

PAOLO REZZONICO

La intenzionalità del presente – una salvezza “filosofica”?

*What might have been and what has been point to
one end, which is always present*
T.S. Eliot, *Four quartets*

Dio ricerca ciò che è già passato
Qo 3,15

Il tema della salvezza appartiene al pensiero filosofico sin dalle sue origini: saggio è colui che si “salva” dal male e dal vizio e filosofia è quel pensiero capace di garantire la piena riuscita dell’esistenza, un sapere che “salva”. Il filosofare classico, e in un certo modo tutta le forme del pensiero fino alle soglie della modernità (il discrimine è la sistematizzazione intellettualistica del tomismo operata da Suarez), possedevano la forma di una *techné tou biou*, una arte sapienziale del vivere. Esempari sono a riguardo le ricerche di Pierre Hadot: in *Esercizi spirituali e filosofia antica* esplicitamente la filosofia viene individuata «come un modo di vivere, come un’arte della vita, come una maniera di essere»¹. In tal modo nella filosofia si poneva in modo indissolubile la questione del sapere (la verità) e quella della salvezza (la giustizia di quella verità, il suo apprezzamento e valore).

¹ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, 67.

È proprio del periodo moderno, non senza ragione, l'avvento di una nuova forma del sapere² che declina la questione della salvezza, talvolta nella sua risoluzione per di più formale, in quella di libertà *dal* male come esito della potenza della ragione progettuale. La filosofia lentamente smette di frequentare le profondità dell'anima, e, con una certa astuzia (Locke e Kant), si ritaglia il facile compito di analisi dei meccanismi della mente. Un tale gesto pone ogni riflessione irrimediabilmente in ritardo sul darsi originario della esistenza effettiva e affettiva del vivere confinando la questione della salvezza alle pratiche delle religioni o ancorandola a forme utopiche (Bloch) o addirittura negandola (l'*essere-per-la-morte* heideggeriano).

Nel pensiero teologico la suggestione che Pröpper offre al tema della salvezza è assai indicativa. La determinazione del cristianesimo, secondo il teologo tedesco, trova proprio la sua realizzazione nel momento soteriologico che egli svolge nel confronto con Schleiermacher riproponendo, come momento di avvio del ragionamento, una diversa ermeneutica antropologico-trascendentale della fede. In tale contesto si deve vedere la categorizzazione della temporalità come chiave di lettura dell'intero discorso precisamente nella critica che lo stesso Pröpper indirizza alla determinazione schleiermacheriana della libertà come spontaneità. La libertà, per aprirsi a una disponibilità all'accadere della verità, deve essere pensata, nel circolo tra antropologia e cristologia e nella sua intenzione incondizionata, a partire dalle antinomie della sua (pretesa) autonomia in quanto libertà finita.

² Il moderno, nella interpretazione di Blumenberg, è l'invenzione del punto di vista della ragione come punto di vista autonomo ("autoaffermazione") distinto dalla critica teologica del sacro e capace di appropriarsi del regime simbolico della realtà, un sapere senza salvezza.

In Pröpper la salvezza (**grazia**) è di conseguenza «concepibile come quell'evento in cui perviene a noi per la prima volta ciò in vista di cui siamo stati creati»³ e il senso, propedeutico alla salvezza, si annuncia solo come quella esigenza che l'uomo, con i suoi mezzi razionali, non riesce a garantire e che l'esperienza non può compiutamente anticipare. Tale esigenza nasce dal momento pratico dell'esperienza, precisamente dalla drammatica dell'**a libertà che** è però intesa da Pröpper a partire da una universalità dell'evidenza della libertà e non dalla sua situazione antinomica, reale e concreta: la libertà, la cui evidenza è universale (apriori), non è ultimamente esibita a partire dalla vicenda concreta del soggetto.

libertà
stessa
che

La sollecitazione di Pröpper intorno al discorso sulla libertà dell'uomo e alla sua aspirazione assoluta si limita alla indicazione di una forma del compimento che, nell'impostazione ancora moderna del suo discorso, resta confinata nello schema finito/infinito rimandando la possibile salvezza della avventura umana a un evento indeducibile (la Grazia) a fronte del quale il soggetto non consegue mai la propria riuscita se non in una forma ogni volta provvisoria e il cui valore simbolico allude a una verità di sé e del mondo che **resta tuttavia ancorata** al carattere contingente proprio dell'esistenza umana.

