of the subject that experiences being itself.⁵

⁵ Recently, F. Scagliusi has offered a convincing analysis that links, in Heidegger, destruction in the historical sense to the destruction of factual life [see Scagliusi

How Heidegger represents a radicalization and a historicization of the trajectory of modern subjectivity as a whole, starting from the Cartesian move, can be seen in the reading of the 1929 inaugural lecture *Was ist Metaphysik?* Moreover, on the basis of what has been said—namely, that if being and appearing are not distinct, and that «behind the phenomena of phenomenology there is nothing»—we can also understand the seemingly oracular language of this lecture («the nothing itself nihilates»).

The nothing is the complete negation of the totality of beings [...] Anxiety reveals the nothing. Since beings as a whole slip away, and thus precisely the nothing assails us, every attempt to say “is” falls silent in its presence. That, in the disorientation of anxiety, we often try to break the proper silence of emptiness with words spoken at random is nothing other than proof of the presence of the nothing. That anxiety discloses the nothing is attested by human beings themselves as soon as anxiety has passed. In the clarity of a gaze sustained by still-fresh recollection, we must say: that of which and for which we were anxious was not “properly speaking” – nothing. Indeed, the nothing itself, as such, was present [Heidegger 1976, 107-108 and 112].

Heidegger proposes a reinterpretation of the process of phenomenological reduction in its Cartesian version: to annihilate, in the experience of anxiety, the validity of meaning of constituted beings. In the first of the *Metaphysical Meditations*, R. Descartes famously proposed the necessity of suspending trust in the truths of common sense offered by everyday life in order to seek an indubitable foundational certainty. If the Kantian transcendental I took up this move and provided the guarantee of the ego cogito, Husserlian epoché and the reduction to the transcendental subject explicitly appealed to both. The procedure is then taken up by Heidegger in metaphysical terms: according to what had already been proposed in *Sein und Zeit*, phenomenology as ontological science distinguishes itself from the ontic sciences, which deal with beings whose sense and validity are already constituted. But the metaphysical experience opened up by the lived experience of anxiety (or by other attunements of the same scope)

2024]. Earlier, R. Cristin had already insisted on the connection between destruction and reduction [see Cristin 2003].

nihilates the sense of being of beings. Things no longer have the taken-for-granted meaning given in everydayness—and historically received from the context of reference—but lose all value. For this reason it is the nothing—the nothing that, as seen in paragraph 7 of *Sein und Zeit*, stands behind the phenomena of phenomenology—that makes possible the manifestation of beings, that is, the fact that they are constituted in their sense.

Only in the clear night of the nothing of anxiety does the original openness of beings as such arise, whereby they are beings – and not nothing. This “and not nothing” that we add in discourse is not a subsequent explanation, but rather the prior making-possible of the evidential givenness of beings in general. The essence of the nothing as originally nihilating lies in this: it is first and foremost the nothing itself that brings *Dasein* before beings as such. Only on the ground of the original manifestness of the nothing can human *Dasein* direct itself toward beings and concern itself with them [*ibid.*, 114-115].

For this reason the nothing is the proper object of metaphysics. It is therefore described as synonymous with being. In reality, these are two sides of the same coin: if being is the constant process of constitution of beings, the nothing is its negative aspect, namely the fact that no definitive truth is given, no backworld, no thing in itself. Precisely because the nothing (understood as the absence of any definitive sense) constitutes the background of phenomena, they can manifest themselves by being constituted, from time to time, in specific senses, that is, as determinate beings. The role of *Dasein* is exactly this.

The being of *Dasein* held immersed in the nothing on the ground of latent anxiety is the surpassing of beings as a whole; it is transcendence. Our question concerning the nothing must present metaphysics itself to us. The name “metaphysics” derives from the Greek *metá ta physiká*. This strange designation was subsequently interpreted as the definition of a questioning that goes *metá*, trans, “beyond” beings as such. Metaphysics is the questioning beyond beings, in order to return to understanding them as such and in their totality [Heidegger 1976, 118].

Dasein is transcendence, that is, the constant surpassing of the given sense of beings in order to call their constitution of being back into question. This operation is structurally dynamic, inexhaustible, and

therefore historical. As radically historical, *Dasein* never finds a foundation for beings. In anguish, it discovers their lack of definitive meaning. However, this awareness opens up the possibility of participating in the infinite historical process of their constitution of meaning. Instead of the *ego cogito* as the foundation of metaphysics (Descartes) or transcendental philosophy (Kant and then Husserl), Heidegger traces the process of the constitution of meaning back to a historical *Dasein* and its constant work of destruction and construction.

In his 1935 lectures on *Einführung in die Metaphysik*, all this emerges even more clearly: Heidegger reiterates the coincidence between being and appearing and describes this coincidence even more explicitly in terms of process. Being is a permanent historical unfolding, within which *Dasein* itself manifests itself. Understanding how Heidegger described historicity as the intimate structure of *Dasein* and the condition of possibility of meaning therefore allows us to understand how historicity itself can become the true and only protagonist of the process of meaning constitution. *Seynsgeschichte*, the giving of being in terms of event, thus appears as a coherent outcome of that premise.

In the fourth part of the lectures, devoted to the limitation of being, Heidegger attempts to grasp the sense of being—pursued throughout the course and still not clarified—by starting from the terms that tradition and ordinary language normally oppose to it. A fundamental opposition is, of course, that between being and appearing. Being—namely reality, truth, objectivity—is different, and different is its appearing, namely the way in which it manifests itself, how we see it, perceive it, or know it, how it seems to be. Heidegger thus works on the Greek *phainesthai* and on the German *Scheinen*, deepening what had already been introduced in the cited paragraph 7 of *Sein und Zeit*.

On closer inspection we find three kinds of appearance: 1) appearance as splendor (*Glanz*) and as shining forth (*Leuchten*); 2) appearance and seeming (*Scheinen*) as appearing (*Erscheinen*), the coming-into-appearance (*Vor-schein*) of something; 3) appearance as mere appearance, seeming (*Anschein*, as in “having the look of ...”), which produces the illusion of something. At the same time, however, it becomes evident that the “seeming” mentioned in the second place, appearing in the sense of showing itself (*Sichzeigen*), befits both appearance un-

derstood as splendor and appearance understood as seeming, and this not as an arbitrary feature, but as the ground of their possibility. The essence of appearance (*Schein*) resides in appearing (*Erscheinen*). This means showing itself, exhibiting itself, being set forth and standing before [...]. Appearing here means as much as being [Heidegger 1983, 107].

Heidegger thus distinguishes three senses of appearing: a positive one (shining forth, standing out), a negative one (not truly being), and a neutral one. The latter is the originary sense. In early and pre-Socratic Greek thought, according to Heidegger, being and appearing were not opposed, but were two ways of expressing the same dynamic, more fundamentally articulated by the term *physis*, in which Heidegger discerns the very root of appearing itself.

Keeping in view what has been said, we can grasp the intimate connection between being and appearance. But in order fully to understand it, being itself must be understood in an equally originary way, that is, as the Greeks understood it. We already know that being discloses itself to the Greeks as φύσις. The constantly self-unfolding prevailing (*das aufgehend-verweilende Walten*) is at the same time, in itself, the appearing that shows itself (*das scheinende Erscheinen*). The roots φν- and φα- designate the same thing. Φύειν, the self-unfolding that rests in itself, is φαίνεσθαι: shining forth, showing itself, appearing. All those determinate aspects of being that, in the course of our exposition (and as a consequence of our reference to Parmenides), we have gradually mentioned – mostly limiting ourselves to enumerating them – already offer us, taken together, enough to form a certain idea of the word that the Greeks fundamentally use to indicate being [*ibid.*, 108].

The term *physis* designates the dynamic of the constant self-unfolding of being, which at the same time brings it to manifestation through *Dasein*. As Heidegger will explicitly emphasize when dealing with another limitation introduced after the Presocratics, but not originally present—namely that between being and thinking—*Dasein* itself is an epiphenomenon of this universal dynamic of self-unfolding that belongs to *physis*.

If, however, appearing belongs to being as *physis*, then human beings, as beings, must belong to this appearing. On the other hand, since being-human manifestly

constitutes a particular being, *sui generis*, within beings as a whole, the proper character of being-human results from the singularity of its belonging to being understood as prevailing appearing (*waltendes Erscheinen*). Now, however, because such appearing essentially involves apprehension, the receptive taking-up of what shows itself, it is to be held that precisely on this basis the essence of being-human is determined [*ibid.*, 148].

Now, this dynamic that binds being and appearing, and that also involves the essence of being-human, is for Heidegger in itself historical. Moreover, another false limitation and spurious opposition is that which would oppose being to becoming. The nature of being is becoming, and therefore in itself historical.

Let us think of the sun. It rises and sets every day. Only a minimal number of astronomers, physicists, philosophers – and even these only on the basis of a particular standpoint that is more or less familiar to them – immediately experience this state of affairs in a different way, namely as the movement of the earth around the sun. Nevertheless, the appearance that the sun and the earth assume – for example, the countryside at dawn, the sea in the evening, the night – is still an appearing. This appearance is not nothing. And it is not untrue either. Nor is it merely a simple appearance of relations of nature that are in reality constituted otherwise. This appearance is historical; it is history itself; it is disclosed and grounded in poetry and in saying, and is thus an essential aspect of our world [*ibid.*, 112].

Taking up the spirit of the «principle of all principles» of phenomenology, and the considerations of paragraph 7 of *Sein und Zeit*, Heidegger affirms the coincidence of truth with phenomenality, with the givenness of things that admits no truth lying behind it and that is at the same time always limited. Now, this dynamic is defined by Heidegger as history. The correlation between *Dasein* and being is historical, and both of these poles are in turn taken up again and embraced by history.

References

Barash, J. [2003], *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press.

- Courtine, J.-F. [2009], Réduction, construction, destruction. D'un dialogue à trois: Natorp, Husserl, Heidegger, in: *Philosophiques* 36(2), 559-577.
- Cristin, R. [2003], Reduktion und Destruktion bei Heidegger, in R. Kühn, M. Staudigl (Eds.), *Epoché und Reduktion*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 51-63.
- Crowe, D. [2006], *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington, Indiana University Press.
- Crowell, S.G. [2001] *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.
- Foucault, M. [2021], *Phénoménologie et psychologie 1953-54*, Paris, Seuil-Gallimard.
- Heidegger, M. [1975] *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Summer Term 1927 Course] (*Gesamtausgabe* 24), Frankfurt am Main, V. Klostermann.
- Heidegger, M. [1983] *Einführung in die Metaphysik* [1927] (*Gesamtausgabe* 40), Frankfurt am Main, V. Klostermann (Summer Term 1935 Course).
- Heidegger, M. [1977], *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe* 2, Frankfurt am Main, V. Klostermann.
- Heidegger, M. [1976], Was ist Metaphysik? [1929], in: *Wegmarken. Gesamtausgabe* 9, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 103-122.
- Husserl, E. [1976], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913] (*Husserliana*, III/1), The Hague, M. Nijhoff.
- Levinas, E. [1949], *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- Marion, J.-L. [1989], *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty, M. [1964], *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- Moran, D. [1992], Die Destruktion der Destruktion: Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie, in: C. Jamme, K. Harries (Eds.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München, Wilhelm Fink, 295-318.
- Scagliusi, F. [2024], Destruction, History of Ontology, and Factual Life: A Reconstruction of the Phenomenological Function of Heidegger's "Destruction" (1919–1927), in: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 14, 74-105.
- Tommasi, F.V. [2016], Heidegger e la distruzione della storia della filosofia nei Quaderni neri, in: D. Di Cesare (Ed.), *I Quaderni neri di Heidegger*, Milano, Mimesis, 21-39.

Keywords:

Heidegger; Subjectivity; Phenomenology; Metaphysics; History

Abstract:

The text aims to focus on the historicity intrinsic to Heidegger's *Dasein* in order to show: 1) that it constitutes not only a reversal, but also, at least equally, a coherent radicalization of Husserl's transcendental subjectivity, and, by way of Husserl, also of Kant and Descartes, and thus of the entire modern tradition; 2) that, even more profoundly than temporality, historicity expresses the very essence of «what we already always are», and is therefore decisive for understanding the way in which Heidegger describes the phenomenological method, insofar as this is rooted in a subjectivity constitutive of sense; 3) that it constitutes a decisive key to understanding the *Kehre*, which, starting from it, is again a coherent outcome. The historicity through which, in Heidegger, subjectivity receives the legacy of the modern tradition thus leads, in the final analysis, to an abandonment of its foundational role. Subjectivity is itself the result of a constitution of sense that precedes and determines it, and it is being itself that bears the essential character of historicity.

Il testo intende concentrarsi sulla storicità intrinseca al *Dasein* di Heidegger per mostrare: 1) che essa costituisce non solo un rovesciamento, ma anche, almeno in egual misura, una radicalizzazione coerente della soggettività trascendentale di Husserl e, attraverso Husserl, anche di Kant e Cartesio, e quindi dell'intera tradizione moderna; 2) che, ancora più profondamente della temporalità, la storicità esprime l'essenza stessa di «ciò che già da sempre siamo», ed è quindi decisiva per comprendere il modo in cui Heidegger descrive il metodo fenomenologico, nella misura in cui questo è radicato in una soggettività costitutiva di senso; 3) che essa costituisce una chiave decisiva per comprendere la *Kehre*, la quale, partendo da essa, è di nuovo un risultato coerente. La storicità attraverso la quale, in Heidegger, la soggettività riceve l'eredità della tradizione moderna porta quindi, in ultima analisi, ad un abbandono del ruolo fondante attribuito alla soggettività stessa. Quest'ultima è essa stessa il risultato di una costituzione di senso che la precede e la determina, ed è l'essere stesso che possiede il carattere essenziale della storicità.

Francesco Valerio Tommasi
Università di Roma - Sapienza, Italy
E-mail: francescovalerio.tommasi@uniroma1.it

GIOVANNI PIETRO BASILE

RICŒUR E IL CONCETTO JASPERSIANO DI «CIFRA»

SOMMARIO: 1. *La lingua immediata della trascendenza*; 2. *I miti religiosi*; 3. *La speculazione*; 3.1. *La dialettica negativa del trascendere formale*; 3.2. *I sistemi speculativi e la contemplazione esistenziale*; 3.3. *Le prove di Dio come cifre della trascendenza*; 4. *La cifra del fallimento*; 5. *La ricezione delle cifre della trascendenza nell'ermeneutica di Ricœur*.

La tesi di fondo dell'interpretazione ricœuriana del pensiero di K. Jaspers è che quest'ultimo non consiste in una mera «meditazione sul dramma interiore della libertà» (*une méditation sur le drame intérieur de la liberté*), ma che, in esso, l'elucidazione dell'esistenza prelude ad una metafisica, cioè ad «una riflessione sullo statuto della realtà assoluta» (*une réflexion sur le statut de la réalité absolue*) [Dufrenne et al. 1947, 286] costituita dal linguaggio in cui la trascendenza si manifesta ed è detta. L'esistenza jaspersiana è in rapporto alla trascendenza.¹ Ma per Jaspers un'intuizione diretta della trascendenza non è possibile. Il rapporto alla trascendenza ha pertanto bisogno di essere mediato dagli oggetti. Lo scopo di questa metafisica è di elaborare un nuovo senso dell'oggettività nascosto all'intelletto comune e accessibile unicamente alle esistenze concrete. Gli oggetti della metafisica che costituiscono il punto di incontro dell'esistenza e della trascendenza hanno la peculiarità di essere oggetti evanescenti. I segni o le cifre della trascendenza sono il linguaggio che esprime e determina l'evanescenza dell'ogget-

¹ Sull'interpretazione ricœuriana della filosofia dell'esistenza di Jaspers, cfr. Basile 2019, Basile 2024, Basile 2025a, Basile 2025b, Costanzo et al. 2025.

tività metafisica. Proprio per questo, le cifre non rientrano nella sfera del sapere, né la loro verità è verificabile per la coscienza in generale [Ricœur 2021, 442]. Esse costituiscono la mediazione tra l'esistenza e la trascendenza.² L'autenticità delle cifre è verificabile solo per l'esistenza che diventa se stessa mettendosi all'ascolto della trascendenza.³ È evidente la duplice tensione insita nella teoria delle cifre della trascendenza in quanto concetti limite. Innanzitutto, le cifre devono dire l'ineffabile in un linguaggio universale praticabile nella comunicazione tra esistenze. Inoltre, esse devono rivelare, in modo coerente, l'apparenza dell'essere, l'immanenza della trascendenza.

La ricostruzione ricœuriana delle cifre della trascendenza si svolge in quattro momenti [Dufrenne *et al.* 1947, 286-323; Ricœur 2021, 404-419, 440-463]. Il punto di partenza è la lingua immediata della trascendenza, di cui si analizzano i caratteri generali e si enumerano i diversi tipi di oggetti che si prestano a diventare cifre della trascendenza [Dufrenne *et al.* 1947, 288-297; Ricœur 2021, 444-450]. A questo primo momento segue l'analisi delle due forme di linguaggio che mediano la trascendenza e che sono creazioni umane: i miti e le religioni [Dufrenne *et al.* 1947, 297-308; Ricœur 2021, 450-458], da una parte, e i sistemi ontologici [Dufrenne *et al.* 1947, 308-317; Ricœur 2021, 404-419] dall'altra. Infine, viene esposta la categoria del fallimento come cifra ultima della trascendenza [Dufrenne *et al.* 1947, 317-323; Ricœur 2021, 458-463]. Della dottrina delle cifre della trascendenza si trovano risonanze significative nei saggi di P. Ricœur sul male, in particolare nell'ermeneutica dei simboli contenuta nella *Simbolica del male*. A questo importante momento della ricezione ricœuriana della filosofia di Jaspers è dedicata la sezione conclusiva del presente saggio.

² Ricœur rimanda in merito a due passi eloquenti di Jaspers [Dufrenne *et al.* 1947, 287]. Il primo è: «Chiamiamo cifra l'oggettività metafisica che in sé non è la trascendenza, ma il suo linguaggio. In questo linguaggio la coscienza in generale non coglie né avverte alcuna trascendenza, perché il suo genere e il suo modo d'esprimersi sono significanti solo per l'esistenza possibile» [Jaspers 1972, 963]. A questo si aggiunge il seguente: «Come nella coscienza in generale l'esperimento è il termine medio tra soggetto e oggetto, così la cifra è il termine medio tra esistenza e trascendenza» [Jaspers 1972, 970].

³ «Dunque, non si deve opporre – neanche separare – il regno della libertà, che è quello dell'azione interiore, dal regno della cifra, che è la contemplazione fuori del sé» [Ricœur 2021, 443].

1. La lingua immediata della trascendenza

Jaspers chiama il linguaggio immediato della trascendenza l'«esperienza metafisica» (*metaphysische Erfahrung*) [Jaspers 1972, 963-965], perché esso procede dall'esperienza, nel senso comune del termine: percezione sensibile, coscienza psicologica, metodo sperimentale, pensiero discorsivo, intuizione della coscienza altrui. L'esperienza metafisica, tuttavia, si pone anche in discontinuità con la serie delle altre esperienze perché ne mette in luce l'irrimediabile carenza. L'esperienza comunemente intesa si rapporta all'essere empirico. L'esperienza metafisica deriva dalla presa d'atto che l'essere empirico non è la totalità dell'essere. Essa è constatazione dell'assenza dell'essere, come condizione perché l'essere torni ad essere presente [Dufrenne *et al.* 1947, 289].

Ricœur considera tre esempi, ispirati dall'esperienza metafisica, per illustrare i tre tratti caratteristici delle cifre della trascendenza: l'immediatezza, l'evanescenza e la storicità. Il primo esempio riguarda la nozione di apparenza. I. Kant insegna che la realtà empirica nella sua interezza è apparenza. Ma l'apparenza deve essere apparenza di qualcosa, se non si vuol cadere nel paradosso che sussista un'apparenza senza che in essa qualcosa appaia [Kant 1976, 30]. La cosa in sé è dunque un concetto limitativo, un primo esempio di oggettività evanescente. La cosa in sé kantiana appare nel momento stesso in cui si sottrae ad ogni conoscenza. Tuttavia, osserva Ricœur, in Jaspers l'apparenza della trascendenza nelle cifre ha un valore positivo: «[...] la trasparenza stessa del mondo, ovvero l'apparenza della Trascendenza – tra noi, nella natura, nella storia, nell'uomo – non esprime più soltanto un concetto limite, ma una presenza piena» [Ricœur 2021, 457]. A sua volta, la libertà può essere considerata l'apparenza dell'esistenza. E, anche in questo caso, ciò che appare non è determinabile oggettivamente. Infine, l'immanenza intesa in quanto totalità che ingloba mondo degli oggetti empirici ed esistenza è l'apparenza dell'essere che non è determinabile oggettivamente né può essere raggiunto per mezzo della riflessione. Ricœur osserva che si può applicare al rapporto dell'immanenza all'essere ciò che vale per il duplice rapporto tra mondo e trascendenza. Da un lato, la trascendenza è il tutt'altro e il mondo non è l'essere, bensì mera apparenza. Dall'altro, la trascendenza è l'essere del mondo e il mondo è l'apparenza dell'essere [Dufrenne *et al.* 1947, 289-290].

L'esempio dell'apparenza, interpretata in chiave kantiana, offre a Ricœur un'analogia per discutere gli altri due esempi considerati a partire dai testi di Jaspers. Il secondo esempio delle cifre immediate della trascendenza considerato da Ricœur è, dunque, il simbolo. I simboli ordinari – quali sono i segni, le immagini, i ritratti, le allegorie o le metafore – rinviano ad un altro oggetto nel mondo che costituisce il loro modello. Il simbolo diventa cifra quando il suo modello perde consistenza oggettiva e non è più accessibile in se stesso. Il simbolo sparisce come oggetto e la trascendenza appare in esso. Allora il simbolo non è più separabile dall'essere che significa [Dufrenne *et al.* 1947, 290-291; cfr. Jaspers 1972, 973-982]. Il contrasto tra cose da una parte e la fisionomia e l'espressione dall'altra costituisce il terzo gruppo di esempi considerati da Jaspers [Jaspers 1972, 974-977; Dufrenne *et al.* 1947, 291-292]. L'espressione del volto può essere una forma di comunicazione tra esistenze in cui gli interlocutori rivelano l'uno a l'altro la propria libertà, non la trascendenza. Le cose, invece, come per esempio un paesaggio o un periodo storico, «esprimono» anch'esse un essere senza dar luogo, tuttavia, ad una forma di comunicazione tra esistenze. La loro è un'espressione muta, al di là di ogni dialogo e di ogni interpretazione, perché il significante e il significato sono una cosa sola. Esse sono l'espressione immediata dell'essere e, in tal senso, cifre. Da questi esempi, Ricœur evidenzia il tratto caratteristico dell'oggettività del linguaggio immediato delle cifre, cioè l'evanescenza: «Il mondo come oggetto si dà alla coscienza in generale per mezzo della sua consistenza, il mondo come cifra si dà all'esistenza come inconsistenza».⁴ Un primo corollario dell'evanescenza dell'oggetto è che l'apparenza della trascendenza si dà solo in forma di una presenza nel tempo: «[...] la trascendenza è reale solo come *presenza nel tempo*» [Jaspers 1972, 859]. L'immediatezza delle cifre non esprime la libertà e non si esprime nella comunicazione esistenziale. Essa corrisponde alla storicità dell'esistenza. Un secondo corollario è il carattere fondamentalmente equivoco del linguaggio immediato delle cifre. Una cifra può essere letta in un numero virtualmente infinito di modi perché offre significati diversi

⁴ «Le monde comme objet se donne à la conscience en général par sa consistance, le monde comme chiffre se donne à l'existence par son inconsistance» [Dufrenne *et al.* 1947, 292].

ad esistenze diverse, oppure alla stessa esistenza in momenti diversi. D'altronde, solo un tale potenziale infinito di significati è adeguato a realizzare il punto di incontro tra la libertà esistenziale sempre possibile e la trascendenza che infiniti riflessi cangianti non riescono a catturare.

Dopo aver elucidato i tre tratti caratteristici delle cifre jaspersiane, Ricœur passa a considerare l'estensione e la descrizione del mondo delle cifre [Dufrenne *et al.* 1947, 293-297; cfr. Jaspers 1972, 1001-1029]. Come dice Jaspers: «Non c'è cosa che non possa essere cifra» [Jaspers 1972, 1000]. All'interno di questo mondo, bisogna distinguere il polo oggettivo della natura e della storia da quello soggettivo della coscienza in generale e della libertà. La natura e la storia possono, allora, essere cifre.⁵ La natura così come appare al poeta o al saggio (non allo scienziato né al filosofo che cerca di dominarne la mostruosa incoerenza riassorbendola in un sistema dialettico) trova la pienezza di senso in quanto cifra. Essa è la presenza del cosmo, o anche di questo paesaggio e di questo filo d'erba.⁶ Può essere matrigna o benevola, dal passato minacciosamente insondabile o docile alla conoscenza e alla tecnica. L'esperienza della natura è tanto tormento quanto frenesia gioiosa. Questa serie infinita di significati è vera per la natura come cifra. Essa non costituisce affatto un sapere. Nella natura si constata l'assenza di un'altra esistenza. Non è il luogo di una comunicazione. Dal silenzio della natura deriva il pericolo di essere tentati dalla tecnica di entrare in un rapporto meramente utilitaristico e dalla contemplazione di perdersi nell'oblio e l'annullamento [Dufrenne *et al.* 1947, 294-295; Cfr. Jaspers 1972, 1004-1012]. La storia costituisce una cifra, nella misura in cui non coincide con l'oggetto di studio dello storico e neppure con la storia percepita in chiave esistenziale come comunicazione con le personalità

⁵ «La cifra è innanzitutto il mondo in cui mi oriento: natura e storia [...]» [Ricœur 2021, 444].

⁶ L'infinito di G. Leopardi [1989, 17] è un esempio particolarmente toccante della natura come cifra della trascendenza. L'«ermo colle» e la siepe che impediscono la vista dell'«ultimo orizzonte» dischiudono la contemplazione interiore della trascendenza evocando, per contrasto, l'«immensità» degli «interminati spazi», dei «sovrumani silenzi», della «profondissima quiete». Al contempo, il vento che stormisce tra le piante, entrando in risonanza con quell'«infinito silenzio» cosmico, diventa cifra della temporalità: dell'eternità, delle morti stagioni del passato e della viva stagione del presente.

del passato. In quanto cifra, la storia non esprime «la totalità immobile degli eventi fluenti, quanto piuttosto la loro stessa transizione».⁷ Il carattere evanescente è più radicale nella storia che nella natura.⁸ È per questo che la storicità esistenziale non è solo il potere di percepire le cifre e di dissolverne l'obiettività, bensì è essa stessa una cifra [Dufrenne *et al.* 1947, 295; cfr. Jaspers 1972, 1012-1015].

Da parte del soggetto sono cifre tanto la coscienza in generale quanto l'esistenza stessa. Ricœur ha ripetutamente evidenziato il carattere ambivalente che la nozione di coscienza in generale ha per Jaspers. Da un lato, è il polo soggettivo della conoscenza dell'essere empirico. È proprio in quanto forma dell'essere empirico che la coscienza in generale diventa «la cifra della quantità, dell'ordine, del rigore, del giusto; quando il vero è luce e gioia, la Trascendenza brilla attraverso l'ordine» [Ricœur 2021, 447]. Dall'altro, essa è una prima forma del trascendere in quanto costituisce il soggetto astratto che media la transizione dal soggetto empirico all'esistenza. Proprio perché in essa si incontrano immanenza ed atto di trascendere, la coscienza in generale ha, al tempo stesso, il potere di mascherare e di riverberare la trascendenza. In tal senso, può essere considerata una cifra [Dufrenne *et al.* 1947, 295-296. Cfr. Jaspers 1972, 1015-1016]. Infine, l'esistenza stessa diventa una cifra della trascendenza [Dufrenne *et al.* 1947, 296-297].⁹ Infatti, l'uomo «è il termine medio in cui si sovrappongono le estremità dell'essere, mondo e Trascendenza» [Ricœur 2021, 447].¹⁰ Da una parte, per mezzo del corpo, l'uomo partecipa della natura. Nel microcosmo della sua esistenza si riflette il mondo nella sua interezza. D'altra parte, nel linguaggio mitico, l'uomo si percepisce come un riflesso

⁷ «[...] l'histoire est moins la totalité immobile des événements fluants, que leur transition même [...]» [Dufrenne *et al.* 1947, 295].

⁸ «La potenza della natura non è nel suo essere, ma nel suo perdurare nel tempo, mentre la potenza della storia è nel suo essere, anche se questo nel tempo svanisce» [Jaspers 1972, 1015].

⁹ Ricœur scrive: «[...] l'ultime chiffre est l'existence elle-même» (l'ultima cifra è l'esistenza stessa) [Dufrenne *et al.* 1947, 296]. In realtà, nella sezione alla quale fa riferimento il filosofo francese, Jaspers parla dell'«uomo» (*der Mensch*) come cifra [Jaspers 1972, 1017-1022].

¹⁰ È interessante notare come questa formula richiami alcuni degli aforismi conclusivi dell'*Opus postumum* di Kant, ad esempio: «Dio, il mondo, e l'uomo come persona, cioè come essere che congiunge questi due concetti» [Kant 2004, 354].

dell'immagine divina. La similitudine tra l'esistenza umana e la trascendenza divina è mediata dalla libertà esistenziale, cioè da quella suprema libertà che cessa di essere supremo arbitrio per diventare suprema necessità di essere: io divento ciò che sono. Questa assoluta certezza di essere mi conferisce la certezza di essere una cifra della trascendenza, una traccia del divino. L'esistenza che si interpreta come una cifra diventa essa stessa una cifra.¹¹ Ricœur osserva, giustamente, come sia strano considerare la libertà una cifra, giacché la libertà è l'unico momento dell'essere a non avere una costituzione oggettiva e, dunque, a non potere assumere una realtà assoluta [*ibid.*, 447-448]. D'altronde, l'esistenzialismo ateo ribadisce decisamente che l'uomo non può considerarsi in relazione al divino senza reificarsi, senza alienarsi, cioè, degradando la propria dignità umana. Per Jaspers, come per G. Marcel, tuttavia, la libertà assoluta non è il sommo arbitrio di un'autocreazione integrale. L'esistenza è autentica quando riconosce che il suo essere le è stato donato. Per essa, inventarsi per mezzo dell'autodeterminazione non è distinto dalla reminiscenza del proprio essere. Questa reminiscenza non è un'intuizione diretta di Dio, né conoscenza della sua volontà a mio riguardo. La libertà assoluta è acconsentire all'essere che mi è dato, ma attraverso il rischio, l'audacia e la responsabilità.¹² La libertà, in altri termini, è al tempo stesso autonomia e dono – «grazia immeritata» (*grâce imméritée*) [Dufrenne *et al.* 1947, 297].¹³ Se la libertà fosse solo autonomia, l'esistenza smetterebbe di essere cifra. Se fosse solo dono, l'esistenza si troverebbe magnificata e annullata nella trascendenza. Benché la libertà non sia un oggetto pensabile e, pertanto, non possa costituirsi essa stessa in realtà assoluta (cioè nell'oggetto espresso dalle cifre), tuttavia, essa diventa

¹¹ «[...] l'esistenza che legge la sua propria cifra è la cifra stessa [...]» [Ricœur 2021, 448].

¹² «Che l'esistenza sia cifra significa, negativamente, che l'invenzione di sé da sé non costituisce una creazione integrale e, positivamente, che quest'invenzione si distingue dal puro arbitrio dell'atto gratuito, attraverso il dono dell'essere nel quale essa si riconosce; l'autenticità è infine la Reminiscenza del mio essere. Ma tale Reminiscenza non è un'intuizione diretta di Dio, né della sua volontà per me: non la esercito che attraverso il rischio, l'audacia, la responsabilità» [Ricœur 2021, 449].

¹³ Ricœur rimanda al seguente testo di Jaspers: «Chiarita come autosufficienza che non s'è creata da sé, la libertà può sentirsi smarrita tra le antinomie della volontà, ed essendo tra gli esseri il più estraneo alla trascendenza, può sentirsi come una mera abiezione che dipende solo dalla grazia; oppure, nella sua certezza riferita alla trascendenza, può confidare nel proprio fondamento» [Jaspers 1972, 1021].

cifra della trascendenza perché in essa sussiste l'unico essere per cui la trascendenza è.¹⁴ Il pensiero della trascendenza in quanto immanente all'esistenza, rende quest'ultima essa stessa una cifra della trascendenza.

2. *I miti religiosi*

Le cifre sono, per così dire, il linguaggio immediato e originario dell'essere, che cessa di essere elusivo ed evanescente nella misura in cui viene reso in un linguaggio umano. L'uomo ha sviluppato pertanto un proprio linguaggio indiretto delle cifre della trascendenza. Di questo linguaggio indiretto si danno due forme. La prima è il linguaggio dei miti religiosi, la seconda è il linguaggio della speculazione. Ricœur osserva che tra le cifre e i miti si stabilisce un rapporto di circolarità. Le cifre ineffabili, infatti, hanno bisogno di essere incorporate nelle strutture narrative, nelle figure e nei simboli che costituiscono il linguaggio proprio dei miti. A loro volta, i miti, considerati come mezzo comunicativo delle cifre della trascendenza, non sono più prigionieri dell'interpretazione dogmatica illusoria di cui sono passivi nel quadro delle dottrine religiose. In altri termini, con la sua teoria dei miti, Jaspers intende superare tanto la negazione positivista del Trascendente, quanto il dogmatismo autoritario di matrice religiosa. Come vedremo, Ricœur farà propria questa tesi, sostenendo che la critica moderna colpisce solo la funzione eziologica del mito, ovvero il mito come dottrina e conoscenza, mentre l'interpretazione simbolica riabilita la lettura dei miti al di là di ogni demitologizzazione e di ogni esegesi meramente storico-critica. Le cifre trovano nei miti il veicolo per esprimersi in linguaggio umano e, in cambio, conferiscono a questi ultimi il valore propriamente simbolico, la capacità, cioè, di significare la trascendenza in quanto fondamento ultimo dei miti.¹⁵

¹⁴ «Pur non essendo oggetto, la libertà come autopresenza dell'essere, per la quale solamente c'è la trascendenza, diventa a sua volta cifra della trascendenza [...]» [Jaspers 1972, 1021].

¹⁵ «Dunque, c'è un movimento circolare secondo cui il mito salva la cifra ineffabile, prestandole i suoi racconti, le sue figure, i suoi simboli, e per cui, in cambio, la cifra salva il mito spogliato della sua portata dogmatica illusoria. [...] Questa cifra di secondo grado è il frutto di un combattimento diretto contro il positivismo negatore

L'analisi del linguaggio immediato aveva evidenziato tre caratteri generali delle cifre originali: l'immediatezza, l'oggettività evanescente e la storicità. L'analisi della teoria jaspersiana del linguaggio dei miti consente a Ricœur di ritrovare tre caratteri corrispondenti alle cifre primitive, grazie ai quali è possibile riassorbire il mito nella cifra [Dufrenne *et al.* 1947, 298-394]. L'immediatezza era legata all'ineffabilità del linguaggio primitivo. Nel linguaggio dei miti, all'immediatezza ineffabile corrisponde la tradizione, perché è attraverso la tradizione che si trasmettono le cifre nel linguaggio umano. Attraverso la tradizione parla il passato ed è attraverso la tradizione che io sono in rapporto fecondo con le mie radici. La tradizione, a sua volta, ha bisogno della mediazione della religione, perché senza religione non vi è tradizione. Persino la fede filosofica implica la fede religiosa. Questo porta Ricœur a sviluppare un'interessante riflessione sul rapporto del filosofo all'autorità della tradizione.¹⁶ La tradizione è inseparabile dall'autorità. Finanche l'autonomia filosofica deve essere dapprima insegnata per mezzo dell'autorità: «La tradition appartient à l'enfance de la liberté [...]» (la tradizione appartiene all'infanzia della libertà) [Dufrenne *et al.* 1947, 299]. Il filosofo stesso si sottomette ad un qualche magistero esterno quando la piena autonomia del pensiero non è né necessaria o semplicemente non è possibile. Il filosofo non rigetta a priori nessuna opinione come falsa per il fatto che sia stata trasmessa dalla tradizione e addirittura desidera sottomettersi all'autorità quando non ha ancora avuto accesso al fondamento della verità dentro di sé. Evidentemente, il riferimento qui è al *Discorso sul metodo* di Descartes. Il filosofo può rifiutare la religione, il culto, la rivelazione, la chiesa e l'autorità che da essa deriva, ma non può voler privare i suoi discendenti della tradizione

del trascendente e contro il dogmatismo autoritario, il quale separa ed esilia il trascendente. [...] il mito veicola la cifra, ma la cifra resta al di là del mito» [Ricœur 2021, 451-453].

¹⁶ Per la ricostruzione della prima caratteristica del linguaggio dei miti, la tradizione, Ricœur fa riferimento soprattutto ad una sezione sul conflitto in rapporto all'autorità nel primo volume di *Filosofia* [Jaspers 1972, 395-397]. Il primo stadio del mito religioso presentato nella sezione sulle cifre del terzo volume tratta dei miti immanenti, di cui la mitologia greca offre un esempio pregnante, essendo gli dei greci non trascendenti, bensì viventi nella realtà degli uomini con i quali interagiscono secondo modalità mondane [Jaspers 1972, 965-966].

che lo ha generato. La trasmissione filosofica è troppo precaria per garantire che si trasmetta l'appello indiretto dalla libertà alla libertà proveniente dalle generazioni passate. Ora, conclude Ricœur, la tradizione deve essere assimilata e fatta propria, solo così essa è viva e opera la mediazione con le cifre primarie, prima di dissolversi in esse.

La seconda caratteristica delle cifre dei miti è che esse sono mediate dall'universale di «originarie forme religiose» (*religiöse Urformen*) [Jaspers 1972, 861], che spetta alla sociologia della religione estrarre dai miti. Ricœur avverte, tuttavia, che occorre evitare di sussumere queste forme religiose originarie sotto un unico principio generale. L'universale del mito non è un concetto oggettivo. Non è attraverso la scienza comparata, l'analisi degli elementi e la classificazione per categorie che si accede alla comprensione dei miti. Finché si mantiene l'atteggiamento dello spettatore, non si accede all'universale nascosto nel mito. È solo attraverso l'appropriazione personale che si accede all'universale del mito religioso. La forma originaria diventa universale relativo e, in quanto tale, si eleva all'universale unico che è la trascendenza: «*L'appropriazione della tradizione, nella misura in cui rende possibile una più autentica prossimità esistenziale alla trascendenza, si trova in questo ambito intermedio della metafisica filosofica in cui l'accertamento della verità non è già la realtà della sua presenza*» [*ibid.*, 852]. L'universale del mito si situa tra il discorso oggettivante del mito e la presenza effettiva della trascendenza, dove il mito si dissolve. Nella regione intermedia, il mito esercita la sua funzione di mediazione tra la presenza pura e il discorso, tra l'universale e l'immediato. L'universale è vuoto e la presenza immediata è evanescente. Solo nel mito appropriato in modo esistenziale si determina l'incontro tra immanenza e trascendenza.

La terza caratteristica del mito come cifra della trascendenza è la storicità. Essa parte dall'assunto che non vi è una religione unica. Nel fare mio un mito religioso, nell'aderire ad esso come alla mia fede religiosa, esso diviene, almeno per me, la verità pura e semplice. Il mio aderire ad un mito come ad una verità assoluta ha come contrappeso la comunicazione con le altre esistenze. È nella comunicazione, infatti, che sono portato a riconoscere il carattere momentaneo e parziale della mia verità. La comunicazione diventa lotta per la verità, che è la forma più elevata di lotta. Esso, infatti, rivela che l'universale unico

non imprigiona la trascendenza nella mia verità. Nel combattimento esistenziale arrivo a sfiorare l'essere che mi trascende e trascende ogni possibilità di linguaggio. La storicità del mito mi fa accedere alla trascendenza proprio perché me ne rivela l'inaccessibilità:

Come quell'Unico inaccessibile in cui consiste la trascendenza, l'universale esprime la *realtà* di quest'ultima che è poi la *verità* della metafisica che si può raggiungere solo nella manifestazione storica, senza che questo universale-unico si traduca a sua volta in oggetto. Ogni universalità ontologicamente concepita dell'essere della trascendenza non può valere per tutti [*ibid.*, 864].

È questa prospettiva che aiuta a superare la condanna della religione, non solo perché possiamo fare nostri i tesori di questa tradizione, ma anche perché possiamo riconoscerne la verità possibile. I principi che io rifiuto, sono considerati veri da qualcun altro. È questo movimento di rifiuto e accoglienza che caratterizza la storicità del linguaggio dei miti. Non posso fare mio un mito senza una crisi, senza lacerazione interiore. È la fragilità che rischia di compromettere la comunicazione.

Nell'analisi del linguaggio dei miti rientra anche una forma superiore di mito che non è più un racconto, ma è l'opera d'arte. Ricœur fa riferimento ad una sezione in cui Jaspers analizza la pittura di Van Gogh [Jaspers 1972, 966-967; cfr. Dufrenne *et al.* 1947, 302-304, e Ricœur 2021, 454-455].¹⁷ I paesaggi e le cose dipinte da Van Gogh sono presenti e mitiche al tempo stesso. Nel contemplare i quadri di Van Gogh, io provo la stessa nostalgia che mi capita di provare davanti al mondo. Essi evocano qualcosa che non è là, eppure è nascosta in quel mondo. Ciò che Jaspers suggerisce è che, nell'opera d'arte, il linguaggio del mito, che non cessa di superare se stesso, converge nel linguaggio primitivo. Anche una certa forma di arte può, dunque, trovarsi sulla traiettoria che riconduce dalle forme mediate alle forme originali delle cifre. L'arte non si limita a trasportarmi al di là del reale, più lontano del semplice piacere, essa mi cambia, rendendomi libero per la possibilità di esistere. Soprattutto, l'arte non è solo mezzo, ma può suscitare essa stessa cifre. L'arte non ha bisogno di imitare il reale per trasformarlo in cifra. Al contrario, ciò che

¹⁷ Jaspers tratta della filosofia dell'arte in diverse sezioni di Filosofia [Jaspers 1972, 380-381, 414-425; Jaspers 1972, 1022-1029].

l'arte fa è cogliere nelle cose ciò che è inimitabile, le idee universali ed uniche nascoste in esse, esprimendole in modo incomparabile. In questa realizzazione dell'arte parla la trascendenza. La cifra risiede dove l'esistenza può cogliere la trascendenza nella sua storicità. Quanto più l'arte sa purificarsi dalla rappresentazione del divino, tanto più diventa essa stessa rappresentazione del divino. È questa trasmutazione che Jaspers considera pienamente riuscita nell'opera di Van Gogh.

Senza pretendere di offrire una classificazione esaustiva di tutti i miti religiosi, Jaspers si limita a raggrupparli sulla base delle quattro attitudini fondamentali dell'esistenza davanti alla trascendenza, le quali, a loro volta, come Ricœur stesso evidenzia, sono il riflesso delle quattro esperienze limite.¹⁸ Le categorie dei miti elencate da Jaspers sono pertanto: i miti della sfida e dell'abbandono, della caduta e dell'ascensione, della vita divina e, infine, dell'uno e del molteplice [Dufrenne *et al.* 1947, 304-308]. Nella prima categoria di miti, si inscena la tensione che, di fronte all'enigma del male, si genera tra la volontà di comprendere che anima l'atteggiamento di sfida nei confronti dell'ordine divino e il bisogno di giustificare Dio, assolvendolo da ogni responsabilità. In questo primo mito l'inesplicabilità radicale del male diventa la cifra che rende trasparente l'opacità del mondo. Il secondo ciclo di miti è incentrato sull'immortalità dell'anima che diventa la cifra dell'eternità. Come osserva Ricœur, senza la mediazione dell'immagine della vita dopo la morte non sarebbe possibile rappresentare l'idea propriamente impossibile dell'eternità nel tempo. I miti della storia universale e della pace perpetua come compimento di questa storia non fanno altro che estendere all'umanità intera la speranza dell'immortalità individuale. Nell'evanescenza della storia, diventa leggibile la cifra dell'eterno presente dell'essere, del già e non ancora del compimento della sua venuta. La terza classe di miti proietta nel divino la contraddizione della legge del giorno e della passione della notte. Il paradossale contrasto tra la giustizia e la collera divine si offre come cifra della trascendenza divina che resta al di là della possibilità di ogni discorso puramente umano. I miti dell'uno e del molteplice, quali quelli delle religioni politeiste e del dogma trinitario, introducono la pluralità nella vita divina come ele-

¹⁸ Sull'interpretazione ricœuriana delle attitudini fondamentali dell'esistenza, cfr. Basile 2025b, 28-33.

mento irriducibile all'unità e all'armonia. In conclusione, i miti religiosi sono la cifra dell'irriducibile antinomia che resiste ad ogni tentativo dialettico di derivare il male dal bene, il tempo e dall'eternità, le tenebre dalla luce, il molteplice dall'uno.

3. *La speculazione*

Il terzo linguaggio delle cifre della trascendenza è la speculazione filosofica. I grandi sistemi e le ontologie prodotte dalla tradizione filosofica, criticati da Jaspers nel primo volume di *Filosofia* come altrettanti tentativi di afferrare l'essere della trascendenza per mezzo delle categorie oggettivanti, sono ora rivisitati e rivalutati in quanto cifre della trascendenza. Del mito la filosofia denuncia la falsa pretesa di ergersi a sapere, ovvero il mito deve essere superato come dogma dal discorso critico, per essere salvato come racconto. Come si è detto, occorre separare la funzione eziologica del mito da quella simbolica. È per mezzo di questa distinzione che la filosofia può recuperare il mito come linguaggio dell'essere. Jaspers applica un procedimento analogo alla filosofia speculativa. In quanto discorso oggettivante, sapere sull'essere, i sistemi della tradizione filosofica dimostrano solo la loro incapacità di dire l'essere.¹⁹ Cionondimeno, essi possono essere recuperati nella loro valenza simbolica, in quanto linguaggio capace di esprimere la presenza immediata della trascendenza.

