

Intenzionalità fungente: involontarietà e impersonalità in fenomenologia

Roberta Lanfredini

English title Intensive intentionality: involuntary and impersonality in phenomenology

Abstract In phenomenology, the notion of will is closely connected to that of intentionality. And yet this term exists with two meanings: the static one relates to the active notions of consciousness and constitution; the genetic one revolves around the passive notions of body and co-emergence. The first refers to the centrality of representation; in the second, the concepts of impersonality and anonymity take on a crucial role even at the level of simple sensation. Taking this distinction as its starting point, this essay aims to investigate the complementary relationship in phenomenology between voluntariness and involuntariness.

Keywords phenomenology, intentionality, neutrality, body, movement, involuntary, impersonality

La motilità è l'intenzionalità originale
Merleau-Ponty

1. Fenomenologia, intenzionalità e naturalizzazione

In fenomenologia il tema della volontà è strettamente congiunto con quello, più generale, dell'intenzionalità. In questo la fenomenologia fa sua l'affermazione di Cartesio il quale, una volta approdato al terreno assolutamente indubitabile del *cogito*, afferma:

So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente.¹

Il volere e il non volere appaiono quindi agli occhi di Cartesio come “*cogitationes*” che costituiscono, al pari del pensare, dell’immaginare e del sentire, la geografia del *cogito* per come essa si presenta alla riflessione. Cartesio si comporta, rispondendo in questo modo alla domanda “chi sono io?”, da perfetto fenomenologo. Allo sguardo riflessivo la volontà appare quindi come componente del *cogito*; più specificamente una sua componente intellettuale, e non immaginativa o sensibile. Il problema di quella che oggi chiameremmo naturalizzazione del mentale, e di conseguenza naturalizzazione della volontà in quanto componente del mentale, risulta essere metodologicamente “messo fuori circuito”, esattamente come accadrebbe in fenomenologia.

Contrariamente a quanto proposto da Cartesio, attualmente il tema dell’intenzionalità coinvolge soprattutto il problema della sua possibile naturalizzazione. Il dibattito fra le cosiddette “*Tracking theories* (TT)”² e “*Phenomenal intentionality research program*” o “*Phenomenal intentionality theory* (PIT)”³ può essere facilmente ricondotto alla distinzione fra un radicale esternalismo e la proposta di un irriducibile internalismo. Il tentativo di TT è di naturalizzare il contenuto degli stati qualitativi riducendoli a una “*tracking relation*” che vige fra la fenomenalità della coscienza e proprietà fisiche dell’ambiente. L’assunzione sottostante è che l’esperienza non debba essere affatto

¹ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641 (trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari 1997), cfr. p. 47 dell’ed. italiana.

² Si veda, per esempio F. Dretske, *Knowledge and the flow of information*, MIT Press, Massachusetts 1981 e *Naturalizing the mind*, MIT Press, Massachusetts, 1995; R. G. Millikan, *In defense of proper functions*, in «Philosophy of science», 56(June), 1989, pp. 288-302.

³ Si veda per esempio U. Kriegel, “The phenomenal intentionality research program”, in U. Kriegel (a cura di), *Phenomenal intentionality*, Oxford University Press, Oxford, 2013 e B. Loar, “Subjective intentionality”, in «Philosophical topics», 15(1), 1987, pp. 89-124.

concepita come uno stato mentale speciale bensì come niente di più che una naturale interazione con l'ambiente. Per il "*tracking approach*" il contenuto dei nostri stati mentali coscienti dipende in senso forte da proprietà oggettive esterne e il contenuto degli stati qualitativi può essere ridotto a una relazione di monitoraggio, solitamente letta come relazione causale, intesa come funzione in grado di rilevare informazioni relative all'ambiente esterno. Contrariamente a TT, l'intenzionalità fenomenica propone un'anti-naturalizzazione dell'intenzionalità stando alla quale l'esperienza manifesta proprietà fenomeniche che caratterizzano intrinsecamente l'esperienza stessa e che, in quanto tali, risultano irriducibili. La fenomenologia, com'è noto, rimane sostanzialmente estranea al dibattito sulla naturalizzazione dell'intenzionalità e, di conseguenza, a molti dei temi generali che fanno da sfondo a questo dibattito, come la distinzione fra riduzionismo e anti-riduzionismo, fra determinismo e anti-determinismo o, infine, fra compatibilismo e incompatibilismo. Tuttavia, sia pure all'interno del proprio orizzonte, anch'essa presenta una duplicità che coinvolge, oltre alla nozione d'intenzionalità, quella di volontà e che prospetta, all'interno di questo quadro, la possibilità, se non di una naturalizzazione nel senso delle "*Tracking theories*", di quello che potremmo chiamare un ritorno alla naturalità.