restano
tuttavia
ancorate

La domanda, suggerita dal pensiero teologico ma che interpella quello filosofico, è dunque la seguente: come la dinamica temporale del soggetto potrebbe consentire a qualcosa che, in modo solo aurorale, sia un bagliore (ma non un abbaglio) della esperienza dell'essere salvi, qualcosa che potrebbe aprirsi a un definitivo che non sia per sempre definito? Per questo la filosofia è anche un pensiero della salvezza nel momento in cui essa riflet-

³ T. PRÖPPER, *Vangelo, ragione, libertà. Lineamenti di un'ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2008, 193.

te proprio sulle condizioni della riuscita senza rinunciare alla contraddizione tra il desiderio della totalità (da molto tempo nessuna stella splende più nel cielo, siamo esseri “de-sideranti”) e frammentarietà dell’esistenza (il senso/non-senso della finitezza del vivere). In generale, nel contesto contemporaneo, salvezza⁴ si riferisce a una costellazione di significati tra loro assai diversi se non addirittura divergenti⁵ dalla salute (benessere) alla redenzione ma, ed è ciò che qui vogliamo discretamente e timidamente “pensare”, con un minimo comun denominatore: una temporalità del senso che non sia riconducibile a una temporalità originaria (il problema di Husserl) e, correlativamente, una singolarità del soggetto che non sia riconducibile alla sua attività costituente⁶.

La prospettiva di ricerca che qui si intende tratteggiare prende spunto dalla fenomenologia di László Tengelyi che vuole proprio mostrare come possa darsi una “storia di vita”, una unità di senso all’interno della precarietà dell’esistere. Tale unità è guadagnata pretematicamente a partire da un appello che si situa nelle regioni selvagge dell’essere. Solo un senso “offerto” può così riabilitare tutti i tentativi di ri-situare l’umanità dell’uomo. Questo non accade senza la diacronia e la singolarità del sé e,

⁴ La questione è quella del senso/salvezza possibile per l’uomo e correlativamente la singolarità dell’enigma dell’evento che accade. La singolarità precede la soggettività poiché l’evento precede l’identità e consente, di conseguenza, una perenne novità al processo di soggettivazione.

⁵ Per una disanima completa dei richiami della filosofia contemporanea (Buber, Levinas, Capitini, Zambrano, Bloch, Hillesum, Jaspers) alla costellazione delle idee di salvezza nelle sue dimensioni storiche, politiche, epistemologiche, metafisiche e antropologiche si rimanda al testo di R. MANCINI, *Filosofia della salvezza. Percorsi di liberazione dal sistema di autodistruzione*, EUM, Macerata 2019.

⁶ È proprio il tentativo husserliano di spiegare la temporalità che porta alla luce una dimensione radicale di passività dell’atto della coscienza, la pura impressione, la stessa che spiega la terminazione dell’atto intenzionale ad un oggetto che trascende il suo senso eidetico (Derrida), una temporalità originaria ma indefinita (senza l’unità del cogito) del senso stesso e dunque, la sua novità indeducibile al livello di temporalità effettiva e, non ultimo, il legame della prima con la seconda.

ultimamente, senza una riconfigurazione (identità narrativa) dell'esperienza temporale. Più radicalmente è la fenomenologia di Marc Richir a offrire la punta più avanzata di una fenomenologia del "farsi del senso"⁷, della vita e della morte⁸ e, originariamente, di una struttura temporale della coscienza che in modi spontanei ma non immediati è sempre attraversata da una non coincidenza e dunque da un futuro per il soggetto. L'analisi teorica che qui si intende proporre riguarda il profilo per cui salvezza indica primariamente una formazione di senso

⁷ Questa espressione, sintetica del pensiero di Marc Richir (si veda A. SCHNELL, *Le sens se faisant: Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendente*, Ousia, Bruxelles 2012), trova la sua prima formulazione nella *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty.