La strategia di Jaspers, osserva Ricœur, è di prendere le mosse dalla dialettica formale che, da Platone a G.W.F. Hegel, passando per Plotino e F.W.J. Schelling, non ha mai smesso di essere lo strumento investigativo privilegiato della riflessione sull'essere come oggetto [Ricœur 2021, 404-405]. Questo trascendere meramente formale mira all'essere stesso, pur dimostrandosi inadeguato a raggiungere il suo obiettivo. Esso lascia inesorabilmente un vuoto che ogni sistema speculativo storico ha cercato invano di riempire. La lezione che, per Jaspers, biso-

¹⁹ «Ora, la lezione della Weltorientierung è che non c'è modo per ripristinare l'idea dell'essere, così divisa e "fratturata" da ogni indagine che l'assume come oggetto. L'essere che io comprendo è un essere determinato; lo comprendo rapportandolo a un altro essere. La totalità dell'essere mi sfugge» [Ricœur 2021, 406].

gna cogliere da questo fallimento del pensiero è l'elucidazione della certezza della trascendenza, certezza che non deriva dal pensiero, ma è di ordine esistenziale.²⁰ Attraverso il fallimento della dialettica formale, la trascendenza si manifesta in tutta la sua radicalità, cioè come «assoluta alterità» (*ganz anderes*) [Jaspers 1972, 154]²¹ della ragione, ciò che sempre sfugge al pensabile [Ricœur 2021, 408]. Questo carattere elusivo della trascendenza dell'essere rispetto alla speculazione è ciò che lo rende una cifra, che trova nei sistemi speculativi storici la mediazione per esprimersi in un linguaggio umano.

Si trovano, così, enunciati i tre momenti in cui si articola la ricostruzione ricœuriana delle cifre speculative della trascendenza: la dialettica negativa del trascendere formale, la contemplazione dell'essere come filosofia perenne, le prove dell'esistenza di Dio e del mondo come cifre della trascendenza.

3.1. La dialettica negativa del trascendere formale

La speculazione che cerca di elevarsi verso l'essere assoluto non può che servirsi delle categorie in quanto queste costituiscono le *forme* del pensiero. A questo titolo, Jaspers parla di «trascendere formale» (*formales Transzendieren*) [Jaspers 1972, 881]. Ricœur illustra questa nozione facendo riferimento a due modalità del trascendere categoriale presentate da Jaspers. La prima è quella che Ricœur associa ad una dialettica negativa [Ricœur 2021, 410-413; cfr. Jaspers 1972, 878-879]. La seconda descrive i gradi del trascendere categoriale [Ricœur 2021, 413-414; cfr. Jaspers 1972, 880-881].

Il primo dei tre modi dialettici negativi corrisponde al metodo dell'analogia, con un evidente riferimento alla dialettica trascendentale di Kant. Quando si fa della trascendenza un oggetto del pensiero, le si attribuiscono delle categorie, come, per esempio, quando si afferma che la trascendenza è la necessità suprema o il fondamento supremo. Ma le categorie,

²⁰ «Il pensiero che naufraga crea uno spazio che dall'esistenza storica e dalla lettura delle cifre dell'esserci può trarre il proprio contenuto che, a sua volta, è sempre storico. Inoltre, chiarisce la certezza della trascendenza che s'è raggiunta non col solo pensiero, ma non offre la pienezza della sua essenza» [Jaspers 1972, 877].

²¹ Ricœur commenta: «[...] nel linguaggio di *Ragione ed esistenza*, essa è la presa inglobante (*das Umgreifende*) dell'essere sul conoscere [...]» [Ricœur 2021, 408].

per il fatto di essere attribuite alla trascendenza, vengono assolutizzate e diventano indeterminate. La necessità dell'essere o il fondamento trascendente non hanno né valore logico né causale. Tuttavia, queste categorie possono acquisire un nuovo significato se entrano in risonanza con l'esistenza. La necessità perde, allora, il suo significato oggettivo per diventare, per esempio, cifra della pace della necessità. Chiosando, Ricœur aggiunge: «Tutte le categorie sono suscettibili di affrontare questa prova purificatrice: la forma designa l'ordine, la bellezza, la luce, ma anche la legalità morta; la materia designa il disordine, il caos, ma anche l'oscuro scaturire, la spontaneità indomabile, ecc.» [Ricœur 2021, 411].

Nel secondo dei modi dialettici negativi, si contempla il caso di categorie che vengono attribuite alla trascendenza in modo determinato. Questa attribuzione dà luogo o a tautologie o a contraddizioni. Nell'un caso, ciò che si afferma viene abolito, come quando si dice che l'essere è il nulla; nell'altro, viene vanificato, come nel caso della proposizione: «il vero è il vero». È soprattutto sulla prima possibilità che Ricœur si sofferma. Il riferimento alla dottrina della *coincidentia oppositorum* di Cusano è patente: «La Trascendenza è Uno e Due, Essere e Nulla, Forma e Materia, Universale e Individuo, Senso e Assurdità» [*ibid.*, 411]. L'attribuzione di questi paradossi alla trascendenza presuppone l'esperienza dei paradossi fondamentali dell'esistenza. Il niente, la materia, la dualità e l'assurdità sono i *signa* delle situazioni limite (la colpa, la morte, la lotta e la sofferenza), come anche del caso, del crimine, della follia e della distruzione. Nel secondo momento della dialettica negativa, sottolinea Ricœur, è l'intero spettro della negatività dell'esperienza umana che viene integrato nel «non-pensiero» della trascendenza. L'identità del «senso» (*Sinn*) e del «non-senso» (*Sinnwidrig*) costituisce l'essere impensabile della trascendenza. Essa rimane inaccessibile al pensiero razionalista e può diventare accessibile solo al pensiero che constata il proprio fallimento dichiarandosi assurdo – «nel naufragio del pensiero assurdo» (*im Scheitern des absurden Gedankens*) –, a condizione che sia l'esistenza storica a conferirle una nuova pienezza di significato, interpretandola come una cifra dell'essere.²²

²² «Invece di dedurre un senso e di indagare l'essere come si indaga un esserci nel mondo, transcendendo, io posso solo cercare, nell'identità di senso e assurdo, l'essere impensabile della trascendenza. Quest'unità, inaccessibile al pensiero, può diventare

Nella terza forma della dialettica negativa, infine, le categorie, che generalmente ricevono la loro determinazione relativamente ad altro, sono determinate in rapporto a se stesse. La tesi della teologia scolastica che fa dell'essere la *causa sui* ne è un esempio.

La seconda modalità del trascendere formale consiste nel classificare l'uso delle categorie secondo la triplice progressione delle determinazioni oggettive che ricorre nella filosofia di Jaspers: l'oggettività in generale (*die Gegenständlichkeit überhaupt*), la realtà (*die Wirklichkeit*) e la libertà (*die Freiheit*). Al primo di questi tre gradi dell'oggettività, corrispondono le questioni relative al rapporto tra oggetto e soggetto, del tipo: perché vi sono degli oggetti in generale per i soggetti? Una logica metafisica che deducesse necessariamente tutte le categorie da un unico principio risolverebbe il problema. In realtà, i tentativi di questo genere si rivelano «trascendenti» perché, come chiosa utilmente Ricœur, sono destinati a trascendere le articolazioni logiche fondamentali dell'oggettività: «[...] le categorie dell'essere e del nulla, dell'unità e della dualità, della forma e della materia, della possibilità, della realtà, della necessità, del caso, del generale e dell'individuo, del senso e del non senso» [*ibid.*, 413]. Allo stadio dell'analitica trascendentale kantiana segue quello dell'ontologia leibniziana che sposta l'attenzione sulla realtà stessa dell'oggettività, ponendo la domanda: perché vi è qualcosa piuttosto che il nulla? I racconti mitici sulle origini della realtà rispondono in modo fittivo, con metafore, che, osserva di nuovo Ricœur, trascendono «al di là della realtà, vale a dire oltre le categorie di tempo, di spazio, di sostanza, di vita, di anima» [*ibid.*, 413]. Si arriva, infine, alle domande sull'origine della libertà esistenziale. A meno di non voler oggettificare la mia libertà facendone la causa di se stessa, la coscienza di ciò che io sono diventa coscienza del fatto che io non sono solo me stesso. La domanda sulla mia origine rimanda, dunque, ad un fondamento di cui non posso aver memoria né conoscenza diretta perché esso inevitabilmente mi precede. Ricœur aggiunge che, in mancanza di una teoria della creazione, le domande sulla mia origine restano senza

accessibile solo nel naufragio del pensiero assurdo quando ad animarlo è la pienezza storicamente esistenziale. Invece di false risposte razionalistiche a quella domanda che chiede il senso dell'essere, rimane la lettura delle cifre: L'essere è tale da rendere possibile questo esserci» [Jaspers 1972, 891-892].

risposte. A questo stadio, si trascendono le determinazioni categoriali dell'esistenza e della libertà, dell'intelletto e dell'idea.

L'importanza di questa seconda modalità del trascendere categoriale per la dottrina delle cifre della trascendenza è illustrata da Jaspers nella sezione conclusiva del capitolo sulla trascendenza formale: «La divinità come trascendenza formale» [Jaspers 1972, 902-904; cfr. Ricœur 2021, 413-414]. A ciascuno dei tre stadi dell'oggettività corrisponde una specifica tentazione di reificare la trascendenza, rispettivamente attraverso il logicismo, il naturalismo e l'antropomorfismo. La tentazione consiste nel ricorso prematuro ad una teologia che si costituisce in sapere dottrinario, facendo di Dio, di volta in volta, la luce e il principio della conoscenza, il fondamento della realtà in quanto principio dell'essere e il bene supremo della libertà, dunque principio dell'agire. A Dio si attribuiscono, in tal modo, «conoscenza, essere e azione; sapere, realtà e amore; logos, natura e personalità; sapienza, onnipotenza e bontà» [Jaspers 1972, 903]. La dialettica formale protegge invece la divinità nascondendola sotto il velo dell'impensabile, facendo in modo che la sua presenza sia svelata attraverso il discorso delle cifre solo in modo indiretto, così da preservarne la distanza infinita [Ricœur 2021, 413-414].

3.2. I sistemi speculativi e la contemplazione esistenziale

Il percorso della trascendenza formale richiede di essere prolungato in prospettiva storica, cercando di capire come sia possibile superare la condanna dell'ontologia in quanto sapere per mezzo di un'interpretazione dei grandi sistemi della tradizione filosofica che ne ritrovi l'intuizione primitiva.

Da Platone ed Aristotele fino a Hegel, i sistemi speculativi sono stati segretamente animati da un modo di pensare che si situa prima della lacerazione dell'essere nelle sue tre forme: l'essere-là, l'essere-per-sé, e l'essere in sé. Essi tengono ancora assieme il sapere e il superamento del mondo, l'appello alla libertà e l'elaborazione delle cifre. Questo senso dell'unità dell'essere ci separa da essi. Come dice Jaspers: «Persa l'unità, l'unica nostra forza è la divisione» [Jaspers 1972, 992]. Noi non possiamo più costituire un pensiero della totalità che sia, al tempo stesso, sapere, appello alla libertà e letture delle cifre. Quello che possiamo fare è trovare la cifra nel

sistema, il pensiero che è più del pensiero di qualcosa, il pensiero che è animato dall'essere. Si tratta di cogliere la trasparenza del pensiero all'essere della trascendenza.²³ Tutte le grandiose costruzioni di Plotino e di Hegel ci rendono consapevoli dell'ultimo aspetto del mondo delle cifre. Il mondo è una totalità, ma non per il sapere, perché il sapere non può sintetizzare natura, storia e libertà.²⁴ Il mondo è colto come totalità dall'esistenza che, a sua volta, è una sorta di totalità. È l'esistenza che conferisce senso ad ogni altra totalità. L'unità dell'esistenza elucida l'unità di natura e storia. Il sistema non è altro che l'espressione speculativa della totalità che io sono quando evoco l'insieme di tutte le cifre. Ricœur osserva che «la filosofia di Jaspers è una filosofia della totalità al pari di quella di Hegel, ma questa totalità resta nascosta, simbolica ed evanescente».²⁵

È qui che Jaspers introduce un suo circolo ermeneutico. Il passato della filosofia nutre il presente, ma è l'insorgere presente del pensiero che riscatta il passato. Anche se il pensiero filosofico è sempre un'impresa solitaria, nessun pensiero è un inizio assoluto, giacché anche i pensatori più rivoluzionari sono stati eredi di una tradizione.²⁶ Da questo deriva una differenza fondamentale tra scienza e filosofia. La filosofia, al contrario delle scienze non procede accumulando il sapere prodotto da anonimi ricercatori. Il sapere scientifico è fatto di verità atemporali, che possono essere appropriate senza far riferimento al momento della loro scoperta.²⁷ In filosofia, invece, i sistemi non si possono

²³ «Questo essere assoluto non posso quindi né pensarlo, né rinunciare a volerlo pensare. Deve esservi una dinamica di pensiero per cui è pensabile che ci sia dell'impensabile [...]. Questa «passione» del pensiero nel sormontarsi è dunque un fallimento che utilizza le risorse stesse del pensiero [...]» [Ricœur 2021, 409].

²⁴ «[...] né l'uno né il tutto sono inclusi nel pensiero oggettivo [...]» [Ricœur 2021, 407].

²⁵ «[...] la philosophie de Jaspers n'est pas moins une philosophie de la totalité que celle de Hegel: mais cette totalité reste cachée, symbolique, évanouissante» [Dufrenne *et al.* 1947, 310]. Ricoeur rimanda al seguente passo dell'opera di Jaspers: «L'idealismo stesso, che come sistema si convertì in un sapere, ora, come totalità, è una cifra possibile» [Jaspers 1972, 1047].

²⁶ «Nul ne commence la philosophie ; les penseurs les plus révolutionnaires [...] sont issus d'une tradition [...]. Chacun est seul, mais avec toute la tradition » [Dufrenne *et al.* 1947, 310].

²⁷ «[...] chaque découverte s'impose par sa vérité intemporelle et perd sa date de naissance [...] » [Dufrenne *et al.* 1947, 310].

sommare, essi mantengono il segno distintivo del pensatore che li ha prodotti. I sistemi non si sommano per lo stesso motivo per cui non si sommano le esistenze. Il loro vero potere è quello di risvegliare. Questa comunicazione tra presente e tradizione dà origine, cionondimeno, ad un'unica filosofia, una *philosophia perennis*, che non è appannaggio di questa o quella scuola, non è un sistema storico specifico, né lo sviluppo di un sistema, né la sommatoria dei sistemi storici. Essa è, piuttosto, una filosofia che sussiste nella sua totalità in ogni grande pensatore.

Ciò che è perenne nei sistemi storici non è la verità delle dottrine che professano, destinata ad essere messa in questione dai sistemi successivi.²⁸ Perenne, in essi, è piuttosto la capacità di rivelare la realtà suprema, di rendere la trascendenza «sensibile» e «udibile», di stabilire un «contatto», un «incontro», uno «choc» che risvegliano la coscienza e che sono un appello alla libertà in quanto esistenza [Dufrenne *et al.* 1947, 311]. La metafisica, per Jaspers, non fa altro che creare delle possibilità che devono essere trasformate in esperienza viva. In tal senso si tratta di un esercizio di «contemplazione esistenziale» [Jaspers 1972, 984-988], una sorta di mistica dell'intelletto²⁹. L'esercizio che propone Jaspers esclude la possibilità che la speculazione si traduca in un'intuizione intellettuale. La contemplazione delle cifre non è intuizione dell'essere. La speculazione resta a metà strada tra la possibilità e la presenza reale.

Ricœur fa riferimento alla sezione sulla reminiscenza (*Erinnerung*) e l'attesa (*Voraussicht*) come a delle pagine fondamentali per comprendere l'interpretazione delle cifre speculative di Jaspers [Jaspers 1972, 1036-1043]. Si tratta di pensare il rapporto tra presente, passato e futuro in relazione alla rivelazione della trascendenza. La trascendenza si rivela sempre nel presente. È il senso della storicità

²⁸ «[...] la limite de l'ontologie, c'est de ne pouvoir être vrai qu'une fois [...]» [Dufrenne *et al.* 1947, 310]. Cfr. «Se volessimo ricostruire ciò che un tempo, nell'unità, era meravigliosamente possibile e reale, finiremmo col produrre immagini inautentiche e diventare insinceri» [Jaspers 1972, 992].

²⁹ «La speculazione è un pensiero che cerca di essere contemplativamente accanto alla trascendenza; per questo fu chiamata da Hegel: servizio di Dio [...]. Come pensiero che, pensando, oltrepassa il pensabile, è mistica per l'intelletto conoscitivo, ed è trasparenza per un se stesso che in essa trascende» [Jaspers 1972, 969]. Cfr. Ricœur 2021, 453.

dell'esistenza. Ma la densità dell'istante della rivelazione ha bisogno di essere preparata e accompagnata dal ricordo e dall'attesa. Presenza, ricordo e attesa colgono lo stesso essere. La memoria non è semplicemente la rappresentazione del tempo abolito. Fare memoria comporta un riappropriarsi del passato, facendone così la sorgente viva del presente: «[...] perseguiamo la presenza dell'essere come un tempo perduto che sta sempre per diventare un tempo ritrovato, o come un tempo prossimo che sta sempre per arrivare [...]; il passato appropriato è la scaturigine viva del presente [...]».³⁰ Ricœur specifica che si tratta di una nozione generale del rapporto esistenziale alla memoria. Nella sua ricostruzione del pensiero di Jaspers ha già avuto occasione di mostrare che per Jaspers non si dà esistenza senza tradizione, né libertà senza fedeltà, né audacia creativa senza pietà. Ma, parlando delle cifre speculative, la memoria in questione è la memoria metafisica, in quanto essa è avvolta e compresa nella memoria esistenziale. Ciò di cui io mi ricordo è l'eternità. Ciò che vedo ora, l'ho sempre visto e l'ho sempre conosciuto. La memoria metafisica a cui fa riferimento Jaspers, commenta Ricœur, è la reminiscenza platonica, ma non presa in senso letterale. La mia rimembranza dell'essere non è la traccia reale lasciata da un'intuizione reale di un mondo reale delle idee in un passato reale. La mia rimembranza esprime solo la trasparenza di questo mondo, colta, tuttavia, a partire da un passato senza tempo. Allo stesso modo, il futuro non è inteso qui come il campo aperto del possibile. Il futuro è pensato da Jaspers in consonanza con l'attesa della parusia della prima comunità cristiana. Il ritorno del Signore imminente che genera una tensione, un'attesa protesa verso l'incontro. È la fine dei tempi intesa come cifra, il tempo futuro in cui la promessa dell'essere sarà compiuta. Quest'attesa resta cifra senza valore per la conoscenza e l'azione. Essa esprime soltanto che l'essere che si rivela nel presente è l'essere che non è posseduto ma solo promesso. Nel

³⁰ « [...] nous poursuivons la présence de l'être comme un temps perdu qui est toujours sur le point de devenir un temps retrouvé, ou comme un temps prochain qui est toujours sur le point de visiter [...]; le passé approprié est la source vivante du présent [...] » [Dufrenne *et al.* 1947, 312]. Nelle parole di Ricœur e M. Dufrenne è evidente il riferimento alla nozione di tempo ritrovato al termine di una lunga ricerca del tempo perduto attraverso l'atto di rimemorazione narrativa esemplificato nel monumentale romanzo di M. Proust.

presente della contemplazione e della decisione convergono il passato della reminiscenza e il futuro dell'attesa. E, d'altra parte, la reminiscenza e la speranza designano l'intuizione come il punto asintotico di una ricerca incompiuta. La presenza dell'essere è al tempo stesso la sua assenza, la sua prossimità una distanza. L'intuizione è ammessa da Jaspers solo come un concetto limite che coglie unicamente l'unità senza identità di trascendenza e di mondo.

3.3. Le prove di Dio come cifre della trascendenza

Ricœur discute due esempi di cifre speculative particolarmente pregnanti: l'esistenza della trascendenza (le prove dell'esistenza di Dio) e il perché del mondo (l'origine del mondo) [Dufrenne *et al.* 1947, 314-317; Ricœur 2021, 414-419; cfr. Jaspers 1972, 1030-1036]. Per quanto riguarda le prove dell'esistenza di Dio, evidentemente l'asserzione «la trascendenza è» va compresa non come il punto di arrivo di un movimento del pensiero, bensì come l'espressione speculativa dell'unione del pensiero e dell'essere trascendente, la cui certezza è anteriore ad ogni prova. L'argomento ontologico rappresenta la versione più solida di questa certezza (in questo, Jaspers segue Kant). Esso consiste nell'affermare che l'idea dell'essere perfetto contiene la sua esistenza. Mentre il passaggio dal pensiero al reale, sul piano empirico, resta condizionato dalla conferma dell'esperienza, l'argomento ontologico reclama la propria validità sulla base del fatto che l'essere illumina il pensiero, cioè che l'unità di pensante ed essere precede l'enunciato stesso. La presenza della trascendenza nel pensiero dell'esistenza esprime già l'intimità dell'essere a questo pensiero. L'essere che è presente nell'intimità dell'esistenza deve anche essere reale. L'argomento non fa altro che esprimere l'unità originaria di pensiero ed essere. Se l'esistenza è reale e non meramente possibile, anche la trascendenza è reale e non un mero esercizio logico. Da questa prova seguono le altre prove: le prove cartesiane dell'idea del perfetto e dell'idea dell'infinito, le prove cosmologiche, fisico-teologiche, e morali. Il punto di partenza di queste prove sembra essere l'essere di una trascendenza che ha la sua realtà fuori di me. Ma, a ben vedere, la questione della realtà dell'essere è posta sempre a partire dall'esistenza. E la certezza

dell'essere a cui giunge la prova è valida solo attraverso la mia coscienza dell'essere, in quanto in essa si compie l'unione di pensiero dell'essere con l'essere stesso.³¹ Per Jaspers, il valore di questa prova è solo come cifra e segno di un'unione indicibile. Ciò che la prova ontologica come cifra esprime è che è eminentemente con il pensiero che l'esistenza è unita alla trascendenza. L'esistenza pensante non è solo la coscienza destinata a fondare unicamente enunciati immanenti. Essa stessa diventa cifra. Nell'attività di pensare l'essere della trascendenza, l'esistenza individuale, toccata dalla trascendenza, trascende se stessa. La forza dell'argomento, ricorda Ricœur, non è nell'argomento,³² bensì nella coscienza dell'essere insito in esso e che la prova illumina. Il dubbio che riguarda il rapporto dell'esistenza pensante alla trascendenza resta perché è un rapporto vivente che si ripete e si conferma per mezzo della prova. La prova deve appoggiarsi a sua volta su un'azione interiore di ricostituzione che non si compie senza darmi, al tempo stesso, il senso della mia precarietà e dei miei legami.

Dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio, l'auspicio della speculazione è di basarsi sulla certezza dell'essere assoluto, per dimostrare l'origine del mondo. Per Jaspers l'errore comune a tutte le filosofie che si riconoscono in questo movimento è di assumere che vi sia trascendenza senza mondo, mentre, in realtà, per noi c'è la trascendenza solo in quanto il mondo ne è la cifra. Non è possibile fare a meno di questa mediazione. La trascendenza sussiste nel mondo, cioè nell'immanenza. Che si possa attingere ad una conoscenza dell'essere assoluto da cui si possa derivare la cifra è un'illusione, un miraggio della ragione. Ricœur paragona il mondo ad un manoscritto che induce il lettore a pensare ad un autore. Allo stesso modo, per Jaspers, l'esistenza, pensando speculativamente al gesto della scrittura, interpreta la cifra come il «manoscritto» di un altro.

³¹ «[...] il pensiero sembra dirigersi da un essere alla Trascendenza, ma esso non fa che chiarire, attraverso un linguaggio cifrato, "la coscienza autentica dell'essere", nel senso che il movimento del pensiero è esso stesso una cifra dell'essere. [...] il pensiero che trascende il pensabile è identico alla presenza dell'essere che rende possibile questo stesso passaggio» [Ricœur 2021, 416].

³² «[...] la sua forza sta precisamente nella sua debolezza propriamente discorsiva» [Ricœur 2021, 416].

4. *La cifra del fallimento*

L'ultima cifra è il silenzio del fallimento. Con essa si conclude il ciclo delle cifre della trascendenza. Esso è iniziato con le cifre immediate della trascendenza che hanno dovuto essere tradotte nei linguaggi umani dei miti e delle speculazioni per diventare dicibili. Al termine di questa parabola, le cifre tornano ad essere linguaggio della trascendenza. All'indicibilità del primo stadio fa eco il silenzio dell'ultimo stadio. Le cifre immediate ispirano la mediazione del linguaggio umano. La cifra del silenzio la trascende.

Il fallimento è messo in risalto, nell'opera di Jaspers, a tutti i livelli dell'essere: «Tutta la meditazione di Jaspers tende a valorizzare il negativo più che a esorcizzarlo» [Ricœur 2021, 459]. Nell'ordine empirico dell'essere, il fallimento si constata nell'inconsistenza di ogni realtà: tutto passa e nulla sussiste. Sul piano logico, il fallimento riguarda il sapere e il sistema. Per l'esistenza, il fallimento emerge nella sofferenza e nella situazione limite, nonché nell'angoscia che accompagna la possibilità di mancare la libertà. In qualche modo, vi è persino una necessità del fallimento come natura o come libertà.³³ O ancora, il fallimento si dà nell'eccesso e nella passione della notte, la passione estrema che spinge la libertà ad annullarsi nella trascendenza. D'altra parte, il pensiero non può accettare l'idea di una fine assurda, come pure la sofferenza senza motivo, la malattia mentale che interrompe ogni comunicazione, la volontà del nulla di cui il suicidio è la possibilità estrema.

Dopo aver attraversato il dominio dell'essere empirico e dell'esistenza, si pone la domanda se sia possibile che il fallimento, persino nelle sue forme più estreme e assurde, possa diventare cifra dell'essere, movimento verso l'eternità e la trascendenza. Il fallimento è solo per l'esistenza. Pertanto, non vi sono risposte oggettive ed è per questo che è destinato a restare un enigma per il pensiero e un'opzione per la libertà. Affinché il fallimento diventi cifra, esso deve dimostrarsi il fallimento di un'esistenza che abbraccia la propria storicità, che dica sì al mondo, alla società, all'amicizia, alla libertà. Il fallimento contemplato esclude qui la volontà di distruggersi nella coscienza del proprio niente.

³³ «Poiché la libertà c'è solo attraverso la natura e contro la natura, essa è costretta a naufragare o come libertà o come esserci» [Jaspers 1972, 1057].

Non è il nichilismo che si origina dalla volontà e dal piacere di distruggere. Il fallimento diventa cifra solo per una volontà che abbraccia l'esistenza. Questo accade in virtù della volontà di eternità che sorge come superamento dalla volontà di perdurare propria del *Dasein*. La volontà di perdurare subisce lo scandalo che viene dal constatare che tutto nel mondo è effimero, ogni cosa nel tempo e fuori dal tempo è destinata a passare. Allora, al crepuscolo determinato dal fallimento del mondo e dal fallimento delle libertà, si rivela un essere, una divinità nascosta, che esige una fiducia in ultima istanza ingiustificabile.

Resta ancora da contemplare il caso di forme estreme di fallimento, quali la sofferenza insensata e la follia, o ancora la distruzione di documenti che cancella ogni traccia di eventi storici condannandoli all'oblio assoluto. Anche in questo caso, occorre capire in che senso il fallimento supremo possa essere cifra, che sia ancora possibile credere nella trascendenza. Qui, la cifra non è più linguaggio – racconto mitico o discorso filosofico. L'estrema cifra è il silenzio. Ogni parola diventa di troppo. Nessuna parola può più dare testimonianza dell'essere.³⁴ È l'estrema consolazione che si prova, contemplando la distruzione assurda, nel pensare che l'essere inaccessibile continuerà a sussistere anche quando tutto è perduto, così come la materia amorfa sopravvive a tutte le fuggevoli figure del mondo. Nella libertà andata perduta risuona, nel silenzio, l'essere intatto prima di ogni tempo. E ancora, la distruzione tocca solo l'involucro materiale delle opere umane, mentre il silenzio attesta l'indistruttibilità dell'esistenza, perché ciò che riposa nella trascendenza non può andare perduto. Il silenzio è l'estrema possibilità delle cifre della trascendenza perché evoca l'essere nella sua affermazione più nuda. È così che si conclude il percorso che porta dal pensabile all'impensabile. Ma questo silenzio è denso: «[...] la pace suprema è nata ai confini della disperazione senza rimedio [...]».³⁵ Da questa pace si genera una riconciliazione, una paziente benevolenza che non

³⁴ « Dès lors, toutes les fois qu'une parole rompt le silence pour expliquer ou simplement attester l'Etre, c'est une parole qui ne dit plus rien. Les mots que l'on articule en présence de la ruine absurde, de la liberté avortée, de l'oubli total sont "les énoncés vides du silence" (die inhaltlich leere Aussage des Schweigens) [Jaspers 1972, 1062] » [Dufrenne *et al.* 1947, 322].

³⁵ « [...] la suprême paix est née aux confins du désespoir sans remède [...] » [Dufrenne *et al.* 1947, 322].

teme più né le illusioni né le disillusioni. Nel non essere del fallimento di tutte le cose si rivela l'essere della trascendenza: «Il nonessere di tutto l'essere a noi accessibile, il nonessere che si rivela nel naufragio è l'essere della trascendenza» [Jaspers 1972, 1063]. La filosofia di Jaspers non è un nichilismo, né una filosofia dell'assurdo. Al contrario, è una filosofia che va fino al fondo dell'assurdo per raggiungere la pace, che può ormai contemplare tutto con uno sguardo riconciliato. L'ultima parola spetta ancora all'essere della trascendenza.³⁶

Raggiunto lo stadio finale della dialettica delle cifre della trascendenza, la tensione tra la trascendenza e l'esistenza non è soppressa e assorbita in una sintesi conclusiva di tipo hegeliano. L'irriducibile antinomia delle cifre della trascendenza prepara il terreno alla dottrina del inglobante (*das Umgreifend*) che Jaspers svilupperà in *Ragione ed esistenza* [Jaspers 2018, 29-46], *Filosofia dell'esistenza* [*ibid.*, 111-118] e *Della verità* [Jaspers 2015].

5. La ricezione delle cifre della trascendenza nell'ermeneutica di Ricœur

Probabilmente, nessun altro aspetto della filosofia di Jaspers ha ispirato il pensiero di Ricœur quanto la dottrina delle cifre della trascendenza. Tracce profonde della sua influenza sono particolarmente riconoscibili nell'ermeneutica che Ricœur sviluppa nella *Simbolica del male* [Ricœur 1970, 243-634] e in due saggi che hanno prolungato la meditazione ricœuriana sul male: «Il peccato originale» [Ricœur 1977] e *Il male* [Ricœur 1993].

Per Ricœur, se la filosofia non vuole limitarsi a elucidare la mera inclinazione al male insita nelle strutture antropologiche, ma vuole investigare il passaggio dalla possibilità alla realtà del male, dalla fallibilità alla colpa, essa deve prendere le mosse dalla confessione che la

³⁶ A. Camus vedrà proprio in queste pagine dell'opera di Jaspers il tipo esemplare della strategia dell'evasione comune a tutte le filosofie esistenziali. Alla constatazione dell'irriducibile assurdità della realtà, queste filosofie rispondono divinizzando il nonsenso che schiaccia l'uomo e trovando ragioni di speranza in ciò che dovrebbe togliere ogni speranza. Per Camus, l'unico atteggiamento ammissibile per la ragione finita davanti all'assurdo del mondo non è la pace del silenzio, bensì la rivolta [Camus 2020, 52-54].

coscienza religiosa fa del male umano. Si tratta di analizzare in tutta la sua estensione il campo semantico in cui questa confessione si esprime, a cominciare dalle sue forme più immediate ed elementari. Confessare la propria colpa significa exteriorizzare la paura e l'angoscia che costituiscono l'esperienza interiore del penitente, oggettivandole nel discorso. Il linguaggio di questo discorso è essenzialmente simbolico. Il modo in cui Ricœur concepisce i simboli [Ricœur 1970, 254-264] è affine, in molti aspetti, a quello di Jaspers. Per Ricœur, i simboli sono segni che comunicano un senso analogico. Così, la «macchia», cioè lo sporco fisico può significare, per analogia, l'impurità e la contaminazione simbolica del peccatore. Questa relazione analogica tra senso letterale e senso simbolico, inoltre, è diversa dall'allegoria, dove il rapporto tra i due termini è finito e quantificabile, trattandosi di una mera *traduzione*. La donna bendata con la bilancia significa in modo univoco la giustizia. Il simbolo, invece, lascia *trasparire* il senso e ha un potenziale di significato infinito. Esso precede l'ermeneutica. Come si è visto, per Jaspers, i simboli ordinari (i segni, le immagini, le allegorie e le metafore) diventano cifre solo nel momento in cui sono evanescenti, cioè rivelano in essi l'immanenza della trascendenza all'esistenza. L'evanescenza del simbolo, dunque, non è altro che il correlato della trasparenza del senso simbolico, che, a sua volta, evoca la trascendenza. Se, la nozione jaspersiana di cifra non si limita al mondo dei simboli, quelli che Ricœur individua come i simboli primari del male rientrano certamente nelle cifre jaspersiane della trascendenza. Il soggetto della confessione, infatti, è un soggetto alle prese con quella che Jaspers designa come una situazione limite, la colpa, alla quale si relaziona non alla maniera oggettivante dell'orientamento nel mondo, bensì in modo esistenziale. Chi confessa la propria colpa non intende affermare un sapere, ma elaborare la propria angoscia. Il penitente, di cui Ricœur assume l'esperienza come punto di partenza, presenta un tratto caratteristico dell'esistenza nel senso jaspersiano del termine: l'apertura alla trascendenza. I tre simboli primitivi del male individuati da Ricœur – l'impuro, il peccato e la colpa – sono espressioni di tre modi di trasparenza della trascendenza: la trascendenza del mondo, del divino e della coscienza alienata. L'impurità, concepita come una macchia che contamina dall'esterno, simboleggia il male di natura. Il peccato designa la trasgressione di una legge che sancisce la relazione del credente con

una divinità personale. La colpevolezza rappresenta il sentimento di indegnità personale che nasce dall'accusa che la coscienza muove a se stessa per aver mancato nei confronti di un ideale di perfezione infinita, diventando così aliena a se stessa.

Come le cifre di Jaspers costituiscono il linguaggio immediato dell'essere che ha bisogno di essere tradotto nel linguaggio umano dei miti religiosi, in modo analogo, i simboli primari del male sono, per Ricœur, il linguaggio più immediato in cui riesce ad esprimersi l'esperienza del male. Senza la possibilità di questa mediazione linguistica, l'esperienza interiore del male resterebbe muta, oscura e, per così dire, inaccessibile nella sua trascendenza rispetto al mondo del senso oggettivo. Ma i simboli primari dell'impuro, del peccato e della colpa sono il risultato «di un'astrazione che li ha strappati al ricco mondo dei miti» [*ibid.*, 419]. La fenomenologia della confessione della colpa trova, pertanto, la sua prosecuzione naturale nell'analisi dei miti che raccontano l'origine del male. La narrazione mitica è il primo tentativo da conferire portata universale all'esperienza individuale e particolare del male. Il compito della fenomenologia dei miti del male è di affrancarli da un senso meramente eziologico per sprigionarne la portata simbolica.

Merita di essere osservato che tanto i miti come cifre della trascendenza quanto i miti dell'origine del male vengono distribuiti da Ricœur in quattro gruppi, con riferimento alle tre idee generali di mondo, Dio e uomo. In questo senso, come i miti della sfida e dell'abbandono sono la cifra dell'opacità del mondo, così i miti del caos insegnano che l'origine del male è nel mondo. Il mito tragico insegna che il principio del male è nel divino e che, pertanto, al pari di quanto affermato dai miti del giorno e della notte, il divino contiene in sé tanto la luce quanto il buio, tanto la giustizia quanto l'iniquità. Il mito adamitico, in cui si confessa che è l'uomo ad iniziare il male, riprende l'antinomia dell'uno e del molteplice per spiegare che, se Adamo simboleggia la volontà umana capace di scegliere tra bene e male, Eva e il serpente simboleggiano i diversi gradi dell'involontario. Pertanto, come il dogma trinitario insegna che Dio è uno e trino al contempo, così il mito biblico fa dell'uomo il responsabile unico del male nel momento stesso in cui afferma in esso l'irriducibile tensione tra volontario e involontario. Infine, i miti orfici, in quanto miti dell'anima esiliata, sono affini ai miti della caduta e dell'ascensione.

L'ermeneutica dei simboli elementari e dei miti costituisce, per Ricœur, uno studio preparatorio allo stadio propriamente filosofico della speculazione. Secondo la famosa formula: «Il simbolo dà a pensare» [*ibid.*, 623], il mito elucidato nella sua valenza simbolica deve diventare oggetto del pensiero razionale. Già il mito dell'anima esiliata si rivela essere un «mito solitario» [*ibid.*, 433], a margine degli altri tre miti del male [*ibid.*, 549-577]. Esso, infatti, è piuttosto da considerarsi un elemento di transizione sospeso tra il mito religioso e il logos del discorso filosofico. Il mito orfico, in tal senso, è un mito razionale a doppio titolo. Anzitutto, esso, essendoci pervenuto attraverso la sua ripresa in testi filosofici, è un mito «post-filosofico» [*ibid.*, 552]. Inoltre, racconta la scissione dell'anima dal corpo, preparando la concezione dell'anima come sede della ragione: «[...] se il corpo è desiderio e passione, l'anima è l'origine e il principio del distacco, del distanziarsi del λόγος lungi dal corpo e del suo πάθος [...]». Il mito orfico, dunque, è il mito dell'origine del discorso filosofico. Tuttavia, nella misura in cui le dottrine gnostiche lo innalzeranno a conoscenza pseudo-filosofica sull'origine e il destino dell'uomo, sul dualismo del corpo e dell'anima, sull'anima prigioniera del corpo, esse ne faranno l'oggetto della critica di Agostino. La dottrina agostiniana del peccato originale è una ripresa in chiave speculativa dell'interpretazione paolina del mito adamitico [Ricœur 1977, 285-302]. Agostino forgia questa dottrina da un lato in polemica con la gnosi dei manichei, dall'altro contro il volontarismo dei pelagiani. In quanto critica della gnosi, il peccato originale si conferma una dottrina anti-gnostica. Tuttavia, sotto la pressione delle argomentazioni dei pelagiani, le posizioni di Agostino subiranno, a loro volta, una torsione gnostica, virando verso un'interpretazione ereditaria e quasi-biologica della trasmissione del peccato di Adamo. Lo stadio della gnosi e della gnosi anti-gnostica rappresenta il primo momento della ripresa del mito in chiave speculativa [Ricœur 1993, 23-28]. Ma, già a questo stadio, del mito, la speculazione riprende solo la funzione eziologica, a discapito della funzione simbolica. Il fallimento della gnosi e del dogma del peccato originale a costituirsi come sapere oggettivo ha spinto la riflessione razionale a elaborare indagini sempre più rigorose e sofisticate, di cui la teodicea leibniziana e la filosofia hegeliana offrono gli esempi più rappresentativi [*ibid.*, 29-41].

A differenza di Jaspers, Ricœur non valorizza i sistemi speculativi come filosofia perenne, ovvero come cifra dell'essere che si rende im-

manente all'esistenza attraverso l'esperienza del pensiero della trascendenza. La speculazione, per Ricœur, è riflessione sul simbolo senza diventare essa stessa simbolo da interpretare. Ciò che Ricœur condivide con Jaspers è, invece, la necessità del fallimento dell'ambizione della speculazione a costituirsi come sapere oggettivo. Tutto lo sforzo della riflessione teoretica sulla questione del male si esaurisce in questa funzione di critica. Il sapere speculativo sulla natura e l'origine del male deve naufragare, affinché la riflessione filosofica sul male proceda verso lo stadio della pratica e del sentimento. Se del male si dimostra il fondamento necessario, esso riceve una ragion d'essere e una giustificazione. Di conseguenza, il pensiero giunge a saturazione. Perché il pensiero continui, il male deve restare o uno scandalo, un'aporia, ovvero un qualcosa di contingente, cioè il frutto di un'azione. Tutto il male che deriva da un'azione è contingente. Esso è, ma avrebbe potuto non essere. Essendo stato posto in essere da un'azione, esso può e deve essere combattuto con un'azione [*ibid.*, 48-50]. Ma quant'anche si riuscisse ad eliminare tutto il male frutto dell'azione umana, resterebbe ancora il male di natura: catastrofi naturali, malattie ed epidemie, invecchiamento e morte. Una via ancora praticabile è, allora, elaborare questa sofferenza sul modello dell'elaborazione del lutto così come intesa da S. Freud. È il compito che Ricœur assegna al sentire. Il cammino di questa elaborazione passa per la lamentazione che esprime la rivolta spirituale del giusto sofferente, e può spingersi fino alla consolazione che si trova nella rinuncia alla doglianza di cui fanno l'esperienza il mistico e il credente [*ibid.*, 50-56].

È degno di nota che l'esperienza dell'elaborazione «dell'*irriducibile* sofferenza» [*ibid.*, 56] chiuda il ciclo della vasta e articolata riflessione ricœuriana sul male che si era aperto con l'evocazione della confessione della colpa nelle pagine iniziali della *Simbolica del male*. La confessione della colpa e l'elaborazione della sofferenza ingiusta definiscono il punto di partenza e di arrivo di una parabola esistenziale che suppone l'esperienza delle situazioni limite enunciate da Jaspers. L'elaborazione della sofferenza descritta da Ricœur presuppone il superamento di ogni falsa speranza di poter eliminare il male o razionalizzandolo o per mezzo dell'azione. Che la sofferenza, la morte, la lotta e la colpa esigano inevitabilmente di essere elaborate attraverso un percorso personale significa riconoscerle come situazioni limite ed è la condizione per accedere all'esistenza autentica di Jaspers. Non sorpren-

de, pertanto, di scoprire in queste pagine una risonanza della cifra del silenzio. Come per Jaspers l'ineluttabilità del fallimento non conduce necessariamente alla rassegnazione davanti all'assurdità del mondo, ma apre alla possibilità del silenzio come cifra ultima della trascendenza, così lo stadio ultimo dell'elaborazione della sofferenza è il superamento della lamentazione e il raggiungimento di una consolazione interiore in cui il penitente, come Giobbe al termine della sua protesta contro il Signore, si porta «la mano alla bocca» [Gb 40,4] perché il suo silenzio diventi la cifra della parola ultima alla trascendenza. In questo stadio finale della risposta umana all'esperienza del male, in cui, come Ricœur suggerisce, la saggezza buddhista e quella giudeo-cristiana potrebbero trovare un orizzonte comune [Ricœur 1993, 55-56], è possibile riconoscere un ultimo, implicito tributo a Jaspers.

Della teoria jaspersiana delle cifre, Ricœur recepisce tre punti essenziali. Il primo è che dell'essere della trascendenza non si dà un'intuizione diretta. L'esperienza dell'essere è sempre mediata dal linguaggio e, come ricorda Aristotele, l'essere si dice in molti modi. Pertanto, una metafisica che si voglia un'indagine sull'essere a partire dall'esistenza autentica non può darsi se non come ermeneutica, cioè come interpretazione delle molteplici forme di linguaggio in cui l'esperienza della trascendenza è detta. Il secondo insegnamento che Ricœur recepisce da Jaspers è la finitudine del pensiero umano, che, nel pensare la trascendenza, produce una dialettica negativa, ponendo antinomie insuperabili o aporie, come Ricœur preferisce chiamarle. La sfida che si pone al pensiero ermeneutico è di rendere queste aporie produttive, senza sopprimerle in quanto aporie. L'idea della filosofia perenne è, per esempio, il modo in cui Jaspers riesce a rendere produttivi le aporie dei sistemi speculativi metafisici. Il terzo punto è che un'ermeneutica dell'essere resta indissolubilmente legata ad una riflessione filosofica sul male. In Jaspers, questa riflessione si articola nelle situazioni-limite, come anche nelle cifre del fallimento e del silenzio. Come si è visto, Ricœur riprenderà in proprio la riflessione sul male come l'irrazionale per eccellenza che resiste irriducibilmente ad ogni tentativo di totalizzazione del reale da parte del pensiero. Non è pertanto esagerato concludere che i saggi sul male mostrano che Ricœur è stato il discepolo più fedele e più creativo che Jaspers abbia mai avuto.

Riferimenti bibliografici

- Basile, G.P. [2019], Eine Philosophie à deux foyers. Die bipolare Struktur von Karl Jaspers' Existenzphilosophie nach Paul Ricœur, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 31/32, 9-49.
- Basile, G.P. [2024], Scheitern als Methode in Ricœurs Auslegung von Jaspers' Existenzphilosophie, in: B. Liebsch (ed.), *Grundfragen Hermeneutischer Anthropologie: Paul Ricœurs Werk Im Historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte* 4 vol., Baden-Baden, Alber, vol. 1, 219-244.
- Basile, G.P. [2025a], Ricœur e l'elucidazione jaspersiana dell'esistenza: libertà, comunicazione, etica, in G. Costanzo, V. Busacchi (eds.), *La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur*, Milano/Udine, Mimesis, 181-214.
- Basile, G.P. [2025b], Systematics and unity of Jaspers' boundary situations, in R. Gutschmidt, E. Frick (eds.), *Existential Elucidation*. Berlin/New York, De Gruyter, 11-33.
- Camus, A. [2020], *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard.
- Costanzo, G., Busacchi, V. (eds.) [2025], *La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur*, Milano/Udine, Mimesis.
- Dufrenne, M., Ricœur, P. [1947], *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil.
- Jaspers, K. [1972], *Filosofia*, a cura di Umberto Galimberti, Torino, UTET.
- Jaspers, K. [2015], *Della verità. Logica filosofica*, Testo tedesco a fronte, Saggio introduttivo, traduzione e note di D. D'Angelo, Milano, Bompiani.
- Jaspers, K. [2018], Existenzphilosophie, in: D. Kaegi (ed.), *Gesamtausgabe. Schriften zur Existenzphilosophie*, Basel, Schwabe, 99-160.
- Jaspers, K. [2018], Vernunft und Existenz, in: D. Kaegi (ed.), *Gesamtausgabe. Schriften zur Existenzphilosophie*, Basel, Schwabe, 1-98.
- Kant, I. [1976], *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione e note di G. Colli, Milano, Adelphi.
- Kant, I. [2004], *Opus postumum*, V. Mathieu (ed.), Bari, Laterza.
- Leopardi, G. [1989], *Tutte le opere*, vol. 3, *Canti, Operette morali e scritti minori*, con introduzione e a cura di Walter Binni, con la collaborazione di Enrico Ghidetti, Firenze, Sansoni.
- Ricœur, P. [1970], *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino.
- Ricœur, P. [1977], *Il conflitto delle interpretazioni*, prefazione di Armando Rigobello, Milano, Jaca Book.
- Ricœur, P. [1993], *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia, Morcelliana.

Ricœur, P. [2021], *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofia del mistero e filosofia del paradosso*, a cura di Vinicio Busacchi, traduzione di Filippo Righetti, Roma, Tab Edizioni.

Ricœur and Jaspers' Concept of Cipher

Keywords

Karl Jaspers; Paul Ricœur; Ciphers of Transcendence; Philosophy of Existence; Hermeneutics

Abstract

Ricœur's interpretation of Jaspers' thought endeavors to underscore that this philosophy cannot be confined to a meditation on the inner drama of freedom or a mere analytics of existence, as is frequently purported. Instead, it proffers a contemplation on the status of absolute reality, as revealed by the "ciphers" of transcendence. For Jaspers, metaphysics concerns itself with objects that, in fact, dissolve as objects and are comprehensible only to existence. Ciphers are the language that captures the reality of being in its evanescence. The original ciphers of transcendence are found, on the one hand, in myths and religions, and on the other, in ontological systems. The task of philosophy, in this human language, is to capture the immediate presence of transcendence. Metaphysics thus becomes a hermeneutics of ciphers as the language of being. This conception of metaphysics as a hermeneutics of the ciphers of transcendence, as developed by Jaspers, provides the theoretical foundation for Ricœur's hermeneutic philosophy, as further elaborated in his subsequent works.

L'interpretazione ricœuriana del pensiero di Jaspers intende evidenziare che questa filosofia non si riduce ad una meditazione sul dramma interiore della libertà o ad una semplice analitica dell'esistenza, come troppo spesso si crede, bensì offre una riflessione sullo statuto della realtà assoluta, così com'è rivelata dalle «cifre» della trascendenza. Per Jaspers, infatti, la metafisica tratta di oggetti, ma di oggetti che si dissolvono in quanto oggetti e che sono comprensibili alla sola esistenza. Le cifre sono il linguaggio che coglie la realtà dell'essere nella sua evanescenza. Le cifre originali della trascendenza si danno, da una parte, nei miti e nelle religioni, dall'altra, nei sistemi ontologici. Spetta alla filosofia cogliere, in questo linguaggio umano, la presenza immediata della trascendenza. La metafisica diventa, allora, un'ermeneutica delle cifre in quanto linguaggio dell'essere. È dalla concezione jaspersiana della metafisica come ermeneutica delle cifre della

trascendenza che prenderà le mosse la filosofia ermeneutica che Ricœur svilupperà nelle sue opere successive.

Giovanni Pietro Basile
Boston College, USA
E-mail: giampiero.basile@bc.edu

RODOLPHE CALIN

L'ARTISTE COMME MAILLON ET COMME INTERLOCUTEUR Pour une approche dialogique de l'histoire de l'art

TABLE DE MATIÈRES : 1. *Le sens de l'histoire* ; 2. *Le sens du dialogue* ; 3. *Le recommencement*.

Je commencerai par deux citations de F. Bacon, qui encadreront mon propos. Voici la première, et ses variantes : « Pour être peintre aujourd'hui, je crois qu'il faut connaître, même de façon rudimentaire, l'histoire de l'art depuis la préhistoire jusqu'à nos jours » [Sylvester 2013, 233]; « ...je peux dire que je n'ai pas été capable de peindre avant d'avoir été à même d'apprécier tout l'art du passé » [Bacon 1996, 61]; « Comprendre ce qu'a fait tel peintre, voir d'où il vient, à partir de qui et de quoi il a travaillé, voir s'il est parvenu à ajouter quelque chose, même si c'est presque rien, à la longue chaîne de ceux qui ont fait l'art dans lequel il s'exprime, oui, pour cela, c'est peut-être utile de connaître un peu l'histoire de la peinture ou de la musique ou de n'importe quoi d'autre d'ailleurs » [Bacon 1992, 60]. La seconde citation semble tirer la conséquence de la première, mais je montrerai qu'elle est plutôt une réponse à la difficulté contenue dans la première : A son interlocuteur qui lui rappelle une parole de Braque : « "L'écho répond à l'écho, tout se répercute" », Bacon répond : « Oui c'est cela, c'est une belle définition. Parce que créer quelque chose, c'est cela, une sorte d'écho d'un créateur par rapport à un autre. [...] ...c'est aussi par une sorte de rejet continu que je parviens à créer. Les deux sont vrais : l'écho et le rejet. C'est tout ce que je n'aime pas et tout ce qui m'influence qui contribuent à ce que je fais » [*ibid.*, 115]. Si la première

citation envisage le rapport du peintre au tout de l'histoire de la peinture, la seconde miniaturise en quelque sorte ce rapport en le ramenant à la structure dialogique, duelle, de la relation entre un créateur et un autre. À l'histoire de l'art se substitue l'histoire des artistes, qui prend la forme d'une opposition dialogique. Pourquoi et comment? C'est ce que je vais tenter de clarifier ici.

1. Le sens de l'histoire

Il convient dans un premier temps de clarifier cette situation de l'artiste qui en fait un quasi-historien de l'art, qui pose qu'il ne peut créer sans répondre de tout le passé de son art – ce qui revient à faire de l'histoire de l'art la norme en quelque sorte de la création.

Ce que décrit ici Bacon dans la première citation et ses variantes, c'est une situation que T. S. Eliot avait déjà décrite dans son célèbre essai de 1919: *La tradition et le talent individuel*. C'est celle de la présence de l'histoire de l'art dans et pour l'artiste. Présence d'abord de l'histoire dans l'artiste au sens où, souligne Eliot, le plus singulier dans le travail d'un poète n'est pas sa voix singulière qui l'isolerait de ses prédécesseurs, mais au contraire ce à travers quoi, écrit-il, « ses ancêtres affirment leur immortalité avec le plus de vigueur » [Eliot 1950, 28]. Ce paradoxe tient au fait, qui vaut ici comme principe d'esthétique, qu'« aucun poète, aucun artiste, dans quelque art que ce soit, n'a son sens complet par lui-même. Le comprendre, l'estimer, c'est estimer ses rapports avec les poètes et les artistes du passé » [*ibid.*, 29]. Et c'est pourquoi l'artiste n'est vraiment lui-même que si l'histoire a une présence non seulement en lui et malgré lui, mais pour lui, que s'il perçoit « non seulement [le] caractère passé du passé, mais [...] son caractère présent » [*ibid.*, 28]. La tradition n'est pas ce dont on hérite, mais ce que l'on n'obtient qu'en développant ce que Eliot appelle un « sens historique » [*ibid.*]. Précisément ce sens qui fait dire à Bacon qu'il n'a pu devenir peintre sans avoir été à même d'apprécier tout l'art du passé, suivant ainsi Eliot qui soulignait qu'il contraignait le poète « à écrire non pas simplement avec sa propre génération dans les fibres de son être, mais avec le sentiment que toute la littérature européenne depuis

Homère, et, englobée en elle, toute la littérature de son pays, coexistent et composent un ordre simultané » [*ibid.*, 28-29, tr. modifiée].

Ce sens de l'histoire a lui-même une histoire. Il caractérise l'artiste depuis la Renaissance. En effet, la Renaissance voit apparaître un paradoxe dont la théorie éliotienne du rapport entre la tradition et le talent individuel proposera la mise en forme critique : d'un côté, elle invente la figure du génie ou de l'artiste créateur et, de l'autre, elle invente, avec G. Vasari, l'histoire de l'art, imposant à l'artiste de ne plus pouvoir se penser désormais que comme le maillon d'une longue chaîne. C'est en effet à la Renaissance, d'une part, comme le soulignait E. Panofsky, que s'opère le transfert à l'artiste du terme de création qui jusque-là n'était réservé qu'à Dieu [cf. Panofsky 1969]. L'artiste est désormais créateur au sens où il n'est plus défini à partir de la *tekhnè*, à partir d'un savoir susceptible d'être enseigné, c'est-à-dire à partir de l'obéissance aux règles. « La poésie ne naît pas des règles, écrivait G. Bruno dans *Des fureurs héroïques*, [...] mais les règles dérivent de la poésie » [Bruno 1954, 134]. Mais, d'autre part, la figure de l'artiste créateur n'a pas pour autant libéré l'artiste de l'art ; si l'artiste n'est plus défini à partir d'un art qui lui a été enseigné, il l'est désormais à partir de l'histoire de cet art qu'il doit porter.

C'est, on le sait, avec Vasari, dans *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, que s'inaugure, dans le domaine des arts visuels que nous privilégierons ici, l'histoire de l'art ; elle le fait sous la forme du récit d'une renaissance du style classique de l'Antiquité. Deux idées essentielles sont à retenir ici. Premièrement, c'est avec cette notion de « renaissance » (*rinascita*) qu'apparaît ce sens de l'histoire dont parle Eliot, car elle implique précisément la perception non seulement du caractère passé du passé, mais de sa présence – ici la présence du style classique de l'Antiquité. Deuxièmement, si l'on suit le progrès en trois phases de cette renaissance – au cours desquelles apparaissent et se perfectionnent cinq éléments esthétiques, littéralement cinq *ajouts* (*i cinque aggiunti*) : règle, ordre, mesure, dessin et style – on voit que cette histoire se construit de manière cumulative et téléologique. Elle prend la forme d'ajouts successifs qui n'ont rien d'accidentel mais sont en quelque sorte prescrits par la fin qu'ils réalisent. Ainsi la première période (XIIIe-XIVe s.) manque-t-elle encore de règle, d'ordre et de mesure, qui n'apparaîtront que dans la seconde (XVe s.), tandis que la

troisième (XVI^e s.) aura encore à ajouter à celles-ci la licence ordonnée dans la règle et la grâce excédant la mesure.¹ En ce sens, si Vasari ne manque jamais d'exalter la singularité, le style, la manière des artistes, il s'agit d'abord pour lui de comprendre ces derniers à partir de ce qu'ils ajoutent à leurs prédécesseurs. Ce qu'ils ont de plus individuel et de meilleur tient au meilleur qu'ils retiennent de leurs ancêtres : ainsi « Raphaël d'Urbin, inégalable par sa grâce, analysa les procédés des maîtres anciens et ceux des modernes, prit dans chacun le meilleur et, récolte faite, apporta à la peinture cette totale perfection qu'eurent dans l'Antiquité les figures d'Apelle et de Zeuxis » [Vasari 1983, t. 5, p. 20].

Le paradoxe de l'époque de la Renaissance pourrait se lire ainsi : la Renaissance invente à la fois l'artiste comme créateur et l'artiste comme maillon d'une longue chaîne, autrement dit la création non comme création *ex nihilo*, mais comme création continuée. Non comme création *ex nihilo*, car, prise en son sens théologique strict, une telle création doit tout faire advenir en une seule fois, et se situer hors du temps, parce qu'elle crée le temps lui-même, mais comme une création qui se reprend sans cesse, en se répartissant sur la diversité des artistes qui chaque fois lui ajoutent quelque chose, lui donnent un sens nouveau. Cette création continuée prend chez Vasari la forme d'un déploiement progressif de l'art vers un état de perfection, la forme de la réalisation progressive d'un plan prédéfini qui trouve son terme ultime de perfection en la personne de Michel-Ange, en sorte qu'avec lui l'art « s'est élevé si haut qu'il est à craindre de le voir s'abaisser plutôt qu'à espérer désormais le voir s'élever encore » [*ibid.*, t. 3, p. 19]. Que le progrès prenne la forme d'une élévation, qu'il ait un terme au-delà duquel il ne peut que redescendre n'a en fait rien de nécessaire dans cette conception. On peut le concevoir simplement comme une succession dérivable, une série génétique où chaque maillon s'explique par le précédent. Une série génétique ouverte, une dérivation sans finalité. C'est exactement ainsi que se la représente Bacon lorsqu'il écrit : « En art, c'est une longue chaîne qui n'en finit pas » [Bacon 1992, 114]. Une telle conception de l'histoire de l'art trouve d'ailleurs sa formulation rigoureuse dans l'approche

¹ On se reportera aux préfaces des deuxième et troisième parties de Vasari 1983, respectivement t. 3, p. 18 sq. et t. 5, p. 17 sq.

évolutionniste de l'Ecole de Vienne, développée notamment par M. Dvořák et O. Pächt dans la lignée de A. Riegl. Comme le déclare Dvořák : « Chaque œuvre est un maillon dans une chaîne déterminée d'évolution, définie par les œuvres précédentes dont la matière est identique : telles sont la condition et la justification de la science moderne, sans lesquelles celle-ci serait une farce ».² Une telle conception suffit en effet à rendre possible l'histoire de l'art comme discipline, comme science. Replacer une œuvre dans une perspective historique et évolutive, « la comprendre comme un maillon dans la chaîne de l'évolution » permet de « sortir l'objet particulier de son isolement et [de] dissiper cette ambiguïté qui autorisait de multiples interprétations subjectives » [Pächt 1994, 50], écrira Pächt. En ce sens, ce n'est pas tant la mort de l'art qui rend possible son objectivation scientifique, comme le propose G. Didi-Huberman, pour qui l'histoire de l'art ne se serait instituée, avec Vasari, que dans la « tyrannie [...] de l'*après-coup* », qu'à partir de la mort de son objet, mort qui seule le rendrait connaissable [Didi-Huberman 1990. 60]. C'est plutôt l'idée que ses figures et réalisations singulières sont en réalité les maillons d'une longue chaîne.

Ainsi, être artiste depuis la Renaissance, ce n'est plus l'être depuis une *tekhnè*, un savoir qui a été enseigné, mais depuis une histoire dont l'artiste n'hérite qu'en développant un « sens de l'histoire ». C'est, pour l'artiste, savoir qu'il ne peut créer qu'à la faveur, non de l'exaltation de sa singularité et de sa personnalité, mais au contraire d'une « extinction continuelle de sa personnalité » [Eliot 1950, 31] comme l'a écrit Eliot, parce qu'il ne crée qu'à la condition de faire entrer dans son présent, et de considérer comme formant un tout simultané avec son présent, tout l'art du passé. Loin d'être un génie indérivable, il affirme d'autant plus sa singularité qu'il laisse au contraire résonner en elle toutes les voix du passé. Comme l'écrivait Pächt, le « nombre de ses maîtres est directement proportionnel à la grandeur d'un artiste » [Pächt 1994, 168]. Ainsi compris, l'artiste ne saurait en toute rigueur qu'ajouter « presque rien » à ses prédécesseurs. Comme Bacon le disait plus haut, il est important de connaître l'histoire de l'art pour comprendre ce qu'a fait tel artiste, « voir d'où il vient, à partir de qui et de quoi il a travaillé, voir s'il est

² Cité par Pächt 1994, 157.

parvenu à ajouter quelque chose, même si c'est presque rien, à la longue chaîne de ceux qui ont fait l'art dans lequel il s'exprime ». Du point de vue de l'histoire de l'art, ce qu'ajoute l'artiste, c'est, en un sens, toujours « presque rien ». En tout cas, la tâche de l'historien sera de restituer le plus possible la continuité de l'histoire de l'art, de retrouver les maillons manquants, autrement dit de ramener l'apport d'un artiste à « presque rien ».

Mais s'il n'y a pas de création sans une responsabilité à l'égard de l'histoire, en quoi consiste cette responsabilité et quelle forme prend-elle? Comment articuler histoire et création ? Si créer signifie ajouter quelque chose – fût-ce « presque rien » – à une chaîne déterminée d'évolution dont l'artiste, en quasi historien de l'art, doit connaître l'histoire, le risque n'est-il pas d'ériger cette connaissance en condition de la création ? Si c'était le cas, on comprendrait aisément la critique sans nuance que J. Dubuffet, sous le nom d'« asphyxiante culture », adresse à une telle vision du rapport de l'artiste à l'histoire. Le terme de culture, souligne Dubuffet, est équivoque, qui désigne tantôt la connaissance des œuvres du passé, tantôt l'activité de la pensée et de la création d'art. Or, l'histoire de l'art, appuyée par les institutions académiques et commerciales, tire profit de cette équivoque pour s'ériger en norme de création : « Cette équivoque du mot est mise à profit pour persuader le public que la connaissance des œuvres du passé et l'activité créatrice de la pensée ne sont qu'une seule et même chose » [Dubuffet 1986, 9]. Mais cela revient à confondre le produire et le produit, le faire et le fait, le flux et le reflux, et donc à dénaturer la création elle-même : « La fonction opérante de l'esprit est de mobilité... [...] La culture, à l'inverse, ne cesse de crier fixation... [...] De la culture et de la pensée les mouvements sont inverses : de flux la pensée, et la culture de reflux » [*ibid.*, 94-95]. La création vit de s'opposer à la culture, et c'est pourquoi Dubuffet, à l'inverse de Bacon, déclare que « l'art ne requiert [...] aucun enseignement venant d'autrui, aucune étude de ce que font, ou qu'ont fait dans le passé, les autres artistes » [Dubuffet 1967a, 511]. On comprend ainsi que Dubuffet défende l'individu contre l'histoire. Non pas l'individu génial, le génie, qui n'est en réalité à ses yeux qu'un produit de la culture, car rien n'est plus « culturel » que l'idée selon laquelle la création artistique procède-

rait d'un « *don* exceptionnel » [Dubuffet 1967b, 517]³, mais le fou, l'être non pas exceptionnel mais aberrant, irrécupérable. Sa manière de s'opposer à l'ordre établi ne consiste pas à lui substituer un nouvel ordre, comme le font les génies dans leur succession, mais à contester tout ordre comme tel : « Qui s'évertue à instituer un nouvel ordre pour remplacer celui qui règne fait absurde besogne, le statut d'un chien attaché ne se trouvant pas changé pour ce qu'on change de place son point d'attache, dès lors que reste la même la longueur de la chaîne » [Dubuffet 1986, 99]. Instituer un nouvel ordre artistique ne revient qu'à déplacer le point d'attache, sans jamais rompre la logique qui assigne à l'artiste une place dans l'histoire.

Mais derrière cette critique, qui semble se réduire à une protestation pure et simple contre l'histoire, on peut déceler une autre difficulté, plus profonde, qui ne tient pas à l'exigence de répondre du passé, mais à la manière dont ce passé se donne à l'artiste. Les œuvres du passé s'offrent inévitablement à nous sous forme de significations objectivées : elles sont des choses faites, achevées, dont le flux créateur s'est figé en produit. Le régime historiographique ne fait qu'aggraver cette objectivité en la présentant comme close et autosuffisante, en inscrivant ces œuvres dans une série génétique objective, une succession dérivable où chaque maillon s'explique par le précédent. La pensée de la tradition se renverse alors en logique de saturation culturelle, où l'histoire de l'art tend à se confondre avec un réservoir de formes et de significations objectivées – fixées en produits disponibles dont l'accumulation rend l'appropriation toujours plus difficile –, mais aussi, faut-il ajouter, un réservoir de formes et de significations qui se développent de manière autonome en suivant leurs propres lois : elles ne sont pas seulement objectivées mais aussi objectives, valables indépendamment de tout sujet, éternelles ou omni-temporelles, disponibles à la connaissance

³ Cf. *ibid* : « L'idée très commune que la création artistique procède d'un *don* exceptionnel est des plus malfaisantes. [...] Le génie est monnaie la plus courante qui soit, le génie abonde, et le premier venu en a réserve suffisante pour produire une œuvre admirable. Ce qui toujours y manque est de briser la coque où ce génie s'étiole, d'ouvrir à sa voix un passage, à sa vraie voix non falsifiée, non *éduquée*. A quoi font obstacle, plus que toute autre chose, les décourageurs, les inhibiteurs, les adultères prestiges de l'art culturel ».

en tout temps mais en droit indifférentes à mon présent.⁴ Or, la connaissance de ces formes et significations ne peut par elle-même susciter le geste créateur, pas plus, ainsi que le dirait G. Simmel, que la connaissance des œuvres de culture ne fait de nous des êtres cultivés, si cette connaissance ne participe pas du perfectionnement de l'âme [cf. Simmel 1988, 182-183]. Le problème n'est donc pas, comme le pense Dubuffet, que l'artiste doive répondre de l'histoire – c'est sa condition moderne –, mais que cette histoire se présente sous forme de significations objectivées et objectives que l'esprit créateur doit remettre en « conscience première » [Bachelard 1988, 46] comme le dit G. Bachelard, pour en faire la matière vivante de sa propre œuvre. Si l'artiste s'affirme d'autant plus qu'il laisse résonner en lui les voix du passé, la question se pose de savoir comment ces voix peuvent être entendues, et même si ce sont des voix. Car la voix n'est pas seulement la chose dite, mais le vouloir-dire qui l'animait, et la chose dite privée de sa voix n'est plus qu'une signification objective, en toute rigueur indifférente à celui qui se la représente et dont il n'est pas sûr qu'il puisse la faire sienne.

2. *Le sens du dialogue*

Mais cette remarque donne en même temps la réponse à la difficulté, car elle invite à penser le rapport de l'artiste avec le passé sur un mode responsif. L'artiste n'a pas seulement affaire à des significations anonymes, mais à des voix qui en appellent à sa propre voix. Il faut concevoir ici la relation de l'artiste avec les œuvres du passé sur le modèle de l'échange verbal, considérer les œuvres du passé non comme des significations muettes mais comme des voix, non comme des propositions à comprendre passivement mais comme des énoncés adres-

⁴ Nous faisons allusion ici à ce que Simmel a décrit sous le titre de « tragédie de la culture », c'est-à-dire la double distance, à la fois quantitative (accumulation des biens culturels) et qualitative (logique intrinsèque de l'objectivité des contenus), entre l'individu et les objets culturels, distance qui semble être devenue insurmontable dans la culture moderne. L'« asphyxiante culture » dont parle Dubuffet n'est peut-être que l'expression négative de cette tragédie : le rejet de la culture. Cf. par exemple, Simmel 1988, 215.

sés appelant réponse – autrement dit élaborer un modèle dialogique de l'histoire de l'art. C'est ce que je vais proposer maintenant.

Une telle conception n'a rien d'extravagant, qui peut s'autoriser de la pensée de M. Bakhtine. Rappelons d'abord, afin de préciser l'enjeu d'un tel modèle pour la notion d'histoire de l'art, que Bakhtine distinguait, d'un point de vue dialogique, deux formes de savoir. D'un côté, les sciences exactes, qui sont « une forme de savoir monologique : l'intellect contemple une chose et se prononce sur elle. Il y a un seul sujet – celui qui fait acte de cognition (de contemplation) et qui parle (se prononce). En face de lui, il y a la *chose muette* » [Bakhtine 1984, 425]. De l'autre, les sciences humaines, qui ont affaire non à des choses mais à des sujets parlants: « le sujet parlant en tant que tel ne saurait être perçu et étudié au titre de chose car, en sa qualité de sujet, il ne saurait, tout en restant sujet, devenir muet, en conséquence de quoi, la connaissance qu'on en a ne saurait être que dialogique » [*ibid.*, 425-426]. Or, l'histoire de l'art scientifique s'est modelée sur les sciences exactes: elle traite les œuvres comme des choses sans voix, des objets qu'on explique causalement en les situant dans une série génétique. L'historien parle des œuvres, ce qui est légitime pour les étudier comme faits historiques, pour les rendre connaissables, mais ne dialogue pas avec elles. Mais ce modèle ne peut rendre compte de l'artiste qui, lui, dialogue avec les œuvres pour créer.

Didi-Huberman soulignait l'équivoque de l'expression « histoire de l'art », qui peut s'entendre au sens objectif du génitif, et désigne alors l'art compris comme objet d'une discipline historique, et au sens subjectif du génitif, qui désigne l'histoire faite par l'art et renvoie à l'artiste comme agent historique. Or, dit-il, « on confond, on rabat bien trop souvent ces deux acceptions de l'histoire de l'art, sans doute dans le rêve où l'on se place d'une discipline objective qui parlerait tout entière au nom d'une pratique subjective. Il n'en est évidemment pas ainsi. L'histoire de l'art au sens subjectif est trop souvent ignorée par la discipline objective, alors qu'elle la précède et la conditionne » [Didi-Huberman 1990, 51]. Afin de les distinguer nous proposons ici de décrire cette histoire de l'art au sens subjectif du génitif comme une histoire dialogique, en considérant les œuvres comme des sujets parlants, ou plus précisément comme des énoncés adressés qui appellent une compréhension responsive. Or, et c'est le second point qu'il convient de rappeler, Ba-

khtine soulignait justement que, « en dépit de tout ce qui les distingue de la réplique du dialogue, [les œuvres spécialisées appartenant à des genres variés dans les sciences et dans les arts] sont, par leur nature, des unités de l'échange verbal » [Bakhtine 1984, 311] ; « l'œuvre est un maillon dans la chaîne de l'échange verbal. Semblable à la réplique du dialogue, elle se rattache aux autres oeuvres-énoncés, [...], et, dans le même temps, semblable en cela à la réplique du dialogue, elle en est séparée par la frontière absolue de l'alternance des sujets parlants » [*ibid.*, 312]. C'est à peu près ce que dit Bacon dans la seconde citation où il voit la création comme écho et rejet d'un créateur à un autre, c'est-à-dire comme un contrepoint des voix sur un même thème.

Pour comprendre ce qu'implique le fait de concevoir les œuvres comme des maillons de l'échange verbal, il faut préciser la manière dont Bakhtine conçoit ce dernier. Bakhtine reproche à la linguistique de se satisfaire d'un modèle de l'échange verbal qui suppose un processus actif de parole chez le locuteur et un processus passif de perception et de compréhension de la parole chez l'auditeur. Or, pour lui, ce modèle n'est qu'une représentation abstraite de cet échange, qui minimise « le rôle actif de l'autre dans le processus de l'échange verbal » [*ibid.*, 305], c'est-à-dire la « *responsivité active* » [*ibid.*, 303] qui constitue la marque véritable de la compréhension du discours du locuteur : comprendre une proposition c'est lui répondre. Ce rôle actif se manifeste aussi dans le choc en retour de cette responsivité active sur le discours du locuteur : dès lors que j'y réponds personnellement, celui-ci cesse d'être une simple proposition porteuse de sens qui reste en droit détachable de celui qui l'a énoncée pour devenir au contraire « expression individuelle de l'instance locutrice » [*ibid.*, 321] : la chose dite est dite par quelqu'un du fait même que j'y réponds.

Or, si nous appliquons ce modèle au rapport entre présent et passé, cela signifie plusieurs choses : d'une part, que le rapport que l'artiste entretient avec le passé n'est pas de simple connaissance ou compréhension passive. Comprendre le passé c'est lui répondre. Et lui répondre en répondant à quelqu'un. La présence du passé est toujours pour l'artiste la présence d'un autre artiste. D'autre part, cela signifie que ce rapport au passé se fait depuis le présent de ma réponse, que c'est dans cette réponse que le passé cesse d'être signification objective pour devenir énoncé adressé. Et cela invite à lire l'histoire de l'art non plus à partir

du passé mais à partir du présent, non plus seulement à partir de l'influence du passé entendu comme source de ce qui le suit, mais à partir du présent qui le révèle et le reconfigure. Eliot soulignait justement que le passé n'est pas seulement ce qui oriente le présent, mais ce qui en retour est remanié par lui [cf. Eliot 1950, 29].

Une telle approche dialogique de l'histoire de l'art, nourrie à la fois des intuitions de Eliot sur le rapport entre le présent et le passé et du dialogisme de Bakhtine, a été proposée, dans le champ de l'analyse culturelle, par M. Bal, dans *Quoting Caravaggio. Contemporary Art, Preposterous History*. « Citer Caravage change son œuvre pour toujours. Comme toute forme de représentation, l'art est inévitablement engagé avec ce qui l'a précédé, et cet engagement est une réinterprétation active. [...] Cette étude explore les conséquences de cette thèse au-delà de l'intuition de Eliot telle qu'il l'a formulée en 1919 » [Bal 1999, 1]. Bal concentre son étude sur des artistes de la fin du XXe siècle qui entretiennent un rapport avec l'art baroque en général et avec Caravage en particulier. La question qu'elle pose à travers leurs œuvres qui se réfèrent au baroque est de savoir *qui éclaire qui, qui influence qui* – question qu'elle refuse de trancher, mais qui suffit à remettre en question l'idée même de précédent comme origine. En ce sens, pour reprendre nos propres termes, l'œuvre contemporaine n'est pas simplement le maillon d'une chaîne génétique à laquelle elle ajouterait ce « presque rien » dont parlait Bacon : elle est aussi une intervention active qui transforme rétroactivement notre vision du passé. Pour reprendre l'exemple de Bal, le peintre abstrait américain D. Reed, en citant Caravage, ne se contente pas d'hériter du clair-obscur baroque : il révèle rétroactivement que Caravage « peut désormais être lu comme un explorateur de la complexité du "réel", conçu non comme quelque chose de fixe ou de permanent, mais comme changeant et fuyant » [*ibid.*, 19].

C'est à partir du concept de « citation » que Bal met en œuvre ce rapport de reconfiguration au passé. Il s'agit certes – pourrait-on objecter – de citations sans guillemets, puisque les arts visuels ne disposent pas de tels marqueurs explicites ; mais cela n'ôte rien à la légitimité du terme, que Bal situe à la frontière de l'intertextualité et de l'iconographie, entendue comme l'étude de la réutilisation de formes, de motifs, de figures antérieures. Cela laisse par ailleurs à la citation une certaine amplitude, qui va de la citation « littérale », comme par exemple la reprise

de fragments d'éléments de portraits du XVII^e siècle chez le peintre K. Aptekar, qui constitue une forme d'intertextualité, à la « citation » d'un principe formel, tel le clair-obscur du Caravage chez Reed, qui renverrait plutôt à une forme d'interdiscursivité, une relation entre principes principes formels considérés comme des positions discursives.

Bal décline le concept de citation en quatre acceptions qui rendent compte de cette reconfiguration du présent par le passé, qu'elle décrit sous le titre de *preposterous history*, histoire absurde, ou, littéralement, histoire pré-postérieure [cf. *ibid.*, 10-11]. Premièrement, comme « fragment de discours réel » [*ibid.*, 10] enchâssé dans l'œuvre contemporaine, la citation confère authenticité au présent : l'art ancien légitime le présent. C'est la seule acception de la citation qui suit la chronologie normale. Deuxièmement, comme « effet de réel » [*ibid.*], la citation renverse le rapport : ce n'est plus le passé qui authentifie le présent mais le présent qui, en citant, maintient le passé vivant et lui confère son prestige. Troisièmement, dans une perspective dialogique bakhtinienne où la citation fragmente le langage lui-même, la citation fragmente ici le passé en une polyphonie de mémoires multiples ou d'habitudes discursives qui coexistent dans le présent de l'œuvre. On obtient un présent chargé de passé, à rebours de l'histoire traditionnelle qui sépare le passé du présent pour le rendre connaissable. Quatrièmement, selon une approche déconstructionniste, la citation transforme irréversiblement ce qu'elle cite : « Posant l'impossibilité d'atteindre un supposé discours antérieur originel, il [le déconstructionnisme] met l'accent sur ce que le sujet qui cite fait à l'objet cité. Tandis que pour Bakhtine, le mot n'oublie jamais où il a été prononcé auparavant, pour J. Derrida, il n'y revient jamais sans le fardeau du détour qu'impose la citation » [*ibid.*, 11]. En ce sens le Caravage d'aujourd'hui est « entièrement le nôtre », et cette transformation révèle que nous n'avons jamais eu accès à un « vrai Caravage » originel.⁵

Ainsi, la citation légitime le présent par le passé, confère au passé son prestige, charge notre présent de ce passé, et enfin ôte au passé

⁵ Cf. *ibid.*, 15 : « Les images d'aujourd'hui nous proposent un "Caravage" qui est entièrement le nôtre ; un Caravage qui ne pouvait avoir ni conscience ni emprise sur ce que nous voyons en lui aujourd'hui ; un *nouvel* Ancien Maître, irréversiblement transformé, qui change le Caravage que nous pensions connaître et met au jour l'illusion historique de l'avoir vraiment connu ».

toute prétention à valoir comme origine, c'est-à-dire à la fois comme signification préexistante et comme point de départ dans une série évolutive. Or, peut-on réellement parler d'histoire dialogique dès lors que le passé ne peut plus avoir valeur d'origine? La condition minimale du dialogue exige que mon présent, en répondant au passé, puisse encore être contredit par lui, que le passé puisse reprendre la parole et résister à mon appropriation. Sans cette résistance possible, il n'y a plus dialogue mais monologue du présent avec lui-même.

Bal se défend certes de ce qu'elle nomme un « présentisme naïf » [*ibid.*], qui méconnaîtrait la différence historique entre notre moment et celui du Caravage, qui érigerait le présent en norme du passé. Elle insiste au contraire sur la différenciation historique des régimes de réalité : lorsque Reed cite Caravage, il ne l'assimile pas à un contemporain mais poursuit, depuis un autre horizon historique, une interrogation analogue sur le réel. Le Caravage demeure ainsi, en droit, un « véritable interlocuteur » susceptible de « parler et répondre » [*ibid.*, 18]. Cependant, le présentisme qu'elle assume – au sens méthodologique et non doctrinal – conduit à considérer que le passé ne dispose d'aucune signification stabilisée antérieure à ses réappropriations. Le présent constitue l'horizon inévitable d'intelligibilité du passé. Et c'est précisément cette thèse qui fonde la centralité du modèle citationnel : le passé n'étant jamais donné en présence pleine, il ne peut être accueilli que sous forme de traces, de reprises et de montages. Mais c'est ici qu'apparaît la tension interne du projet dialogique de Bal. Un passé qui ne se manifeste plus que sous forme de citations tend à se présenter moins comme porteur d'une altérité propre que comme matériau pour l'énonciation présente. La question n'est pas celle d'un accès immédiat au passé – que nul ne revendique sérieusement – mais celle du maintien d'une altérité irréductible. Si le passé n'est rien d'autre que ce que le présent en fait advenir, il cesse d'être interlocuteur pour devenir ressource discursive.

3. *Le recommencement*

Il faut donc approfondir le dialogisme esquissé par Bal en lui donnant sa véritable condition de possibilité : la co-existence effective du présent et du passé. Pour qu'il y ait dialogue, il ne suffit pas que le

présent transforme le passé, il faut que le passé maintienne sa consistance propre, qu'il demeure une origine avec laquelle le présent entre en rapport. Une origine toutefois non pas au sens d'une signification intacte qu'on pourrait restituer indépendamment de notre présent, mais, comme nous allons le voir, au sens d'un geste inaugural à recommencer. Je voudrais en effet suggérer une autre manière de penser le rapport que l'artiste entretient avec l'histoire de l'art, une manière qui ne fasse prévaloir ni le point de vue du passé – conçu comme une influence qui déterminerait ce qui le suit – ni celui d'un présent qui n'en recueillerait la présence qu'au prix de sa fragmentation et de sa reconfiguration unilatérale. Je partirai pour cela de la remarque suivante. Si l'évolutionnisme n'envisage jamais la création que comme création continuée, et non comme création *ex nihilo*, s'il récuse ainsi l'idée d'un créateur anhistorique, il reconnaît toutefois à l'artiste une liberté à l'égard de la longue chaîne de l'histoire : celle – comme le souligne Pächt – de choisir ses modèles, y compris parmi des représentants de courants ou de tendances depuis longtemps disparus. C'est là « un phénomène, écrit Pächt, bien connu sous le nom de Renaissance » [Pächt 1994, 168].⁶ Deux idées essentielles en découlent pour notre propos. La première est que l'artiste n'a pas à porter tout

⁶ Si l'évolutionnisme reconnaît à l'artiste la liberté de choisir ses maîtres, ce dernier n'en demeure pas moins soumis à un « vouloir artistique » (le *Kunstwollen* de Riegl). Voir *ibid.*, p. 191 : « L'ancienne théorie du génie faisait surgir l'innovation radicale d'une faculté spontanée de l'artiste, et la laissait pour ainsi dire flotter dans le vide. Dans la vision de l'histoire défendue par Riegl, l'artiste de génie doit remplir une mission ; il perçoit une situation historique déterminée comme une tension qui cherche à s'apaiser, comme un problème qui appelle sa solution, comme une tâche qu'il résout en essayant ses forces. Plus un artiste est important, et plus il est en réalité l'exécuteur du vouloir artistique propre à la tradition dont il est issu et dans laquelle il s'insère, comme de l'époque dans laquelle il vit ». Cette manière de vouloir combler le « fossé entre l'histoire anonyme de l'art et l'histoire des artistes » (*ibid.*) nous semble encore asservir l'artiste à une histoire anonyme. Pour nous également, l'innovation n'a rien de spontané, mais elle ne revient pas à l'exécution d'un vouloir artistique. Là où l'artiste exécute un vouloir artistique, nous posons qu'il répond à un interlocuteur, là où il réalise une nécessité historique, nous disons qu'il reprend un geste, non par nécessité historique, mais par relation élective, là où il apaise une tension dans une logique de résolution progressive, nous posons qu'il répond à quelqu'un en réassumant son geste autrement. Et que c'est précisément cela que signifie avoir le « sens de l'histoire ».

le poids indifférencié de l'histoire, mais qu'il peut rejouer la relation entre son présent et le passé sous une forme en quelque sorte miniaturisée : celle d'un rapport dialogique singulier avec un interlocuteur choisi. C'est en faisant écho à un autre créateur, et non en assumant la totalité du passé, que l'artiste prend en charge l'histoire. La seconde est que cette relation ne prend pas la forme d'une simple citation ou d'une réactivation fragmentaire, mais celle d'une « renaissance » – c'est-à-dire d'un « recommencement ». S'il faut retenir quelque chose de Vasari, c'est moins l'idée d'une chaîne téléologique que l'idée selon laquelle cette longue chaîne qui va de Cimabue à Michel-Ange recommençait le style classique de l'Antiquité.

De ces renaissances ou recommencements, l'histoire de l'art offre des exemples bien connus. Celui de Bacon et de Velasquez (cf. infra) : « Je veux peindre comme Vélasquez mais avec la texture d'une peau d'hippopotame » [Bacon 1949] affirmait Bacon. Un autre exemple, sur lequel nous nous attarderons, est celui du rapport entre C. Lorrain et W. Turner. Turner aussi voulait peindre comme Lorrain, mais, comme nous allons le voir, avec la lumière aveuglante du soleil vu de face. Tout au long de sa carrière, Turner, on le sait, n'a cessé d'entretenir un dialogue avec Lorrain. Il a étudié de près sa méthode, expérimenté son style sans relâche, et peint de nombreux tableaux qui étaient des répliques à ceux de Lorrain, au double sens du terme : à la fois comme des quasi-copies et comme des ripostes. Car à bien des égards, Turner est le contraire de Lorrain. J.J. Ruskin, dans son ouvrage à la gloire de Turner, *Les peintres modernes* (1843), soulignait le conflit chez Turner entre son attachement aux paysages idéalisés de Lorrain et son objectif de fidélité à la nature. Pourtant, ce conflit s'est joué à même la reprise et le recommencement du geste si patiemment étudié de Lorrain.⁷

Turner s'est inventé en effet en recommençant Lorrain. Il n'a pas trouvé seulement chez Lorrain un modèle, mais un commencement.

⁷ Nous renvoyons à la belle étude de M. Kitson 2010. Si Kitson reconnaît la justesse de l'approche de Ruskin, il souligne toutefois que ce dernier se trompe « quand il méprise, comme s'il s'était agi d'une perte de temps, le dialogue prolongé, riche et intellectuellement brillant que Turner n'a cessé d'entretenir avec son grand prédécesseur français » [*ibid.*, 42].

Un commencement, c'est-à-dire non pas une signification à retrouver mais un acte à reprendre.⁸ Or, en quoi Lorrain est-il un commencement pour Turner ? C'est Ruskin, qui n'avait pourtant qu'une piètre estime pour Lorrain et la peinture française, qui nous donne la réponse : si les facultés de Lorrain étaient à ses yeux « très limitées », ce dernier n'en a pas moins « opéré, dans l'art, une révolution. Cette révolution consiste surtout dans le fait d'avoir placé le soleil au ciel » [Ruskin 1914, 146]. En plaçant le soleil au ciel, c'est-à-dire face au spectateur, Lorrain a assumé un présent pictural inédit – celui d'une lumière affrontée directement. C'est cette assumption qui fait de son geste un commencement que Turner pourra recommencer, c'est-à-dire ré-assumer autrement. Car il aura fallu attendre Turner pour que le soleil se place à nouveau directement face au spectateur – près de deux siècles plus tard, aucun peintre entre-temps n'ayant eu l'audace de le faire [cf. Kitson 2010, 22]. Mais il ne se placera à nouveau ainsi qu'en devenant plus réel, c'est-à-dire irregardable. Le tableau *Régulus* de 1828 en offre une parfaite illustration. Dans cette œuvre, qui constitue une relecture libre du *Port de mer avec la villa Medicis* (1637) de Lorrain, Turner rend le soleil littéralement aveuglant. Il reprend pour cela l'histoire du général Régulus, à qui l'on avait arraché les paupières avant de l'obliger à regarder le soleil en face. C'est à propos de ce tableau que *The Spectator* écrira : « Turner est exactement l'inverse de Claude ; au lieu du repos de la beauté, de la sérénité apaisante et de la lumière douce de la scène italienne, tout est ici éblouissement, turbulence et malaise » [*ibid.*, 41].

Parler de citation serait trop court ici. Turner cite sans cesse Lorrain, en plaçant lui aussi le soleil face au spectateur, ou encore en peignant des ports de mer à sa manière, avec une étendue d'eau vide montant jusqu'à l'horizon. Ces citations peuvent bien fonctionner comme lieu de légitimation du présent ou encore comme appropriation du passé par le présent. Mais elles ne sauraient être vues comme

⁸ Citons Bacon encore: « Moi, je n'interprète pas beaucoup ce que je fais. N'en concluez pas que je pense que je suis inspiré ; je travaille, et ce que je fais, je peux en aimer l'aspect, mais je n'essaie pas de l'interpréter. Après tout, je n'essaie pas vraiment de *dire* quelque chose, j'essaie de *faire* quelque chose » [Sylvester 2013, 230]. En ce sens, Turner n'a pas cherché ce que *disait* Lorrain – on peut même dire que ce qu'il disait l'encombrait –, mais il a en revanche cherché à recommencer son geste.

produisant un Lorrain qui serait entièrement le nôtre, barrant l'accès au vrai Lorrain originel. Bien plutôt, elles proposent un Lorrain qui est entièrement *autre*, un Lorrain qui se serait inventé autrement, comme on reprend une phrase pour lui donner un autre sens. Mais cet autre coexiste et ne cesse d'entrer en interaction avec le premier. Et cette structure est pleinement dialogique, qui fait coexister un Lorrain et un autre, ou encore un Turner et un autre, et les maintient en interaction, c'est-à-dire dans une opposition dialogique qui est à la fois extérieure et intérieure, chaque artiste finissant par interioriser son opposition à l'autre. Le recommencement n'est donc pas une simple reprise mais un dédoublement, qui fait coexister deux possibilités d'un même geste – celui qui place le soleil en face du spectateur – et les maintient en tension.

Et cette structure est moins temporelle que spatiale, parce qu'elle est de coexistence. D'ailleurs Turner la spatialisera réellement, en demandant, par testament, que deux de ses tableaux – *Didon faisant construire Carthage* et *Le déclin de l'empire carthaginois* – soient juxtaposés à la National Gallery à deux tableaux de Lorrain, *L'embarquement de la reine de Saba* et *Le mariage d'Isaac et de Rebecca*. Ici, pour reprendre une formule de Bachelard, « l'espace tient du temps comprimé » [Bachelard 2020, 61]. L'histoire de l'art apparaît alors sous la forme d'un théâtre de mémoire. Et c'est peut-être sous cette forme que l'artiste peut faire résonner en lui les voix du passé, composer avec elles, comme l'écrivait Eliot, « un ordre simultané ».