⁸ M. RICHIR, *Vie et mort en phénoménologie*, «Alter» 2 (1994) 333-365. È possibile una "costituzione" dell'esperienza del morire? Pensare un oltrepassamento della individualità incarnata? Husserl ipotizza sempre un flusso continuo della vita, di «una vita originaria che non può cominciare né finire» (E. HUSSERL, *HUA K III 6*, 394), la morte dell'io empirico è paragonata al sonno o alla fatica dopo i quali il flusso vitale riprende con le sue protenzioni e ritenzioni. L'uomo singolare per Husserl non può essere immortale, immortale è la vita che crea senso al mondo e per la quale la morte non ha né senso né possibilità. La temporalità rimane solo trascendentale, l'origine della sua istituzione simbolica e del linguaggio (e del presente intemporale della lingua) e del soggetto stesso restano impensati. Heidegger, considerando come la possibilità più propria del *Dasein* sia la sua radicale impossibilità così come l'esser-gettato lo ha radicalmente destinato, vanifica le estasi temporalità: la decisione (temporalizzazione) accade sul nulla di un passato (*Befindlichkeit*) e di un futuro trascendentale (la morte). L'immortalità del flusso della temporalizzazione del tempo presente riposa contraddittoriamente sulla "assenza" (morte) del tempo della presenza. In realtà la vita si presenta non come la puntualità presente della decisione del *Dasein* ma come una complessità stratificata, in parte **irrapresentabile** dove si riconoscono momenti di essere (formazioni del linguaggio) più profonde e con aperture a questioni indefinite e infinite. Husserl e Heidegger commettono il medesimo errore da punti di vista opposti: la temporalità in Husserl è il continuo del presente, estranea alla vita effettiva, all'opposto in Heidegger la temporalità riposa nelle estasi del *Dasein* nelle quali lo stesso non può che decidere sul fondo di una temporalità (ontologica) che ultimamente non lo riguarda. Immortale rimane il presente (della coscienza o della decisione) non la singolarità del soggetto. Questo è il punto della ricerca su cui Tengelyi e Richir concordano: non si dà una struttura uniforme della temporalità, siamo attraversati da molti tempi, da molte età, da linee colorate su cui si dispone il tempo "presente" affettivamente connotato: il sensibile contiene una sua reminiscenza e una sua profondità insospugnabile, una sorta di immortalità del suo essere sempre presente, eternamente giovane che attraversa ogni età della vita.

presso il soggetto nel quale l'emersione della stessa definisce il massimo della riuscita personale della storia di vita, emergenza che accade sul limitare del cosciente e dell'incosciente e la cui identità si definisce nella e con la differenza, un «senso esperienziale»⁹.

Le analisi fenomenologiche del filosofo ungherese László Tengelyi (1954-2014) e l'opera di rifondazione della fenomenologia di Marc Richir (1943-2015) si rivelano assai istruttive nei confronti della ricerca che si vuol mettere in atto. Entrambi appartengono al terzo episodio della storia del pensiero fenomenologico. Dopo il momento fondativo di Husserl e di Heidegger e le loro prime riprese (Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Ricœur), è nello sviluppo maturo della fenomenologia, particolarmente in ambito francese (Marion, Richir, Barbaras, Depraz, Benoist, Franck, Dastur, Escoubas, Chrétien), che si registra l'allargamento del campo del fenomeno a orizzonti prima inesplorati. In particolare, nei due autori a cui facciamo qui riferimento, il campo di ricerca della fenomenologia si concentra sulla fenomenalizzazione del farsi del senso e sulla individuazione dell'originarietà e dell'unità dell'io.

Tengelyi, nel contesto del dibattito fenomenologico francese, si colloca sulla linea che, da Ricœur e Merleau-Ponty, conduce, da una parte, alla cosiddetta “svolta teologica della fenomenologia” e dall'altra, in una modalità più fedele al rigore della originaria impostazione husserliana, alla linea di Richir, Janicaud, Maldiney che preferiscono sviluppare l'inedito della produzione husserliana piuttosto che frequentare la retorica comune dell'evoluzione del cammino heideggeriano. In questo percorso Tengelyi incrocia le ricerche di Derrida, Levi-

⁹ L. TENGELYI, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Millon, Grenoble 2005, 54.

nas, Henry per dirigersi verso una fenomenologia della temporalità in cui il fenomeno non è un evento indeducibile (Marion, ma anche Romano e Benoist) ma l'apertura stessa della temporalità e non la sua interruzione. La proposta di Tengelyi è, fenomenologicamente parlando, quella di una "etica elementare fenomenologica"¹⁰, vale a dire il massimo che il pensiero postmetafisico può offrire nella direzione di un pensiero che desideri assumere anche una intonazione sapienziale. La costante della ricerca di Tengelyi è la questione dell'emergere di una novità di senso nell'esperienza temporale di un sé distante, in egual misura, dalla donazione di senso husserliana come dall'*Ereignis* heideggeriano, nella direzione dell'opera di Richir con cui Tengelyi costantemente si confronta. La suggestione che guida il pensiero è l'intuizione di Merleau-Ponty sviluppata nei lavori de *Il visibile e l'invisibile* intorno all'idea di una apertura alla profondità più radicale della percezione data dalle qualità (i colori). Senso non è significazione e in Tengelyi la formazione del senso si distingue sempre dalla sua istituzione: emergenza del senso è sempre «emergenza spontanea di un senso spossessato»¹¹. Sul piano filosofico la domanda concernente la destinazione finale resta insieme aperta e irrisolta. Fenomenologicamente parlando tutte le questioni autentiche aprono un varco al pensiero della "cosa" cercando di rinvenire una positività di un senso possibile contro ogni nichilismo.