Cet « ordre simultané » permet de dégager deux traits essentiels du recommencement : premièrement, le passé y conserve sa consistance d'origine – il demeure le geste inaugural que Turner recommence – sans pour autant déterminer le présent, qui peut l'assumer autrement. C'est pourquoi le recommencement est à la fois invention et souvenir. On pourrait ainsi le rapprocher de la reprise ou répétition kierkegaardienne, qui a la forme d'un « ressouvenir en avant » : la répétition fait revenir quelque chose – ici Turner fait revenir Lorrain – et en même temps cette reprise n'est pas pleinement actuelle, mais a, comme chez S. Kierkegaard, le statut d'une tâche⁹ – ici l'autonomisation de la lumière chez Turner. Toutefois, à

⁹ Sur la répétition chez Kierkegaard, cf. Clair 1976, en particulier 69.

la différence de la répétition kierkegaardienne, le recommencement prend ici la forme d'un renversement : « Turner est exactement l'inverse de Claude ». Deuxièmement, et inversement, le présent peut transformer le sens du geste inaugural qu'il recommence sans pour autant le dissoudre en pure ressource discursive, puisque l'acte de Lorrain reste identifiable comme tel dans sa reprise même. C'est pourquoi le recommencement se distingue nettement ici de la répétition telle que l'entend G. Deleuze dans *Différence et répétition*, car cette dernière obéit à une logique du « simulacre », qui interdit de distinguer l'original de la copie, et, plus généralement encore, un terme premier dans la série des termes qui se répètent : selon cette logique, le premier nymphéa de Monet, écrivait Deleuze, répète tous les autres et n'est donc plus premier [cf. Deleuze 1989, 8]. On voit mal d'ailleurs comment cette logique pourrait s'appliquer au rapport entre deux artistes. Et précisément, Deleuze, dans son livre sur Bacon, lorsqu'il examine le rapport Velasquez-Bacon, ne le fait pas : soulignant (en des termes que l'on pourrait appliquer au rapport Lorrain-Turner) que la reprise baconienne de l'Innocent X de Velasquez *hystérise* ce dernier – c'est-à-dire, lui communique un excès de présence qui « rend impossible la mise en place ou à distance d'une représentation » [Deleuze 2002, 53] –, il semble esquisser une logique de simulacre, mais il rétablit aussitôt l'asymétrie du rapport entre l'original et sa reprise : « ...chez Vélasquez, le fauteuil dessine déjà la prison du parallépipède ; le lourd rideau derrière tend déjà à passer devant, et le mantelet a des aspects de quartier de viande [...]. Mais tout cela est étrangement contenu, cela va se faire, et n'a pas encore acquis la présence inéluctable, irrépressible, des journaux de Bacon, des fauteuils presque animaux, du rideau devant, de la viande brute et de la bouche qui crie » [*ibid.*, 54-55]. Velasquez ne *répète* pas Bacon, mais Bacon *recommence* Velasquez en l'hystérisant.

Ainsi décrit, le concept de « recommencement » correspond bien à ce que nous cherchions : tenir le milieu entre l'influence du passé et la citation qui le reconfigure, entre une histoire évolutive où le présent est déterminé par le passé et une histoire pré-postérieure qui reconfigure le passé mais lui ôte sa consistance propre. Ce milieu, c'est celui d'une histoire véritablement dialogique.

References

- Bachelard, G. [1988], *Fragments d'une Poétique du Feu*, Paris, PUF.
- Bachelard, G. [2020], *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- Bakhtine, M. [1984], *Esthétique de la création verbale*, tr. A. Aucouturier, Paris, Gallimard, « tel ».
- Bacon, F. [1949], Propos rapporté de Bacon, dans *Time*, 21 novembre.
- Bacon, F. [1992], *Entretiens avec Michel Archimbaud*, Paris, Lattès.
- Bacon, F. [1996], *Entretiens*, Préface de Hervé Vanel, Paris, Carré.
- Bal, M. [1999], *Quoting Caravaggio. Contemporary Art, Preposterous History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bruno, G. [1954], *Des fureurs héroïques*, tr. P.-H. Michel, Paris, Les Belles Lettres.
- Clair, A. [1976], *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin.
- Deleuze, G. [1989], *Différence et répétition*, Paris, PUF.
- Deleuze, G. [2002], *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Seuil.
- Didi-Huberman, G. [1990], *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Paris, Minuit.
- Dubuffet, J. [1967a], L'art brut (1953), in : Id., *Prospectus et tous écrits suivants*, t. 1, Paris, Gallimard, p. 511.
- Dubuffet, J. [1967b], Note liminaire au premier fascicule des Publications de la Compagnie de l'Art Brut (1964), in : Id., *Prospectus et tous écrits suivants*, t. 1, p. 516-518.
- Dubuffet, J. [1986], *Asphyxiante culture*, Paris, Minuit.
- Eliot, T.S. [1950], La tradition et le talent individuel, in. Id., *Essais choisis*, trad. H. Fluchère, Le Seuil.
- Kitson, M. [2010], Turner et Claude, in : M. Kitson et I. Warrell (dir.), *Turner et le Lorrain*, Paris, Hazan, pp. 15-45.
- Pächt, O. [1994], *Questions de méthode en histoire de l'art*, tr. J. Lacoste, Paris, Macula.
- Panofsky, E. [1969], Artiste, savant, génie, dans Id., *L'œuvre d'art et ses significations*, tr. M. et B. Teyssèdre, Paris, Gallimard, pp. 103-134.
- Ruskin, J. [1914], *Les peintres modernes. Le paysage*, tr. E. Cammaerts, Paris, H. Laurens.
- Simmel, G. [1988], Le concept et la tragédie de la culture, in Id., *La tragédie de la culture*, tr. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, pp. 179-217.
- Sylvester, D. [2013], *Entretiens avec Francis Bacon*, tr. M. Leiris et al., Paris, Flammarion.
- Vasari, G. [1983], *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, dir. A. Chastel, Paris, Berger-Levrault.

The Artist as a Link and Interlocutor: Towards a Dialogical Approach to Art History

Keywords

Art History; Dialogism; Otherness of the Past; Quotation; Recommencement

Abstract

Starting from the assumption that modern artists are both unique creators and links in a long historical chain, this article examines the relationship between creation and responsibility towards the past. Contrary to the evolutionary model of art history, inherited from Giorgio Vasari, which conceives of the artist as a link in a long evolutionary chain, the article proposes a dialogical approach inspired by Mikhail Bakhtin: the artist is not only a link, but also an interlocutor, who relates to the works of the past as if they were statements addressed to him, calling for an active response. Mieke Bal subscribes to this perspective; however, her dialogism, based on the present's reconfiguration of the past through quotation, risks dissolving its otherness by reducing it to a discursive resource. To maintain the consistency of the past that this presentism tends to overlook, the article proposes the concept of "recommencement", exemplified by the dialogue between Turner and Lorrain: creating means resuming an inaugural gesture in order to assume it differently without dissolving it into a purely discursive resource. The recommencement thus occupies the middle ground between an evolutionary history where the present is determined by the past and a pre-posterior history that reconfigures the past but removes its own consistency.

Partendo dalla constatazione che l'artista moderno è al tempo stesso un creatore singolare e un anello di una lunga catena storica, l'articolo interroga il rapporto tra creazione e responsabilità nei confronti del passato. Contro il modello evoluzionista della storia dell'arte, ereditato da Giorgio Vasari, che concepisce l'artista come anello di una lunga catena evolutiva, l'articolo propone un approccio dialogico ispirato a Mikhaïl Bakhtine: l'artista non è solo un anello, ma un interlocutore, che si rapporta alle opere del passato come a enunciati a lui rivolti, che richiedono una risposta attiva. Mieke Bal si inserisce in questa prospettiva; tuttavia, il suo dialogismo, basato sulla riconfigurazione citazionale del passato da parte del presente, rischia di dissolvere l'alterità riducendola a una risorsa discorsiva. Per mantenere la consistenza del passato che questo presentismo tende a ignorare, l'articolo propone il concetto di «ricominciamento», esemplificato dal dialogo tra Turner e Lorrain: creare significa riprendere un gesto inaugurale per assumerlo in modo diverso senza però dissolverlo in una pura risorsa discorsiva. Il ricominciamento si colloca quindi

a metà strada tra una storia evolutiva in cui il presente è determinato dal passato e una storia pre-posteriore che riconfigura il passato ma gli toglie la sua consistenza propria.

Rodolphe Calin
Université de Montpellier Paul-Valéry, France
CRISES EA 4424
E-mail: rodolphe.calin@umpv.fr

L'IDENTITÀ COME SOGLIA DELL'UMANO

Verso una fenomenologia della relazione

SOMMARIO: *1. Introduzione; 2. L'esteriorità come origine dell'identità; 3. La soglia relazionale tra eros e agape; 4. Per una fenomenologia della testimonianza; 5. Conclusione*

1. Introduzione

Com'è possibile pensare l'identità senza ridurla a identità statica?¹
 Nel corso della storia della filosofia, la questione dell'identità del

¹ Per soggettività non si intende il principio costituente della modernità cartesiana, fondato sull'autotrasparenza dell'ego, bensì la struttura trascendentale-affettiva dell'esperienza, ripensata nei termini di una passività testimoniale: un'esposizione pre-intenzionale all'irruzione dell'A-altro che precede e eccede ogni atto di coscienza tematizzante. In questa prospettiva, l'individuo non si configura più come monade empirico-singolare dell'atomismo liberale, ma come singolarità intensiva, vale a dire come testimone che resiste all'alterità senza chiudersi in essa, ma costituendosi nell'esposizione relazionale che lo attraversa. La rigida equivalenza $A = A$, caratteristica della tradizione speculativa occidentale, che trova in Aristotele e in Hegel due riferimenti paradigmatici, viene così progressivamente destituita a favore di un "processo differenziale" del tipo $A = A, A = A', A' = B$. Il passaggio decisivo non consiste tanto in un semplice oltrepassamento della logica classica, quanto in un suo attraversamento radicale: non si tratta di negare ogni forma di equivalenza, bensì di pensare nello stesso tempo un'uguaglianza che includa in sé la differenza, e una differenza che non si risolva nella pura eterogeneità, ma che si dischiuda in essa conservando tuttavia l'uguaglianza. Il Medesimo, in tale prospettiva, è tale solo nel momento in cui si altera, ossia nel momento in cui si dà simultaneamente come sé di sé per l'altro e come altro da sé per sé, rendendo visibile una identità che non precede la relazione, ma che in essa e da essa continuamente si genera.

soggetto è stata spesso fraintesa, confondendo il modo in cui essa si manifesta nella realtà con la sua sorgente autentica e profonda. Questa inversione prospettica ha condotto il pensiero occidentale, soprattutto in età moderna, a interrogarsi sulla *quidditas* dell'umano dell'uomo attraverso la *quodditas* del suo darsi nell'azione fattuale. È in quest'orizzonte che si colloca la scelta di Kant di fondare un'antropologia da una prospettiva pragmatica: un sapere che non riduce il reale né all'empirico né al trascendentale, ma si situa in quella dimensione intermedia dell'esperienza in cui l'uomo, come soggetto pratico, si dà a se stesso come *progetto* di libertà.

Tuttavia, all'interno di questa impostazione si manifesta una debolezza speculativa, ravvisabile non solo nel filosofo di Königsberg, ma anche in autori a lui successivi, in particolare negli esponenti della cosiddetta "teoria critica". Essi tendono a ridurre l'uomo all'umano, ovvero al suo modo di comportarsi in rapporto a determinate sovrastrutture sociali. Secondo questa prospettiva, l'Io non si configurerebbe come espressione della soggettività, ma come sua base e fondamento a partire dal quale è possibile pensare l'uomo. In questa prospettiva, tuttavia, l'individuo è identificato con il suo agire monadico, ovvero con ciò che E. Husserl chiama nelle *Ricerche Logiche* come *objektivierende Akte* [Husserl 1968, 176 e ss.]. Solo attraverso il metodo fenomenologico husserliano diviene possibile ripensare l'uomo senza ridurlo all'umano, cogliendolo, ovvero, come apertura costante: una riflessione sull'impossibile possibilità del suo essere, mediata dal *Vermögen*, quella potenza virtuale che tiene assieme la possibilità dell'impossibile e ciò che i suoi allievi – in particolare E. Lévinas – definiranno come l'impossibile possibilità dell'esistenza. Scrive, a tal proposito, P. Ricœur:

La fenomenologia husserliana appare come una lotta tra due tendenze: in quanto descrizione votata alle cose così come esse si donano, la fenomenologia è uno sforzo generoso per rispettare la diversità dell'apparire e per restituire a ciascuno dei suoi modi (il percepito, il desiderato, ecc.) il suo carico di estraneità e, se posso dire, di alterità; in quanto interpretazione idealista del proprio comportamento descrittivo, la fenomenologia husserliana è uno sforzo radicale per ridurre ogni alterità alla vita monadica dell'ego [Ricœur 1986, 108-109].

La riduzione dell'alterità alla vita monadica dell'Io rappresenta uno dei limiti fondamentali della tradizione fenomenologica husser-

liana, un limite che M. Scheler aveva già intuito e criticato, e che Lévinas cercherà poi non solo di criticare, ma anche di oltrepassare. Il rapporto con la realtà del reale, così come concepito nella modernità, rischia di essere interpretato come il fondamento primo dell'uomo, giungendo a intenderlo come un atomo isolato che si relaziona con un'alterità per destino e necessità.² Non è pertanto casuale che in alcuni scritti di Husserl emerga una speculazione fortemente incentrata sul concetto di identità, a tal punto che diventa quasi possibile parlare di una "fenomenologia dell'identità" che annulla completamente l'alterità dell'altro, riducendolo ad *alter ego* a motivo della centralità ricoperta dalla coscienza trascendentale. Tale riduzione compromette la sua exteriorità e la *relazione* che costituisce ontologicamente e il Medesimo e l'Altro.

Il presente articolo, attraverso un approccio fenomenologico ed ermeneutico, intende oltrepassare la speculazione dell'identità non per ricadere in quella dell'alterità, poiché ciò equivarrebbe a ridurre in forma inversa i medesimi errori. La prospettiva proposta è invece quella dell'esteriorità e della soglia, le quali mirano a riformulare la relazione tra singolare e plurale, agire e patire, individualità e alterità, senza ricorrere a una *Aufhebung* che sintetizzi dialetticamente le polarità in gioco. Di fronte alla "ipertrofia dell'ego" diviene oggi necessario delineare una logica diversa: una logica capace di pensare la relazione senza indurla né alla presenzialità del presente, né alla sua inapparenza, né ad un rapporto tra omologhi. In questa direzione, la proposta qui avanzata nei tre successivi paragrafi intende configurarsi come una "fenomenologia dell'opacità", volta a ripensare l'impossibilità del possibile. Se le "fenomenologie della presenza e dell'inapparente" si sono rispettivamente concentrate sul *darsi* del darsi del dato e sul *non darsi* nel suo non darsi ponentesi, la fenomenologia dell'opacità si orienta, invece, verso ciò

² Se l'altro fosse considerato come un semplice altro-da-sé, anziché come prossimo-di-sé, quindi anche come prossimo-dello-altro e altro-del-prossimo, si rischierebbe di cadere nell'errore commesso dal pensiero moderno: quello di ridurre la sostanza alla res vera (per ulteriori approfondimenti si rimanda alla prima meditazione metafisica di R. Descartes), ovvero attiva. Ciò che è difatti in gioco è una vera e propria eterogeneità dell'altro, la cui eterogeneità è differenziale a motivo di quel movimento energetico (κίνησις) che è indicazione formale dell'essere tutt'altro dal Medesimo, quindi impossibile da comprendere.

che resiste nel suo darsi, ossia ciò che non si manifesta pienamente nel momento del suo accadere.³

In questa proposta, l'uomo si situa sulla soglia (*Schwelle*) del proprio darsi, poiché appare come figura riconoscibile nella sua resistenza pur essendo situato dal caos evenemenziale. La prospettiva che dunque si adotta è quella dello *Zwischen*: un pensare *tra* che non media semplicemente tra l'apparente e l'inapparente, ma li tiene entrambi in tensione reciprocante e non reciproca. La *Schwelle* diviene così la chiave ermeneutica attraverso cui ripensare la relazione nella sua originaria anfibia.

2. L'esteriorità come origine dell'identità

La *Grundfrage* di ogni indagine antropologico-epistemologica converge sempre verso la *quidditas* della persona. Il problema che Scheler e Lévinas si propongono di affrontare è, in ultima analisi, di matrice kantiana e husserliana: concernente cioè il senso, ossia il modo con cui la persona riesce a orientarsi e a permanere, resistendo, ai traumatismi che lacerano la sua esistenza. In entrambi gli autori, la risposta a tale interrogativo si articola nella riflessione sulla relazione con l'Infinito e con l'altro da sé: relazione asimmetrica, non reciproca o transitiva, fondata sulla prossimità incongiungibile dell'uno *per* l'altro. L'infinito non costituisce una realtà formale afferrabile secondo le categorie ontologiche della causalità. Esso, invece, inverte e rovescia l'attualità del *cogito*, poiché rimanda ad una soggettività che non è mai attualizzata nella spontaneità dello *ego cogito*, ma che si configura come vigilia, ovvero *veglia*, quindi apertura totale all'ulteriorità che accade fenomenicamente.

³ Se la fenomenologia della donazione (J.-L. Marion) e quella della vita (M. Henry) hanno rispettivamente mostrato la saturazione e l'immanenza assoluta del fenomeno, la fenomenologia dell'opacità intenderebbe invece pensare ciò che resiste al proprio manifestarsi: l'evento che si dà solo nella misura in cui trattiene il suo stesso darsi. L'opacità non coincide né con il velamento né con la pura negazione, ma indica quella soglia in cui il fenomeno si manifesta attraverso la tensione tra visibilità e resistenza, tra prossimità e distanza. Tale prospettiva consentirebbe di tematizzare l'identità umana non come dato, ovvero come un *factum brutum*, né come pura trascendenza, ossia come una forma di fuga mundi, ma come relazione costitutiva di testimonianza, in cui il soggetto è al tempo stesso rivelato e nascosto, esposto e custodito nel proprio apparire.

Il passo decisivo che Scheler e Lévinas compiono oltre la fenomenologia husserliana consiste nell'intendere il pensare non come una pura attività noetico-intenzionale, ma come *sentire corporeo* la presenza dell'eccedente: un sentire patico e patetico, nel quale la coscienza non si costituisce come principio ordinatore, ma come es-posizione affettiva all'altro. La loro speculazione è rilevante specialmente per aver affrontato e oltrepassato da una prospettiva nuova alcune aporie ontologiche, in particolare quella del dualismo, non mediante un abbandono dell'ontologia, ma attraverso un suo ripensamento e *ripiegamento immanente*.

Lévinas, in questo senso, non si limita a pensare l'essere altrimenti, ma a un pensare altrimenti l'essere, ossia non a collocarlo entro le strutture e sovrastrutture metafisiche statiche, ma a coglierlo come relazione (*Beziehung*) asimmetrica e dia-cronica, dunque inaudita.⁴ Il problema

⁴ Si delinea qui un problema epistemologico-antropologico che concerne l'inaudibilità della relazione: una inaudibilità che, proprio in quanto tale, si dà come condizione paradossale e contraddittoria di una certa audibilità. Non si tratta di una semplice assenza fenomenica, né di una mancanza determinabile sul piano dell'esperienza, bensì di una negatività che non nega né l'altro né la cosa stessa, ma che, in forza della sua indeterminabilità, si rivela generativa di senso – con tale non è possibile parlare di una negazione priva del negativo e traboccante di negatività. Affermare, infatti, che qualcosa è inaudibile implica già una qualche forma di audizione (priva di audibilità) ma tale audizione sembra contraddire immediatamente ciò che viene affermato, ossia l'inaudibilità stessa. Questa aporia non è risolvibile sul piano fenomenico né attraverso gli strumenti della descrizione fenomenologica husserliana, poiché ogni tentativo di tematizzazione riconduce l'inaudibile entro l'orizzonte della presenza e dell'evidenza, tradendone così la specificità. Occorre pertanto assumere l'aporia nella sua radicalità, spostando l'attenzione dal livello fenomenico a quello della fenomenalità. In una fenomenalità segnata dalla lacerazione prodotta dall'irruzione dell'Altro, l'inaudibile non diviene semplicemente udibile, ma è seguito da una risonanza che lo fa valere come auditore pur restando, in sé, non audibile. Non è l'inaudibile a essere convertito in oggetto di esperienza, bensì il soggetto a essere esposto a un ascolto che precede e eccede ogni presa intenzionale. In tal senso, l'inaudibilità non designa un limite dell'esperienza, ma una modalità originaria del suo darsi: una dimensione anarchica, già ascoltata prima di ogni atto di comprensione, che fonda il senso senza mai offrirsi come contenuto determinabile. La relazione, nella sua essenziale inaudibilità, non si sottrae alla fenomenalità, ma ne rivela la struttura eccedente, mettendo in questione il primato della presenza e dell'evidenza come criteri ultimi del fenomenico. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a Cusinato 2025. Qui l'autore, avendo come

della soggettività non riguarda semplicemente la contrapposizione tra singolare e plurale, immanenza e trascendenza, ma si radica in un elemento spesso trascurato che Lévinas tematizza esplicitamente e che Scheler preannuncia nei capitoli centrali de *La posizione dell'uomo nel cosmo* [Scheler 2009]: l'esteriorità.

Per *esteriorità* non si intende né l'estrinsecità di un qualcosa rispetto a un *ego*, né l'estraneità o esternalità ontica. Si tratta piuttosto di ciò che G. Cusinato ha definito come dimensione “in-divenire”: l'esteriorità come evento originario in cui l'uomo trascende la propria condizione mediante la presenza dell'Eterno che non solo viene percepito nel sacro, ma che lo *in-abita* [Lévinas 1986; Scheler 2009]. La filosofia non si configura più così come scienza [Husserl 2005], né come una visione del mondo [Scheler 1968], ma come sentire corporeo e patico dell'accadimento (dell')inaudito. In questa maniera, l'uomo non è più il soggetto cartesiano, ma lo spettatore, o meglio il testimone di quel dramma esistenziale che si dispiega nella sua stessa esistenza. Il sentire corporeo non si configura come un semplice captare sensibilmente la datità del dato, ma un percepire veritativamente (*wahr-nehmen*) la presenza di ciò che resiste al proprio darsi, ovvero il fenomeno del non manifesto nel suo accadere.

Questo “sentire del darsi del non accaduto” non è un paradosso logico, ma esprime il cuore della speculazione lévinasiana di *Altrimenti che essere* [Lévinas 1983, 29-122] e, per altra via, della riflessione di C. Rogers [Rogers 1976; 1978; 2017; 2019]. Entrambi colgono un punto essenziale: la persona *diventa* se stessa solo nel momento del coinvolgimento con l'altro da sé, ossia nel suo *faccia a faccia* che non si limita ad ascoltare, ma comprende senza giudizio e possessione. Scrive Rogers

trovandosi di fronte a qualcuno che ascolta in modo accettante le sue sensazioni, egli a poco a poco diviene capace di ascoltare se stesso, comincia a ricevere le comunicazioni provenienti da se stesso [...]. Via via che diviene sempre più aperto a ciò che avviene dentro di lui, diventa anche capace di ascoltare quelle sensazioni che gli sono sembrate tanto terribili, tanto disorganizzanti, oppure tan-

pensatori di riferimento particolarmente B. Pascal, S. Kierkegaard e M. Zambrano, tende a soffermarsi sul concetto di soglia aurale, istante e spazio in cui il soggetto, espropriato delle proprie capacità identitarie e cognitive, viene esposto a una trasformazione periaogea che pre-esiste e precede ogni atto riflessivo.

to uniche, tanto personali che non è mai stato in grado di riconoscerne ai propri occhi l'esistenza [Rogers 2017, 67].⁵

Da questo passo emerge che il soggetto si configuri nel momento del suo coinvolgimento con l'altro, che non lo segue, ma precede la presa di coscienza del sé di sé: è un coinvolgimento pre-intenzionale, originariamente testimoniale. Da qui l'idea, in continuità con la *idea cum rebus* di Cusinato di pensare lo *homo inter personis*: egli è tale solo nel momento in cui si altera e si sente alterato nella relazione con l'altro.

3. La soglia relazionale tra eros e agape

L'uomo è colui che abita la liminalità della propria esistenza: egli non coincide con il dato del suo darsi nella presenza presente del suo porsi, ma si costituisce come ciò che resiste all'apparenza dell'apparente. Tale resistenza non mira a un ripiegamento nella dimensione dell'inapparente, ma a un ricondursi sulla soglia del non accadimento dell'accadere del manifesto. La soglia (*Schwelle*) non è cartografabile intenzionalmente, poiché si dà in un sentire origi-

⁵ L'importanza della relazione con l'altro per la costituzione dell'identità è stata più volte sottolineata anche nell'ambito delle "terapie di gruppo". Come si legge in *I gruppi di incontro* (pp. 25-37), quando le persone interagiscono tra loro senza pregiudizi, ovvero quando vengono accolte nella loro singolarità esistenziale, senza essere ridotte al ruolo di "pazienti" o "malati" – si rimanda a Rogers 2019, 91 – gli individui non solo si aprono all'altro, ma si pongono in identità con lui divenendo reciprocamente uno (*Einsfühlung*). L'indicibilità e l'unicità del proprio essere vengono riconosciute solo nel momento in cui si accetta di lasciarsi attraversare da esse. Ciò che accade in tali contesti non può essere compreso come un semplice rapporto (*Verhältnis*), ossia come uno stare dinanzi e assieme all'altro. Si tratta invece di una vera e propria relazione che richiama la struttura del legame Io-Tu delineata da M. Buber introducendovi parergonalmente, ossia come elemento supplementare e costitutivo al contempo, la figura di un "terzo" che consente ai partecipanti di sentirsi non solo simili, ma anche co-appartenenti. Scrive Rogers «Il cambiamento principale è la considerazione più positiva della mia capacità di permettermi di udire, e d'essere coinvolto nello "urlo silenzioso" di qualcun altro» [Rogers 1976, 42. Si rimanda anche a Rogers 2017, 114).

nario, insieme sensuale e percipiente, dunque strutturalmente duale, mai duplice.⁶

Quando si parla dell'uomo, non è possibile adottare categorie puramente intellettuali sul modello kantiano, poiché è capace di trascendere l'immanenza non per elevarsi in un al di là separato dalla realtà fattuale, ma per immanentizzarsi trascendentalmente nell'immanenza stessa. Tale oltrepassamento, intrinseco alla natura umana, altera l'Io non perché lo trasforma in altro da sé, ma perché lo libera dalla tendenza a ridurre violentemente l'alterità dell'altro alla propria medesimezza.

Il problema decisivo è allora il darsi della liminalità dell'individuo, poiché tale “darsi” non è mai riducibile all'oggettualità della cosa, ma sorge unicamente nella *Beziehung* con l'altro. Scheler, e poi Lévinas, mostrano come l'uomo sia tale soltanto nella misura in cui è *coin-volto* nella relazione con l'altro. Tuttavia, questa non va intesa in termini di *reciprocità*, ovvero di scambio secondo la logica del *do ut des*, ma come evento di *soglia*: un paradosso o addirittura una “blasfermia” per la ragione calcolante, poiché designa l'atto dell'interfacciarsi con una per-

⁶ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a Goethe 2014. In particolare, nell'*Urfaust* l'autore sembra incentrare, difatti, l'intera narrazione non tanto attorno alle vicende di Faust e Gretchen in senso strettamente drammatico, ma attorno ad un concetto spesso trascurato, quello di soglia (*Schwelle*). Essa, infatti, è la vera protagonista del racconto, nella misura in cui in essa converge e si rende intellegibile l'operare di Mefistofele, di Dio e dello stesso Faust. Questa non si configura come una dimensione fissa e cartografabile, ma come spazio dinamico, cinetico e continuamente riattivato, in quanto funzionalizzato da Mefistofele e, nello stesso tempo, reso possibile da Dio e abitato dal protagonista. In tal senso, la soglia non è un luogo di passaggio, ma una condizione strutturale che espone i diversi attori del dramma e li definisce in base alla distanza che vi sussiste. Emerge così un aspetto significativo: il diavolo non abita la soglia, poiché sebbene stia al limite, rifugge il rischio di permanervi. L'uomo, al contrario, correndo il rischio di affidarsi a Dio, trasfigura il limite da negazione dell'eccedente a traccia dell'indecidibilità: luogo in cui il senso non è da ricercare, come per certi versi ha cercato di fare Husserl nel corso della sua speculazione, ma da giocare. L'identità autentica dell'uomo non consiste, allora, nel permanere in una mera liminalità strutturale, ma di divenire soglia, ossia in un debordare che, senza annullare il limite, lo apre alla possibilità impossibile della redenzione. Questa tematica è stata sviluppata, sebbene in maniera non diretta all'autore tedesco, da Schiller (2000) e da Heidegger (2003), i quali, tematizzano lo Spielraum come un libero spazio di gioco di forze, in cui nessuna istanza domina sull'altra ma tutto resta attivo.

sona altra-da-sé, capace di sospendere il principio di autoconservazione dell'individuo per aprirsi al darsi della propria singolarità.⁷

Ciò che spinge l'individuo verso la relazione, osserva Scheler, è l'amore (*Liebe*). Esso non è un'idea astratta che sublima l'uomo secondo la concezione greco-platonica o romantica, ma è ciò che trasfigura e sublima l'animalità umana, non annullando ma trasformando paticamente il sentire animale. L'amore agapico, come suggerisce la radice indoeuropea *ag ghabh*, è ciò che avvolge integralmente l'individuo nel suo essere fenomenicamente erotico. L'*eros* rappresenta l'impulsività fondata sull'ipseità dell'individuo; l'*agape* ne costituisce né il suo l'opposto né il suo contrario, bensì il trascendentale. Essa penetra paticamente nell'inaudito dell'esistenza e rinnova l'uomo non solo formalmente, ma anche e soprattutto materialmente. L'*agape*, sostiene Rogers parimenti a Scheler, non significa assolutamente idolatrare qualcosa, poiché nell'idolo sussiste sempre una distanza tra individuo e oggetto tale da non permettergli di cogliere e la profondità del manifesto e la resistenza del manifestato, ma un essere assieme all'altro, ovvero in-penentrarlo e, nello stesso tempo, lasciarsi compenetrare senza mai annullarsi. Il sentire agapico non è dunque il semplice sentire l'altro *con sé*, ma è la sorgente stessa del *Fühlen*, capace di trasfigurare la nozione di *Erfahrung*.

L'esperienza, da questa prospettiva, non indica più un mero sperimentare empirico. Essa diventa immagine ed icona della stessa tra-

⁷ Per singolarità non si intende la mera unicità del singolo, né la sua irripetibilità empirica, bensì l'accadere di e in un processo di intensificazione del Medesimo che si dà nel momento della relazione. Tale intensificazione non avviene soltanto nel confronto con l'altro, ma, in senso più radicale, per l'altro: nel movimento in cui il Medesimo è condotto oltre la propria autosufficienza senza tuttavia annullarsi. La singolarità designa così l'intensificazione massima del Medesimo nel momento del faccia a faccia con l'Altro: non una perdita di identità, ma per certi aspetti una sua esasperazione, in cui il Medesimo si scopre più se stesso proprio nell'esposizione all'alterità che lo attraversa interamente. La relazione non produce una sintesi né una mediazione, ma un incremento asimmetrico che mantiene intatta l'irriducibilità dei poli coinvolti. In questa prospettiva, la relazione che si in-tra-tiene tra due polarità irriducibili può essere, per certi aspetti, compresa come un locus theologicus: luogo intensivo e intensificato in cui la dinamicità e l'energia proprie di ciascun polo non vengono neutralizzate o ricondotte a unità, bensì infinitamente potenziate. È in tale spazio relazionale, caratterizzato dall'eccesso e dall'asimmetria, che la singolarità si dà come evento, sottraendosi tanto alla logica dell'identità quanto a quella della fusione.

scendenza che si dà *cum rebus* [Cusinato 2002, 88-89]: forma del trascendimento immanente che costituisce l'essere umano e il suo modo paradossale di esprimersi. L'amore erotico, principio a partire dal quale si comprende la *Einsfühlung* scheleriana, è il sorgivo della dia-cronia agapica della relazione con l'alterità. Affinché essa si mantenga come tale, necessita di una luce capace di non far precipitare il sentire agapico nell'oscurità erotico-ontica, ma a tal punto coinvolgente da consentire un'opposizione polare, non dialettica. L'*eros* diviene così al pari di una luce che illuminando la presenzialità presente di un oggetto e riflettendosi nell'oscurità della parete a cui è *correlato* e riflesso – la *faktische Leben* – non lo fa precipitare nel buio dell'oscurità, ma lo sublima nel buio della sua presenza resistente nella *relazione* amorosa (il *Für-sein*). L'unipatia non è quindi il semplice essere-con-l'altro, ma l'essere uno *con* l'altro nel percepire l'alterità, poiché si è situati *nell'* altro in quanto originariamente *già per* l'altro [Lévinas 2006].

La preposizione «per» riveste una funzione decisiva: essa designa formalmente l'accadere erotico dell'evento appropriante nella dimensione dell'immanenza espropriante il Medesimo dal sé, congiungendo immanenza e trascendenza mediante la *Durchdringung*. A tal proposito, osserva Cusinato:

la persona viene connessa strutturalmente ad una sfera d'esperienza non sensibile, ed è questo che fornisce a Scheler la chiave per risolvere il problema: *così come la concezione della persona nel senso di puro spirito isolava la metafisica del mondo ideale, altrettanto ora l'empirismo personale rende possibile l'empirismo metafisico*. Il concetto di persona come compenetrazione di *Geist* e *Drang* consente alla metafisica di accedere all'esperienza, cioè di compiere il passaggio estatico dalla sfera egologico-negativa del *quid* a quella positivo-personalistica del *quod* [Cusinato 1999, 119].⁸

Ciò che l'autore intende sottolineare è qualcosa di più profondo della semplice interazione tra due soggettività o tra Spirito e Impulso. Egli mostra che l'individualità è tale esclusivamente nel momento in cui si espropria, ovvero alterandosi nella dia-cronia della relazione, dove non è in rapporto *all'*altro, ma *per* l'altro, quindi già *con* l'altro. Accade

⁸ Per approfondire si veda Scheler 2016, 105.

simultaneamente l'erotizzazione dell'*agape* e l'agapicità dell'*eros*: in questa compenetrazione l'amore oltrepassa la chiusura del Medesimo nel rapporto con l'esteriorità, costituendo un vero e proprio oltraggio al Medesimo. Il legame amoroso diviene così il trascendentale dell'essere sé del Medesimo, poiché eleva la sua ipseità non identificandola con l'alterità, bensì ponendola *in* identità con l'altro. L'affezione emotiva non dissolve l'individualità nella stasi del suo essere-con l'altro, ma la rilancia in una dinamica di rel-*azione*, in cui l'identità si istituisce solo nella tensione verso ciò che è altro da sé. Tale relazione non proviene dall'esterno, ma è immanente all'ek-sistere stesso, o meglio è il sentire massimamente viscerale dell'uomo tale da configurarsi come esteriore. Essa lo altera dall'interno, sino a farlo divenire non solo altro dell'altro e dall'altro, ma anche totalmente altro da sé nella polarità espressa dall'uno *e* dall'altro.⁹ L'individualità si manifesta così nel darsi della congiunzione proposizionale inaudita «e», che non indica la mera co-presenza dell'*uno* e dell'*altro*, ma il dire dell'indicibile detto nel non detto, ovvero nella resistenza del dicibile che ciascuno oppone all'altro. Come nella fisica, la singolarità è il punto dello spazio in cui le leggi fisiche collassano e le grandezze tendono all'infinito, così nella filosofia la singolarità dell'individuo è il luogo in cui l'essere rivela il suo carattere irriducibilmente unico.

Quanto affermato è visibile nell'accadimento amoroso, il quale si presenta come un combattimento agonistico: l'*agape* non si trasforma in *eros*, ma si erotizza nell'accadimento stesso in cui l'erotico non è auto-erotizzazione, bensì etero-erotizzazione, quindi massimamente erotico, ovvero agapico. Nell'atto amoroso, istante in cui la presenza e l'inapparenza si uniscono nella resistenza dell'opaco, l'uno è pienamente sé poiché interamente nell'esteriorità dell'altro da sé. In questo paradosso accade la vivificazione dello spirito e la spiritualizzazione

⁹ Per Scheler l'amore indica il punto più alto tangibile dalla conoscenza umana, non tanto perché essa aspira ad una realtà sovranaturale staccata dalla natura, ma perché trova la sua origine nella lacerazione di cui ogni individuo è portatore e che si manifesta nel vivere quotidiano. L'amore non è un'intellezione compiuta dal soggetto, ma è una realtà che trova il suo modello nella persona di Cristo. Scrive H. Leonardy 1976, 113 «Während für den modernen Humanitarismus die Menschenliebe nur als einer der kausalen Faktoren gilt, die das allgemeine Wohl zu vergrößern vermögen, wäre nach christlicher Anschauung die Welt die beste, in der möglichst viel Liebe ist».

della vita [Cusinato 1999, 154], in cui il Medesimo, nell'amore per l'altro, è a tal punto trasfigurato da non essere più il Medesimo, ma uguale all'altro da sé poiché alterato da quella simultaneità erotica che informa l'essere stesso dell'uomo nel suo darsi negativo. L'esemplarità trinitaria offre qui la figura paradigmatica: il Figlio, uguale al Padre, diviene a tal punto altro da Lui da essere uguale all'uomo nella *kenosi*; ed è proprio in questa distanza prossimale dal Padre che il Figlio rimane in Dio. Allo stesso modo, l'atto erotico umano è un donarsi asimmetricamente dell'uno all'altro così visceralmente da diventare altro da sé per divenire altro dal sé dell'altro, pur restando nell'altro da sé. Egli sente dunque l'altro percependo il suo essere nel resistere all'assimilazione con il Medesimo e con l'altro.

Essere l'uno *per* l'altro è ciò che costituisce la struttura originaria dell'individuo: non è chiuso nella propria ipseità, né dissolto nell'orizzonte dell'altro a tal punto da non cogliere il "suo" volto nello sguardo nella *rel-azione* con l'altro, ma situato nel *frammezzo* del proprio sguardo (*eros*) e dell'altro da sé (*agape*). Uno sguardo senza volto, tipico dell'esistenza anonima e nauseata, è segno dell'impossibilità della costituzione della persona, poiché l'oblio della paticità percipiente estingue la sorgente dell'evento della Verità. L'amore, in Scheler come in Lévinas, non scivola nel vuoto sentimentalismo, ma si ri-vela, assieme all'umiltà [Scheler 2024, 70],¹⁰ come la sorgente della conoscenza della realtà. La *Liebe* non è un'idea intellettuale derivata dallo sforzo conoscitivo anzi, essa si configura come il luogo in cui la conoscenza trova la propria origine. Nota a tal proposito Leonardy: «Die Liebe wird bei ihm ganz intellektuell als Bewegung einer

¹⁰ Mediante l'ermeneutica dell'umiltà, Scheler cerca di uscire definitivamente dal dualismo soggetto-oggetto tentando di uscire dal mondo della vita in favore del mondo stesso. Egli critica così la filosofia moderna a motivo del ruolo da protagonista ricoperto dall'ipertrofia dell'ego. Mediante la nozione di amore è difatti possibile uscire dall'autoerotismo amoroso in favore di un etero-erotismo che costituisce ontologicamente ogni esistenza umana. L'oltrepassamento dell'ego-economia, mediante la partecipazione emotiva con l'alterità e il riconoscimento di uguaglianza di valore, consente di abbandonare anche la concezione dell'altro da sé come alter ego. Se, infatti, egli viene considerato tale si assiste sempre al dominio del proprio ego, a partire dal quale si distende una sorta di ombra che non solo oscura l'alterità dell'altro, ma riduce l'altro dell'alterità ad un mero strumento esistenziale di stampo egologico.

ärmeren zu einer reicheren Erkenntnis verstanden. Sie ist abhängig von der Erkenntnis, oder um es anders auszudrücken: Erkenntnis fundiert Liebe» [Leonardy 1976, 90].

Proprio come la conoscenza, anche l'amore si emancipa da ogni psicologismo e si configura come fenomeno intenzionale costitutivo della persona. In questo senso, esso gioca un ruolo centrale nella relazione con l'alterità, chiarendo la funzione dell'altro come *altro dell'alterità*, il cui volto, come afferma Lévinas in *Totalità e Infinito*, non è un dato di fatto, ma un darsi che nel darsi si dis-dona, ri-velando *simultaneamente* sia se stesso all'altro da sé, sia l'altro da sé a se stesso, sia il sé dell'altro a se stesso. La relazione amorosa è un *faccia a faccia* con l'altro, in cui tale rapporto non rappresenta la vicinanza tra il Medesimo e l'Altro, ma una prossimità che sfugge a ogni contiguità. Tale prossimità, lo *Zwischen* che li separa e unisce simultaneamente, non si riduce a un'assimilazione, ma è la soglia prossimale in cui l'altro e il medesimo entrano in una relazione di somiglianza senza tuttavia assomigliarsi. Questo divenire simili non significa un assumere le sembianze dell'altro, ma restare sé nella più totale ipostatizzazione di sé rispetto all'altro, ossia entrare in relazione senza essere né relati, né tantomeno relativi, perché la prossimità è segnata dall'irrelazionalità che costituisce l'alterità del Medesimo e dell'Altro.

L'amore si gioca all'interno di questa soglia paradossale di prossimità e esteriorità, che unisce separando e separa unendo il Medesimo dall'altro e l'Altro dalla medesimezza del medesimo: colpisce senza assoggettare e tocca senza violare l'interiorità dell'altro. L'uomo, in questa prospettiva, non è *ens cogitans*, bensì *ens amans*. Difatti proprio nel momento in cui il Medesimo cessa di amare l'altro termina *simultaneamente* anche di essere sé: pur non perdendo la propria identità, l'uomo smarrisce la propria identità nell'altro, poiché viene meno il darsi simultaneo del terzo nel *non* dell'irrelazione con l'altro: la prossimità del *tra*. Chi percepisce per primo la fine dell'amore non è difatti mai il Medesimo, ma l'altro da lui ed è proprio in quell'istante che sorge l'interrogativo straziante del «perché non mi ami più?». In quel momento l'uomo si sente crocifisso nella propria solitudine: le sue lacerazioni non sono più curate dall'altro, ma si aprono a tal punto da far perdere il Medesimo nel dissanguamento dello sguardo senza il volto dell'altro. Non è crocifisso dallo sguardo dell'altro, ma da sé nello sguardo dell'al-

tro per lo smarrimento del terzo asimmetrico e dia-cronico. In questo caso, l'interrogativo circa la propria identità non scaturisce dall'esteriorità dell'altro, ovvero dal «chi sono io *per te?*», ma dall'interiorità solipsistica del sé. Esso, detto altrimenti, non trova più la sua sorgente nel non del riconoscimento dell'altro come altro da sé, ma come assolutamente altro dell'altro da sé, concetto esprimibile nel domandare «chi sei tu *per me?*». Se la risposta è «niente», allora l'uomo perde sé, poiché quel *ni-ente* non è più il *non* dell'essere dell'Evento o l'evento della Verità, né è la soglia sulla quale l'individuo esiste, ma diviene il *das Nichtige* che si contrappone dialetticamente all'*Etwas*.

Eros e *agape*, separandosi, degenerano in due forme di violenza che non alterano l'alterità, ma permettono lo stupro di questa riducendola ad una medesimezza chiusa nella propria identità monadica. L'individuo, in questa prospettiva, non vede l'alterità secondo l'esteriorità relazionale, ma come un *alter ego* chiuso parzialmente in sé ed apribile solamente violando il suo *Leibraum*. Ciò implica che l'essere esteriore dell'uomo coincide col proprio essere, o meglio è il suo stesso essere. La persona è dunque tale esclusivamente nel momento in cui si *relaziona* con l'altro. La singolarità dell'individuo è dunque situata all'interno della storia del destino dell'agire e dell'esprimersi umano. In questa maniera Lévinas e Scheler riescono ad uscire dal dualismo moderno, collocando l'essenza dell'uomo non nella duplicità, ma nella dualità, o per il francese nell'anfibologia dell'agire stesso, il quale non è riducibile né all'atto agito, né tantomeno all'azione da compiere, ma differisce con lo stesso fluire dell'azione. Il concetto di persona si configura così ontologicamente come processo ed eticamente come missione. Tra i due non vi è alcuna separazione, ma una distinzione che li fa entrare in relazione nel momento stesso del loro etero/auto-compiersi.

4. Per una fenomenologia della testimonianza

Se, come è emerso nella trattazione dell'amore, dalla fondazione ontologica dell'esteriorità passiamo alla sua configurazione relazionale, la persona in Scheler e il Medesimo in Lévinas non coincidono con l'uomo in senso biologico, né con una forma predefinita dell'essere, si impone la domanda: chi è costui? E in che modo è possibile coglierne

la configurazione fenomenica? L'essere umano non è dunque riducibile a un meccanismo biologico o vitale, poiché racchiude in sé una dimensione ulteriore che gli consente non solo di vivere, ma di trascendere la pura vitalità, affermando così la propria singolarità esistenziale. L'uomo è così (in) un continuo divenire verso la trascendenza di sé, la quale non implica una fuoriuscita dal proprio sé, ma un'alterazione di sé, un vero e proprio oltraggio della propria identità nella *relazione* con il totalmente altro da sé.

L'uomo non si configura come qualcosa che si dà nel dato del suo manifestarsi, ma è un continuo divenire nel destino della storia dell'Essere mediante la *rel-azione* con l'altro. Egli si situa nel punto chiasmatico tra Cielo e Terra, umano e divino, punto che non è fisso, ma è *cifra* dell'indecifrabile in quanto segnato dall'indecifrabilità stessa. Il *Geviert* si dispiega come un cerchio che nella sua circolarità spinge fino all'infinito l'essere del singolo. La persona non è quindi un *Was*, una sostanza determinabile per quantità e qualità, ma un *Wie*, ossia una *modalità* fenomenologica, o meglio una virtualità che non degenera mai nel possibilitarismo; ossia un esistenziale fondamentale situato tra reale e virtuale, tra differenza e ripetizione, tra l'umanità e la divinità. Essa è *Zwischen e Schwelle*: frammezzo e soglia.