Oltre al polo della temporalità, il correlato filosofico della idea di salvezza è la singolarità dell'io. Singolari-

¹⁰ Tengelyi ritorna all'intuizione levinasiana: l'etica come filosofia prima. Laddove Richir vira verso il momento estetico-affettivo Tengelyi ritrova, tramite Ricœur e Levinas, un'etica in cui il medio è dato dal momento narrativo che è insieme istitutivo del simbolico e deontologico poiché il senso "obbliga" la libertà in quanto la precede, libertà che non è un apriori ma un processo di liberazione-appropriazione del senso stesso (la salvezza è sempre la salvezza di ciascuno).

¹¹ TENGELYI, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, 20.

tà è un tema su cui insiste frequentemente Tengelyi: “Io sono me stesso” è al contempo l’affermazione più ovvia e certamente la più indecifrabile. Declinare la singolarità secondo la ipseità sostanziale (cosale) dell’antropologia o nei termini dell’autoaffezione della vita (una sorta di archistruttura originaria dell’esistenza a cui si rimandano stati ed atti) non riesce a mostrarne la peculiarità.

La singolarità è inizialmente raggiunta nella fenomenologia da Tangelyi attraverso un doppio momento. Innanzitutto egli opera una revisione dell’io trascendentale husserliano in merito alla sua insufficiente lettura della temporalità del soggetto. Husserl non renderebbe ragione della divisione del soggetto tra una tempo passato e la novità del futuro. Anche Heidegger, che ha di conseguenza cercato di pensare la singolarità dell’io, è approdato a un pensiero prevalentemente negativo di essa: solo nella morte l’io raggiunge la sua singolarità facendo dell’esistere per il *Dasein* un mero perdersi nella temporalità. In Heidegger infatti il mondo (le sedimentazioni del senso) conserva sempre un significato puramente “esteriore” (l’insieme dei rimandi degli utilizzabili).

In seconda battuta la singolarità è guadagnata da Tengelyi dall’incrocio delle tre modalità intenzionali sviluppate da Husserl (la coscienza prerenflessiva del sé, l’esperienza immanente della temporalità e la presentificazione involontaria) mediate dagli apporti delle ricerche in ambito analitico (Davidson). Il fine è la formulazione di una fenomenologia dell’azione che renda conto della singolarità tipica dell’esperienza del sé dell’uomo, della sua “storia di una vita”. Ciò che si vuole mostrare è la giustificazione del carattere originario dell’esperienza nella quale è in gioco la forma di ipseità dell’io effettivo il quale nasce nella appropriazione del senso che lo costituisce come soggetto nell’intrigo di una storia raccontata poiché il soggetto deve, per così dire, “recupera-

re” le conseguenze non intenzionali dei propri atti in una storia ultimamente incontrollabile. Ogni esperienza della iniziativa agente della libertà è allora un decentramento del sé (Ricœur) e insieme un appello al “chi?”, soggetto agente dell’azione.

Tengelyi si appoggia sull’interpretazione del presente sviluppando la critica che Richir opera all’impianto husserliano. Non si dà infatti un “ora” istantaneo ma una fase estesa caratterizzata da una emergenza del senso nel chiasma tra protenzioni e ritenzioni (aspettative e memorie). Il senso è come un riflusso che emerge da un non vissuto che anticipa il soggetto costituendolo come tale nella sua ultima indisponibilità. La felice riuscita (momento zero di ogni salvezza), forzando anche qui il ragionamento, ha la sua forma nell’attesa condivisa di questo “riflusso” del senso tra esigenze e promesse. In Husserl (*Bernauser Manuskripten*) l’inatteso è invece sempre in qualche modo “normalizzato” dall’attività (puramente possibile) di una protenzione che intenziona quel contenuto ma che rimane inespressa, latente. Un evento senza alcuna protenzione possibile è un non-evento.

Persino nel caso in cui un’attesa concretamente determinata non preceda l’evento, questo processo originario deve tuttavia essere appercepito come costitutivo (certo dopo che questi processi originari siano diventati in una certa misura costitutivi)¹².

La novità dell’evento in Husserl è ricondotta necessariamente a una ritrascrizione delle protenzioni sulle ritenzioni. Un nuovo in quanto tale non si dà, il puro inatteso sarebbe contraddittorio. Come emerge dunque il nuovo nella temporalità dell’esistenza?

¹² E. HUSSERL, *HUA XXXIII*, 13.

La generazione di una nuova intuizione che vanifica le precedenti aspettative può essere interpretata come un evento in cui *un nuovo senso emerge*. Nell'esperienza qualcosa appare inaspettatamente come qualcosa di altro, improvvisamente, “questo” rivela se stesso come “quello”. In tal modo, una nuova struttura dell'in-quanto determina se stessa. Sembra di poter dire che la comparsa di un nuovo senso sia semplicemente porre la struttura precedente in una altra modalità¹³.

È quanto accade a livello inconscio, pretematico. Richir colloca queste “esche” del senso nei giochi della fantasia. Il senso accade nella sua formazione latente e viene nel linguaggio retroattivamente provocando un *tournant radical* nella storia di una vita e nelle sue interpretazioni del passato. Il senso è sempre molteplice, sedimentazioni passate ne mutano la direzione, nuovi sensi sopraggiungono provocando un dissesto di quanto precedentemente veniva compreso. Il passato non è mai passato ma ritorna sempre consentendo la ripresa per nuovi inizi. Il trauma, in senso psicologico, è la rottura di questa struttura.

Detto in altro modo, un innesco del senso si forma sempre a partire almeno da due atti di donazione di senso. Ecco perché questa idea può essere considerata come un *momento interintenzionale di una formazione spontanea del senso* che si gioca nella sfera dell'incoscienze prima di venire alla coscienza¹⁴.

Si ritrova così la lezione della psicoanalisi: quello che disorienta la nevrosi, il “sempre saputo”, il “già noto”, è la possibilità in noi di aprirsi dell'inedito, a un tempo differente e differito dal semplice tempo del rispecchiamento

¹³ L. TENGELYI, *The Wild region in Life-History*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2004, 9.

¹⁴ L. TENGELYI, *L'Expérience retrouvée – Essais philosophiques I*, L'Harmattan, Paris 2006, 24.

delle cose, il tempo della coscienza¹⁵. Comune ai due filosofi è l'idea di una indisponibilità del farsi del senso nella sua "offerta"¹⁶. La struttura dell'essere-sé-in-quanto-altro denota che l'identità risiede sempre in una differenza. Tengelyi ritiene insufficiente la husserliana donazione di senso in quanto non rende ragione del carattere di "essere provati" che l'esperienza presenta e la novità "fulminea" del pensiero interpretante. La novità della vita giunge spontaneamente da mondi che oltrepassano le possibilità del linguaggio, la novità dell'evento non risiede nel gioco delle protenzioni e ritenzioni o nei cambiamenti dell'una nelle altre (premonizioni e ricordi) ma in «una fase di proto-presenza, che si fenomenalizza, tra le appercezioni, *senza passato e senza avvenire*, che a meno di temporalizzazioni/spazializzazioni nel linguaggio, svanisce non appena sorge»¹⁷. Tengelyi precisa infatti che

poiché la novità giunge dai mondi che, essendo "originariamente in disaccordo" in rapporto al mondo di tutti i fenomeni dei mondi particolari e, allo stesso modo, in rapporto a tutti i fenomeni linguistici possibili, essi superano le possibilità attualmente aperte, oltre a esercitare una influenza sulla temporalizzazione di tutti i fenomeni-dei-mondi particolari e dei corrispondenti fenomeni linguistici¹⁸.

Si tratta di quella che Maldiney felicemente definisce la tranpassibilità (transpossibilità) del senso nel suo ri-

¹⁵ Il tempo dell'amore è differente perché è una rottura rispetto al "già dato". L'insperabile è per noi tale solo se insperato, un "sapere senza sapere" che abita misteriosamente la coscienza del tempo. Non si tratta di una donazione di senso alla coscienza intenzionale sebbene la ecceda (Marion) ma una nuova formazione di senso.

¹⁶ L'idea di una formazione nel reale spontanea del senso richiama l'idea lacaniana del reale come impossibile e, allo stesso modo, quella levinasiana del reale come ciò che precede e sorprende il possibile.

¹⁷ M. RICHIR, *Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1992, 222.

¹⁸ TENGELYI, *L'Expérience retrouvée – Essais philosophiques I*, 85.

emergere sempre e nuovamente nell'incrocio (chiasma) del fondo oscuro dell'immemoriale (reminiscenze) e dell'immaturo (premonizioni), che non sono ancora né ricordi né attese, ma le profondità oscure di un passato e di un futuro trascendentali (un indistinto non concettualizzabile ma sempre presente), che scambiandosi i ruoli (il futuro è sempre futuro di un passato e il passato è sempre il passato di un futuro) esercitano un'«azione a distanza»¹⁹.