L'essere soglia apre, anzi scardina la fenomenologia husserliana, imponendo un suo ri-pensamento, poiché i criteri di razionalità tradizionali non bastano più per esprimere la profondità del *frammezzo*. Occorre un rinnovamento del metodo al fine di dare ragione dell'apertura dell'esperienza ontica dell'ordinario e consequenzialmente dei punti di inaudito che la attraversano e dilacerano.

È qui che emergono due figure decisive: il traumatismo lévinasiano e l'in-ter-azione intersoggettiva scheleriana [Scheler 2016, 158-161].¹¹ Entrambe convergono nella configurazione di una categoria fondamentale per una fenomenologia della soglia e della relazione: la figura del testimone. Questa immagine è teoreticamente significativa per due ragioni strettamente connesse. La prima è che essa comporta il venir meno di ogni dualismo tra soggetto e oggetto non a motivo di una liquefazione della realtà, ma per la continua eccedenza della *soggettivazione* rispetto al dato accaduto. Osserva Cusinato:

¹¹ Per ulteriori approfondimenti si rinvia allo scritto di Filipponi-Thaulero 2018.

la persona eccede l'oggettività in quanto ha rinunciato a essere soggetto, ma rinunciando a essere soggetto non considera più l'altro da sé come oggetto. Mentre il soggetto del sapere oggettivante, l'*homo faber*, vive ancora all'interno della relazione sistema-ambiente e considera la natura un insieme di risorse a disposizione delle proprie pulsioni [...] la persona riesce a vedere ciò che agli occhi dell'oggettivismo rimane invisibile [Cusinato 2002, 34-35].

Il secondo elemento su cui occorre soffermarsi è il luogo testimoniale che viene costituito dalle ri-velazioni che lo istituiscono. In questa maniera, la persona non si interfaccia più a un *Lebenswelt* nel senso husserliano della *Krisis*, ma al mondo in quanto tale. Per *Welt* non si intende la somma degli enti, né un dominio biologico, né un altrove metafisico. Il mondo designa invece una dimensione concreta, anzi la massima concretezza della concrezione umana, ovvero ciò che risulta dalla resistenza dell'uomo ai traumatismi che lo inchiodano alla realtà fattuale. Il mondo, in questa luce, acquisisce un'intensificazione tale da innalzare l'individuo al di sopra della propria vitalità, divenendo luogo agonistico in cui si resiste esistendo e scena drammatica dell'esistenza stessa.

La figura testimoniale consente di delineare un'altra tipologia di fenomenologia: quella dell'opacità, la quale apre la possibilità di un'*estetica esistenziale*. Il singolo diviene testimone, ovvero co-protagonista di una dramma che non solo avvolge, ma coinvolge la sua esistenza. Il ruolo ricoperto non è semplicemente dato dal "regista" divino e avvalorato dalla qualità della "scenografia" rivelativa e rivelatrice, ma dice qualcosa di decisivo sul rapporto tra un io e l'evento, tra un io e ciò che accade, tra ciò che accade e la prossimità dell'altro, nonché sulla simultaneità dell'accadere dell'altro dell'alterità [Meazza 2024, 36-37]. L'esistenza autentica del singolo, in questa prospettiva, non consiste solo nella fedeltà alla parte da "professare", ma anche nell'adesione all'evento di cui si è *chiamati a testimoniare*. La figura testimoniale può così essere la chiave ermeneutica che meglio spiega tale *relazione* tra Medesimo, Altro da sé e Alterità dell'altro.

Il testimone rappresenta un nodo cruciale del metodo fenomenologico, poiché l'Io non si limita a correlarsi al fenomeno, ma ne è informato e in-segnato: le *Abschattungen* del fenomeno non si lasciano semplicemente percepire, ma feriscono, frammentano e plasmano l'Io stesso. Il testimone è costitutivamente passivo: la sua passività radicale,

nel suo passivizzarsi, non si converte in positività, ma si afferma come passività che resiste al proprio dissolversi passivamente. Come infatti il *Nichts* heideggeriano, che nomina l'essere dell'Evento, anche il testimone si situa su quel bordo e su quella soglia in cui l'esistenza umana si articola e si disarticola storicamente.

In questa prospettiva, la testimonianza del testimone è ciò che *risulta* dal relazionarsi con un'esteriorità già sempre avvenuta ma mai completamente afferrabile in quanto "situata" in un'esteriorità, quindi ulteriorità mai cartografabile e concettualizzabile. Il testimone è pertanto co-protagonista della ri-velazione: egli è ciò che resiste nella luminescenza del fenomeno, ovvero la sua non è un'auto-costituzione ma sempre una etero-costituzione, la quale benché si collochi in un *già* collocato rimanda ad un *altrove* collocante.¹² Il testimone è difatti co-protagonista della ri-velazione, ovvero non è semplicemente colui che annuncia *qui ed ora* un *già* accaduto, ma anche un *altrove* esteriore ma mai a lui esterno. L'auto-trascendenza del singolo, di cui sopra, è concepibile in quanto *già* accaduta, ovvero pro-vocata da un *altrove* che costituisce il suo carattere eterogeneo. Detto altrimenti, la *Sichtrascendenz*, di cui sopra, non è mai un'auto-trascendenza, ovvero un atto spontaneo, poiché rinvia *simultaneamente* ad un *hetheron* che provoca la *hetherosis* costituente l'essenza del testimone. La testimonianza esprime così un infinitizzarsi dell'infinito nel finito: un *altrove* non fenomenico ma fenomenale che coincide col darsi del suo darsi. L'*altrove* della ri-velazione non è così un *altrove* rispetto al manifestarsi del

¹² Scrive Cusinato 2002, 81: «La critica all'egoismo non è comunque una critica moralisticeggiante. In *Ordo amoris* si distingue fra l'ego solipsistico, capace di amare solo se stesso, e la persona che si ama prendendo parte all'atto universale dell'amore agapico. Un atto che include una dimensione di solidarietà verso gli altri, del tutto assente invece nel primo caso, dove a ben vedere ci si trova di fronte a un ego eterodiretto, che introietta in sé un ruolo sociale che ha ben poco a che fare con la sua intima essenza [...]. L'egoista in pratica non fa «i propri interessi» perché questi sarebbero in primo luogo quelli di smettere d'essere egocentrico e di diventare una persona in senso pieno». In questo passo Cusinato riprende anche quanto scrive Lévinas: il soggetto non trova origine dalla propria egoità, bensì questa è espressione del proprio fondamento. L'auto-fondazione dell'uomo, dunque, altro non è che la sua etero-fondazione e la sua etero-fondazione costituisce la sua auto-fondazione. È in tale paradosso che il Mistero e l'infinito si mostrano: essi non sono qualcosa di eterno od estraneo all'individuo, ma costituiscono la sua esteriorità, ovvero il suo essere.

fenomeno, poiché è il dato del darsi del fenomeno, ovvero ciò che è anticipatamente dato nel darsi del fenomeno nella *scena drammatica testimoniale*. Il testimone permette così una nuova fenomenologia, non quella della totalità, come spesso si intende nella lettura di Lévinas, quanto a quella dell'esteriorità, ovvero della prossimità.

La figura della singolarità dell'individuo, ovvero la sua testimonialità, permette di cogliere un ulteriore aspetto del darsi non dato e, *simultaneamente*, del dato del fenomeno: il legame tra temporalità ed eternità, tra simultaneità e contemporaneità. Questa tematica è stata affrontata dai due autori in relazione alla figura della Ri-velazione, la quale è intesa come un fatto che accade realmente poiché «das Gegenteil von allem erdacht, erschlossen, abstrahiert werden» [Scheler 2009, 436]. La rivelazione è così un divenire manifesto del Mistero, in cui

das absolute Sein eines »göttlich« qualifizierten Gegenstandes von sich aus und *aus sich heraus* »durchscheinend«, »durchblickend« an einem empirischen Gegenstande relativen Seins wird, er auch erst durch dieses Durchscheinen und Durchblicken den betreffenden Gegenstand heraushebt unter allen anderen Gegenständen des relativen Daseins [*ibid.*].

Ciò che emerge da questo passo è l'idea di mutamento all'interno della deità divina, che *da sé e per sé* diviene traslucida, ovvero, potremmo dire, si fa opaca, poiché diviene ciò che resiste al suo divenire altro da sé. Tale differire da sé non immobilizza la divinità nell'ente manifesto, ma genera una differenza a tal punto radicale che porta inevitabilmente ad un differire che differisce da sé nel medesimo istante del suo stesso differire, ovvero nella simultaneità. Accade qui l'inaudito. Se la differenza radicale è tale solamente nella simultaneità (eterna) divina, cosa accade nel contemporaneo della realtà? Il suo darsi negativo. Il divino si configura così non più come un *tertium non datur*, ma come un *tertium datur* nel non massimamente radicale, ovvero come suo opposto differire da sé. La Ri-velazione divina, ad esempio, nella sua simultaneità eterna altro non è che un differire che differisce dal differire ipostatico *Tra* le tre persone, ma si mostra fenomenicamente come il più grande paradosso e scandalo pensabile dall'uomo: la divinità accade come morte in croce e la verità come massima vulnerabilità, ovvero come massima negatività che nel suo negarsi continuo non si afferma negativamente (fenomenolo-

gia dell'apparente), né si positivizza (fenomenologia dell'inapparente), ma si afferma nella negatività priva di negazione (fenomenologia dell'opacità o della resistenza). Temporalità ed eternità trovano nella figura del testimone il loro punto di intersezione, poiché è in-segnato dall'*altrove già* accaduto ed in-formato dall'annuncio di ciò che è *già* avvenuto da un *altrove* divenuto più immanente dell'immanenza stessa. Il testimone diviene così pensabile come il frammezzo tra due polarità irrelate eppure dia-logiche: egli è sulla soglia dell'evento dell'eternità nella contemporaneità temporale e dell'avvento del contemporaneo avvolto e coinvolto dalla simultaneità del differire del mistero. La singolarità non è un fascio di percezioni, né un mero essere senziente, ma una soglia in-formata dalla *Durchdringung* tra la realtà eterna e realtà temporale, ovvero come dativo a cui si manifesta la ri-velazione ed accusativo an-archico in quanto situato *già* in essa.

5. Conclusione

Il presente studio ha indagato la soggettività del singolo articolandone il percorso in tre momenti fondamentali. Anzitutto la relazione, intesa non come opposizione tra identità e alterità, ma come dinamismo che impedisce ogni fissazione dell'essere nel Medesimo. Essa non annulla l'ipostaticità del Medesimo e dell'Altro, ma li altera reciprocamente orientandoli verso un comune punto di fuga: l'infinitizzarsi dell'infinito nel finito esistenziale.

Il secondo momento riguarda la singolarità dell'individuo, letta attraverso le categorie di *agape* ed *eros*. La persona non è un'entità pre-formata, ma un evento che si lascia in-formare dall'evento dell'altro, superando così le aporie della modernità (soggetto/oggetto, immanenza/trascendenza, particolarità/universalità). L'individuo non è più un soggetto contrapposto, ma testimone dell'accadere del sé nell'accadere dell'altro.

Infine, sul piano metodologico e ontologico, si è proposta una fenomenologia dell'opacità: luogo in cui il manifestarsi del reale coincide con la resistenza del suo stesso manifestarsi. Tale fenomenologia dell'opacità potrà offrire nuove categorie per ripensare l'essere umano, il quale appare non come sostanza o coscienza, ma come soglia

(*Schwelle*) e frammezzo (*Zwischen*) tra trascendenza e immanenza, infinitudine e finitudine: apertura vigile all'inaudito, di cui egli stesso dà testimonianza.

Riferimenti bibliografici

- Cusinato, G. [1999], *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Cusinato, G. [2002], *Dio in divenire*, Padova, Edizioni Messaggero di Sant'Antonio.
- Cusinato, G. [2025], *Vuoto aurorale*, Genova, Il Melangolo.
- Filippone-Thaulero, V. [2018], *Max Scheler. Fenomenologia della persona*, Roma, Studium.
- Heidegger, M. [2003], *Gesamtausgabe, Band 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. [2005], *Filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. C. Sinigaglia, Roma-Bari, Laterza.
- Husserl, E. [1968], *Ricerche Logiche*, tr. it. G. Piana, Milano, Il Saggiatore, vol. II.
- Leonardy, H. [1976], *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "Phänomenologischen" Personalismus*, Leida, M. Nijhoff.
- Lévinas, E. [1986], *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. S. Petrosino, Milano, Jaka Book.
- Lévinas, E. [1983], *Altrimenti che essere*, tr. it. S. Petrosino, Milano, Jaka Book.
- Lévinas, E. [2006], *Alterità e trascendenza*, Genova, Il Melangolo.
- Meazza, C. [2024], *In colloquio con Jean-Luc Marion, in Fenomenologia e rivelazione* a cura di Bertolasi T., Bergamo A., Pintus G., Roma, Città Nuova.
- Ricoeur, P. [1986], *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- Rogers, C. [2017], *Da Persona a Persona. Il problema di essere umani*, Roma, Astrolabio.
- Rogers, C. [1976], *I gruppi di incontro*, Roma, Astrolabio.
- Rogers, C. [1978], *Potere personale*, Astrolabio, Roma.
- Rogers, C. [2019], *La terapia incentrata sul cliente*, Firenze, Giunti.
- Scheler, M. [2009], *L'eterno nell'uomo*, tr. it. P. Premoli de Marchi, Milano, Bompiani.

- Scheler, M. [2016], *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. L. Boella, Milano, Franco Angeli.
- Scheler, M. [2024], *Amore e conoscenza*, Brescia, Morcelliana.
- Scheler, M. [2009], *La posizione dell'uomo nel Cosmo*, tr. it. G. Cusinato, Franco Angeli, Milano.
- Scheler, M. [1968], *Philosophische Weltanschauung*, München, Francke Verlag.
- Schiller, F. [2000], *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Ditzingen, Reclam Verlag.
- von Goethe, J. W. [2014], *Faust e Urfaust*, Milano, Feltrinelli.

Identity as the Threshold of the Human. Towards a Phenomenology of Relationships

Keywords

In-between; Lévinas; Scheler; Threshold; Witness.

Abstract

This paper explores the theme of identity as the threshold of the human, proposing a phenomenology of relation grounded in the category of the *Zwischen* and *Schwelle*. Through an analysis of Scheler and Lévinas, the paper shows that subjectivity does not arise from the autarchy of the ego, but from its an-archic, affective, and testimonial openness to the Other. The human being is apprehended in his constitutive liminality as a being-for-and-with-the-other in which *eros* and *agape* intertwine within the *Durchdringung* between immanence and transcendence. In this perspective, the figure of the witness becomes the hermeneutical key to a “phenomenology of opacity”, wherein the phenomenon manifests itself through the resistance of its very appearing. Thus, human identity is rethought as the threshold between finitude and infinity, presence and alterity, revealing the fundamentally relational structure of existence

Il presente contributo indaga il tema dell'identità come soglia dell'umano, proponendo una fenomenologia della relazione fondata sulla categoria del *Zwischen* e della *Schwelle*. Attraverso un confronto tra Scheler e Lévinas, l'articolo mostra come la soggettività non si costituisca nell'autarchia dell'ego, ma nella sua apertura an-archica affettiva e testimoniale all'altro. L'uomo è colto nella sua liminalità costitutiva, come essere-*per-e-con*-l'-altro, in cui *eros* e *agape* si intrecciano nella *Durchdringung* tra immanenza e trascendenza. In questa prospettiva, la figura del testimone diviene la

chiave ermeneutica di una “fenomenologia dell'opacità”, nella quale il fenomeno si manifesta nella resistenza del suo stesso apparire. L'identità dell'uomo è così ripensata come soglia tra finito e infinito, presenza e alterità, rivelando la struttura relazionale dell'esistenza.

Gianmarco Bezzi
Università del Salento – Lecce, Italy
E-mail: bezzigianmarco@gmail.com

LORENZO GUARDINI

LOOKING FOR THE I IN THE SPACE OF REASONS: John McDowell on Personal Identity and Selfhood

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction: McDowell, Phenomenology, and Subjectivity; 2. The Cartesian Shortcomings of Reductionism; 3. Personal Identity and the Historical Nature of the Space of Reasons; 4. Subjectivity and its Intentional Pervasiveness; 5. Reasons Broader than Concepts: Expanding McDowell's Notion of Selfhood.*

1. Introduction: McDowell, Phenomenology, and Subjectivity

In confronting central questions in the philosophy of mind, T. Cheng observes that these topics are often approached with an implicit principle, which he calls «the division of labour» [Cheng 2021, 20-22]. According to this principle, when discussing a philosophical problem, it is partitioned into independent parts: a metaphysical position is assumed, yet not questioned, and then combined with an epistemological argument. The reason for proceeding in this way, Cheng argues, is that one thinks that the type of methodology assumed is indifferent regarding a certain metaphysical commitment. Although the division of labour remains a sound principle in philosophical discussions, it can lead to distortions. For instance, in the epistemological debate regarding the mind's knowledge of the external world or the place of the mind in nature, the division of labour creates the illusion that such a problem can be confronted by addressing the epistemological side of the question without questioning the

* ¹ I would like to thank G. Baron for the careful reading of the manuscript and her helpful suggestions.

sense in which the notion of world or nature is assumed. Cheng observes that the same issues arise with respect to the other side of the relation. In talk of the capacity of the mind to know, to perceive or speak about the world, it is often forgotten that the intentional act that is directed to the world is also a relation to a certain subject, who is a knower, a perceiver and a speaker, or, more generally, a human being. This latter incarnation of the abuse of the division of labour is often implied in debates concerning the problems of the self. By not addressing the relation of a certain subject of experience, this method leads to dismissing the notion of the self when discussing the topics about mentality, or, in extreme cases, to ruling out the existence of such a thing as the self when talking about the nature of subjectivity. Cheng argues that it is possible to resist this factorizing approach when one treats the concept of selfhood not as a third, discrete element, added in analysing the relation between the mind and the world, but as a structural element involved in this relationship [*ibid.*, 11]. This operation does not resolve all the problems in the philosophy of mind, such as the problem of consciousness, the mind-body problem or the ascription of mental states to the notion of the self, but rather it seeks to not dismiss the role of the self as secondary, or even superfluous, when discussing features of mental states or their intentional relation to the world. As Cheng writes in his book:

There is no sharp line between the problems about mentality *and* those about the self or subject, and the problems of the self or subject should be approached by understanding the *nature* of perceiver, knower, thinker, speaker, agent, person and (self-) conscious being, amongst others. This expels a possible wrong impression that in focusing on *subject* we have confined ourselves in a small region of philosophy of mind [*ibid.*, 11-12, *emphasis added*].

Cheng introduces his comprehensive reading of J. McDowell with these words. By engaging with phenomenology and cognitive science, he interprets the relation thoroughly analysed by McDowell between mind and world not as an encounter between two separate entities, but as a process of co-constitution, in which neither element can be excluded when discussing the other.

Even if McDowell is not a phenomenologist, his philosophy has already been compared with this influential tradition. However, besides

Cheng's book, most of the time phenomenology is brought into question to discuss how McDowell presents the mind's intentional relation to the world [Jensen 2013; La Rocca 2002], to understand his critique of reductive naturalism [Manca 2013] or the nature of perception [De Warren 2006; van Mazijk 2020]. Instead, I will endorse Cheng's proposal by focusing on the other, mostly underexplored, side of the relation. I will aim to examine how McDowell conceives the relationship that "stems inward", though not unilaterally, from the world to the subject, and analyse how the self is understood in its constitutive relationship with the space of reasons.

My reconstruction will start by presenting McDowell's criticism of D. Parfit's reductive approach to personal identity (2). McDowell's criticism of Parfit hinges on exposing the Cartesian assumptions in his reading of J. Locke's notion of personhood, which generate the pressure toward a reductionist conception of personal identity. Freed from this Cartesian framework, Locke's concept of personhood reveals the irreducibly first-personal and world-embedded unity of a human life, undermining the idea that psychological continuity can be understood from an impersonal, disembodied standpoint. From this thesis a conception of selfhood as diachronically situated within a lived, historical context, where personal identity is constituted and shaped by culture through first-person engagement with the world will arise (3). This aspect sheds light on the intrinsic historical character of the space of reasons, in which the diachronic unity of consciousness is experienced as a second nature.

Building on his critique of Parfit's reductionism, I expand his account of selfhood by presenting McDowell's response to the phenomenologist H. Dreyfus, who claims that habitual, absorbed engagement with the world, precludes the presence of subjectivity (4). McDowell argues that rational mindedness and self-identity pervade all cognitive activity, including pre-reflective and skilled coping, showing that subjectivity is immediate, historically scaffolded, and intrinsically linked to our embodied engagement with the external world. The space of reasons shapes, through language and conceptual articulation, our animal functions, thus establishing a continuity between our pre-reflective, embodied selfhood and our explicit, self-conscious personhood. In the final section (5), I will consider objections to this last aspect from schol-

ars interested in a phenomenological yet non-conceptual account of the embodied self. I will then introduce a possible reading of McDowell that is consistent with his notion of subjectivity while also accounting for the inclusion of non-conceptual content in the normative dimension of the space of reasons.

2. *The Cartesian Shortcomings of Reductionism*

In the essay *Reductionism and the first person* [cf. McDowell 1998a, 359-385], McDowell examines the reductionist view of personal identity advanced by D. Parfit. My main interest, however, is not to defend McDowell's claims about personal identity against Parfit, since a full critical assessment of Parfit's theses would require more space. Rather, the focus of this section is to understand what McDowell, by criticizing the reductionist approach, says about personal identity, and how his claims relate to his broader thesis, developed in *Mind and World (MW)*, concerning the relationship between the world and the knowing subject.

McDowell centres his criticism of the reductionist strategy around Locke's notion of person, namely a thinking intelligent being that has reason and reflection and can consider itself the same thinking thing across different times and places [Locke 1999, 3.27.9]. Parfit reads Locke's definition as a way to understand the unity of a subject's mental states without believing in the persistence of the same individual over time [cf. Parfit 1984, 356-382]. Drawing on science-fiction scenarios, Parfit examines cases in which an individual's body and brain are destroyed and replicated, progressively substituted with other bodies and brain cells, duplicated, or distributed among multiple copies of the original subject. By appealing to Locke's definition, Parfit argues that if the psychological connection between mental states (or a relevant portion of it) is preserved, we can conceive the survival and integrity of the subject's consciousness without invoking the concept of personal identity. «Personal identity is not what matters» [Parfit 1984, 398] for understanding subjectivity, and these imaginary cases, although fictional, can help us reconsider our real-world beliefs about what it means to conceive ourselves as thinking subjects. The criterion for personal identity, the idea that we ought to know in a determinate way whether

we are the same person over time, can be set aside once we grasp the essential core of the psychological unity of mental states.

McDowell raises several critical points in this reductionist reading of Locke by analysing the problems Parfit identifies in the Cartesian notion of the *Ego*. He argues that the reductionism evident in Locke's reading is unnecessary, since it arises directly from the Cartesian interpretation implicit in Parfit's arguments. According to McDowell [McDowell 1998a, 361], if we can revise our critical view of R. Descartes, we might not be constrained by a reduction-oriented notion of personal identity. At the same time, we can discover and appreciate Locke's genuine insight regarding the self. Thus, McDowell's position is not an anti-reductionist reaction to Parfit aimed at isolating essential features that reduction cannot accommodate. Rather, McDowell makes his own and applies the therapeutic method of Wittgenstein [cf. McDowell 2009c, 365-372], which questions and dissolves the assumptions that originally generated the perceived need for a reductive approach.

McDowell argues that Locke's notion of person is valuable not because it offers the conceptual means for a reduction, but rather because it reveals an essential aspect of what it means to be a living, individual human being. In the same way that I. Kant did not recognize this aspect in his critique of Locke in the *Paralogism* [McDowell 1996, 100], Parfit also misses an opportunity to appreciate the real value of Locke's definition of person. According to McDowell [McDowell 1998a, 366], what Locke says about what kind of thing a person is may seem to provide a circular definition. Still, it offers a significant insight into how humans can acquire self-knowledge by appealing to an intrinsic feature presented directly in conscious experience. The fact that a person can recognize herself as the same thinking being across time and space means that human beings can effortlessly obtain substantive knowledge of themselves by observing what is presented directly in their streams of consciousness. Yet, what is presented in the stream of consciousness is not a mere conjunction of mental states, but the continuity of a single life of an individual. Moreover, against Parfit, this type of continuity is not an additional belief or further fact that occurs when the individual ascribes a mental content to herself but is tied to the first-person character of conscious experience [McDowell 1998a, 361].

However, McDowell argues that the kind of self-knowledge that experience offers is different from the type involved in identifying a particular object across time and space. McDowell argues that this latter capacity requires skill and effort because it aims to track a thing's persistence in the world. Self-knowledge, instead, does not require this effort, because it is given directly as an intrinsic feature of the first-person standpoint at work in conscious experience [McDowell 1998a, 362]. McDowell contends that this effortless knowing is what is valuable in Locke's definition and what must also be acknowledged in the Cartesian model of the *Ego*. The Cartesian notion of the *Ego* shows that self-knowledge is a form of privileged access to our conscious experience, distinct from any kind of tracking or inferential activity.

Nonetheless, Parfit does not sufficiently appreciate this aspect in his reading of Locke because he is too focused on reacting to the metaphysical commitments of the Cartesian picture, namely, the existence of the self as an immaterial and spiritual substance [Parfit 1984, 277-278]. So, according to McDowell, the anti-cartesian framework that drives Parfit toward a reductionist account also prevents him from seeing not only what remains valuable in Descartes's theses about the *Ego*, namely, the fact that humans, *qua* thinking beings, have direct access to self-knowledge, but also that the postulation of an immaterial substance is not the real problematic aspect of Descartes's thought.

Descartes conceived self-knowledge as a self-evident, privileged view obtained within our mental states because this solution successfully addressed the epistemological challenges posed by skepticism. According to Descartes, self-knowledge could still be obtained under any circumstance, even after the method of doubt had been applied fully, radically eliminating reliance on any epistemic resources from the outside world. In the radicalized doubt scenario, the Evil Demon rules out every possibility of knowledge except that obtained in the isolation of the subject's inner space.

McDowell claims that the real flaw in Descartes lies precisely in the pressure that this form of skepticism exerts on his method. The intuition that one can obtain self-knowledge effortlessly, through first-person privileged access to the self, is correct, but the broader skeptical framework in which it is expressed distorts this view [McDowell 1998a, 368]. Privileged access is the result of recoiling into an inner space that is sev-

ered from the lived, empirical world and from the objective facts of life that determine one's identity. Yet the method of doubt may prevent us from acknowledging this latter possibility, because sensible experience can always deceive the knowing subject, leaving self-knowledge possible only if sheltered from external conditions in the "private theatre" of the subject's mind. McDowell's "diagnosis" is that the reaction to skeptical arguments, followed by the retreat of the *Ego* into a self-contained space, is the fatal flaw of the Cartesian model, from which the metaphysical commitment to the existence of a wholly spiritual entity is only an unfortunate symptom. For this reason, Descartes cannot provide an adequate understanding of what it means to be an individual self with a continuous life, since the type of self-knowledge implied in the inner-space model is fundamentally impersonal. It is impersonal because it cannot draw on the objective circumstances that ground our knowledge of ourselves as human beings who inhabit a world. Thus, McDowell argues that, according to a Cartesian model, the *Ego*, or the *I*, could be ascribed equally to Martians or other sentient entities [McDowell 1998a, 367]. However, even these types of beings could not have real self-knowledge without reliably accessing the information that constitutes their specific nature in the first place.

This problematic aspect of the Cartesian inner-space model remains operative in Parfit's reductionist reading of Locke's notion of person. According to Parfit, what matters for the survival of the subject is that any form of psychological connectedness is preserved, without requiring the series of mental states to be related to a single individual. The flow of experience is tied to the normal functions of the body and brain, yet it is also independent of any specific identity belonging to a single individual. By ruling out the necessity of self-identity criteria, Parfit also eliminates the epistemological resource of situations or contexts provided by sensible experience. In this way, the psychological continuity of the self is reduced to a mere geometrical viewpoint, detached from the lived and temporally extended context in which the content of mental states is applied.

McDowell shows how Parfit's willingness to oppose a Cartesian notion of the *Ego* by subtracting from the stream of consciousness the objective features that constitute the belief about our selfhood is, in fact, a disguised reformulation of the Cartesian skeptical reaction, sed-

imented in his reductionist reading of Locke. According to Parfit, it is possible to remove the physical and temporal boundaries that constitute the “existential coordinates” of an individual’s personal life because one can think about bundles of mental states from an impersonal, virtually disembodied point of view, severed from our relationship with the external world.

McDowell instead claims that the continuity of consciousness is not intelligible without the unity and continuity that the first-person standpoint brings into view. The unity in question is not the result of a mere detached viewpoint, but rather the unity of a life experienced and recognized by a particular human being who has a distinct experience of external reality. The need for reduction dissolves when one acknowledges that nothing is more essential to the unity of consciousness than the intrinsic relation between a specific kind of environment and the individual who inhabits it.

3. *Personal Identity and the Historical Nature of the Space of Reasons*

By showing the limits of this concealed inner-space model, McDowell gives a positive interpretation of Locke’s notion of personhood in the following lines:

Continuous «consciousness» is intelligible (even «from within») only as a subjective angle on something that has more to it than the subjective angle reveals, namely, *the career of an objective continuant* with which the subject of the continuous «consciousness» identifies itself. The subjective angle does not contain within itself any analogue to keeping track of something, but its content can nevertheless intelligibly involve a *stable continuing reference*, of a first-person kind; this is thanks to its being *situated in a wider context*, which provides for an understanding that the persisting referent is also a third person, something whose career is a substantially traceable continuity in the objective world [McDowell 1998a, 363, *emphasis added*].

Personal identity is not an inner, isolated feature of consciousness, but is essentially situated in a lived context. This is because the continuity presented in the stream of consciousness, which defines an indi-

vidual's life history, is not detached from its sensible engagement with the external world. Only in this way does Locke's definition bring into view the essential feature of our mind's unity, namely, its being inseparable from the continuity of our world-experience. Yet, unlike an object among others, personal identity does not need to be tracked, discovered, or inferred, because it is a stable feature that informs the continuity of our first-person standpoint.¹ McDowell reinterprets the Cartesian thesis of a self-transparent, privileged first-person access to our own mental states, inherited in Locke's definition, as describing an intrinsic feature of humans' intentional relation with their environment.

Before his critical reading of Parfit's reductionism, in *MW* McDowell makes a similar objection to Kant's notion of the *I* [cf. McDowell 1996, 87-107]. However, even if McDowell rejects the Kantian formal and *a priori* feature in favour of a naturalized, situated notion of selfhood, it nonetheless preserves the fundamental aspects of being a necessary condition for the unity of experience. The result, as McDowell observes in the fifth lecture of *MW*, is that the *I* becomes a stable feature of world-experience but not as a formal criterion. Instead of being a pure geometrical viewpoint, it becomes tied to our empirical and embodied persistence in the world. The capacity of human beings to recognize the continuity in their sensible perception of the world and their sense of selfhood are then mutually related aspects [*ibid.*, 102]. From their first-person standpoint, individuals have direct access to their identity because they learn to perceive the objective features that shape and give familiarity to their world, creating the unity of their life. The framework of the space of reasons provides a normative understanding of rational

¹ See McDowell, J [2008b, 186-203]. In discussing G.E.M. Anscombe's thesis about the non-referential character of *I* in self-ascriptions, McDowell argues that the fact that the subject of self-ascription is not always explicit does not imply that, when we express a belief about a subjective state in the immediate first-person mode, a stable reference to the subject is lacking. Unlike uses of *I* that refer to an objective state, the use of *I* to express a subjective state does not require making the subject as an object of observation, since it is something to which we are always acquainted. It is worth noting that, for McDowell, Anscombe's line of argument risks to endorse a broadly Cartesian framework, insofar as she assumes that allowing *I* to refer to a subject would commit one to a metaphysically immaterial *Ego*, severed from the external world.

subjects as individuals among others, constituted by experiences, intentions, commitments, and desires. However, McDowell reinterprets this idea, inherited from W. Sellars (and developed by R. Brandom), and argues that the normative and public sphere of the space of reasons is not intelligible outside the internal dimension of the subject [cf. McDowell 1998b, 395-413]. Reasons can exert their normative force on our beliefs, serving as reliable sources of knowledge, only if they directly affect the subjective experience of the world. Therefore, sets of commitments and practices that determine the individual «as a third person» and justify her existence in a world must become part of the first-personal standpoint and present themselves with a distinct phenomenological sense.

Memory is essential for understanding this dynamic. Memory enables subjects to develop a sense of identity in perceiving the continuity of external objects and themselves as the same person over time. However, memory, like perception or other activities of consciousness, can provide knowledge only because it is experienced as an impression that has meaning for an individual self. It is clear now that personal identity, far from being an accessory requirement, is what endows our mental states with epistemological potential.

Continuing his reading of Locke, McDowell discusses memory as an example of a cognitive faculty that is intelligible only in relation to personal identity [cf. McDowell 1998a, 370-374]. By criticizing Parfit's notion of quasi-memory, namely the idea that it is possible to gain knowledge from experiencing a memory that is not part of our individual experience, McDowell shows that it is not intelligible that we might obtain epistemic content from an experience that is impersonal or disconnected from the unity provided by the consciousness of a single life-history. Parfit introduces the notion of quasi-memory to show that self-ascription of the recollected content is an external condition of remembering, not part of its epistemic content [Parfit 1984, 283]. On this basis, ordinary memories may be interpreted as quasi-memories accompanied by an extra belief, namely the subject's identification with the remembered experience, which, however, does not belong to the mental state itself. According to Parfit, what really matters for being real knowledge is that the subject can reconstruct the causal connection that grounds the content recollected with the past experience itself. For

instance, if a subject A has been transplanted with memory traces of subject B, who has a view of Venice's landscape, then she is capable of remembering a trip to Venice as real knowledge by knowing that B has visited Venice at least once. In Parfit's example, quasi-memory functions exactly as ordinary memory. Still, the causal continuity of that epistemic content has not required the A's self-identification with that impression [*ibid.*, 281-82].

McDowell does not deny that analogues to quasi-memory can exist; however, he argues that these mental states cannot manifest as genuine memories that deliver real knowledge, because they lack the necessary connection to a single, continuous consciousness [McDowell 1998a, 377]. The epistemological authority that memory provides depends on the fact that the recollected event is experienced as part of our personal past. Yet Parfit seems not to consider the normative constraint that the first-person standpoint exerts on the recollected experience. However, the subject could not treat the recollected content as real knowledge of the past if she had known that it was not her experience but someone else's. This is because, in that case, the content would not appear as her own memory but as an illusion of memory, an indirect knowledge of other subject's experience. Even if this case remains possible, since one can gain knowledge from someone else's past by knowing their history, McDowell objects that this kind of knowledge is identical with a real memory experienced from the first-personal standpoint. This first-person standpoint is what gives sensible memory impressions epistemic potential and enables humans to rely on their cognitive resources to justify their beliefs. Even when memory content is false or altered, it still strikes as compatible with the history of our lives. Otherwise, there would be nothing in that experience to invite us to treat that impression as direct knowledge of the past. Quasi-memories, as impersonal experiences, are unintelligible because they lack this essential relation to a specific life-history. According to McDowell, impressions have epistemic authority because they cannot exempt themselves from referring to the diachronic continuity of our world-experience.

McDowell's response to the reductive account of selfhood and memory not only expands the theses about the self presented in *MW* but also sheds light on an overlooked aspect of his notion of the space of reasons. According to McDowell, the space of reasons becomes part of the realm

of nature as a given endowment for human animals. This is because culture in the form of a linguistic tradition shapes human infants' perceptual capacities, creating a second nature that, once they become mature, enables rational engagement with reality [McDowell 1996, 84]. Now, it is possible to see how this process of enculturation not only provides the necessary conceptual and linguistic resources for experiencing objects but also scaffolds the subjects' selfhood historically.

In the sixth lecture of *MW* McDowell frames language as the *repository* or *embodiment of tradition* by invoking H.-G. Gadamer's notion of *Bildung* [cf. *ibid.*, 108-128; 184]. The fact that McDowell discusses language being an *embodiment* of a tradition in which the human animal is born and raised can be read as an appeal to an intrinsic historical dimension of humans' first-person experience in the world. The space of reasons not only shapes the subject's perceptions but also provides an essential historical scaffolding, through which every subject recognizes her identity by directly examining experiences that are both world-disclosing and self-disclosing. The space of reasons is then no less natural than it is historical, and by being part of it, human animals gain self-knowledge by perceiving the unity of their life as an irreducible feature of their context. This historical dimension makes it possible for sensible impressions to have an intrinsic epistemic authority, since they can present themselves as second nature shaped by an individual's career of experiences.

In the next section, I will further explore the implications of McDowell's account of personal identity by focusing on his theses about mindedness and subjectivity as presented in his debate with Dreyfus. This will enable us to see how the situated and historical character of personal identity rests on an embodied notion of selfhood, which also permeates the pre-reflective aspect of experience. This reconstruction will help situate McDowell's theses within the contemporary discussion on the embodied approach to the self, thereby creating a more explicit confrontation with the phenomenological approach to these topics.

4. Subjectivity and its Intentional Pervasiveness

In what has been recognized as the "Dreyfus–McDowell debate", Dreyfus criticizes McDowell's conception of rationality as something

always present in the subject's immediate engagement with the world. Dreyfus calls the view of a receptive or passive spontaneity, capable of experiencing conceptual reasons in our everyday practical involvement with the world, "The Myth of the Mental." Drawing on the phenomenology of M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, and J.-P. Sartre, Dreyfus argues that the practical relation that ties the subject to the world, framed in contemporary scientific literature as embodied or skilled coping, cannot be pervaded by subjectivity [cf. Dreyfus 2013, 15-40].

According to Dreyfus, when the subject is practically engaged in a worldly context, such as in habitual practices, she is absorbed in a "mindless" execution of a task and thus cannot experience her self-consciousness. Only when the immediate relation to the world is interrupted does the individual access inner subjectivity to decide what to do next and/or reflect. There is no *I* in skillful coping; the subject's receptivity may present a form of intelligibility (the optimal execution of a task that becomes automatized by the agent's training), but it does not constitute a form of subjective mindedness. Drawing from Heidegger, Dreyfus claims: «When *Dasein* is totally merged with the world, there is no place for content, neither experiential nor propositional – there is nothing that is in any sense inner» [*ibid.*, 29]. Conceptual activity actualized through language is required to express self-awareness in the propositional form of "I think." Still, this form of mindedness occurs only when one interrupts the flow of action to gain distance and monitor experience. For this reason, McDowell's notion of conceptuality in perception, namely the idea that human beings receive sense impressions directly as conceptual content, is claimed to be incompatible with the world of forces and *solicitations* that drive the subject's experience in total absorption [*ibid.*, 18].

McDowell responds by accusing Dreyfus of subscribing to another myth, the "Myth of the Mind as Detached" [cf. McDowell 2013, 41-58], and argues that we cannot conceive rationality as divided between a non-conceptual, "mindless" activity and a conceptual, self-monitoring dimension. Opposing this dichotomy, he insists that conceptual rationality pervades all our intentional relations to objects, including our embodied engagement with the external world. For this reason, McDowell contends that Dreyfus's claims about the relation between a non-conceptual absorbed mechanism of action and a conceptual reflec-

tion that interrupts the flow of coping misunderstands the nature of his notion of mindedness.

It is worth noting that in his debate with Dreyfus, McDowell already works with a revised notion of conceptuality, now broader than the one proposed in *MW*, in which the conceptual was equated with propositional, discursive judgments. In this revised framework, conceptuality is not reducible to propositional activity, though it still depends on it. Now rationality is the capacity to extract (*to carve out*) conceptual contents from experience, rather than merely receiving them in the form of propositional judgments [McDowell 2008a, 263; cf. McDowell 2008b, 308-323]. However, against Dreyfus' objections, McDowell emphasizes that concepts are not extrinsic additions, disconnected from one's actions and added retrospectively, but are already present in the action itself in a tacit, pre-reflective form [McDowell 2013, 44]. Rationality is thus a form of mindedness that recognizes conceptual content in intuition and brings it to awareness. While McDowell grants to Dreyfus that making explicit in language what one is doing requires breaking the flow of action, this does not imply that conceptual determination was absent from the action itself. McDowell calls this the "pervasiveness thesis" and frames the activity of extracting conceptual content from immediate sensible experience as a matter of "I do" rather than "I think." The *I* does not accompany sensible experience from the outside but is a form of practical mindedness that acknowledges what one is doing in pre-reflective, skillful coping by emerging from it. Inspired by Aristotle, McDowell stresses that conceptual activity or spontaneity does not only occur as contemplative or deliberative thought, but primarily as «cultivated rationality at work» [McDowell 2013, 47].

The critique that McDowell moves to Parfit's reductionism now proves helpful not only in addressing Dreyfus's objection to the "Myth of the Mind as Detached," but also in clarifying McDowell's account of personal identity. The model of a self-contained subject at work in Parfit's reductionism mirrors the one underlying Dreyfus's framework. In both cases, a Cartesian assumption is present, albeit in a different disguise. If, in Parfit's reductionism, the separation between the subject's mental states and the worldly context leads to dismissing the concept of personal identity, in Dreyfus' case, it detaches the notion of selfhood from the intentional and immediate relation with the external environ-

ment, producing a form of dualism. Both Parfit and Dreyfus endorse a notion of rationality and subjectivity in which humans' capacity to self-ascribe mental events is placed extrinsically atop a blind, instinctive mode of behaviour, shared with other kinds of animals. According to this "high common factor model", rationality would amount to an extra condition imposed on a homogeneous notion of animal nature, in which subjectivity loses its unity with the sensible aspect of human capacities, and comes into view only when the animal's functions are interrupted. This results in a depiction of human nature as a kind of "part-time" animal identity [Dreyfus 2007, 354-55].

Against this picture, which has been framed as an additive model of rationality [cf. Boyle 2016, 527-555], McDowell's pervasiveness thesis aims to maintain the overall unity of human subjectivity by proposing a transformative model, in which the specific qualities of humans, developed through cultural upbringing, inform "all the way down" their animal nature. According to the transformative model, human identity is not a feature independent from animal functions, but it is defined by the specific type of natural organism through which it is realized. In other words, the difference between rational and non-rational animals is not the presence of a different property on top of a common factor feature (the animal's functions or sensibility). Rather, it is a difference in the specific mode of relating to the same external context. If animals that lack linguistic capacities can sense and react only to an environment, human animals, by undergoing a process of enculturation (*Bildung*) in the space of reasons, become perceptually acquainted with a world shaped by conceptual meaning, which takes the form of a second nature [McDowell 1996, 115]. Under this new light, it becomes intelligible how, according to McDowell, mindedness is pervasive of all the subject's cognitive capacities, including his "animal functions" such as habitual practices, and, more generally, the pre-reflective aspects of our interactions. Moreover, it is possible to see the notion of second nature, the system of habitual practices shapes the subject's mind in the space of reasons, also as a historical process of sedimentation that can be brought to awareness by an individual's rational capacities. This is for enculturation provides the necessary scaffolding that informs our habitual and embedded relation to the external context, keeping individuals always in touch with their selfhood, also at a pre-reflective level.

I have now presented the necessary resources to engage with McDowell's account of the self with a more constructive dialogue with phenomenology, particularly with respect to that phenomenological tradition that, by confronting empirical findings, stresses the embodied and situated aspect of cognition. In the next section, I will attempt to sketch this encounter, but not before considering some critical points that a phenomenological notion of embodied subjectivity can move to McDowell's thesis.

5. Reasons Broader than Concepts: Expanding McDowell's Notion of Selfhood

By reconstructing his critical engagement with additive and reductive views of subjectivity, McDowell's thesis can now manifest an explicit sympathy with the phenomenological tradition which emphasizes the lived, embodied character of first-person experience. However, in discussing the implication of McDowell's pervasiveness thesis about the mind, D. Zahavi and S. Gallagher [Gallagher 2016, 140; Zahavi 2013, 326] express the concern that by relegating subjectivity primarily to conceptual activity, McDowell's insight about the unity and pervasiveness of the self might overlook relevant aspects of non-conceptual experience, which are not, *pace* Dreyfus, mindless mechanisms. Various contributions argue for the genuine existence of an embodied notion of the self and its relevance to our first-person experience [cf. Bermudez 2011, 157-179; Cassam 2011, 139-156; Fuchs 2016]. However, even if there can be a legitimate sense of self in our embodied activity, this form of selfhood is not necessarily the result of applying concepts or language acquisition. For this reason, McDowell's commitment to a conceptual notion of subjectivity risks falling into the same flaws as Dreyfus, resulting in a restricted, intellectualized account of selfhood that overlooks non-conceptual, yet phenomenologically relevant features of the self. Moreover, K. Musholt observes that there is a clear distinction between a content of experience that is *self-related*, such as the one at work in our embodied engagement with the world, and a content that has a conceptual form and is *about oneself*. According to Musholt, non-conceptual theories of the self are incomplete because they cannot account for the latter notion of

selfhood [Musholt 2013]. However, the same objections can be applied to a fully conceptual theory of selfhood. McDowell, by conceiving the continuity between a pre-reflective and reflective form of mindedness as always a conceptual activity, seems not to address the distinction between self-related content and content being about oneself.