Il filo del tempo curva e si contorce. Ombre di senso emergono dal fondo abissale (l'intemporalità prototemporale della temporalità) assolutamente indisponibile e indicibile (*“hors langage”*). Passato (trascendentale) e futuro (trascendentale) fanno da cassa di risonanza del nuovo che emerge, nuovo che si caratterizza per la sua *“étrang(ér)eté”*, tanto inattesa quanto scomoda: la puntualità della novità indica insieme la finitezza (intesa non come un limite ma come l'impossibilità di decidere del tutto) e la determinazione spaziale (intesa come orizzonte delle sue affettività) del soggetto che è la sua storia (ultimamente indisponibile, il fondamento non è nominabile). È quanto identicamente Stefano Micali conclude in un testo dedicato proprio all'esperienza della temporalità:

È senza dubbio necessario articolare in modo conseguente la temporalità propria dell'accadere dell'ordine: io mi sono già assoggettato prima ancora di percepirlo e di

¹⁹ Per una analisi del nesso tra l'immemoriale e l'immaturo (secondo la terminologia di Richir) si veda l'interessante contributo di J.-L. CHRÉTIEN, *L'indimenticabile e l'insperabile*, Cittadella, Assisi 2008. L'insperabile non è l'altro della speranza ma la verità dell'orizzonte di quella. L'inatteso (nei termini sviluppati da P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, Queriniana, Brescia 2016) è il nome della speranza cristiana che supera ogni forma di attesa dove il definitivo non affonda nella profondità della irriducibile e indecifrabile ambiguità del sacro. È la speranza che costituisce il futuro non viceversa. Essa riscatta l'incertezza di una pienezza mai raggiunta e non assegna una definitezza alle smentite che il passato, per quanto irreversibile, ha inferto.

identificarlo. Questo movimento di contrazione del sé si distingue, tuttavia, dalla provenienza anacronistica del comando stesso²⁰.

Quale temporalità si mostra nella sfera affettiva? Con quale tonalità (nel senso heideggeriano della *Stimmung*) si incontra sempre il mondo? Non quella istantanea e non durevole dell'umore ma la stabilizzazione infinita dei sentimenti attraverso i quali viene testimoniato il nostro essere al mondo, il nostro non possederli (o possederci) una volta per tutte per tentare sempre una elaborazione cosciente del loro senso.

Questo annuncio di una temporalità “nuova” è la chiave di volta della fenomenologia della temporalità di Richir. È la idea di “distorsione originaria” di ogni fenomeno, quello tra il senso progettato e quello ritenuto (in Tangeley diventa la concezione “estatica-orizzontale” del tempo). Più radicalmente Richir distingue un primo affetto (una sorta di apertura d'orizzonte) da un affetto “secondo”, esogeno, concretamente provato e la cui durata silenziosa (patologicamente verrebbe fissato sul primo affetto) corrisponde a un dato della sensazione e dunque genera una novità. L'affettività seconda è l'affetto concreto, ri-sentito, grazie alla dinamica temporale, mentre l'affettività prima è “soggetto” solo in quanto capace di ricevere l'affetto secondo. In tal senso non si dà alcuna auto-affezione pura. Nella distensione non si perde nulla della vita declinando ora l'uno come affettività (egoica) e l'altro come oblio. Così conclude Richir: «Cambiando il senso di un celebre verso, noi possiamo dire: essere o non essere, *questo non* è il problema per l'affettività»²¹.

²⁰ S. MICALI, *Esperienze temporali. Un'analisi fenomenologica della pluralità dei tempi*, Pendragon, Bologna 2008, 144.

²¹ M. RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Milon, Grenoble 2006, 84.

La questione del senso/salvezza risulta così essere originariamente quella del senso della singolarità precedente quella dell'essere o del tempo. Il reale è insieme effettività e sospensione, l'impossibile del possibile (Lacan), la fenomenalità del fenomeno in quanto distorsione originaria (Richir).