McDowell seems to have no interest in what is experienced as non-conceptual content because he still operates within the limits set by the framework of the Myth of the Given. According to the Myth, sensible contents cannot affect our first-person belief if they are not already given in a conceptual form, because non-conceptual contents lie outside the domain of explanation proper of the space of reasons². Since they are not taken up and shaped conceptually as second nature, sense data fall under the scientific explanation of our “first nature.” Such explanations can describe our behaviour from a sideways-on standpoint, appealing to causal, neurophysiological phenomena. Still, they do not capture the first-person aspect of experience that enables individuals to motivate their projects and interests, including the beliefs about themselves [McDowell 1998a, 193]. Nonetheless, McDowell’s commitment to the Myth of the Given poses a dilemma: the non-conceptual can be either a bare given with no phenomenological value, resting on our “first” nature, or a conceptual givenness that is part of second nature, being shaped by language and culture. From this perspective, McDowell’s placement of selfhood exclusively in the realm of conceptual appears tendentious, since it rules out the possibility that a non-conceptual form of selfhood could directly affect our subjective angle and inform our culturally and historically developed sense of personal identity.

If the space of reasons could include a form of rationality not limited to conceptual content, McDowell’s account of personal identity could benefit from a richer dialogue with the phenomenological aspect of embodied selfhood developed by Merleau-Ponty. J. C. Berendzen notices that the two authors could be read more closely than one might think, as long

² Although McDowell rejects Sellars’s claim that the Myth of the Given rules out sensible contents as direct justifiers of our judgments, McDowell still upholds the Sellarsian thesis that non-conceptual content is explainable only in terms of causal relations proper of scientific empirical descriptions. This commitment makes impossible to ascribe to non-conceptual content any normative constraint on our beliefs.

as one does not «underestimate Merleau-Ponty's rationalism nor overestimate McDowell's» [Berendzen 2009, 166]. Cheng provides a concrete possibility to this claim, attempting to dissociate McDowell's thesis about the pervasiveness of rationality from his commitment to conceptual content in perception, while at the same time respecting the spirit of McDowell's framework. Since *MW*, McDowell has shown a deeper concern in explaining how the rational nature of human animals, realized in the space of reasons, could be seen as a natural endowment. This strand of argument about rationality is inherited from Sellars, who, against McDowell's framework developed in *MW*, stressed that in humans, natural behavior cannot be conflated with rational conduct. Cheng shows how McDowell's argument concerning rationality can be read independently of the argument concerning the conceptual nature of sensible content, which is inherited from the debate with D. Davidson about the scheme-content dualism [Cheng 2021, 130]. If this reading is possible, as Cheng thinks, then the rational character of the space of reasons does not have to be constrained by a rigid dichotomy between non-conceptual contents of our first nature and the ones shaped conceptually by second nature. Cheng thinks that McDowell should focus more on the notion of structure and rational potential rather than on the label "conceptual" [Cheng 2021, 140]. In this way, even non-conceptual contents could be part of our rationality if they have the capacity to appear as experiences with a certain structure, rather than being raw sense data. Presenting some empirical studies of the phenomenon of attention, Cheng demonstrates how the first-person standpoint is directly influenced and responds to structural variations that are not dependent on the application of concepts. In this context, it is always an embodied form of reason that *carves out* meaningful content from these structures of sense. Still, the focus shifts to the process and the capacity for something "natural" to *become* conceptual, rather than something natural being given as *already* conceptual [McDowell 2013, 43]. This implies conceiving the relation between the animal environment and a reality shaped by culture and language not as a two-worlds view, but as a dynamic relationship within a spectrum. As Gallagher observes: «it's neither environment all the way up nor world all the way down. It's rather a precarious mix» [Gallagher 2016, 88].

One major obstacle to such a project would be preserving this broader notion of rationality without falling into the Myth of the Given. Alternatively, one could, with the help of phenomenology, evaluate if

the Myth poses a real threat to McDowell's notion of rational capacity in the first place. However, the result would be a more comprehensive account of selfhood, made possible by dialoguing with empirical findings that study how non-conceptual contents, far from being raw sense data, sediment and directly affect our identity as self-conscious, historical animals in the space of reasons.

References

- Berendzen, J. C. [2009] Coping with non-conceptualism? on Merleau-Ponty and McDowell, in: *Philosophy Today* 53(2), 161-172.
- Bermudez, J. L. [2011] Bodily Awareness and Self-Consciousness, in: Gallagher, S. (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford/New York, Oxford University Press, 157-179.
- Boyle M. [2016] Additive Theories of Rationality: A Critique, in: *European Journal of Philosophy* 24(3), 527-555.
- Cassam, Q. [2011] The Embodied Self, in: Gallagher, S. (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford/New York, Oxford University Press, 139-156.
- Cheng, T. [2021] *John McDowell on Worldly Subjectivity: Oxford Kantianism Meets Phenomenology and Cognitive Sciences*, London/New York, Bloomsbury Academic.
- de Warren, N. [2006] The Archeology of Perception: McDowell and Husserl on Passive Synthesis, in: A. Ferrarin (ed.), *Passive Synthesis and Life-World: Sintesi passiva e mondo della vita*, Pisa, ETS, 27-54.
- Dreyfus, H. [2007a] The return of the myth of the mental, in: *Inquiry*, 50, 352-365.
- Dreyfus, H. [2013], The myth of the pervasiveness of the mental, in: Schear, J.K. (ed.) *Mind, Reason, and Being-in-the World: The McDowell–Dreyfus Debate*, Oxon/New York, Routledge.
- Fuchs, T. [2016] Self across time: the diachronic unity of bodily existence, in: *Phenomenology and cognitive science* 16, 291-315.
- Gallagher, S. [2016] The practice of thinking: between Dreyfus and McDowell, in: T. Breyer, C. Gutland (eds), *Phenomenology of Thinking: Philosophical Investigations Into the Character of Cognitive Experiences*, Oxon/New York, Routledge, 134-146.
- Gallagher, S. [2024] Precariousness and the Situated Space of Reasons, in: Feige, D.M., Spiegel, T.J. (eds) *McDowell and the Hermeneutic Tradition*, London/New York, Routledge, 77-95.

- Jensen, R. T. [2012] Merleau-Ponty and McDowell on the Transparency of the Mind, *International Journal of Philosophical Studies* 21(3), 470-492.
- La Rocca, C. [2002] L'esperienza e il suo sfondo. Intorno a McDowell, in: R. Lanfredini (ed.), *Forma e contenuto. Aspetti di teoria della conoscenza, della mente, della morale*, Milano, Led Edizioni, 183-210.
- Locke, J. [1999] *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Pennsylvania State University.
- Manca, D. [2013] L'incanto della natura. Husserl e il naturalismo "aristotelico" di McDowell, in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1(2), 143-163.
- McDowell, J. [1996] *Mind and World*, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press.
- McDowell, J. [1998a], Reductionism and the first person, in: McDowell, J., *Mind, value, and reality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 359-382.
- McDowell, J. [1998a], Two sorts of naturalism, in: McDowell, J., *Mind, value, and reality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 167-197.
- McDowell, J. [1998b] Knowledge and the internal, in: McDowell, J., *Meaning, knowledge, and reality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 395-413.
- McDowell, J. [2008a] Avoiding the myth of the given, in: McDowell, J., *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 256-271.
- McDowell, J. [2008b] Referring to oneself, in: McDowell, J., *The engaged intellect: Philosophical essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 186-203.
- McDowell, J. [2008b] What myth?, in: McDowell, J., *The engaged intellect: Philosophical essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 308-323.
- McDowell, J. [2009c] Wittgensteinian "Quietism", in: *Common Knowledge*, 15(3), 365-372.
- McDowell, J. [2013] The myth of the mind as detached, in: Schear, J.K. (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell–Dreyfus Debate*, Oxon/New York, Routledge, 41-58.
- Musholt, K. [2013] Self-consciousness and nonconceptual content, in: *Philosophical studies*, DOI 10.1007/s11098-011-9837-8 (accessed November 20, 2025).
- Parfit, D. [1984], *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
- van Mazijk, C. [2020] *Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell*, New York, Routledge.
- Zahavi, D. [2013] Mindedness, Mindlessness, and First-Person Authority,

in: Schear, J.K. (ed.) *Mind, Reason, and Being-in-the World: The McDowell–Dreyfus Debate*, Oxon/New York, Routledge, 320-343.

Keywords

John McDowell; Selfhood; Personal Identity; Space of Reasons; Phenomenology; Second Nature; Embodied Cognition.

Abstract

This paper examines John McDowell's notion of subjectivity (*selfhood*) to assess its theoretical potential for a deeper engagement with the phenomenological approach. Through a reconstruction of his theses on personal identity and situated, embodied subjectivity within the space of reasons, it shows how McDowell offers an effective response to reductionist or dualist accounts of the subject-world relation. He presents *selfhood* as an irreducible element for justifying the psychological continuity of mental states, one that thoroughly informs intentional relations with the surrounding environment, both pre-reflectively and reflectively. However, to fully exploit McDowell's perspective in dialogue with phenomenology, it is necessary to ask whether the promising outlook of naturalizing the space of reasons can emancipate itself from the McDowellian thesis that epistemically relevant content must necessarily possess conceptual form.

Il seguente articolo esamina la nozione di soggettività (*selfhood*) nel pensiero di John McDowell per valutarne le potenzialità teoriche in vista di un confronto più approfondito con l'approccio fenomenologico. Attraverso la ricostruzione delle sue tesi sull'identità personale e sulla soggettività incarnata e situata all'interno dello spazio delle ragioni, si mostra come McDowell offra una risposta efficace alle concezioni riduzioniste o dualiste sul rapporto soggetto-mondo. Egli presenta la nozione di *selfhood* come elemento irriducibile per giustificare la continuità psicologica degli stati mentali, che informa fino in fondo la relazione intenzionale con l'ambiente circostante, sia pre-riflessivamente che riflessivamente. Tuttavia, per sfruttare appieno questa prospettiva in dialogo con la fenomenologia, occorre chiedersi se la promettente prospettiva di una naturalizzazione dello spazio delle ragioni possa emanciparsi dalla tesi mcdowelliana per cui un contenuto esperito come epistemicamente rilevante debba necessariamente possedere forma concettuale.

Lorenzo Guardini
Università di Pisa, Italy
E-mail: l.guardini@studenti.unipi.it

DANNY FORDE

HOW AM I NOT MYSELF? Psychedelic Experience and the Phenomenology of Individuality

TABLE OF CONTENTS: *1. Introduction; 2. Neurocognitive Accounts of Ego-Dissolution and their Philosophical Limits; 3. From the Substantial Subject to Layered Conceptions of Individuality in Phenomenology; 4. A Tripartite Phenomenological Framework of Selfhood; 4.1 The Self as Psychophysical Totality; 4.2 The Ego as Narrative-Reflective Identity; 4.3 For-me-ness: the Pre-Reflective Givenness of Experience; 5. Varieties and Phenomenological Analysis of Psychedelic Ego-Dissolution; 6. Realist Phenomenology and the Disclosure of Deeper Strata; 6.1 Max Scheler: from Egoic Feelings to the Stratum of Vital Feeling; 6.2 Edith Stein: Porosity, Empathy, and the Suspension of the Foreign/Non-Foreign Distinction; 6.3 Roman Ingarden: Ontological Stratification; 7. Objections and Replies; 8. Conclusion.*

1. Introduction

I felt a tremendous rush of energy fill my head [...]. Terror seized me – and then, like one of those flimsy wooden houses erected on Bikini Atoll to be blown up in the nuclear tests, “I” was no more, blasted to a confetti cloud by an explosive force. I could no longer locate [myself] in my head, because it had exploded that too, expanding to become all that there was. Whatever this was, it was not a hallucination. A hallucination implies a reality and a point of reference and an entity to have it. None of those things remained [Pollan 2018, 276-277].

This report, from M. Pollan recounts his experience with the fast-acting psychedelic 5-MeO-DMT. Similar accounts appear in other reports. For instance, A. Huxley writes: «I spent several minutes – or was it several centuries? – not merely gazing at those bamboo legs, but actually being them-or rather being myself in them; or, to be still more accurate (for “I” was not involved in the case, nor in a certain sense were “they”) being my Not-self in the Not-self which was the chair» [1954, 10]. For S. Grof ego-dissolution is «an ecstatic-state, characterized by the loss of boundaries between the subjective and the objective world, with ensuing feelings of unity with other people, nature, the entire Universe, and God» [1980, 79]. Additionally, in analyses of user reports [Millière 2017; Nour *et al.*, 2016], participants reported similar experiences of ego-dissolution. These reports underscore that ego-dissolution is not merely a loss but often a revelation of deeper unity. Such experiences are not entirely exceptional in the canon of psychedelic effects. Variations on this theme appear across substances, continents, and decades. What is exceptional is the paradox it presents: the most radical seeming loss of self in the current scientific literature is simultaneously capable of being vividly described. If there is no self then how is there an experience which the self can relate after the fact?

Contemporary neuroscience has an answer ready: what dissolves is the ordinary «self-model», a high-level predictive representation generated by the Default-Mode Network (DMN) and relaxed under 5-HT_{2A} agonism. What remains is at most a minimal phenomenal self – a thin, contentless for-me-ness that itself, they claim, reduces to the most basic mechanisms of hierarchical inference [Letheby 2021; Millière 2018; Carhart-Harris and Friston 2019]. On this view, psychedelic ego-dissolution is the controlled experimental demonstration that the self, as ordinarily experienced, is merely a useful fiction.

Yet often the experiencers insist that what is revealed is not less self but more; not the absence of personhood but a deeper stratum of what it means to be human [Nour *et al.*, 2016; Lebedev *et al.*, 2015; Millière 2017]. The white light is not experienced as a neural epiphenomenon but as the ground of being knowing itself. The boundless ocean is not a predictive error signal the remainder once the ego falls away. These are not post-hoc rationalizations; they are the immediate, first-person datum.

This article sides with the experiencers against the dominant reductive reading by retrieving a largely ignored current within phenomenology itself: the realist phenomenology of personhood developed by M. Scheler, E. Stein, R. Ingarden, and their Munich-Göttingen contemporaries. Against both transcendental idealism and post-structuralist dissolution, these thinkers defended a layered, non-essentialist, yet irreducibly real conception of the individual as a psychophysical, affectively structured, temporally extended unity. Individuality, for them, is neither a metaphysical substance nor a predictive fiction; it is a dynamic achievement whose strata can be selectively disclosed or concealed.

The central claim of this paper is that psychedelic ego-dissolution functions as a privileged limit case for testing and vindicating precisely this stratified ontology. By developing a tripartite distinction between (1) the self as psychophysical totality, (2) the ego as narrative-reflective identity, and (3) for-me-ness as pre-reflective givenness, I will show that what psychedelics temporarily suspend is only the second, historically informed layer. The deeper layers, the vital-affective stratum and the inalienable horizon of first-personal givenness, do not dissolve; they become more salient in proportion to the silencing of the narrative ego.

The argument proceeds as follows. Section 1 presents the strongest neurocognitive accounts of ego-dissolution and identifies their philosophical limits. Section 2 traces the historical shift from substantial to layered conceptions of individuality within phenomenology. Section 3 articulates the tripartite framework in detail. Section 4 analyses a graded series of first-person reports, mapping each onto the proposed layers. Section 5 demonstrates the striking fit between these phenomena and the realist ontologies of Scheler, Stein, and Ingarden. Section 6 answers the most pressing objections. The conclusion draws out the broader implications for the phenomenological philosophy of personhood.

If the analysis is successful, the psychedelic experience will emerge not as the refutation of the self but as one of the most powerful disclosures of its layered reality which is available to philosophical reflection.

2. Neurocognitive Accounts of Ego-Dissolution and their Philosophical Limits

The past decade has witnessed an explosion of neuroscientific research on psychedelics, driven in large part by clinical trials demonstrating their therapeutic potential and by sophisticated theoretical models aiming to explain their characteristic effects. Central to these effects is the phenomenon researchers term «ego-dissolution». This concept refers to the temporary loss of the ordinary sense of being a bounded, narratively coherent self which is located inside a body and separated from the world.

A prominent explanatory framework in psychedelic research is the «Relaxation of Beliefs Under Psychedelics» (REBUS) model developed by R. Carhart-Harris and K. Friston [Carhart-Harris & Friston 2019], though other models exist. For instance, a review by J.J. Gattuso *et al.* [2023] synthesizes evidence showing that classical psychedelics (like LSD, psilocybin and ayahuasca) reliably alter the brain's Default Mode Network (DMN) - a set of regions involved in self-referential thought and mind-wandering. Across studies, psychedelics acutely decrease functional connectivity within the DMN while increasing connectivity between other large-scale networks, a pattern linked with altered consciousness (including ego dissolution) and changes in cognitive processing. These neural effects may underlie some therapeutic outcomes in conditions such as depression and anxiety, though the exact causal role of DMN modulation in clinical benefits remains unclear. Additionally, M. van Elk and D.B. Yaden [2022] call for a pluralistic causation framework, viewing psychedelics' effects as interplay among biochemical (e.g., 5-HT_{2A} agonism and neuroplasticity), neural (e.g., relaxed priors and increased complexity), and psychological (e.g., expectancy and meaning enhancement) mechanisms.

REBUS is arguably the most discussed and utilized framework so it is this approach that I will focus on in this paper. Building on predictive-processing theories of brain function, REBUS proposes that classical psychedelics (psilocybin, LSD, DMT) primarily act as 5-HT_{2A} receptor agonists that disrupt the precision-weighting of high-level priors. In ordinary cognition, top-down priors strongly constrain bottom-up sensory signals, producing a stable, hierarchi-

cally organized model of self and world. Under psychedelics, these high-level priors are relaxed or «anarchically» downregulated, allowing lower-level sensory information to propagate upwards with less top-down inhibition. The result is a cascade of altered brain dynamics: increased entropy, reduced DMN integrity, and the collapse of familiar self-boundaries.

Within this framework, the self is interpreted as a high-level generative model – a «controlled hallucination» that the brain constructs to minimize prediction error across multiple scales [Limanowski & Friston 2020]. The apparent unity and persistence of the egoic self is the product of strong priors that bind interoceptive, proprioceptive, exteroceptive, and autobiographical information into a coherent «I». When these binding priors are relaxed, the self-model literally «unbinds». What remains is either a fragmented multiplicity of sub-personal processes or, in the limit case of complete dissolution, a minimal phenomenal field devoid of any structured self-representation.

Philosophically, this picture has been developed most rigorously by C. Letheby and P. Gerrans [Letheby & Gerrans 2017; Letheby 2021]. They argue that psychedelic ego-dissolution provides direct experiential evidence for the «self-unbinding» hypothesis: the ordinary sense of self is a transient, constructed representation rather than an enduring entity. Letheby explicitly frames this as an epistemic opportunity. By temporarily removing the veil of narrative selfhood, psychedelics reveal the self to be «unbound»: a useful fiction that can be dispensed with without existential loss. What persists in the most profound states is at most a «minimal phenomenal self», a thin, contentless for-me-ness that is itself reducible to the basic mechanisms of predictive binding at lower hierarchical levels.

R. Millière has offered the most fine-grained taxonomy of self-consciousness compatible with this paradigm [2017; 2018]. He distinguishes several dimensions of self-representation that can be independently disrupted: bodily self-location, first-person perspective, narrative identity, and minimal phenomenal selfhood. Millière concedes that even in «complete» ego-dissolution (as measured by scales such as the Ego-Dissolution Inventory or the MEQ30), a residual for-me-ness typically remains. However, he interprets this residue naturalistically: it is the thinnest layer of predictive self-modelling, the baseline subject-ob-

ject structure required for any experience to be consciously registered at all. There is no ontological surplus beyond the mechanisms described by predictive processing.

These accounts are empirically impressive. Neuroimaging studies consistently show dose-dependent correlations between ego-dissolution scores and reduced DMN activity, increased global connectivity, and decreased modular segregation [Carhart-Harris *et al.* 2016; Muthukumaraswamy *et al.* 2013]. Psychometric instruments such as the Ego-Dissolution Inventory (EDI) [Nour *et al.* 2016] and the Mystical Experience Questionnaire reliably track the subjective intensity of self-loss across substances and populations. The REBUS model has genuine predictive and explanatory power. Nevertheless, three serious philosophical limitations remain.

First, these models systematically conflate the narrative-psychological ego with selfhood *tout court*. When researchers claim that «the self dissolves», they almost invariably mean the autobiographical, diachronic, socially embedded self. These notions are precisely the layer that predictive hierarchies most plausibly construct. Yet even their own data shows that something more primitive survives: a non-narrative, non-egoic, yet unmistakably first-personal givenness. By treating this remainder as merely the thinnest self-model, they risk reducing the very dimension they purport to explain.

Second, predictive-processing accounts remain stubbornly sub-personal. They excel at explaining how certain neural dynamics correlate with certain phenomenal reports, but they offer no resources for understanding why the persisting for-me-ness feels ontologically deeper rather than merely computationally thinner. Experiencers do not describe the residue of complete dissolution as a faint or degraded self-representation; they describe it as luminous, boundless, or «more real than real». The felt depth and qualitative weight of this minimal awareness resists translation into the language of prediction-error minimization.

Third, and most crucially, these frameworks tacitly assume that any adequate theory of the self must be exhausted by third-person mechanistic explanation. The persistence of first-personal structures even under radical neurochemical perturbation is treated as a curiosity to be naturalized away rather than as a phenomenon that might demand a richer ontology. Neurocognitive models have no language

for this claim beyond dismissive gestures toward «mystical ideology» or cognitive bias.

In short, while predictive-processing and self-model theories illuminate crucial mechanisms of ego-dissolution, they stop precisely where phenomenology begins. To grasp what psychedelic states actually disclose about the structure of individuality, we need a framework that takes the first-person givenness of experience as irreducible data rather than as a high-level hallucination awaiting sub-personal explanation.

3. From the Substantial Subject to Layered Conceptions of Individuality in Phenomenology

Modern philosophy arguably began with the attempt to secure an indubitable foundation for knowledge in the self. R. Descartes located that foundation in a substantial soul whose essence is thinking; Kant relocated it in the transcendental unity of apperception that must accompany all representations; E. Husserl, in turn, identified the pure ego as the identical pole of all lived experiences. In each case, individuality appears as something simple, self-identical, and metaphysically basic: a substance, a condition of possibility, or an absolute given.

The twentieth century largely dismantled this picture. M. Heidegger replaced the Cartesian subject with *Dasein*, an essentially worldly being whose existence precedes any substantial essence. J.-P. Sartre radicalized the point: consciousness is a nothingness whose only identity is the perpetual negation of thinghood. M. Merleau-Ponty dissolved the ego into the workings of the lived body, while French post-structuralism (M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida) completed the dissolution by treating the subject as a contingent effect of discourse, power, or impersonal flows of desire. By the end of the century, the very notion of a real, enduring individual seemed philosophically disreputable as either a metaphysical relic or an ideological fiction.

Yet within phenomenology itself, there was and is resistance to this slide into eliminativism. Within the Munich and Göttingen circles, a distinctly realist current insisted that the human person is neither a transcendental condition nor a mere construct but a concrete,

living unity disclosed in and through affective and embodied experience [Scheler 1973a; Stein 1989; Reinach 1989]. Unlike Husserl's later transcendental idealism, these thinkers refused to bracket the real existence of the person; unlike Heidegger's existential analytic, they refused to reduce personhood to factual thrownness. Instead, they developed an ontology of the individual as an emergent yet irreducibly real center of acts, feelings, and values situated within a material and intersubjective world.

In *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* Scheler argues that the person is not a substantial thing lying behind its acts but the unified executor of those acts themselves. The person is given only in its act-performance and cannot be objectified without ceasing to be experienced as person [Scheler 1973b]. At the same time, the person is not a mere logical postulate or empty pole: it possesses an individuality that is felt in the qualitative uniqueness of its value-ceptions and emotional life. The human individual is thus neither an empty transcendental subject nor a bundle of psychological states but a concrete, qualitatively unique center of lived experience rooted in embodiment and affectivity.

Stein extends this realism in a decisively intersubjective direction. In *On the Problem of Empathy* and her later *Philosophy of Psychology and the Humanities*, she shows that the lived body (*Leib*) is the zero-point of orientation from which the foreign psyche of the other is first given as foreign-yet-analogous [Stein 1989, 38-89]. Individuality is therefore not originally solitary; it constitutes itself in and through the empathic encounter with other lived bodies. The person is a psycho-physical-spiritual unity whose individuality is inseparable from its openness to a shared world of values and others.

Ingarden develops a rigorously stratified ontology in *The Controversy over the Existence of the World*. Real individuals exhibit layered structures (material, organic, psychic), with higher strata existentially founded upon but irreducible to lower ones. The human person is thus an ontologically composite being whose unity arises from determinate structures of foundedness and formal cohesion rather than from a simply posited substantial soul. While higher strata depend on lower ones, their disruption does not entail the destruction of the underlying material or organic layers.

What unites these realist phenomenologists is a conception of individuality as emergent, relational, affectively structured, and temporally extended without being either an eternal substance or an eliminativist fiction. The person is real, but its reality is dynamic and layered rather than simple and self-identical. This framework proves uniquely suited to the psychedelic case, where higher strata of selfhood (narrative identity, reflective agency) can be radically disrupted while deeper strata (vital feeling, pre-reflective givenness) remain and are often experienced with heightened intensity.

It is this realist, non-reductive, yet non-essentialist conception of the person that the present article seeks to retrieve and deploy. Psychedelic ego-dissolution does not reveal the self to be a mere predictive model. Rather, it functions as a controlled ontological experiment that temporarily suspends certain strata of individuality while leaving others intact, thereby disclosing the layered structure that ordinary consciousness habitually conceals.

4. A Tripartite Phenomenological Framework of Selfhood

To interpret what psychedelic states actually reveal rather than what neurocognitive models assume they must reveal, we need a descriptive framework that respects the full depth of first-person evidence. The following tripartite distinction is not an ad-hoc construction but a systematic articulation of structures already implicit in phenomenological realism.

4.1 The Self as Psychophysical Totality

The broadest and most concrete layer is the self understood as the living, psychophysical individual in its full ontological density. This is the human being as an embodied, temporally extended, ecologically and historically situated whole. Realist phenomenologists insist that the person is never a pure spirit or a disembodied consciousness but a unity of *Leib* and *Körper*, of lived body and physical organism.

Scheler speaks of the person as the «concrete and essential unity of being of acts of different essences which in itself precedes all es-

sential act-differences» [Scheler 1973b, 383]. The lived body is not an object among others; it is the indispensable carrier of all spiritual acts and the primordial field of vital feelings. Stein deepens this insight by showing that the lived body is given as a «zero-point of orientation» and as the seat of a sensuous-affective life that cannot be derived from purely psychic or spiritual acts [Stein 1989, 41–59]. Ingarden, finally, describes the human individual as a stratified formation whose lowest strata are material and vital; without these strata the higher psychic and personal strata would lack existential support [2013].

In ordinary experience this psychophysical totality remains largely in the background. We ordinarily live from it without a second thought. Under the influence of psychedelics, however, it frequently comes to the foreground in a dramatic fashion: the body is felt as a vibrating energy field, as an oceanic continuum, or as a porous boundary dissolving into the surrounding world. These are not hallucinations in the pejorative sense; they are the felt disclosures of the vital-affective stratum that is normally covered over by the pragmatic concerns of narrative and reflective self-experience.

4.2 The Ego as Narrative-Reflective Identity

At a higher, more articulated level stands what is commonly called the ego: the autobiographical, diachronic, socially constituted self that maintains psychological continuity across time. This is the self of memory, life-story, personal projects, and social roles. It is the self that answers to a proper name and recognizes itself in the mirror of past and future.

The ego in the usual psychological sense belongs to the sphere of the psychic life and can become an object of reflection. It is the objectified self, comprising character traits, habitual tendencies, and inner states, that we encounter when we take ourselves as something describable or typifiable. By contrast, the person, for Scheler, is not an object at all but the concrete unity of intentional acts, irreducible to the ego [Scheler 1973, 577-586]. Stein similarly treats the «I» of narrative identity as a constituted unity that emerges only at a certain level of psychic development and that presup-

poses the deeper lived unity of the psychophysical individual [Stein 2000, 103-127].

This narrative-reflective ego is precisely what collapses in psychedelic ego-dissolution. Autobiographical memory becomes inaccessible or irrelevant; the sense of being the protagonist of an ongoing life-story vanishes; social roles and future projects lose all salience. The loss is not experienced as a deficit but often as a liberation from a constricting fiction. Yet the fact that the experiencer can later report the absence of a narrative «I» already indicates that something more primitive than the ego remains.

4.3 For-me-ness: the Pre-Reflective Givenness of Experience

At the deepest and most resilient level lies the dimension classically described as the for-me-ness or ipseity of experience: what D. Zahavi terms pre-reflective self-awareness [Zahavi 2005]. This is not a represented «I», not even a minimal self-model; it is the very manner in which phenomena are given as appearing to someone. For-me-ness is the non-objectifying, non-thematic acquaintance with experience as mine before any reflective or narrative elaboration.

Scheler speaks of the person as an absolutely individual center of acts that can never become an object and whose individuality is expressed in the unique qualitative style of emotional life [Scheler 1973, 106–108]. Stein likewise describes a «pure I» that functions as the pole of every lived act yet never appears as an object within it [Stein 1989, 31-35]. Ingarden's stratified ontology complements this view by insisting that higher personal formations are founded upon but irreducible to psychic and organic strata; while the integration of these layers may be altered, the ontological structure of the real individual does not collapse into the empirical ego [Ingarden 2016, esp. Ch. VIII, §§ 39–45 and Ch. XIII, §§ 58–59].

For-me-ness is the thinnest yet necessary layer of selfhood. It is what survives even when the psychophysical totality is experienced as boundless and the narrative ego has vanished entirely. In the most extreme psychedelic states – the «whiteout» of high-dose 5-MeO-DMT or the «void» of certain breakthrough experiences – subjects report an absolute loss of content, yet the experience is still often lived as luminous, self-revealing awareness.

The three layers are hierarchically ordered but ontologically distinct. The narrative ego presupposes and is carried by for-me-ness; both presuppose psychophysical totality as their condition of manifestation. Psychedelics do not annihilate selfhood; they selectively suspend higher strata while allowing lower strata to become salient in unprecedented ways. The resulting experiences are therefore not evidence for the illusory nature of the self but privileged disclosures of its layered reality.

5. Varieties and Phenomenological Analysis of Psychedelic Ego-Dissolution

Psychedelic ego-dissolution is not a single phenomenon but a continuum whose qualitative structure varies with substance, dose, set, and setting. For analytical purposes we can distinguish four broad bands, each of which selectively affects the layers distinguished above.

a. Boundary softening (common at low-to-medium doses of psilocybin, LSD, mescaline)

This initial stage involves a mild relaxation of self-boundaries, where the psychophysical totality (embodied self) feels porous or interconnected with the environment, without disrupting the narrative ego. Vital-affective strata become subtly enhanced, fostering a sense of unity while preserving first-personal givenness. For instance, one report describes: «I felt myself mould into the world around me» [Erowid report, analysed in Millière 2017]. Another, from a 5D-ASC questionnaire item, states: «It seemed to me that my environment and I were one» [Studerus *et al.* 2010]. Huxley recounts: «I was no longer my Not-self in the Not-self which was the chair. I was the chair» [Huxley 1954, 22]. These reports demonstrate a selective disclosure of the psychophysical totality's affective openness, without narrative disruption.

b. Ego softening or decentering (medium-to-high therapeutic doses)

Here, the narrative-reflective ego begins to loosen, leading to a sense of detachment or observation of the self as «other». The psychophysical totality remains intact but feels decentred, with for-me-ness persisting

as a detached witness. This stage often involves emotional reframing, aligning with therapeutic insights. For example, one participant reports: «I observed myself as though I were a stranger» [Griffiths *et al.* 2011]. Another describes: «Feelings of disembodiment... I felt disconnected from my body» [Erowid report in Millière 2017]. A third notes: «I felt like I was dying, but it was peaceful» [Lebedev *et al.* 2015]. These align with a partial suspension of the narrative ego, heightening awareness of deeper vital strata as liberating rather than annihilating.

c. Narrative ego collapse with retained embodied/vital awareness (high-dose psilocybin, ayahuasca, LSD >400 µg)

The narrative-reflective ego fully collapses, erasing autobiographical continuity and social roles, but the psychophysical totality's vital-affective layer persists, often as ecstatic energy or aliveness. For-me-ness remains as a non-egoic horizon, enabling post-experience recall. One psilocybin report states: «There existed no one, not even me ... so would it be proper to still speak of "I", even as the notion of "I" seemed so palpably illusory?» [Millière 2017]. Grof describes: «an ecstatic-state, characterized by the loss of boundaries between the subjective and the objective world, with ensuing feelings of unity with other people, nature, the entire Universe, and God» [Grof 1980, 45]. Another validated report affirms: «All notion of self and identity dissolved away» [Nour *et al.* 2016]. These illustrate the silencing of narrative strata, revealing the psychophysical totality's affective depth as the experiential ground.

d. Complete ego-dissolution / «whiteout» (intramuscular or vaporized high-dose 5-MeO-DMT, high-dose smoked N,N-DMT with MAOI, occasionally very high-dose psilocybin or ketamine).

All higher strata dissolve, including much of the psychophysical totality, leaving a contentless, boundless awareness. For-me-ness endures as pure givenness, often described as luminous or infinite, without any self-representation. One report recounts: «I felt as if "I" did no longer exist... I truly had to let go of myself, and that was profound» [Erowid report in Millière 2017]. Huxley notes a «final stage of ego-

lessness... feelings of unity with the universe» [Huxley 1954, 35]. Polan describes: «I could no longer locate [myself] in my head, because it had exploded that too, expanding to become all that there was» [Polan 2018, 276-277]. These limit cases confirm the indestructibility of for-me-ness, even as vital and narrative layers eclipse, vindicating the stratified ontology.

As dosage and serotonergic perturbation increase, higher strata are progressively suspended while lower strata become more salient. In the limit case, even the vital-affective stratum of the psychophysical self is temporarily eclipsed, yet for-me-ness, the most primordial layer, is not abolished; it is disclosed in its naked luminosity. Overall, these graded reports from diverse sources underscore that psychedelics function as reversible ontological experiments: they demonstrate that the narrative ego can be completely switched off without loss of consciousness, that the vital-affective stratum of the psychophysical self can be radically altered or temporarily eclipsed, and that for-me-ness remains the indestructible horizon of manifestation. The pattern is the opposite of pathological depersonalisation/derealisation (DP/DR). In DP/DR the disturbance characteristically begins at the level of for-me-ness itself: experience feels strangely «not mine», as if observed through a glass wall. Psychedelic dissolution, by contrast, almost never affects the basic mineness of experience; what dissolves are the higher, constructed layers that ordinarily obscure the deeper ones. The difference is diagnostically and ontologically decisive. Far from proving the self to be a mere predictive fiction, they reveal its irreducibly layered structure.

6. Realist Phenomenology and the Disclosure of Deeper Strata

The tripartite framework developed above is not an abstract schema imposed upon the data; it is the explicit articulation of distinctions already present in the realist-phenomenological tradition. Scheler, Stein, and Ingarden, three thinkers who remained committed to the concrete reality of the individual against both transcendental idealism and eliminativist reduction, offer concepts that map with striking precision onto the phenomena of psychedelic ego-dissolution.

6.1 Max Scheler: from Egoic Feelings to the Stratum of Vital Feeling

Scheler repeatedly insists that the person is not identical with the psychological ego. In *Formalism in Ethics* he distinguishes four strata of emotional life:

1. sensible feelings (pain/pleasure localized in the body)
2. vital feelings (fatigue, vitality, health, illness, etc.)
3. psychic feelings (ego-bound emotions: pride, shame, resentment)
4. spiritual feelings (bliss, despair, love of being itself)

The empirical ego is especially bound up with the third stratum, where emotions are explicitly self-referential and tied to character and narrative identity. In experiences of ego-dissolution, this psychic-egoic organization may lose its ordinary coherence. What often becomes prominent instead are more fundamental layers of affective life: intensified vital feelings of aliveness and energy, and in some cases spiritual feelings of unity or unconditional affirmation that are no longer referred to a particular self-image. Such states do not entail the destruction of personhood in Scheler's sense. Rather, they involve a reconfiguration of affective depth in which ego-bound psychic emotions recede and other strata of feeling become phenomenally dominant.

6.2 Edith Stein: Porosity, Empathy, and the Suspension of the Foreign/Non-Foreign Distinction

Stein's phenomenology of empathy is built on the lived body as the indispensable mediator between self and other. In ordinary experience the other is given as foreign-yet-analogous: I experience the other's joy or pain as not-mine, yet as belonging to a lived body structurally analogous to my own. This distinction between «mine» and «foreign» is constitutive of intersubjective life.

Stein notes that the clarity and fullness of this distinction admit of degrees; the foreignness of the other can be more or less intensely experienced [Stein 1989, 58–60]. Although she does not dissolve the self–other distinction, her account allows for variations in how sharply alterity is lived. Certain altered states may therefore be interpreted as extreme modifications of this structure, in which the felt boundaries of

embodied selfhood loosen and the polarity of self and other becomes phenomenally attenuated.

In *Finite and Eternal Being*, Stein further develops the human person as a finite spiritual being whose deepest ground participates in being itself. Experiences often described as «oceanic» or «unitive» in the psychedelic experience can, from within this broader framework, be read as intensified modes of lived participation that temporarily exceed the ordinary ego-bounded horizon—without thereby abolishing the structural distinction between persons.

6.3 Roman Ingarden: ontological stratification

Ingarden's ontology of the real individual offers one of the most precise phenomenological frameworks available for analyzing such states. In *The Controversy over the Existence of the World* vol. II, every real being exhibits a stratified structure comprising:

- a material stratum
- an organic (vital) stratum
- a psychic stratum (sensations, affects, representations)

In the case of human beings, higher-order personal acts, like responsible willing, value-response, love, and commitment, are founded upon but irreducible to these lower strata. Higher strata are existentially dependent on lower ones, yet they possess relative autonomy in their modes of functioning and determination.

Ingarden's account allows for the possibility that the integration between strata may be modified without the destruction of the whole individual. Disruptions at higher levels of personal and reflective organization need not annihilate the underlying organic or psychic layers; the asymmetry of dependence runs downward, not upward.

Psychedelic ego-dissolution can be interpreted within this framework not as the destruction of the person, but as a radical alteration in the integration of its strata:

- Reflective self-interpretation and narrative identity (higher-order personal formations) may lose coherence.
- The psychic stratum may undergo extreme transformation, with intensified affect and altered representational structure.

- Organic and bodily processes may become unusually salient within experience.

Such states would then represent not an ontological subtraction of layers, but a reconfiguration of foundedness relations within an enduring real individual.

Ingarden's framework therefore clarifies why such experiences can feel like ontological shifts: the structural dominance of higher-order personal organization is loosened, allowing other strata to become phenomenally prominent. What is attenuated is not personhood as such, but a historically sedimented mode of personal integration—particularly the reflective-narrative ego characteristic of late modernity.

7. Objections and replies

The argument developed here is likely to encounter three main lines of resistance. Each deserves a concise reply.

Objection 1 – «You are simply redescribing, in phenomenological jargon, the “minimal phenomenal self” that predictive-processing and self-model theories already concede. Letheby and Millière explicitly acknowledge that a thin for-me-ness persists in complete dissolution; your “deep layers” add no ontological surplus».

Reply: The difference is not terminological but categorical. In predictive-processing accounts, the persisting for-me-ness is still a represented model: the thinnest, most entrenched layer of hierarchical self-modelling. Phenomenologically, however, for-me-ness is not a model at all; it is the very givenness through which any model (thick or thin) could appear. A represented minimal self would itself require a non-represented acquaintance to be lived as mine. The residue in complete dissolution is therefore not the bottom rung of the same predictive ladder; it is the non-representational ground that the ladder presupposes. Scheler's «absolute personal core», Stein's «pure I», and Ingarden's limit-case of pure givenness all name this ground. Predictive processing has no resources to describe it except by misdescribing it as the last model.

Objection 2 – «Psychedelic states are pharmacologically induced brain perturbations. They are inherently pathological or at least epis-

temically unreliable; one cannot draw ontological conclusions from transient neurochemical happenings».

Reply: This objection conflates pathology with controlled disruption. Psychedelic states are reversible, dose-dependent, and disclose highly ordered, repeatable structures that are absent in organic psychosis or delirium. They function more like phenomenological «experiments» (in the sense of thought-experiments made experiential) than like diseases. Binocular rivalry, dreaming, sensory deprivation, and meditation all involve equally radical alterations of ordinary consciousness, yet no one dismisses the ontological insights gained from them on the grounds that they are «non-normal». The fact that a structure becomes visible only when higher strata are inhibited is not evidence against its reality; it is evidence that ordinary waking consciousness actively conceals it.

Objection 3 – «Despite disclaimers, your position is crypto-mysticism or a disguised substantialism. By insisting on an indestructible personal core you reintroduce a soul-like entity under phenomenological cover».

Reply: Realist phenomenology is neither mysticism nor traditional substantialism. Scheler, Stein, and Ingarden all reject the idea of a self-subsistent soul-substance. The «core» they describe is not a thing hidden behind acts but the lived unity of the acts themselves; it has no existence apart from its execution in embodiment and affectivity. For-me-ness is not an eternal monad but the finite, temporally extended manner in which a concrete human being is present to its own experience. Psychedelics do not reveal an immutable essence; they reveal that even the most radical reconfiguration of selfhood leaves a first-personal horizon that is inseparable from, yet not reducible to, neurobiological process. This is a robust realism about the person, not a return to pre-critical metaphysics.

These objections, far from undermining the layered account, actually strengthen it: they show how deeply entrenched the identification of selfhood with the narrative-reflective ego has become, and how difficult it is for both reductive naturalism and traditional substantialism to accommodate the phenomena disclosed when that ego temporarily vanishes.

8. *Conclusion*

Psychedelic ego-dissolution is neither the annihilation of the self nor its mystical transcendence. It is a controlled, reversible suspension of one historically dominant modality of selfhood that leaves deeper strata intact and, in many cases, luminously manifest. The persistence of a first-personal givenness even when name, history, body-boundaries, and time itself have vanished is not an incidental residue to be explained away; it is the phenomenological datum that demands a richer ontology than either predictive-processing naturalism or traditional substantialism can supply.

The tripartite framework offered here [psychophysical totality, narrative ego, for-me-ness] is not a speculative hypothesis. It is the systematic articulation of distinctions already present in the phenomenological realism of Scheler, Stein, and Ingarden, and it maps with striking precision onto the graded series of experiences reported under psychedelics. What these substances temporarily inhibit are the higher, constructed strata that ordinarily dominate waking consciousness in late-modern subjects. What they disclose are the vital-affective and pre-reflective layers that normally remain backgrounded yet are ontologically prior.

More broadly, the psychedelic renaissance invites a renewal of phenomenological method itself. Empirical science can map correlations and mechanisms with ever greater precision, but it cannot replace the disciplined description of lived structure. Only a phenomenology that remains open to extreme alterations of consciousness, and that refuses to let third-person models dictate what first-person evidence is allowed to mean, can do justice to the full depth of human individuality.

In the end, the question posed by the title – «How am I not myself?» – receives a clear answer. I am not myself in the precise sense that the narrative-reflective «myself» is only one, historically contingent layer of a far richer, dynamically stratified person. Psychedelics do not destroy the self; they temporarily liberate us from a too-narrow version of it, allowing the deeper question to sound forth with unusual clarity: not «Who am I?» but «How deeply and in how many ways can I still be, even when the ordinary “I” has fallen silent?»

That question belongs to phenomenology. The psychedelic experience, far from rendering it obsolete, has made it urgent again.

References

- Carhart-Harris, R.L., Friston, K.J. [2019], REBUS and the Anarchic Brain: Toward a Unified Model of the Brain Action of Psychedelics, in: *Pharmacological Reviews* 71(3), 316-344.
- Carhart-Harris, R.L., *et al.* [2016], Neural Correlates of the LSD Experience Revealed by Multimodal Neuroimaging, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(17), 4853-4858.
- Gattuso, J. J., *et al.* [2023], Default Mode Network Modulation by Psychedelics: A Systematic Review, in: *International Journal of Neuropsychopharmacology* 26(3), 155-188.
- Griffiths, R. R., *et al.* [2011], Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later, in: *Journal of Psychopharmacology* 25(11), 1453-1461.
- Grof, S. [1980], *LSD Psychotherapy*, Pomona (CA), Hunter House.
- Huxley, A. [1954], *The Doors of Perception*, New York, Harper & Brothers.
- Ingarden, R. [2016], *The Controversy over the Existence of the World*, vol. II, trans. A. Szylewicz, Berlin, Peter Lang.
- Lebedev, A. V., *et al.* [2015], Finding the self by losing the self: Neural correlates of ego-dissolution under psilocybin, in: *Human Brain Mapping* 36(8), 3137-3153.
- Lethaby, C., Gerrans, P. [2017], Self Unbound: Ego Dissolution in Psychedelic Experience, in: *Neuroscience of Consciousness* 2017(1), nix016.
- Lethaby, C. [2021], *Philosophy of Psychedelics*, Oxford, Oxford University Press.
- Limanowski, J. and Friston, K. [2020], Attenuating oneself: An active inference perspective on ‘selfless’ experiences, in: *Philosophy and the Mind Sciences* 1(I), 1-16. doi:10.33735/phimisci.2020.I.35.
- Millière, R. [2017], Looking for the Self: Phenomenology, Neurophysiology and Philosophical Significance of Drug-induced Ego Dissolution, in: *Frontiers in Human Neuroscience* 11, 245. DOI: 10.3389/fnhum.2017.00245.
- Millière, R., *et al.* [2018], Psychedelics, Meditation, and Self-Consciousness, in: *Frontiers in Psychology* 9, 1475. DOI: 10.3389/fpsyg.2018.01475.
- Muthukumaraswamy, S.D., *et al.* [2013], Broadband Cortical Desynchronization Underlies the Human Psychedelic State, in: *Journal of Neuroscience* 33(38), 15171-15183.
- Nour, M.M., *et al.* [2016], Ego-Dissolution and Psychedelics: Validation of the Ego-Dissolution Inventory (EDI), in: *Frontiers in Human Neuroscience* 10, 269.

- Pollan, M. [2018], *How to Change Your Mind: The New Science of Psychedelics*, New York, Penguin Press.
- Reinach, A. [1989], *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, 2 Bde.*, ed. K. Schuhmann and B. Smith, Munich, Philosophia.
- Scheler, M. [1973a], *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke Bd. 7, ed. M. S. Frings, Bern/Munich, Francke.
- Scheler, M. [1973b], *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A Study in the Non-Formal Ethics of Values*, trans. M. S. Frings and R. L. Funk, Evanston, Northwestern University Press.
- Stein, E. [1989], *On the Problem of Empathy*, trans. W. Stein, 3rd rev. ed., Washington (DC), ICS Publications.
- Stein, E. [2000], *Philosophy of Psychology and the Humanities*, trans. M. C. Baseheart and M. Sawicki, ed. M. Sawicki, Washington (DC), ICS Publications.
- Studerus, E., *et al.* [2010], Psychometric evaluation of the altered states of consciousness rating scale (OAV), in: *PLoS ONE* 5(8), e12412.
- van Elk, M., & Yaden, D. B. [2022], Pharmacological, Neural, and Psychological Mechanisms Underlying Psychedelics: A Critical Review, in: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 140, 104256.
- Zahavi, D. [2005], *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge (MA), MIT Press.

Keywords

Psychedelics; Ego-Dissolution; Phenomenology of the Self; Realist Phenomenology; Stratified Ontology

Abstract

The psychedelic experience of ego-dissolution presents a striking paradox: the most radical apparent loss of self is nonetheless reported in vivid detail and frequently described as a disclosure of deeper unity. Contemporary neuroscience explains this phenomenon by the relaxation of high-level priors in the Default Mode Network, reducing the ordinary self to a useful fiction or minimal phenomenal self. This article sides with the first-person reports against such reductive accounts. It retrieves the realist phenomenology of the person developed by Max Scheler, Edith Stein, and Roman Ingarden within the Munich-Göttingen tradition. These thinkers offer a layered, non-essentialist ontology of individuality as a psychophysical, affectively structured, temporally extended unity. A tripartite distinction is introduced between the psychophysical totality, the narrative-reflective ego, and pre-reflective for-me-ness. Graded analysis

of psychedelic reports shows that only the narrative ego is suspended, while the vital-affective and first-personal layers become more salient. This pattern fits precisely the stratified ontologies of Scheler (affective strata), Stein (empathic porosity), and Ingarden (founded strata). Psychedelic ego-dissolution thus functions as a privileged limit case vindicating realist phenomenology over both transcendental idealism and neurocognitive eliminativism. The experience discloses, rather than dissolves, the layered reality of the self.

L'esperienza psichedelica della dissoluzione dell'ego presenta un paradosso sorprendente: la perdita apparente più radicale di sé viene comunque riportata con vividi dettagli e spesso descritta come una rivelazione di un'unità più profonda. Le neuroscienze contemporanee spiegano questo fenomeno con il rilassamento degli high-level priors nel Default Mode Network, che riduce il sé ordinario a una finzione utile o a un sé fenomenico minimo. Questo articolo si schiera con le testimonianze in prima persona contro tali resoconti riduttivi. Si recupera la fenomenologia realista della persona sviluppata da Max Scheler, Edith Stein e Roman Ingarden all'interno della tradizione di Monaco-Göttinga. Questi pensatori offrono un'ontologia stratificata e non essenzialista dell'individualità come unità psicofisica, strutturata affettivamente ed estesa temporalmente. Viene introdotta una distinzione tripartita tra la totalità psicofisica, l'ego narrativo-riflessivo e il per-me preriflessivo. Da un'analisi graduale delle testimonianze psichedeliche emerge che solo l'ego narrativo viene sospeso, mentre gli strati vitale-affettivo e in prima persona diventano più salienti. Questo modello si adatta perfettamente alle ontologie stratificate di Scheler (strati affettivi), Stein (porosità empatica) e Ingarden (strati fondati). La dissoluzione psichedelica dell'ego funziona quindi come un caso limite privilegiato che legittima la fenomenologia realista sia rispetto all'idealismo trascendentale sia rispetto all'eliminativismo neurocognitivo. L'esperienza rivela, piuttosto che dissolvere, la realtà stratificata del sé.

Danny Forde
University College Cork, Ireland
E-mail: dannyforde@gmail.com

PHILIPPE CABESTAN

SELF, SELF-DISORDER AND BEING-IN-THE-WORLD

TABLE OF CONTENTS: 1. *The Ego and the For-Itself*; 2. *The For-Itself as Basic or Minimal Self*; 3. *Conclusion*.

For Dan Zahavi

If everybody knows now, at least among the Anglo-Saxon psychiatrists, the acronym E.A.S.E. (Examination of Anomalous Self-Experience) and J. Parnas' work,¹ it doesn't mean that we understand exactly what is at stake in this «semi-structured qualitative and semi-quantitative psychometric checklist to examine anomalies of subjective self-experience».² What is what we call the self-experience?

¹ Parnas, born 1950, is a Danish psychiatrist. Professor of psychiatry at the University of Copenhagen, he is a co-founder of the Center for Subjectivity Research, directed presently by D. Zahavi. He worked on the creation of the Examination of Anomalous Self-Experience (E.A.S.E.).

² To be more precise, we quote the presentation of EASE by its promoters: «Anomalous subjective experiences, described since early 20th century, are thought to be intrinsic to schizophrenia and considered as constituting the phenotypic validity anchor of the schizophrenia spectrum concept. Although neglected in modern psychiatry, due to the dominating behavioristic approach, they nevertheless have been thoroughly investigated in continental European psychiatry, where it has been shown that their presence antedates future psychosis. Anomalous experiences of self-awareness (self-disorders) are a sub-group of subjective pathology. Self-disorders are not explicitly mentioned in the current classificatory systems even though these symptoms can be classified under e.g. odd thinking or perceptual disturbance in criteria for schizotypal disorder in both ICD-10 and DSM-IV. The EASE is a semi-structured qualitative and semi-quantitative psychometric checklist to examine anomalies of

What exactly is the self? An entity floating on the surface of the soul? The substantial core of the subject? A grammatical illusion and a useful fiction, as F. Nietzsche puts it? The answer is by no means obvious. In contrast, it seems obvious that a good phenomenological description of the experience, whether pathological or not, supposes clear concepts of the subjective life such as intentionality, consciousness, embodiment, intersubjectivity, perception and so on. From this point of view, insofar as it can make these concepts explicit, phenomenology can be of some use to psychopathology. And vice versa. For madness or psychosis cannot fail to interest the phenomenologist insofar as it gives him the opportunity to put its concepts to the test. Among these concepts, one is particularly tricky: the concept of the self.

Therefore, our questioning can easily be formulated: what do we mean when we speak of the self? In response, it seems necessary, following the French phenomenologist J.-P. Sartre, to make a clear distinction between the self or the ego and the self as self-consciousness or what he calls the «for-itself». Then, in a second stage, we'll consider the self-consciousness as the minimal self and examine whether self-disorder like inserted thoughts calls into question the idea of a minimal or basic self. Our main thesis could be expressed as follow: strictly speaking, there is no self-disorder or self-disturbance.

1. The Ego and the For-Itself

At least for the pleasure, let's quote the great W. Shakespeare: «What do I fear? Myself? There's none else by. Richard loves Richard; that is, I am I. Is there a murderer here? No. Yes, I am». ³ Why this quotation? To point out that if, in this monologue from the play *The Tragedy of Richard the Third* (1592), the paranoid king uses the pronoun I and says: "I am I", he never uses the pronoun I as a noun.

subjective self-experience, published and available in *Psychopathology*. The EASE targets the disorders of subjective experience, which are characteristic of the schizophrenia spectrum disorders, especially in their early phases. The EASE instrument is inspired by philosophical phenomenology» [Parnas *et al.* 2005].

³ Shakespeare, *Richard the third*, Act. 5, Scene 5, lines 134-145.

In other words, he never speaks of *the* I or of *the* self.⁴ It is worth noting that Shakespeare's play dates back to the very end of the sixteenth century. It means that it takes place before what we can call, according to the French philosopher V. Carraud, the invention of *the* self or the invention of *the* ego [Carraud 2010]. Carraud's book has not been yet translated in English but, in the meantime, its main thesis can easily be summarized. It's about the pronoun *ego* in Latin, *I* in English, *Moi* in French, *ich* in German, which underwent a very important operation when used as a substantive. For the pronoun then becomes a noun. When R. Descartes writes in his *Discourse on the method*: «I think, therefore I am (*cogito ergo sum*)» or in the second of his *Metaphysical Meditations*: «I am, I exist», he uses the pronoun *I* as a pronoun. But when Descartes questions himself to know what he is and answers «I am a thinking thing» [Descartes 1901, 172],⁵ he opens the door to the nominalization of the pronoun, i.e. to seeing the ego or the self as a thing, as a substance. It is now possible to speak of the self as a reality distinct from the body and as the foundation of the individual's identity. For example, B. Pascal writes: «In a word, the self has two qualities: it is unjust in itself since it makes itself the center of everything; it is inconvenient to others since it would enslave them» [Pascal 1963, 584].⁶ Belongs also to this “egological turn” J. Locke who asserts in his *Essay Concerning Human Understanding*: «This every intelligent Being sensible of Happiness or Misery, must grant, that there is something that is *himself*, that he is concerned for, and would have happy; that this *self* has existed in a continued duration more than one instant» [Locke 1959, Book II, chapter XXVII, §25, 345]. But it is crucial to underline that before Descartes, philosophers never speak of the self as a substantive. The self is properly an invention of modernity,

⁴ The same remark could be made about God, when God said unto Moses: «I am that I am», Exode 3:14.

⁵ «But what, then, am I? A thing which thinks. What is a thing which thinks? It is a thing which doubts, understands, conceives, affirms, denies, wills, wills not, which also imagines, and feels» [Descartes 1901].

⁶ «En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir » [Pascal 1963, fragments 597-455].

which finds its starting point in Descartes's *cogito* and runs modern philosophy until E. Husserl who, after I. Kant and J. G. Fichte, distinguishes between the empirical ego from the transcendental ego.⁷

The question is now whether there is something like an ego as a distinct entity, some kind of unchanging soul substance and the alleged basis of our identity [Romano 2022, 219].⁸ It would take too long to consider the arguments for and against, if only within phenomenology. Let us simply point out that this question has already been addressed by Nietzsche, who casts doubt on the reality of the ego when he analyses Descartes's sentence: «I think». In the chapter on «Prejudices of Philosophers», Nietzsche asks: «What gives me the right to speak of an “ego” and even of an “ego” as cause, and finally of an “ego” as cause of thought?» [Nietzsche 1997, §§16-19, 22-25].⁹ But, in our opinion, the strongest criticism comes from Sartre in his early and short essay, *The transcendence of the Ego* [Sartre 2011; Sartre 2018, 232].¹⁰ According

⁷ In fact, the distinction between the empirical self and the transcendental self in Husserlian phenomenology is linked to his transcendental turn and doesn't appear in Husserl's early texts like the *Logical Investigations*.

⁸ C. Romano convincingly establishes that the ego cannot be the real basis of identity and invites to abandon this notion [Romano 2022, 219].

⁹ «It is a perversion of the facts of the case to say that the subject “I” is the condition of the predicate “think”. One thinks; but that this “one” is precisely the famous old “ego”, is, to put it mildly, only a supposition, an assertion, and assuredly not an “immediate certainty”. After all, one has even gone too far with this “one thinks” – even the “one” contains an interpretation of the process, and does not be-long to the process itself. One infers here according to the usual grammatical formula – “To think is an activity; every activity requires an agency that is active; consequently...” [ibid.].

¹⁰ Faithful to Husserl's *Logical Investigations* [1901] and contrary to *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* [1913] in which Husserl reintroduces the ego at the heart of the lived experience, Sartre asserts at the very beginning of his essay: «For most philosophers the ego is an “inhabitant” of consciousness. Some affirm its formal presence at the heart of *Erlebnisse* as an empty principle of unification. Others—psychologists for the most part—claim to discover its material presence, as the center of desires and acts, in each moment of our psychic life. We should like to show here that the ego is neither formally nor materially *in* consciousness, it is outside, in the world. It is a being of the world like the ego of another» [Sartre 2004, 1]. Here a difficulty arises: if the ego is outside, in the world, like any other object such as a tree by the roadside, the ego is, according to Sartre, the product of impure and constituting reflection, which is given first in the daily life. This means

to Sartre, the ego is not only superfluous but also damaging: superfluous for useless, damaging for it endangers the non-substantiality of consciousness. Moreover, from a rigorous and descriptive phenomenological point of view, the pre-reflective consciousness, unlike the reflective one, is egoless. For instance, when I am running after the tram, there is consciousness of the tram as a tram-to-be-reached and the consciousness, focused on its object, is egoless or without ego. But it doesn't mean that the concept of the self loses at the same time all relevance.

Following Husserl and his concept of intentionality, Sartre maintains that all consciousness is consciousness of something. But he adds, following again Husserl (and F. Brentano [Brentano 1974])¹¹ on this point, that positional consciousness of a chair or of a table is necessarily non-positional consciousness of itself [Miguens *et al.* 2016, 19]. Sartre specifies: «this is a necessary condition, for if my consciousness were not consciousness of being consciousness of the table [...] it would be a consciousness ignorant of itself, an unconscious – which is absurd» [Sartre 2018, 10]. However, this statement should not be understood as if consciousness of the table were at the same time an object of reflective consciousness. What is at stake is a non-reflective or pre-reflective consciousness. In this case, consciousness of consciousness is an immediate, non-cognitive relation of consciousness to itself, whereas the reflective consciousness is intentionally directed towards itself. In other words, pre-reflective consciousness is at one stroke perception of a table and consciousness of perception. Positional consciousness of something is necessarily non-positional consciousness (of) self [Sartre 2018, 12].¹²

that the ego and the psyche (“by psyche we means the ego, its states, its qualities and its acts”) are real psychological objects and as old as the reflective consciousness that engenders them. The question then becomes: how can we reconcile the historical ego-logical turn of the ego and the ahistorical transcendence of the ego? In other words, does Carraud's thesis not invalidate Sartre's? [Sartre 2011; Sartre 2018, 232].

¹¹ For Brentano all intentional consciousness is accompanied by inner pre-reflective consciousness and Brentano distinguishes inner consciousness, which is a matter only of accompanying the perception of an object (internal or external) and inner perception: consciousness turns to itself, becoming its own intentional object [Brentano 1974].

¹² About the brackets, Sartre writes: «The requirements of syntax here have obliged us until now to talk of “non-positional consciousness of self”. But we cannot go on using this expression, in which the phrase “of self” still evokes the idea of knowledge.

All these considerations may be well known and, if so, we apologize for repeating them. To conclude this first part, let's make a useful semantic observation. Sartre introduces in *Being and Nothingness* a new vocabulary and call this very first, immediate and elementary structure of the subjectivity the "for-itself" (pour-soi).¹³ Others would prefer perhaps to speak of ipseity or of selfhood. But it seems necessary to keep the Sartrian word for-itself and to distinguish for-itself and ipseity, even if these two words are sometimes used as synonyms. Because ipseity (or selfhood) is used in another way by phenomenologists such as M. Heidegger [Heidegger 2010, §64],¹⁴ P. Ricœur [Ricœur 1992], and their followers like Romano [Romano 2019]. For instance, ipseity can be the translation of the German and Heideggerian word *Selbstheit*, which has nothing to do with self-consciousness and the Sartrian for-itself. For Heidegger, ipseity or selfhood (*Selbstheit*) is the possibility of being oneself. The concept of ipseity is therefore linked to the problematic of authenticity, falling, thrownness and no longer to consciousness. Heidegger writes in *The Basic Problems of Phenomenology*: «the Dasein has a peculiar selfsameness with itself in the sense of selfhood (*Selbstheit*). It is in such a way that it is in a certain way its own, it has itself, and only on that account can it *lose* itself. Because selfhood belongs to existence, as in some manner "being-one's-own", the existent Dasein can *choose* itself on purpose determine its existence primarily and chiefly starting from that choice, that is, it can exist authentically» [Heidegger 1982, 170].

2. The For-Itself as Basic or Minimal Self

From this non-egological point of view, it is clear that the ego or the self as a distinct entity in the pre-reflective consciousness and as a foun-

(From now on we will put the "of" between brackets, to indicate that it answers only to a grammatical constraint)» [Sartre 2018, 12].

¹³ It seems better to speak of for-itself or self-presence rather than of for-me-ness. Because for-itself is neutral and impersonal whereas for-me-ness includes a first-person singular pronoun and therefore the distinction between me and you, me and the other subjects, which depends on the language.

¹⁴ «Selfhood is to be discerned existentially only in one's authentic potentiality-for-Being-one's-Self – that is to say, in the authenticity of Dasein's Being as care» [Heidegger 2010, §64, 369].

dation of the subject's identity doesn't exist. Of course, like Richard the third, we can keep using the pronoun I as well as the pronoun you or they. It would be very complicated not to. But when someone says I, the pronoun refers to the speaker as an individual and not to the I or to the ego as thinking thing. And now it is time to take a step forward and see whether the Sartrean concept of for-itself could be regarded as the real basic or minimal self and as the true, invariable, universal structure of consciousness, including pathological consciousness like psychotic consciousness. To put this proposal on a better footing, we can consider two objections.

The first one could be that the for-itself has no reality because it is an abstraction. This objection is legitimate and raises an issue within phenomenology itself. On the one hand, it can be said that the Sartrean for-itself corresponds, in M. Henry's phenomenology of life, to the central concept of self-affection, through which Henry emphasizes on the affective dimension of the relationship to oneself. From this point of view self-affection is the most concrete reality. But this attempt to connect Sartre's for-itself and Henry's self-affection quickly reaches its limits. For what Henry seeks is the invisible and non-intentional Life with a capital letter, which is absolutely distinct from the visible world and which is none other than God himself [Henry 1996; Serban 2024, 213].¹⁵ But, on the other hand, it can be said that the for-itself is nothing other than the very first and immediate structure of a complex and universal structure, which alone is real and includes also intentionality, temporality and the transcendence of a being that is a being-in-the-world. In this way, which is Sartre's way of thinking in *Being and Nothingness*, the truly concrete is the human being as a being-in-the-world and the for-itself is an abstraction as long as it is considered separately. Moreover, the for-itself should not be considered in a purely formal manner. Using the concept of coenesthesia as phenomenological concept, it is possible to give flesh or thickness to the minimal self [Fazakas 2023]. Far from being purely formal, the for-itself, according to Sartre, is inseparable of its body as body-for-itself. For consciousness, writes

¹⁵ In *C'est moi la vérité* [Henry 1996], Henry distinguishes between two types of self-affections: the first is absolute Life (God), the second the self-affection of individual life.

Sartre, does not cease “to have” a body and “a discreet and insurmountable nausea constantly reveal my body to my consciousness”, which belongs to the coenesthetic affectivity [Sartre 2018, 452].

The second objection is more important and can be expressed by this question: does not the phenomenological description of schizophrenia as self-disorder contradicts and discredits our assertion of the inalterable or invariable character of the for-itself as minimal self? As we shall try to show, it seems possible to conciliate these two statements: on the one hand, consciousness is necessarily self-consciousness or for-itself and, on the other hand, the fundamental disturbance or «*trouble générateur*» [Minkowski 1970] of schizophrenia is disturbance of the self. The difficulty is, as it often happens in philosophy, a question of vocabulary. First of all, the objection raises a crucial phenomenological question, which is often a point of disagreement or misunderstanding between philosophers and psychiatrists: can an eidetic structure be altered in any way? Strictly speaking, from a phenomenological point of view, it seems absurd to consider such a possibility. And abandon the eidetic perspective is to abandon phenomenology itself. In other words, unlike empirical description, phenomenology aims to reveal the eidetic structure, that is the essence of phenomena. Which means, when it comes to consciousness, that its eidetic structure as such cannot be removed or abolish. Even a delusional consciousness is an intentional self-consciousness of a being-in-the-world. And we might add that human being as a being-in-the-world is being in the same world as all the others. In other words, contrary to what is sometimes said, psychotics do not belong to another world, which would be a personal and unshared world. Strictly speaking, there is only one world [Boss 1980].¹⁶

Historically, this issue of a possible variation of the eidetic structure is a point of disagreement between L. Binswanger¹⁷ and M. Boss,¹⁸ the

¹⁶ As being in the world, psychotics, whether delusional or not, exist in a world that is the same for everyone, even if there are of course several ways of being-in-the-world, including pathological ways [Boss 1980, 113].

¹⁷ Director of the Bellevue Sanatorium in Kreuzlingen (Thurgau), founded in 1857 by his grandfather, L. Binswanger (1881-1966) was a Swiss psychiatrist and pioneer in the field of existential psychology.

¹⁸ M. Boss (1903-1990) was a Swiss psychoanalytic psychiatrist who developed a form of psychotherapy known as *Daseinsanalyse*, which united the psychotherapeutic

two Swiss psychiatrists who claim to be followers of Heidegger. Binswanger speaks of neurosis or psychosis as variations (*Abwandlungen*) of the structure of *Dasein* and in his «Introduction to *Schizophrenie*», he writes: «We have Martin Heidegger to thank for revealing to us the a priori of this ontological structure of the *Dasein*. Only since Heidegger is it possible to speak of a disorder in the ontological structure of the *Dasein* and to show of what it can consist, to show, that is, which elements are to be made responsible for the fact that a particular structural order, so to say, “denies”, that it exhibits gaps and that these gaps are filled again by the *Dasein*» [Binswanger 1968, 250]. But Boss, an orthodox disciple of Heidegger, responds that there can be no variation in the structure of the *Dasein* as revealed by Heidegger [Boss 1980, 113]. Not because Heidegger is Heidegger and above criticism, but because the structure of *Dasein* is the condition of possibility without which the existence is unconceivable and impossible. However, it doesn’t mean that this structure cannot manifest itself in different ways. For example, even if the anxiety is an existential, anxiety can be concealed, just as one can flee from it. As we shall see in a moment, the sense of mineness can be very problematic in certain forms of schizophrenia and can be disrupted. But the mineness (*Jemeinigkeit*) remains a fundamental characteristic of *Dasein* [Heidegger 2010, §9].¹⁹ The question is therefore to determine in what sense we can speak of «disorder in the ontological structure of the *Dasein*».

Second remark: when it comes to self-disorder in schizophrenia, it is important to specify the meaning of the self in this particular case. Does it concern actually the self as for-itself? Likely not. If that were the case, because self-consciousness or self-presence is the only possible mode of existence for any consciousness of something, self-disorder would be unconscious. But to understand what is at stake when we talk of self-disorder, let’s analyse the case of inserted thoughts, which often occurs in florid psychotic states. This case is of course very strange in that we generally have no doubt that we are the ones

practice of psychoanalysis with the existential phenomenological philosophy of friend and mentor Martin Heidegger.

¹⁹ «Because *Dasein* has in each case mineness, one must always use a personal pronoun when one addresses it: “I am”, “you are”» [Heidegger 2010, §9].

thinking what we think. The error through misidentification relative to first-person pronoun seems impossible. When one uses I as in «I think my thoughts», she or he cannot possibly be referring to anyone else by saying I. However, for person experiencing thought insertion, it is not just «I don't think my thoughts» but also «these thoughts that occur in my mind are not mine». Here is a very classic example: «I look out of the window and I think the garden looks nice and the grass looks cool, but the thoughts of E. Andrews come into my mind. There are no other thoughts there, only his... He treats my mind like a screen and flashes his thoughts on to it like you flash a picture» [Humpston 2019, 716].

We must notice that the patient doesn't recognize his thoughts as such but nevertheless says that Andrews' thoughts are—we quote again—«into my mind». It means that even if inserted thoughts are experienced as intrusive and strange, the patient remains aware that it is himself rather than somebody else who is experiencing these alien thoughts. If we want to describe this phenomenon better, we can use the distinction between ownership and agency. Agency refers to the sense that I am the one who is causing or generating an action, whereas ownership is defined by the sense that I am the one who is undergoing an experience [Feyaerts *et al.* 2024].²⁰ In case of inserted thoughts, the subject experiences that these thoughts that occur in his mind are not his thoughts. So, we can say that in case of inserted thoughts we are «dealing with a kind of self-alienation or alienated self-consciousness, but some dimension of self and self-consciousness remains preserved». In other words, while the for-itself remains intact, on the other hand, the mineness is disturbed insofar as the pathology calls into question the subject's relationship to his own thoughts [Zahavi 2019, 377].²¹

²⁰ The loss of ownership can be over thought but also over action or the body (e. g. moving one's arm). But, of course, this distinction between ownership and agency does not apply solely to schizophrenia. As a matter of fact, many of our ordinary or somewhat obsessional thoughts also come unbidden and without a sense of agency, simply crossing one's mind, and may even be experienced as imposed and intrusive; yet they do not carry the sense or quality of alienation that we see in schizophrenia. However, this objection doesn't concern the distinction itself but rather the possibility of comprehensively explaining the self-disorders in schizophrenia [Feyaerts 2024].

²¹ Even though our vocabulary (for-itself/mineness) is slightly different, we agree with Zahavi's conclusion: «One lesson to learn is that we might have to distinguish

3. Conclusion

In *Being and Time*, Heidegger writes: «*Dasein ist Mitsein*» [Heidegger 2010, §26]. It means that the relationship with others is ontologically constitutive of the human being as being-in-the-world. With this assertion, Heidegger seeks to overcome the pitfall of the Husserlian solipsism. But does this imply that the for-itself as basic structure of consciousness depends on intersubjectivity? For instance, in his text *Selfhood, Schizophrenia, and the Interpersonal Regulation of Experience*, R. Ratcliffe suggests that the minimal self has to be re-conceptualized in interpersonal terms [Ratcliffe 2017, 149-171; Zahavi 2017, 193-199]. Ratcliffe is certainly right to point out that the constitution of the subjective life depends on the other. In his time, K. Marx made a fool of the fascination with Robinson Crusoe and what he called the Robinsonade. But when it comes to consciousness, it would be absurd to consider the for-itself or self-consciousness as a result of an interpersonal or intersubjective constitution, which presupposes openness to the other and self-consciousness. If we may say so, that would be putting the cart before the horse.

To avoid any possible confusion, we have therefore to make clear that the for-itself has nothing to do with a social construct and with the narrative-self, addressed by Ricœur in *Oneself as Another* [Ricœur 1992]. The narrative-self concerns a less foundational level and presupposes of course the others and the language. On the contrary, the for-itself does not depend on intersubjective recognition or linguistic capacities. It's an innate, pre-conceptual and non-social structure of consciousness. In other words, the for-itself is a built-in feature of experiential life. We might add that if a fetus can experience pain or pleasure, which we don't know for sure, it must be conscious of suffering or

more carefully between two different phenomenological claims: a minimalist one and a more robust one. On the minimalist reading, the for-me-ness of experience simply refers to the subjectivity of experience, to the fact that the experiences are pre-reflectively self-conscious and thereby present in a distinctly subjective manner, a manner that is not available to anybody else. This feature is arguably retained in the pathological cases. On a slightly more robust reading, the for-me-ness of experience can refer to a sense of endorsement and self-familiarity. This feature can be disturbed and perhaps even be completely absent in certain forms of pathology» [Zahavi 2019, 377].

enjoying, it must be conscious of itself. Just like any animal insofar as it experiences pain or pleasure.

We can conclude by suggesting three distinctions:

1. (Because the patient, in the case of inserted thoughts, experiences his thoughts as generated by someone else, we must distinguish between for-itself and mineness.
2. (Because ipseity (*Selbstheit*) is linked to the concept of authenticity and the possibility of being oneself, we must distinguish for-itself and ipseity or selfhood.
3. (Finally, because narrative-self is a social construction, we must distinguish for-itself and the narrative-self. But the most important is to understand that the consciousness of anything is necessarily self-consciousness or for-itself and that is the minimal or basic self.

References

- Binswanger, L. [1968], Introduction to Schizophrenia, in: J. Needleman (ed.), *Being in the world, selected papers of Ludwig Binswanger*, New York, Harper Torchbooks.
- Boss, M. [1980], *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Berlin, Kindler Verlag.
- Brentano, F. [1974], *Psychology from an Empirical Standpoint*, London, Routledge.
- Carraud, V. [2010], *L'Invention du moi*, Paris, PUF.
- Descartes, R. [1901], *Discourse on Method and Metaphysical Meditations*, London, The Walter Scott Publishing Co.
- Fazakas, I., Bois, M., Gozé, T. [2023], Giving Thickness to the Minimal Self: Coenesthetic Depth and the Materiality of Consciousness, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, <https://doi.org/10.1007/s11097-023-09951-w> (accessed February 12, 2026).
- Heidegger, M. [2010], *Being and Time*, Albany, New York, SUNY Press.
- Heidegger, M. [1982], *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press.
- Henry, M. [1996], *C'est moi la vérité*, Paris, éditions du Seuil.
- Locke, J. [1959], *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press.
- Miguens, S., Preyer, G., Morando, C.B. [2016], Introduction. Back to

- pre-reflectivity, in: S. Miguens, G. Preyer, C. B. Morando (eds.), *Pre-reflective consciousness. Sartre and contemporary philosophy of mind*, London, Routledge.
- Minkowski, E. [1970], *Lived Time: Phenomenological and Psychopathological Studies*, Evanston, Northwestern University Press.
- Nietzsche, F. [1997], *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, New York, The Modern Library Publishers.
- Pascal, B. [1963], *Les Pensées*, in: *Œuvres complètes*, Paris, éditions du Seuil.
- Ricœur, P. [1992], *Oneself as another*, Chicago, University of Chicago Press.
- Romano, C. [2019], *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Folio-Gallimard.
- Romano, C. [2022], *L'identité humaine en dialogue*, Paris, Seuil.
- Sartre, J.-P. [2011], *The Transcendence of the Ego*, London, Routledge.
- Sartre, J.-P. [2018], *Being and Nothingness*, London and New York, Routledge.
- Serban, C. [2024], La condition filiale, in: B. Michel, D. Pradelle, F.-D. Sebah (éds.), *Immanence et incarnation. Sur la pensée de Michel Henry*, Paris, éditions Manucius.
- Feyaerts, J., Nelson, B., Sass, L. [2024], Self-disorders in schizophrenia as disorders of transparency: an exploratory account, in: *Philosophical Psychology*, <https://doi.org/10.1080/09515089.2024.2325545> (accessed February 12, 2026).
- Humpston, C. S. [2019], Thoughts without thinker: agency, ownership, and the paradox of thought insertion, in: G. Stanghellini *et al.* (eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford, Oxford University Press.
- Parnas, J., Møller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P., Zahavi, D., [2005], Examination of Anomalous Self-Experience, in: *Psychopathology* 38, n.5, 236-258, <https://doi.org/10.1159/000088441> (accessed February 12, 2026).
- Ratcliffe, M. [2017], Selfhood, Schizophrenia, and the Interpersonal Regulation of Experience, in: C. Durt *et al.* (eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture*, Cambridge, MIT Press.
- Zahavi, D. [2017], Thin, thinner, thinnest: Defining the minimal self, in: C. Durt *et al.* (eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture*, Cambridge, MIT Press.
- Zahavi, D. [2019], Self, in: G. Stanghellini *et al.* (eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford, Oxford University Press.

Keywords

Minimal Self; For-Itself; Self-Disorders; Schizophrenia; Phenomenology

Abstract

It is said that the fundamental disturbance of schizophrenia is a disturbance of the self or a self-disorder. But what does it mean? To what extent can the self be altered? What is the self? To answer these questions, we must first get rid of the ego or the self as the substantial core of the subject. Thanks to Vincent Carraud, we know now that the ego as a noun is an invention of the philosophy, beginning with Descartes and continuing with Kant, Fichte and Husserl. Thank to Sartre's essay on the transcendence of the ego, the ego no longer appears as an inhabitant of consciousness and the self as such, unlike the ego, is the first and non-substantial structure of consciousness, called by Sartre the for-itself. This raises the question whether this fundamental structure could be altered in certain forms of madness. Our thesis could be expressed as follow: even in delusion, the consciousness remains an intentional self-consciousness and the human being a being-in-the world. This would therefore mean that, if there are disorders of subjective experience there is, strictly speaking, no possible self-disorder or self-disturbance in schizophrenia.

Si dice che il disturbo fondamentale della schizofrenia sia un disturbo del sé o un disordine del sé. Ma cosa significa? In che misura il sé può essere alterato? Che cos'è il sé? Per rispondere a queste domande, dobbiamo prima liberarci dell'ego o del sé come nucleo sostanziale del soggetto. Grazie a Vincent Carraud, ora sappiamo che l'ego come sostantivo è un'invenzione della filosofia, a partire da Cartesio e proseguendo con Kant, Fichte e Husserl. Grazie al saggio di Sartre sulla trascendenza dell'ego, l'ego non appare più come un abitante della coscienza e il sé in quanto tale, a differenza dell'ego, è la prima struttura non sostanziale della coscienza, chiamata da Sartre il per-sé. Ciò solleva la questione se questa struttura fondamentale possa essere alterata in alcune forme di follia. La nostra tesi potrebbe essere espressa come segue: anche nel delirio, la coscienza rimane una coscienza intenzionale di sé e l'essere umano un essere-nel-mondo. Ciò significherebbe quindi che, se esistono disturbi dell'esperienza soggettiva, non esiste, in senso stretto, alcun possibile disturbo o turbamento del sé nella schizofrenia.

Philippe Cabestan
École Française de Daseinsanalyse, France
E-mail: philippecabestan@orange.fr

MARTINA MAURI

SOGGETTO INCARNATO E DYS-APPARENZA PATOLOGICA

Fenomenologia e psicopatologia del corpo vissuto

SOMMARIO: *1. Fenomenologia del corpo vissuto; 1.1 Il corpo come il “chi” che abita il mondo; 1.2 L’esperienza della corporeità; 2. La dys-apparenza patologica: il Leib nell’esperienza psicopatologica; 2.1 Corporalizzazione, depersonalizzazione e senso di colpa nelle sindromi depressive; 2.2 Anoressia come dys-apparenza del corpo.*

Posso pure andarmene in capo al mondo, nascondermi sotto le coperte la mattina, farmi il più piccolo possibile, posso pure liquefarmi al sole su una spiaggia, lui sarà sempre là dove sono io. È irrimediabilmente qui, mai altrove. Il mio corpo è il contrario di un’utopia, è ciò che non sarà mai sotto un altro cielo, è il luogo assoluto, il piccolo frammento di spazio col quale letteralmente “faccio corpo”. Il mio corpo, spietata topia.

[Foucault 2014, 31-32]

Cosa significa parlare di soggetto corporeo? In quale senso l’intendere il soggetto come corporeo può essere d’aiuto per la comprensione psicopatologica? Questo scritto, senza alcuna pretesa di esaustività, prova a problematizzare fenomenologicamente la soggettività intesa come spazialità¹ incarnata e a mostrare la fecondità in ambito psicopatologico di questa prospettiva. La prima parte è dedicata alla comprensione del sé corporeo da intendersi come spazialità incarnata e

¹ Per una trattazione più approfondita del concetto di spazialità connesso ai disturbi psicopatologici cf. Mauri 2024.

in senso ecologico come innanzitutto apertura all'altro da sé. Discutendo lo statuto del *Leib* si mostrerà che i suoi caratteri di trasparenza e di dis-apparenza sono la condizione per la trascendenza del sé e dunque della possibilità di abitare un mondo. A partire da queste considerazioni, la seconda parte si occupa di descrivere situazioni in cui la normale dis-apparenza del *Leib* diventa *dys-apparenza* patologica: vissuti di corporalizzazione, depersonalizzazione e di conflitto con l'*embodiment*, rendono chiaro che la psicopatologia è grandemente arricchita nella comprensione dalla descrizione e interpretazione fenomenologica e, dall'altra parte, anche la fenomenologia riesce a cogliere con più chiarezza fenomeni ed aspetti che senza l'intervento di una *Störung* rimangono al di fuori del campo esperienziale.

1. Fenomenologia del corpo vissuto

1.1 Il corpo come il “chi” che abita il mondo

Perché di abitare si possa parlare, è necessario si dia una *differenza* fra la soggettività che abita e *ciò che è abitato* – il mondo, si deve dare una distanza, anzi un *distanziarsi* del sé da ciò che è altro. L'altro – il mondo – non è semplice insieme di cose, ma è totalità significativa per chi lo abita. La prima domanda alla quale dobbiamo rispondere è circa la natura di questo “chi” rispetto al mondo. Avvalendosi della biologia per costruire la sua antropologia filosofica, H. Plessner [Plessner 2006] si riferisce al “chi” come organismo vivente animale, il quale si relaziona al mondo come *forma chiusa*, forma cioè delimitata che si inserisce, mediandosi, nell'ambiente (*Umgebung*). L'organismo animale media ed è mediato rispetto all'ambiente che abita, senza che mai venga meno la distinzione fra ciò che è il *mio* luogo e ciò che è l'altro. Il *limes* che permette sia mediazione che differenziazione è il corpo. Eppure, questo corpo non si esaurisce nel suo essere limite fisico: il corpo è duale. Da un lato, l'insieme corporeo (*Körper*) che include ogni sua parte, cervello compreso, dall'altro la corporeità (*Leib*), il corpo vissuto inteso come area corporea non riducibile a superfici fisiche.

Il corpo è *Leibkörper*, il quale implica *dualità senza dualismo* [Waldenfels 2008], una auto-coincidenza che si realizza nella

non-coincidenza: corpo come *luogo* non-localizzabile, spazialità del sé non esauribile nel corpo e spazializzante rispetto al mondo abitato. In questo senso Plessner parla di eccentricità del corpo, cioè di corpo-sé (appercezione) e corpo che è in grado di farsi eccentrico ed *ex-sistere* fuori da sé. Il sé, punto-zero rispetto alla spazialità circostante, il *qui* irrinunciabile e assoluto che dà luogo ad una spazialità vissuta e relativa è cornice e origine: ciò significa, con M. Merleau-Ponty, comprendere il *Leibkörper* come un allargamento della ragione (*raison élargie*) [Merleau-Ponty, 2016], un allargamento del soggetto cartesianamente inteso oltre i confini dell'immaterialità del cogito (attività di pensiero), e riconoscerlo nel darsi come spazialità vissuta. B. Waldenfels [2008], a partire da Merleau-Ponty, schematizza in modo estremamente chiaro i caratteri di questo darsi del corpo vissuto, il quale è sì un *io*, ma il suo "funzionare" non si riduce al suo essere agente consapevole, anzi comprende una dimensione ambigua di passività e anonimità. Il sé incarnato non esaurendosi nella funzione kantiana, è centro di relazioni con il mondo, con le "cose" sottomano e con gli altri, senza però che queste relazioni abbiano una valenza necessariamente cognitiva. La funzionalità del sé incarnato sfugge alla coscienza riflessiva verso l'irriflesso inteso come tutte quelle attività cosce eppure non-pensate (e. g., le abitudini intese come abitudini tecnico-pratici, modalità percettive, stili linguistici, espressione di sentimenti e rituali erotici, etc.). Questa *medio-passività* del corpo rimanda ad un fondo di anonimità che rende il corpo-in-funzione trasparente sino all'invisibilità. Questa presenzialità virtuale orienta il mondo ambiente fondando una costellazione di possibilità e impossibilità relative al corpo-vissuto che, pur nell'anonimità fantasmatica e ambigua, rimane l'*hic et nunc* di ogni esperienza. È sulla dualità e sull'anonimità del corpo che si apre l'orizzonte di possibilità della soggettività, orizzonte compreso tra limiti pre-personali (quali la nascita e la morte), che nella loro presenza come impossibilità di esperienza delimitano la spazialità vissuta e vivibile di un corpo-soggetto che porta con sé, insieme alla sua materialità, la sua innegabile fragilità e vulnerabilità. Il corpo è esperienza di finitezza, ma allo stesso tempo è continua mediazione verticale – superamento dell'aut-aut natura/cultura – e orizzontale – superamento dell'aut-aut sé/altro – che dischiude dialetticamente all'inter-corporeità.

Ancora più chiaramente, dati questi caratteri, emerge l'ambiguità del *Leib*: dell'essere un *qui* mai contenuto in un luogo, di un essere *mio* che sfugge alla presa della mia riflessione, di essere un limite che come un miraggio si allontana sempre dalla presa del soggetto. Si viene a definire un'ambiguità *buona*, che non è *mélange*, ma un *né-né* (*neither-nor*) che tende al *così come* (*as well as*) il cui limite è la riconciliazione sempre rimandata [Waldenfels 2008, 82-83].² In questo senso Merleau-Ponty propone un'*ambiguità* nella quale sono eliminati gli estremi del ragionamento dualistico: la reificazione del corpo considerato un mero complesso meccanico o anche cieco volontarismo naturalistico e, dall'altro, la pura spiritualizzazione del sé – «*a pain without someone who feels it, it is akin to the smiling of the Cheshire cat in Alice in Wonderland*» [Wandelfels 2008, 85].

1.2 L'esperienza della corporeità

L'esperienza del *Leib* può essere distinta in tre dimensioni correlate fra loro 1) l'esperienza del proprio corpo che adombra una forma primitiva di autocoscienza; 2) l'esperienza che il corpo fa del mondo, e degli oggetti significanti; 3) l'esperienza del corpo dell'altro o intercorporeità.

1.2.1 L'ipseità corporea

Il sé è innanzitutto esperienza del corpo, non tanto come oggetto, quanto come funzionalità non necessariamente limitata fisicamente. Si tratta dell'esperienza minima e basica del sé, della sua *ipseità* fondata sulla proprietà del corpo sentito come agente. Questa dimensione minima ha in sé due livelli complementari: da un lato il sé come apparenza immediata (*apparaître*) implicita nel vivere, nel senso che l'auto-apparenza originaria non oggettivante implica, senza la mediazione di una rappresentazione, il Sé (*Soi*) nel senso di *ipseité* unitaria e pre-personale [Henry 1993]; dall'altro il sé è un *cogito me cogitare*, è auto-rappresentazione attraverso le sue modalità di attuazione [Heidegger 1994].³

² Cf. Merleau-Ponty 1962, 67.

³ I due livelli corrispondono alle due letture di Henry [1993] e Heidegger [1994] del medesimo passo delle *Meditazioni Metafisiche* di Cartesio [2009, 47]: la II Medi-

I due livelli non si escludono, ma anzi si integrano: la prima, la lettura di M. Henry è una dimensione pre-categoriale, e dunque in un certo senso non accessibile [Kimura 2001, 335]; la seconda, la lettura heideggeriana del *Selbst*, si sofferma su una dimensione *estesa* e personale [*ibid.*]. A questi due livelli, poi, dobbiamo aggiungerne un terzo: il corpo. Il corpo, inteso come spazialità incarnata, rientra nell'appercezione sia come oggetto di uno schema propriocettivo – lo schema corporeo – che mi restituisce il corpo come orizzonte di funzioni e possibilità, sia come paradossale non-presenza, come il *qui assoluto*, la *topia*, per dirla con M. Foucault, quale luogo del sempre mio che mai afferro perché sono già da sempre fuori, oltre quella posizione zero che non è altro che *utopia* [Foucault 2014], non-presenza intenzionale. Questa duale esperienza del sé corporeo rimanda al sapere che ho del mio corpo, che «tengo in un possesso indiviso e conosco la posizione di ogni [suo] membro grazie a uno schema corporeo nel quale sono comprese tutte le membra» [Merleau-Ponty 2009, 151]. Questo ambiguo “conoscere” è la propriocezione somatica, la quale rimanda da un lato ad un'immagine corporea, dall'altro ad uno schema. La prima è una struttura fenomenale, conscia e rappresentazionale del proprio corpo che si differenzia dall'ambiente: è cioè atto intenzionale che ha per oggetto il corpo proprio. Il corpo appare come oggetto della mia percezione (aspetto cognitivo), e come oggetto emozionale, ma, nonostante l'intenzionalità dell'atto, l'oggetto non è costante, anzi, il corpo mi appare con chiarezza in situazioni-limite (fatica, eccitamento sessuale, dolore, malattia etc.)⁴ nelle quali il corpo emerge come limite o ostacolo per il soggetto. Questa dimensione “focale” del corpo si dà in continuità con una dimensione tacita e pre-riflessiva [Sass 2000]: questo è l'altro lato della propriocezione, cioè lo schema corporeo inteso come schema dell'o-

tazione discute sulla natura dell'auto-affezione originaria e, descrivendola, mette in luce uno scarto fra sentire e sentire di sentire. B. Kimura legge, ad esempio, lo sdoppiamento dell'esperienza cartesiano come un modo schizofrenico di fare esperienza: cioè una riflessione su ciò che nell'esperienza normale non ha bisogno di riflessione, la creazione di un sé virtuale in grado di valutare l'esperienza [Kimura 2001].