Con Richir possiamo già qui affermare che il tempo del senso fa parte del senso (è l'atto di appropriazione che insiste sul legame che lo precede), **inizio** indisponibile del senso per una apertura infinita. Il senso "si incontra" prima di ogni costituzione, un'oggettività apriori precede ogni atto e ogni linguaggio e fonda ogni idealità. Il tempo della vita mostra un eccesso proprio nel luogo della sua irriducibile fatticità: il senso accade, che lo si voglia o no, non cresce come un albero di senape ma un certo riparo lo offre, qualche ramo per piccoli nidi. Sono i nidi della memoria, di una temporalità non traumatica o bloccata (non è il "peccato" del narcisismo che oggi diffusamente si presenta, ma l'indifferenza "unica" e "politicamente corretta" di un autismo affettivo), non cristallizzata nella proto-temporalità, repressa a tal punto da comportare una ermeneutica ossessiva del sé. La virtualità dei confini dell'incosciente (in Richir si tratta della "fase di presenza"²²) è la matrice di ogni esperienza possibile di senso. La trascendenza del senso non appartiene a una irrealtà empirica ma a una evidenza (questa sì fenomenologica) dell'accadente. Anche qui ci viene in

inizio

²² Le "fasi di presenza" sono momenti di elaborazione del senso nel suo farsi. La storia rinvia a un insieme di atti, attese, ricordi organizzati temporalmente e non a una totalità di vissuti temporali (come pensano Husserl e Heidegger). L'uomo e la sua storia narrata rimandano a una preistoria di vissuti, per lo più latenti, le cui punte emergono nella storia narrata dove l'io può emergere, mosso da una impossibile esigenza di totalità, a partire dalle lacune di fenomenalità, dal non detto, dal pretematico e dal preliguistico. L'io perciò accade sempre all'interno di formazioni di senso mediate culturalmente, presenti e coscienti a partire dalle loro lacune (stupidità e depressione sono dei possibili di questa situazione laddove la prima non guarda e la seconda non vede).

aiuto Tengelyi che precisa nel seguente modo la sua interpretazione di Husserl:

Il carattere di irruzione e inatteso dell'impressione originaria non va assolutamente contro a questa visione dell'esperienza; ciò sarebbe piuttosto un elemento indispensabile e inalienabile. Di più: questa visione dell'esperienza non è a sua volta arbitraria; essa è piuttosto l'espressione adeguata della convinzione husserliana che il mondo sia irresistibilmente contingente²³.

Il soggetto vive di e in questo scarto tra esigenza e promessa (è la dinamica dell'angoscia) e la sua interpretazione può assumere i connotati di un incubo continuo, di una rimozione del senso laddove il desiderio di salvezza porta ad assumere la forma di un'autorealizzazione. La formazione del senso precede la coscienza e la decisione del soggetto. Tale impotenza, lungi dal condannare il soggetto all'inerzia, è il modo con cui il farsi del senso si comunica da sé nel movimento che esso imprime alla vita. In tal modo la rilettura ermeneutica è resa possibile su «un fondo dell'essere comune a sé e agli altri»²⁴ per il quale, afferma Tengelyi, «occorre chiaramente distinguere fra una auto-costituzione attiva attraverso il racconto e la costituzione narrativa della persona»²⁵. Merleau-Ponty aveva individuato questa eccedenza (immediata e indisponibile) della temporalità in *Il visibile e l'invisibile* nell'idea dello “*originare qui éclate*” proprio a partire dal fatto che

éclate

il passato e il presente, l'essere e il fatto, lo spazio e il tempo non sono *dati* nel medesimo senso e nessuno di essi lo è nel senso della coincidenza, l'“originario” non è di un

²³ L. TENGYELI, *L'impression originaria et le remplissement des protentions chez Husserl*, in J. BENOIST (ed.), *La conscience du temps*, Vrin, Paris 2008, 44.

²⁴ L. TENGYELI, *L'Expérience de la singularité*, Hermann, Paris 2014, 50.

²⁵ *Ivi*, 122.

sol tipo, non è interamente dietro di noi; (...) l'originario esplosivo, e la filosofia deve accompagnare questa esplosione, questa non-coincidenza, questa differenziazione²⁶.

L'Essere non è mai semplicemente presente (una coincidenza senza tempo) ma intima differenza, differenziazione, «ciò che esige da noi creazione perché se ne abbia esperienza»²⁷. L'essere dona tempo al soggetto e nella temporalità di questo resta traccia di quel movimento.

Il tempo presente non ha continuità, è più oblio che memoria. La sua intenzionalità profonda risiede nell'intervallo tra i due e nella sua irreversibilità, diversa dalla infinita ripetizione. È il tempo stesso che è in se stesso un rapporto tra ciò che è più o meno vecchio: in tale struttura si proietta l'invecchiamento della condizione fisica non inversamente. Ogni tempo "perduto" è allora un tempo "ritrovato" (chiasma del tempo tra esigenze e promesse), ritrovato in quanto perduto nella sua immemorialità/imaturità di fondo in quanto continuamente ridestato dalle affezioni transpassibili fino alle aspirazioni infinite «più arcaiche della notte delle ere, e più giovane di tutto ciò che si può immaginare nel futuro»²⁸.

L'impressione di un nuovo senso è irriducibile alla sua espressione (Tengelyi rimanda all'analisi del linguaggio operata da Merleau-Ponty). È proprio della fenomenologia proporre una nozione di senso irriducibile alla significazione delle espressioni linguistiche (in *Idee I* Husserl amplia l'orizzonte della significazione a tutte le esperienze intenzionali). Tra impressione e espressione accade l'istituzione simbolica del senso (Richir) consentita dal farsi del senso. Esperienza è sempre allora esperienza di

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1994, 142.

²⁷ *Ivi*, 213.

²⁸ M. RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Milan, Grenoble 2006, 137.

un senso inatteso, veicolato dalle regioni selvagge della storia (stima, rispetto, gratitudine accadono in modo inatteso, gratuito appunto, emergono da un precedente che non è opera di nessuno). La narrazione del sé abita questa differenza ultimamente indicibile nello sforzo (fiducia) di ri-darne continuamente senso (in ciò consiste l'ossessione del soggetto, la infinita reinterpretazione dell'accadere di un senso inatteso, la espressione di nuove idee attraverso espressioni linguistiche sedimentate).

Da questo punto di vista, la storia di una vita si presenta come il dominio di una *istituzione di sé* continua. Questa tuttavia differisce qui rispetto alla sua necessaria coesione. Una istituzione di senso rinvia sempre a una formazione di senso. Degli eventi destinati comportano di fatto, come abbiamo mostrato, una divisione del sé. Tuttavia essi donano nello stesso tempo lo stimolo per una nuova istituzione di sé nella misura in cui gli donano il progetto di senso sul quale lui si può appoggiare ²⁹.

Come tuttavia emerge questa divisione del sé? L'esperienza, dal punto di vista fenomenologico, non possiede un carattere teleologico (empirico o ermeneutico), ma è sempre un evento che dona comprensioni di qualche cosa di nuovo, una forma di "rottura" di ogni apriori, una disposizione-per, una fiducia-a. Esperienza è sempre esperienza di una esteriorità, di un negativo, di una *Spaltung* tra *Phantasieleib* et *Phantomleib*. Laddove il tempo risulta frantumato in momenti irrelati, laddove la storia perde la sua storicità (e una sua quasi impossibile unità), laddove si diffonde l'analfabetismo della narrazione allora l'umano è perduto. Occorre "rischiare" il futuro, assumerne il rischio che la promessa generosa del presente concede, di più la filosofia e la psicoanalisi non possono

²⁹ TENGELYI, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, 182.

dire se non vogliono riproporre schemi di una tradizione ormai esangue. La lezione della fenomenologia, lontana dalla pretesa di una totalità, è anche il coraggio di aprire linee di fuga inedite. La novità del senso è l'emergere del nuovo, nascere non è semplicemente trasmettere linearmente la generazione ma creare nuove attese di senso fuggendo a ogni interruzione dei meccanismi di identificazione del sé, alla pretesa di un'autoidentificazione (autogiustificazione) della propria identità. Le situazioni critiche dell'esistenza (fino a quelle patologiche in cui il meccanismo del senso si interrompe) segnalano proprio questa dinamica. Salvezza è il senso di una attesa, essa accade sempre, in modo solo incoativo, come un chiaro nel buio e solo così può essere riconosciuta come la salvezza per me. Ciò che accade è solo nella forma aurorale di una promessa e nella speranza che tale promessa possa accadere. Il senso ultimo del nesso per cui la temporalità ha a che fare dunque con la felice riuscita del soggetto è nominabile solo dal discorso teologico, ma

anche senza presupporre né Dio né salvezza, non manchiamo mai, morti o vivi, di una lingua per salutarci eternamente, immortalmente, l'un l'altro, gli uni gli altri. Un tale saluto, senza salvarci, almeno ci tocca e, toccandoci, *suscita* quella strana titubanza che coglie colui che attraversa la vita per niente – ma non esattamente in pura perdita³⁰,

salvezza è allora quell'annuncio (*ἀνάστασις*) che ogni intenzionalità del presente promette insieme alla sperata remissione della irremissibilità del flusso temporale.

³⁰ J.-L. NANCY, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007, 147.