⁴ Sinteticamente, per situazioni limite si intendono situazioni nelle quali il soggetto prende coscienza di sé come corporeo [Fuchs 2013b]. Per quanto riguarda la propriocezione e situazioni di disturbo cf. Gallagher 2005, 34; Buytendijk 1974, 62.

peratività e delle funzioni non-consce del corpo.⁵ Nel senso che il corpo pur non essendo oggetto intenzionale è attivamente coinvolto ed integrato nell'ambiente. Se nell'immagine corporea il corpo è separato dall'ambiente – e.g., il corpo in un contesto sperimentale, dal punto di vista dello schema corporeo si considera invece il corpo immerso nella situazione vissuta, tanto che la separazione fra corpo e ambiente non è perfettamente definibile. È una struttura non conscia, che può diventare conscia: è struttura *prenoetica* [Gallagher 2005, 32] integrata all'ambiente circostante quale orizzonte di possibilità pragmatiche che danno luogo ad una spazialità situazionale.⁶

Il fenomeno della doppia sensazione [*Doppelemfindungen*, Husserl 1973] esemplifica efficacemente sia l'ambiguità dello statuto del corpo, sia la sua impossibilità a darsi interamente come oggetto per la prima persona. La doppia sensazione che si sperimenta quando tocchiamo una parte del nostro corpo segnala un punto di conversione (*Umschlangspunkt*) della soggettività in oggettività e viceversa, ma non permette di fissare l'esperienza come meramente oggettiva. Il corpo che viviamo non è mai solo oggetto, ma sempre duale: il corpo è soggetto-oggetto, senza che la dualità possa scindersi completamente, nonostante il prevalere dell'uno o dell'altro aspetto.⁷

Sintetizzando, lo schema corporeo è un sistema di orientamento, disponibile in ogni momento (in condizioni "normali"), in parte opaco al soggetto e precedente a un'immagine percettiva del corpo: questo sistema però è da pensarsi come integrato nello spazio abitato e come tale è soggettività incarnata ed integrata. Il soggetto non

⁵ Per quanto riguarda la propriocettività somatica e la distinzione in immagine e schema corporeo cf. Gallagher 2005. Si noti che interpretare il *Leib* a partire esclusivamente dalla propriocettività ha in sé intrinseco il rischio della risoluzione del dualismo in un monismo fisico.

⁶ Lo schema corporeo è «Ricondotto a un senso preciso, questo termine significa che il mio corpo mi appare come atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile. E infatti la sua spazialità non è, come quella degli oggetti esterni o come quella delle «sensazioni spaziali», una spazialità di posizione, ma una spazialità di situazione» [Merleau-Ponty 2009, 153].

⁷ Nel tentativo di descrivere il substrato prenoetico dello schema corporeo una strategia può essere quella "negativa", cioè chiarire lo schema corporeo nel momento in cui viene meno la propriocezione, cf. il caso della "Disembodied", in Sacks [1986] e il caso di Ian Waterman [Cole 1995; Gallagher 2005].

è solo giustapposto al mondo, ma è complementare ad esso, come l'attrice è complementare alla scena che nel senso lato del termine è situazione significativa proprio perché attori, scenografie, effetti luminosi e sonori, dialoghi etc. la rendono tale coordinandosi tra loro. Il corpo nella scena è *medium*, è cornice dello spazio, intendendo la cornice come la differenza che genera simultaneamente individuazione e trascendenza.

1.2.2 *Dal sé corporeo al sé ecologico*

Il sé corporeo, come originario *conatus* [Fuchs 2012] e io-posso [Husserl 1989, 266] è una *quasi-intenzionalità* che offre una struttura dinamica mai immediatamente disponibile da pensarsi come una *passività nella nostra attività* [Merleau-Ponty 2009]. La soggettività, a sua volta non è che emergenza rispetto al corpo: non c'è un ordine fra "fisico" e "psichico", si tratta di intendere il corpo come esperienza spaziale matrice di ogni forma di spazialità che andiamo ad esperire o a costruire astrattivamente [Bollnow 2011, 262]. Piuttosto che di corpo, dovremmo parlare di *Leibraum*,⁸ di spazialità aperta dal corpo stesso il quale oltrepassa col suo agire, patire e sentire i limiti della carne.

In che modo è definibile questa integrazione corpo-mondo? Pur respingendo un'interpretazione meramente internalista del sé, ogni azione compiuta o subita dall'organismo ha bisogno di un'*inserzione grammaticale riferita ad un essere vivente nella posizione di soggetto* [Fuchs 2018, 78]. Ciò significa che il sé incarnato è finché si mantiene l'interazione organismo-ambiente [Kimura 2001]. La questione non si pone in termini di *mind-body problem*, se così fosse staremmo ancora cercando la ghiandola pineale, quanto nella comprensione della soggettività come *innanzitutto* duale e dialettica, nel senso di un "monismo mediato" che consideri la soggettività non nella sua appercezione, ma come unità articolata di individuo, collettività (le altre

⁸ Tre sono i caratteri del *Leibraum* nell'esposizione di Fuchs [2000, 97-98]: 1) voluminosità (*Voluminosität*); 2) localizzazione (*absolute Örtlichkeit*); 3) L'esser mio (*Meinhaftigkeit*). Seguendo, invece, H. Schmitz possiamo indicare il *Leibraum* come spazialità atmosferica e senza superficie [Schmitz 2011, 2016].

prospettive) e ambiente. Il luogo del soggetto non è quindi né il corpo materiale né l'ambiente in cui si trova, ma è esattamente *fra* l'organismo fisico e l'ambiente in cui è immerso.

Corpo vissuto e mondo ambiente abitato⁹ sono un'unità mediata, la quale non è mai completamente data, ma che deve essere continuamente costruita e ri-costruita sulla significatività pragmatica propria della soggettività. La *Umwelt* specifica rimanda ad una soggettività che a sua volta utilizza ciò che è già sottomano e compreso: il soggetto conferisce all'oggetto uno specifico significato o *affordance* in base alle sue capacità e potenzialità, cosicché da semplice presenza ciò che è percepito diventa *qualcosa*, un oggetto che offre certe possibilità di reazione, di interpretazione e di utilizzo. Il mondo non è un pre-dato separato a cui si aggiunge un significato, ma un dominio costitutivamente relazionale [Varela et.al 1991; Thompson 2007], non si tratta di istituire una relazione fra due sistemi, ma di chiarire il senso come in sé relazionale: soggetto e *Umwelt* sono co-originari e co-originati. Si dà una distinzione interno/esterno sé/non-sé come continua mediazione, nel senso che il fare esperienza è un *Erleben* situazionale:

... non possiamo più parlare di vissuti come processi interni a un determinato soggetto e delle relazioni di un soggetto a determinati eventi, ma dobbiamo sempre tenere presente l'inscindibile unità di vissuto e mondo. Subentra, allora, al concetto di vissuto «interno» e di evento «esterno» il concetto, che comprende in sé identicamente soggetto e mondo, della *situazione*, della *posizione*, in cui si trovano di volta in volta l'esserci e il mondo [Binswanger 1994, 88].

Ciò che lega organismo e ambiente è una *causalità situazionale* che apre l'intra-corporeità all'inter-corporeità.

1.2.3 L'esperienza dell'altro: l'intercorporeità

La nozione di soggetto, di sempre-mio riposa di per sé sul concetto di alterità [Husserl 2009, 122]: la coscienza dell'altro (*Fremd-*

⁹ Si intenda il mondo abitato dal soggetto come nicchia ecologica, cioè come ambiente specifico di una soggettività ecologica, cf. Fuchs 2018.

bewußtsein) si costituisce nella mia “sfera” come *alter ego*, modificazione del e dal mio sé.¹⁰ Il sempre-mio del corpo, l’ipseità refrattaria alla concettualizzazione che si dà solo come assenza (superandosi eccentricamente ed ex-sistendo), ha una precedenza ontologica, mentre lo sguardo dell’altro che mi oggettiva e mi rende fenomeno per-sé, ha una precedenza conoscitiva [Sartre 2008, 366]. D’altra parte, però, il *Leib* è fenomeno originariamente intersoggettivo: la dualità mediata e dinamica del corpo non solo include il suo ambiente circostante, ma anche e soprattutto coloro che abitano, modificano e danno forma all’ambiente che non è solo *mio*, ma ambiente antropologico, nel quale l’altro da me mi precede e allo stesso tempo riceve da me significazione. L’altro si incontra attraverso la *sua* propria corporeità, ma è grazie e attraverso il corpo dell’altro che anche la *mia* corporeità si va formando. Fra il mio *Leib* e il corpo dell’altro, che non è semplice presenza ma *Leib* a sua volta, è innanzitutto operante un circolo di rimandi che non raggiunge mai un equilibrio definitivo.¹¹ Parlare di *intercorporeità* piuttosto che di intersoggettività rimanda all’esperienza originaria del corpo – una *comunione della carne* [Stanghellini & Ballerini 2004] – sulla quale l’intersoggettività si fonda.

1.2.3.1 Dis-apparenza e dys-apparenza

Non si tratta di trasformare l’egocentrismo in *allocentrismo*: è vero che del me-stesso non ho mai pieno possesso, nel senso che il *Leibkörper* dinamico nasce da una passività originaria che porta ad una continua oscillazione intorno ad una centralità estesa e mai completamente afferrabile; ed è vero che il *corpo esposto* allo sguardo altrui è strutturalmente consegnato all’alterità; eppure, è proprio in questa presenza-assenza che si dà la soggettività. Non si tratta tanto di individualità, quanto di processi di individualizzazione che

¹⁰ I testi di riferimento sulla relazione io/altro: Husserl [2009]; Scheler [2013], [2007]; Heidegger [2009]; Sartre [2008]; Merleau-Ponty [2016]. Per un’esposizione critica cf. Vanzago [2008].

¹¹ Questo altro non è solo un soggetto altro: è mio simile, *meinesgleichen*, *mon semblable*, che resta non assimilabile: l’altro è un qualcuno incarnato – *some-body* – in un qui e ora che non può arrivare a coincidere con il qui e ora assoluto del mio corpo [Wandelfels 2004, 244].

presuppongono l'anonimità e la passività tipica del corpo. Il corpo per costruire una relazione con l'altro deve essere *trasparente*, lasciare cioè che la dimensione tacita e passiva emerga in un *quasi* atto intenzionale, «[...] come il disegno punteggiato di un oggetto intenzionale» [Merleau-Ponty 2009, 256].

La soggettività non è struttura proto-solipsistica, è innanzitutto *intercorporeità* che si costituisce mutualmente, lasciando all'altro da me la possibilità di *darsi* con l'indietreggiare della mia corporeità rispetto allo spazio intenzionale. L'altro non è forzato all'oggettività dal mio sguardo, ma è co-soggettivo con me, le nostre possibilità di esperire il mondo sono implementate dalla mutua presenza.¹² Si tratta di una *mutua corporeità* che rimanda a quella empatia naturale che Merleau-Ponty legge come sistema che unisce l'esistenza anonima del mio corpo a quello dell'altro:

è appunto il mio corpo a percepire il corpo dell'altro: esso vi trova come un prolungamento miracoloso delle sue proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare il mondo. Ormai, come le parti del mio corpo formano insieme un sistema, così il corpo altrui e il mio sono un tutto unico, il rovescio e il diritto di un solo fenomeno; l'esistenza anonima, di cui il mio corpo è in ogni momento la traccia, abita contemporaneamente questi due corpi [Merleau-Ponty 2009, 459].

Il gioco dell'*intercorporeità* è una necessaria forma di scomparsa, la *dis-apparenza*, nel senso di trasparenza, del corpo. Nella relazione con l'altro, l'originaria anonimità del *Leib* è una *dis-relationship* [Leder 1990, 95]: se il corpo è trasparente nella modalità della dis-apparenza, allora ciò che nella relazione diventa mutuo è proprio ciò che non si dà né al me esperiente che vive la situazione né all'altro. Ciò che mettiamo in comune è la trasparenza. La mutua dis-apparenza è la normalità dell'*intercorporeità*, il problema sorge (o può sorgere) quando in qualche modo il dis-apparire del corpo viene impedito. Il corpo in situa-

¹² Si intenda come critica all'interpretazione sartriana, per la quale il nostro corpo si tematizza solo come oggetto-per-altri che impedendo la trascendenza mi àncora all'oggettivazione [Sartre 2008, 312s]. Merleau-Ponty critica espressamente Sartre: lo sguardo dell'altro non mi ricaccia nell'oggettività, ma solo, in alcune situazioni, nega una particolare comunicazione e non la mutualità della trascendenza [Merleau-Ponty 2009, 467].

zioni di dis-agio¹³ diventa opaco ed emerge quale presenza aliena che allontana e impedisce la comunicazione. Il disagio sia esso psicologico o fisico mette in discussione il mondo-come-opportunità: l'“io-posso” del corpo è dis-abilitato, nel senso che ciò che prima poteva ora non è più possibile [*ibid.*, 81]. La dis-apparenza che normalmente affrontiamo permette la comunicazione lasciando aperto lo spazio dell'incontro, mentre in situazioni di dis-agio e *Störung*¹⁴ interviene ciò che Leder chiama *dys-appearance*. Il prefisso “*dys*” (dal greco “*dus-*”, il quale indica qualcosa di “cattivo” o “difficile” o “malato”) significa una modalità di apparenza emergente in situazioni di dis-agio e dis-funzione [*ibid.*, 86]. In alcuni casi le situazioni di *dys-appearance* possono essere affrontate a partire da un'analisi fisico/biologica o antropologico/sociologica, in altri casi invece si entra nel campo della psicopatologia.

2. La *dys-appearance* patologica: il Leib nell'esperienza psicopatologica

I prossimi paragrafi prendono in considerazione dei casi di *dys-appearance* del corpo in psicopatologia. La premessa è il superamento del dualismo, il quale non lascia il posto al naturalismo dominante in neuropsichiatria,¹⁵ ma all'approccio ecologico: pur tenendo conto dei risultati delle neuroscienze, l'approccio ecologico offre un paradigma

¹³ Usiamo “dis-agio” in relazione all'inglese “disease”, dove la parola “ease” proviene dal francese “aise” e indica originariamente lo spazio per il movimento e traslando l'opportunità [Leder 1990, 80]. Si intende sia una situazione di affaticamento fisico o di malattia, ma anche momenti in cui il corpo viene oggettivato: il modello per la pittrice, l'imbarazzo in una situazione pubblica, un apprezzamento fisico non gradito, il corpo palpato dal medico, il corpo considerato nella sua diversità (e.g. il colore della pelle), il corpo femminile in una società patriarcale, etc. Alcuni di questi casi riguardano la distribuzione del potere all'interno della società.

¹⁴ Una buona analogia è offerta dalla descrizione heideggeriana della *Störung*: l'utilizzabile rimane sottomano non problematico finché la sua funzionalità, implicita nella significatività, si conserva; si tematizza come non-utilizzabile se la catena dei rimandi è disturbata.

¹⁵ Le interpretazioni predominanti in neuropsichiatria seguono tre criteri: 1) riduzionismo, 2) reificazione, 3) isolamento dell'individuo considerato come oggetto indipendente rispetto all'ambiente (sebbene sia in generale riconosciuta la natura epigenetica del cervello). Cf. Fuchs 2018, 253.

alternativo, che, basandosi sul concetto di *embodiment*, considera la disfunzione non un'entità isolata, ma un modo di darsi di un esserci incarnato e multidimensionale.

2.1 Corporalizzazione, depersonalizzazione e senso di colpa nelle sindromi depressive¹⁶

Prendiamo ora in considerazione due fenomeni ben riconoscibili nelle sindromi depressive e melanconiche. La melanconia è argomento su cui riflette la prima generazione di psichiatri fenomenologi: questa trova la sua radice nell'alterazione della *fugierende Intentionalität* (Husserl) e nell'arco intenzionale (Merleau-Ponty), i quali hanno effetti sulla corporeità, temporalità e spazialità del soggetto [Brencio & Bizzari 2022]. Nella melanconia affiora «una deviazione dalle *condizioni costitutive dell'esperienza naturale*» [Binswanger 2001, 61], nello specifico si ha a che fare con una condizione caratterizzata dal collasso degli atti intenzionali che costituiscono la struttura trascendentale della temporalità del soggetto. Anche nella concezione di E. Minkowski [1970] il nodo melanconico è in termini di disorganizzazione delle strutture di senso che permettono

¹⁶ DSM-5-TR. classifica depressione e malinconia fra i disordini dell'affettività [APA 2022]; si tenga presente la specificità della melanconia: dal DSM-III [1980] la melanconia diventa sotto-diagnosi del gruppo delle depressioni maggiori. Il DSM-V tr. si limita a definire la melancholia come uno stato mentale caratterizzato da grave depressione [APA 2022, 187], mentre *melancholic features* è la specificazione che accompagna episodi di depressione maggiore caratterizzati da generalizzata perdita di interesse, quasi incapacità nel provare piacere e che si contraddistinguono per «A distinct quality of depressed mood characterized by profound despondency, despair, and/or moroseness or by so-called empty mood» [APA 2022, 211]. A parziale discolorpa del DSM, si ricordino le difficoltà freudiane nel distinguere la malinconia dal lutto [Freud 1976, 105s]. Per l'importanza della distinzione clinica cf. Rossi Monti [2012]. Studi transculturali [Gureje, Simon e Üstün 1997] hanno mostrato che disturbi “corporei” (e.g. perdita di vitalità, appetito e impulsi; percezione del dolore, sensazione di bruciore, tensione e pesantezza generalizzata – Kirmayer 2001) sono più frequenti e diffusi rispetto ad umore depressivo e sentimenti di colpa. Riassumendo, in diverse culture l'esperienza somatica e quella psicosociale della malattia non sono esperite separatamente, tanto che la separazione fra il somatico (esterno) e il mentale (interno) sembra essere il risultato dello sviluppo occidentale del concetto di depressione.

il contatto con la realtà vitale; H. Tellenbach interpreta il sentimento della mancanza di sentimenti o vuoto emotivo caratteristico della melanconia non come sintomo di-, ma come un carattere essenziale (*Merkmal*) della melanconia intesa come psicosi endocosmica, cioè non tanto una disposizione fisica, biologica o neuro-psichica dell'individuo da opporsi alla sua formazione, educazione, cultura, situazione socio-economica etc., quanto un campo di fenomeni che include l'intreccio di quei fattori che vanno a costituire l'essere umano nella sua specificità: la melanconia è alterazione che interessa l'intera costellazione esistenziale costitutiva dell'individuo [Tellenbach 1982].¹⁷

Le radici del dis-agio depressivo si possono individuare nella *dys-appearance* del corpo e nella perdita di presa sul mondo: le sindromi depressive si manifestano come *Verstimmung* del corpo rispetto al suo normale essere medium trasparente che garantisce la partecipazione all'intercorporeità [Fuchs 2013, 222]. Nella depressione il *Leib* perde il suo ruolo di mediatore e si riduce a *Körper*: l'esperienza di pesantezza, fatica o di dolore manifestano la *dys-apparenza* e la perdita di trasparenza. Il corpo non è più ciò che sono, ma ciò che ho: è un ostacolo che impedisce alla persona di *abitare* il *Leibraum*. La corporalizzazione depressiva, in particolare quella melanconica si può descrivere come reificazione o corporalizzazione del corpo vissuto [Fuchs 2005, 99]. Ciò che viene a mancare insieme alla trasparenza del corpo è la sua dimensione conativa, il corpo non ha impulsi a cercare soddisfazione, ma si isola rispetto al mondo il quale perde insieme all'attrattività il suo essere luogo di rimando e *affordance*. Il corpo non è più medium per la trascendenza del soggetto, ma è ostacolo o presenza aliena, la cui *dys-apparenza* porta con sé la perdita di risonanza emotiva – il sentire di non-sentire – che culmina nella *depersonalizzazione* [Stanghellini 2004; Fuchs 2005].

In particolari forme di melanconia, comprese come *Entfremdungsdepression*, si evidenzia insieme alla corporalizzazione il carattere della *depersonalizzazione*. In casi, ad esempio, di sindrome di Cotard¹⁸ la depersonalizzazione e la corporalizzazione minano l'intera esperienza, tanto che il mondo perde di concretezza e cessa di esi-

¹⁷ Micali 2018, 2.

¹⁸ Berrios & Luque 1995a, 1995b; Billon 2016.

stere nell'esperienza dei pazienti.¹⁹ Anche nella sindrome di Capgras si evidenziano esperienze di depersonalizzazione che hanno la loro radice nel *Leib*: la percezione della familiarità dipende dalla risonanza inter-corporea, la quale media la relazione con gli altri. È la mancanza di risonanza corporea che può portare alla perdita dell'intercorporeità e quindi della familiarità (non riconoscere conoscenti o credere che siano stati sostituiti da sosia).²⁰ Nelle esperienze di depersonalizzazione, all'impossibilità del corpo di agire il mondo si accompagna una perdita della partecipazione alla struttura intercorporea dell'abitare. Al dis-agio, avvertito con sofferenza, si accompagna tipicamente un carattere che mostra il conflitto del *Leib* ancora più chiaramente: il senso di colpa, il quale è stato pervasivo che esclude *fisicamente* il soggetto dal mondo comune. In questa auto-descrizione si legge chiaramente l'impossibilità di disgiungere il "sintomo somatico" da quello "psicologico": «It comes from below, from the gut, like a terrible oppression rising to the chest; then a pressure arises, like a crime that I have committed. I feel it like a wound on my chest, that is my tortured conscience...» [Fuchs 2013a, 228].

Il soggetto rimane come incantato da una colpa che si reifica in un *qualcosa*, in un *oggetto* che ingombra tutto lo spazio vissuto e lo comprime. In questo quadro, il corpo personifica quella colpa e diventa ostacolo, fardello inutile che merita di morire se non è già morto [Fuchs 2005, 233]. In questi fenomeni di *dys-appearance* il corpo occupa tutto il *Leibraum*, e così, essendo impedita la trascendenza del sé, la trasparenza anonima che "fa spazio" all'alterità, viene meno la possibilità stessa di partecipare al mondo comune.

¹⁹ La testimonianza illustra l'alterazione della spazialità a partire dall'impossibilità di relazione fra corpo e mondo: «A 61-year old patient of mine, suffering from recurrent depression, felt that her inner body, her stomach and bowels had been contracted so that there was no hollow space left. The whole body, she said, was dried out and decayed, her limbs and muscles were completely stiff; nothing did move any more. She sensed neither heat nor cold and could no longer smell or taste the meal. The surroundings seemed all pale and meaningless to her» [Fuchs 2013a, 100].

²⁰ Un caso celebre è quello dello psichiatra olandese P. Kuiper, cf. Kuiper 1991; Fuchs 2005, 8.

2.2 Anoressia come *dys*-apparenza del corpo

Concludiamo la discussione sul ruolo del *Leib* nell'interpretazione psicopatologica con una sindrome che riguarda espressamente il corpo: l'anoressia nervosa.²¹

T. Fuchs [2022] legge l'anoressia come un conflitto dell'*embodiment*: dalle autodescrizioni dei/delle pazienti emerge un senso di alienazione del corpo rispetto al sé. L'anoressia, i cui esordi si manifestano solitamente in età puberale – gli anni nei quali il corpo cambia (si femminilizza nel caso della donna), è soggetto ad alterazioni emotive, è percepito come esposto allo sguardo altrui e subordinato a processi di mercificazione mascherati da ideali di bellezza – può essere letta come una risposta alla radicalità dei mutamenti. In questo senso l'alienazione del corpo, il non riconoscerlo come “vero” nello spasmodico tentativo di trasformarlo, di eliminare quei caratteri che ne segnano l'inevitabile crescita e sviluppo (compreso il menarca), non sono che un tentativo di recuperare il controllo ed affermare la propria indipendenza come sé spirituale rispetto al corso naturale inevitabile. Questa peculiare alienazione e rifiuto del sé-corporeo è comprensibile proprio a partire dall'ambiguità intrinseca al *Leib*: l'ambiguità del corpo quale mezzo ma anche ostacolo, quale soggetto del mio sguardo, ma anche soggetto allo sguardo altrui. Il corpo è prigioniero di carne e luogo della decadenza: «It was as if I had to punish my body. I hate and detest it. If I let it be normal for a few days, then I had to deprive it again. I feel caught in my body – as long as I keep it under rigid control it can't betray me» [Kaplan 1984, 278].

Il corpo alienato dal sé è oggetto sul quale deve essere ripreso il controllo. La sua *dis-apparenza* diventa *apparenza* malata: il corpo è al centro della scena quale un'alterità e un'alienità da eliminare o almeno ri-formare. Il corpo delle anoressiche si fa *essenziale* come ad arrestarne la femminilizzazione e combatterne la dissoluzione:

²¹ DSM-5-TR. si sofferma principalmente sui sintomi “visibili” (riduzione significativa del peso, il rifiuto del cibo) e sottolinea il rapporto anormale tra forma del corpo e autostima [APA 2022, 381]. Una comprensione psicodinamica mostra che la preoccupazione riguardo al peso e al cibo è manifestazione relativamente tardiva di un disturbo più profondo del concetto di sé [Gabbard 2015]. In proposito, il DSM viene accusato di oculocentrismo (trasformare l'esperienza in sintomo osservabile), nosografismo (l'ossessione per la diagnosi), moralismo (giudicare invece di comprendere) [Stanghellini, Abbate Daga, Ricca 2021].

One day I will be thin enough. Just the bones, no disfiguring flesh, just the pure, clear shape of me. Bones. That is what we are, after all, what we're made of, and everything else is storage, deposit, waste» [Shute 1992, 9].

I have a deep fear of having a womanly body, round and fully-developed. I want to be tight and muscular and thin» [Bruch 1978, 85].

Il corpo preso in un radicale dualismo è tomba: in una visione che risale al pitagorismo e al platonismo, allo gnosticismo e alla mistica cristiana. L'ideale dell'anoressia non è la passerella o uno stereotipo mercificato di femminilità ma la santità (o sanità): il corpo che perde peso si purifica dalle scorie del mondo, dalla decomposizione dei cibi e dal divenire mortale e può ascendere all'ideale. Il corpo anoressico non persegue ideale di bellezza, ma distrugge il modello, è evitamento della competizione sino all'eliminazione di ogni traccia di sessualità.

L'anoressia è disturbo non solo intra-corporeo, ma inter-corporeo: non solo perché il corpo si fa lacanianamente segno, ma soprattutto perché il *Leib* è già da sempre dischiuso e parte di un circolo di rimandi con il mondo-ambiente. Il corpo anoressico che scompare si fa paradossalmente sofferenza manifesta: da un lato il rifiuto dello sguardo insostenibile del mondo, dall'altro simmetricamente l'affermazione del sé che non può più essere ignorato. Se il corpo non è sentito come autentico sé, ma solo "marionetta" o mosaico di sguardi oggettivanti [Fuchs 2022, 112], partecipare della spazialità comune diventa impossibile; l'unica soluzione è liberarsi dal fardello del corpo, ma ecco di nuovo la contraddizione interna: la ribellione contro la corporeità assicura, proprio attraverso quella corporeità che si vuole distruggere, l'attenzione da parte degli altri come ultimo residuo di *koinonia* a cui cercare di ritornare.

2.2.1 Il disordine alimentare come espressione del tema dominante

A partire dalla lettura di Fuchs è interessante ripensare il caso Ellen West di L. Binswanger. Il disturbo alimentare descritto è la manifestazione stessa della *Befindlichkeit* della paziente.²²

²² Per un'esposizione del caso di Ellen West cf. Hirschmüller, et. al. 2003.

Il *Leibraum* di Ellen West è percorso da opposti ideali di *Nichtsein* e *Dünnsein*, i quali si esprimono nelle opposizioni fra nullificazione e riempimento, autodistruzione e impulso vitale, ideali di vuotezza e pulsioni di pienezza, ascesa e discesa: conflitti che esprimono, attraverso il *medium* del corpo, il progetto di mondo di Ellen West.²³

Soffermiamoci sul rapporto di Ellen West con il cibo e con il corpo:²⁴ Ellen West si rende conto, soprattutto grazie ai tentativi di psicoanalisi falliti, che sin dall'infanzia la relazione fra cibo e corpo ha rappresentato un ostacolo alla sua possibilità di partecipare alla vita comune. Gli opposti impulsi a mangiare e il desiderio di essere magra, l'ingrassare e l'ossessiva attenzione alla dieta, il suo impegnarsi compulsivamente nello sport e l'auto-somministrazione di lassativi, hanno contribuito ad un isolamento che assume i caratteri dell'autismo. È la paziente stessa a rendersi conto che il suo rapporto col cibo non può essere ridotto a categorie cliniche o psicanalitiche [Hirschmüller *et. al.* 2003, 41]:

La giornata comincia come tutte le altre. La vedo stendersi davanti a me, piena di incessante desiderio di mangiare e contemporaneamente dell'angoscia di farlo. [...] Potrò mai tornare a gioire? Il sole splende, ma dentro di me c'è il vuoto. [...] Che significa questa orribile sensazione di vuoto? Questo spaventevole sentimento di scontentezza che mi assale dopo ogni pasto? Il cuore mi manca, lo sento fisicamente, è una sensazione di indescrivibile squallore. Nei giorni in cui la fame non mi tormenta, l'angoscia d'ingrassare ha di nuovo il sopravvento. Due cose mi tormentano, dunque: in primo luogo la fame. In secondo luogo la paura di ingrassare. E da questi lacci non riesco a liberarmi... Orrenda sensazione di vuoto. Orrenda paura di questa sensazione [Binswanger 2011, 26-27].

Troverei forse la liberazione se potessi risolvere questo enigma: scoprire il punto di raccordo tra il mangiare e quella brama. [...] Questo è l'aspetto *atroce* della mia vita: essa è colma di *angoscia*. Angoscia del mangiare, angoscia della fame, angoscia dell'angoscia. Dall'angoscia può liberarmi soltanto la morte» [*ibid.*, 29].

²³ «Fare dell'antropoanalisi [...] non significa altro se non indagare e descrivere in che modo i diversi tipi di malati di mente e ogni singolo malato progettano un loro mondo, si realizzano come Sé [...]» [Binswanger 1973, 29]. La nozione di *Weltentwurf* è desunta in parte da *Vom Wesen des Grundes* di Heidegger, e in parte dal concetto husserliano di Horizon. Cf. Holzhey-Kunz 2016, 19s.

²⁴ Per un'analisi più approfondita della corporeità cf. Binswanger 2003, 155.

L'opposizione magro/grasso, vuoto/pieno materializzata nel rifiuto del cibo è manifestazione, attraverso il *Leib-Ich*, della non-accettazione del mondo comune; allo stesso modo, l'odio per il corpo che la ostacola nel perseguimento dell'ideale si trasfigura in odio per il cibo: da un lato la liberazione dalla dipendenza dal mondo, dall'altro il dover-essere che la obbliga a rimanere in vita e a generare vita (rimanere incinta/ingrassare). Si tratta di un ideale di de-corporalizzazione, il quale non può che essere raggiunto con la morte: nei componimenti poetici di Ellen West all'ideale etereo rappresentato dalla morte eroica del soldato o dall'uccello che muore nell'estasi del canto, si oppone la caduta, l'esistenza del "verme della terra" [*ibid.*, 16]. La morte eroica cui Ellen West aspira è la morte gloriosa del santo assunto in cielo: la purificazione del corpo dalle scorie del terreno non è che la condizione per potersi liberare dall'angoscia e mangiare liberamente – tema ricorrente anche nei sogni [*ibid.*, 88]. L'ingrassare e il dimagrire reificati nel corpo sono trasfigurazioni delle proporzioni antropologiche [Blankenburg 1982] trascendentali caratterizzanti la *Befindlichkeit*: le opposte forze del *Leibraum* negano al sé-corporeo di essere-con il mondo comune, fino negargli la stessa esistenza, in una assolutizzazione (*ab-soluzione*) del conflitto che sottrae definitivamente il corpo allo sguardo dell'altro.

L'ambiguità del corpo si fa dualismo: il corpo diventa l'altro che condanna ad una vita penosamente mortale e impedisce, con la sua insostenibile *Wille zum leben*, l'ascesa eterea. Il corpo è sdegnosamente alienato perché alieno all'ideale, è tormentato perché torturatore, giudicato perché giudicante...

Sono circondata da nemici. Ovunque mi volti c'è un uomo con una spada sguainata. Come sul palcoscenico: l'infelice cerca scampo, ma un uomo armato gli si para davanti. Allora si precipita alla seconda, terza uscita. Tutto è vano. È accerchiato, non può sfuggire. Disperato stramazza su se stesso. Così è per me: sono prigioniera non posso fuggire [Binswanger 2011, 35].

In parallelo alla corporalizzazione si ha la de-mondificazione (*Verweltlichung*)²⁵: corpo e mondo sono semplici-presenze, ostacoli che non possono essere rimossi. La *Umwelt* e, conseguentemente, anche la *Mit-welt*,

²⁵ Cf. Sass 1992.

non possono darsi, perché il *Leib* non riesce a dis-apparire, non di-stanzia lasciando spazio alla costituzione intercorporea del *Leibraum*. Nel caso di Ellen West, solo la parola poetica riesce ad esprimere il *Daseinsgang*: dallo scontro con il mondo, il quale si de-realizza e si chiude sul soggetto, passando per l'antagonismo tragico – lo scagliarsi contro il mondo – e l'antagonismo scettico – la rassegnazione e l'accettazione, arriva al solipsismo, al non poter-far più parte del mondo comune.²⁶ La conclusione è il mondo del delirio o, nel caso di Ellen West, la nientificazione del sé.

L'articolo ha preso in esame le dimensioni del sé corporeo inteso in senso ecologico come spazialità vissuta. Le dimensioni dell'esperienza del sé-corporeo sono manifestazioni del *Leibraum*, da intendersi come spazialità originariamente intercorporea. Condizione di possibilità dell'abitabilità del *Leibraum* è la dis-apparenza del *Leib*, cioè il suo indietreggiare e farsi trasparente: se la corporeità si fa oggetto e ostacola la trascendenza, si arriva a situazioni di dis-agio nelle quali il corpo è oggetto-ostacolo problematico. Le esperienze psicopatologiche prese in esame hanno in comune la *dys-apparenza* del corpo: il corpo-oggetto si impone al *Leibraum* e non permette al *Leib* di farsi trasparente. La *dys-apparenza* corporeizzando il *Leib* non permette la trascendenza necessaria per il darsi della soggettività incarnata nel mondo-ambiente aperto alla significatività condivisa. *Corporalizzazione*, *depersonalizzazione* e *conflitto dell'embodiment* sono fra le più drammatiche esperienze di *dys-apparenza*: da un lato, la loro descrizione fenomenologica offre feconde possibilità interpretative alla psicopatologia, dall'altro, una loro comprensione permette alla fenomenologia di rivelare alla descrizione dimensioni del *Leib* che senza l'intervento di un disturbo rimarrebbero velate.

Riferimenti bibliografici

Akavia, N., Hirschmüller, A. (eds.) [2007], Ellen West. Gedichte, Prosatexte, Tagebücher, Krankengeschichte, Kröning, Asanger Verlag.

²⁶ Cf. Stanghellini 1997.

- American Psychiatric Association [1980], *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 3rd ed. DSM-III, Washington DC, American Psychiatric Publishing.
- American Psychiatric Association [2022], *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 5th ed., text rev. DSM-5-TR, Washington DC, American Psychiatric Publishing.
- Berrios, G.E. & Luque, R. [1995], Cotard's Delusion or Syndrome? A Conceptual History, in: *Comprehensive Psychiatry* 36(3), 218-223.
- Berrios, G.E. & Luque, R. [1995b], Cotard's syndrome: analysis of 100 cases, in: *Acta psychiatrica Scandinavica* 91, 185-188.
- Blankenburg, W. [1982], A dialectical conception of anthropological proportions, in: *Phenomenology and Psychiatry*, London, Academic Press, 35-50.
- Billon, A. [2016], Making Sense of the Cotard Syndrome: Insights from the Study of Depersonalisation, in: *Mind & Language* 31(3), 356-391.
- Binswanger, L. [1973], *Essere nel Mondo*, introd. di J. Needleman, Roma, Astrolabio.
- Binswanger, L. [1994], *Il caso di Suzanne Urban*, introd. di E. Borgna, M. Galzigna (a cura di), Venezia, Marsilio.
- Binswanger, L. [2001], *Melanconia e Mania*, Milano, Boringhieri.
- Binswanger, L. [2003] *Sulla Fuga delle Idee*, Torino, Einaudi.
- Binswanger, L. [2011], *Il caso di Ellen West*, S. Mistura (a cura di), Torino, Einaudi.
- Bollnow, O.F. [2011], *Human space*, London, Hyphen Press.
- Brencio, F., Bizzari, V. [2022], Melancholic depression. A hermeneutic phenomenological account, in: *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia* 13, 94-107.
- Bruch, H. [1978], *The golden cage. The enigma of anorexia nervosa*, New York, Vintage Books.
- Buytendijk, F.J.J. [1974], *Prolegomena to an Anthropological Physiology*, Pittsburg, Duquesne University Press.
- Cole, J. [1995], *Pride and a Daily Marathon*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Descartes, R. [2009], *Meditazioni Metafisiche*, S. Landucci (a cura di), Roma-Bari, Laterza.
- Foucault, M. [2014], *Utopie, Eterotopie*, A. Moscati (a cura di), Napoli, Edizioni Cronopio.
- Freud, S. [1976], Lutto e Melanconia (1917), in: *S. Freud, Opere. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Vol. 8, C.L. Musatti (ed.), Torino, Boringhieri.
- Fuchs, T. [2000], *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta.

- Fuchs, T. [2005], Corporealized and Disembodied Minds: A Phenomenological View of the Body, in: *Melancholia and Schizophrenia. Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12, 95-107.
- Fuchs, T. [2012], The feeling of being alive. Organic foundations of self-awareness, in: J. Fingerhut, S. Marienberg (eds.) *Feelings of being alive*, Berlin, De Gruyter, 149-166.
- Fuchs, T. [2013a], Depression, intercorporeality and interaffectivity, in: *Journal of Consciousness Studies* 20, 219-238.
- Fuchs, T. [2013b], Existential Vulnerability: Toward a Psychopathology of Limit Situations, in: *Psychopathology* 46(5), 301-308.
- Fuchs, T. [2018], *Ecology of the Brain*, Oxford, Oxford Press.
- Fuchs, T. [2021], Time, the body, and the other in phenomenology and psychopathology, in: C. Tewes, G. Stanghellini (eds.), *Time and body: Phenomenological and psychopathological approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 12-40.
- Fuchs, T. [2022], The disappearing body: anorexia as a conflict of embodiment, in: *Eat Weight Disord* 27, 109-117.
- Gabbard, G.O. [2015], *Psichiatria psicodinamica. Nuova edizione basata sul DSM-5*, Milano, Cortina Editore.
- Gallagher, S. [2005], *How the body shapes the mind*, Oxford, Clarendon Press.
- Gureje, O., Simon, G.E., Üstün, T.B., David, P., Goldberg, F.R.C. [1997], Somatization in Cross Cultural Perspective, in: *Am J Psychiatry* 154, 989-995.
- Heidegger, M. [1994], *Nietzsche*, F. Volpi (a cura di), Milano, Adelphi Edizioni.
- Heidegger, M. [2009⁴], *Essere e Tempo*, F. Volpi (a cura di), Milano, Longanesi.
- Henry, M. [1993], *The Genealogy of Psychoanalysis*, Stanford (CA), Stanford University Press.
- Hirschmüller, A. (a cura di) [2003], *Eine Patientin Ludwig Binswangers zwischen Kreativität und destruktivem Leiden. Neue Forschungsergebnisse*, Heidelberg/Kröning, Asanger Verlag.
- Holzhey-Kunz, A. [2016], *Introduction à la Daseinsanalyse: un regard existential sur la souffrance et sa thérapie*, Paris, Le Cercle Hermeneutique.
- Husserl, E. [1973], *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, III: 1929-1935 (Husserliana, vol. XV)*, Kern, I. (ed.), Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, E. [1989], *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to phenomenological philosophy II*, transl. R. Rojcewicz, A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, E. [2009], *Meditazioni Cartesiane*, F. Costa (a cura di), Milano, Bompiani.
- Jaspers, K. [1982], *Psicopatologia generale*, Roma, Il pensiero scientifico.

- Kaplan, L.J. [1984], *Adolescence – The Farewell to Childhood*, New York, Simon & Schuster.
- Kimura, B. [2001], Cogito and I: A Bio-Logical Approach, in: *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 8(4), 331-336.
- Kirmayer, L.J. [2001], Cultural variations in the clinical presentation of depression and anxiety: implications for diagnosis and treatment, in: *J. Clin Psychiatry* 62, Suppl 13, 22-8; Discussion 29-30.
- Kuiper, P.C. [1991], *Seelenfinsternis. Die Depression eines Psychiaters*, Frankfurt, Fischer.
- Leder, D. [1990], *The Absent Body*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Mauri, M. [2024], *Fenomenologia della spazialità vissuta e psicopatologia delle alterazioni spaziali*, Milano, Mimesis.
- Merleau-Ponty, M. [1962], Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 67, 401-409.
- Merleau-Ponty, M. [2009], *Fenomenologia della Percezione*, Milano, Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. [2016], *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani.
- Micali, S. [2018], Hubertus Tellenbach, in: Stanghellini, G., et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*; Oxford, Oxford University Press (online ed.).
- Minkowski, E. [1970], *Lived Time*, Evanston (IL), Northwestern University Press.
- Plessner, H. [2006], *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia fenomenologica*, Milano, Bollati Boringhieri.
- Rossi Monti, M. [2012], Depression: The melancholic truth, in: *Psychiatry Online*, <http://www.psychiatryonline.it/node/2359> (accessed February 17, 2026).
- Sacks, O. [1986], *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Milano, Adelphi Edizioni.
- Sartre, J.P. [2008], *L'essere e il nulla*, Milano, Saggiatore.
- Sass, L.A. [1992], *Madness and Modernism. Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, New York, Basic Books.
- Sass, L.A. [(2000)], Schizophrenia, self-experience, and so-called negative Symptoms, in: Zahavi, D. (ed.), *Exploring the self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, Amsterdam, John Benjamins.
- Scheler, M. [2007], *The Nature of Sympathy*, London-New York, Routledge.
- Scheler, M. [2013], *Il formalismo nell'etica e l'etica formale dei valori*, Milano, Bompiani.
- Schmitz, H. [2016], Atmospheric Spaces, in: *Ambiances*, <http://journals.openedition.org/ambiances/711> (accessed February 17, 2026).
- Schmitz, H., Müllan, R.O., Slaby, J. [2011], Emotions outside the box – the

- new phenomenology of feeling and corporeality, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10, 241-259.
- Shute, J. [1992], *Life-size*, Boston, Houghton Mifflin.
- Stanghellini, G. [1997], *Antropologia della vulnerabilità*, Milano, Feltrinelli.
- Stanghellini, G. [2004], Disembodied Spirits and Deanimated Bodies. The Psychopathology of Common Sense, in: *International Perspectives in Philosophy and Psychiatry*, Oxford, Oxford University Press.
- Stanghellini, G., Abbate Daga, G., Ricca, V. [2021], From the patient' perspective: what it is like to suffer from eating disorders, in: *Studies on Anorexia, Bulimia and Obesity* 26, 751-755.
- Stanghellini, G., Ballerini, M. [2004], Autism: Disembodied Existence, in: *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 11(3), 259-268.
- Tellenbach, H. [1982], Melancholy as endocosmogenic psychosis, in: A.J.J. De Koenig, F.A. Jenner (eds.), *Phenomenology and psychiatry*, London, Academic Press, 187-200.
- Thompson, E. [2007], *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. [1991] *The embodied mind*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Vanzago, L. [2008], *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Milano, Mimesis Edizioni.
- Waldenfels, B., [2004]. Bodily experience between selfhood and otherness, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 235-248.
- Waldenfels, B. [2008], The Central Role of the Body in Merleau-Ponty's Phenomenology, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 39(3), 76-87.
- White, P.D., Rickards, H., Zeman, A.Z.J. [2012], Time to end the distinction between mental and neurological illnesses, in: *British Medical Journal* 344, e3454.

Embodied Subject and Pathological *Dys-appearance*. Phenomenology and Psychopathology of the Lived-Body.

Keywords

Leib; Dis-appearance/Dys-appearance; Inter-corporeality; Corporealization; Depersonalization

Abstract

The article discusses the phenomenological concept of the bodily-self, understood as ecological spatiality, and illustrates how this interpretation can facilitate comprehension of disorders arising within the psychopathological context. The experience of the bodily-self is articulated in the minimal form of selfhood, in the experience of the other and in the experience of the surrounding-world. In order to participate in intersubjective space, the necessary condition is the disappearance of the *Leib*: the transparency and anonymity of the lived body enables the existence of the other. This standpoint is of particular interest when considering the role of the *Leib* in psychopathological experience, especially in cases where the body's structural disappearance shifts to a pathological *dys-appearance*. In such cases, this loss manifests itself in corporeality, depersonalisation, and embodiment conflict. A comprehensive grasp of these experiences is not only pertinent to the psychopathological domain, but also facilitates the description of experiential levels that would otherwise be inaccessible to analysis.

L'articolo discute il concetto fenomenologico del sé corporeo, inteso come spazialità ecologica, e illustra come questa interpretazione possa facilitare la comprensione dei disturbi che insorgono nel contesto psicopatologico. L'esperienza del sé corporeo si articola nella forma minimale dell'identità, nell'esperienza dell'altro e nell'esperienza del mondo circostante. Per partecipare allo spazio intersoggettivo, la condizione necessaria è la scomparsa del *Leib*: la trasparenza e l'anonimato del corpo vissuto consentono l'esistenza dell'altro. Questo punto di vista è di particolare interesse quando si considera il ruolo del *Leib* nell'esperienza psicopatologica, specialmente nei casi in cui la scomparsa strutturale del corpo si trasforma in una *dis-apparizione* patologica. In questi casi, tale perdita si manifesta nella corporeità, nella depersonalizzazione e nel conflitto di incarnazione. Una comprensione completa di queste esperienze non è solo pertinente al dominio psicopatologico, ma facilita anche la descrizione di livelli esperienziali che altrimenti sarebbero inaccessibili all'analisi.

Martina Mauri
 Università di Pavia, Italia
 E-mail: martina.mauri30@gmail.com