2. Due nozioni di intenzionalità

Com'è noto, nella sua teoria dell'intenzionalità Husserl prende esplicitamente le distanze da un'interpretazione dell'intenzionalità come "intender fare". Esiste tuttavia una caratteristica che entrambe le nozioni sembrano condividere. Si tratta del carattere della direzionalità e, di conseguenza, della determinazione, essendo la direzionalità concepita come possibilità di determinazione, o di messa a fuoco rispetto a uno sfondo o orizzonte indeterminato. Tale caratteristica, implicita nella nozione di "raggio intenzionale", è esattamente ciò che ci proponiamo qui di indagare.

In fenomenologia è possibile isolare due teorie dell'intenzionalità. La prima è una teoria esplicita, attiva, statica dell'intenzionalità e la seconda una teoria implicita, passiva, dinamica dell'intenzionalità. La

Quinta Ricerca logica di Husserl⁴ è una sorta di Manifesto della prima. La teoria statica dell'intenzionalità fa riferimento a una serie di distinzioni quali forma e contenuto, figura-sfondo, noesi-noema, contenuto come *Sinn* (responsabile della direzione intenzionale) e contenuto come *hyle*, cioè come contenuto materiale. Si tratta di distinzioni che riproducono nella sostanza lo schema del *cogito* cartesiano con la sua problematica ma rilevante distinzione fra “pensare in senso stretto” (e quindi dubitare, intendere intellettualmente, affermare, negare, volere e non volere) e “pensare in senso lato” (comprensivo, cioè, del sentire e dell’immaginare). La teoria genetica dell’intenzionalità è presente sia in alcuni scritti più tardi di Husserl sia, in modo più compiuto, in Merleau-Ponty. Essa si fonda da un lato sul superamento della nozione di costituzione in favore della nozione di co-emergenza e di co-costituzione intenzionale; dall’altro sulla priorità dell’indeterminato, dello sfumato, dell’indistinto rispetto alla distinzione e alla messa a fuoco. Il primo concetto di intenzionalità soddisfa i seguenti requisiti: distanza rispetto all’oggetto, asimmetria fra soggetto e oggetto, proiezione rappresentazionale, isomorfismo fra noesi e noema. La seconda soddisfa requisiti che sottintendono una profonda trasformazione rispetto ai primi: intreccio, co-emergenza, co-costituzione, reversibilità.

A questo proposito, occorre fare due osservazioni. La prima è la già citata centralità, all’interno della teoria statica dell’intenzionalità, della nozione di determinazione. Il fatto che la fenomenologia si presenti come scienza inesatta, vaga, fluente, morfologica, distinta dall’esattezza formale della matematica e da quella materiale della geometria, non comporta l’indeterminatezza. Come afferma Husserl in un noto passaggio di *Ideen 1*:

Il geometra non si interessa delle forme fattuali, che possono essere intuite dal punto di vista sensibile, come fa invece lo scienziato quando indaga descrittivamente la natura. Egli non foggia, come quest’ultimo, concetti morfologici di vaghi tipi di forme, tipi afferrati sul fondamento dell’intuizione sensibile e poi fissati, nella loro vaghezza, sul piano concettuale e terminologico.

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Halle 1900-1901 (trad. it. *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1968).

La vaghezza dei concetti, il fatto che le loro sfere di applicazione siano fluenti, non è una macchia che bisogna imputar loro poiché, nella sfera conoscitiva all'interno della quale vengono utilizzati, sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici legittimi. Se dobbiamo dare una espressione concettuale conveniente alle datità intuitive delle cose con i loro caratteri essenziali intuitivamente dati, le dobbiamo assumere come esse si danno. Esse si danno appunto come fluenti, e le essenze tipiche possono essere afferrate in esse solo attraverso l'intuizione eidetica che procede attraverso analisi immediate. La geometria più perfetta e il più perfetto dominio pratico non possono aiutare lo scienziato che vuole descrivere la natura a esprimere (in concetti geometrici esatti) ciò che egli esprime in maniera semplice, comprensibile e del tutto appropriata con le parole: frastagliato, dentellato, lenticolare, ombrelliforme, ecc. – importanti concetti, che sono non casualmente, ma essenzialmente inesatti, e quindi non matematici. I concetti geometrici sono concetti “ideali”. Essi esprimono qualcosa che non si può “vedere”; la loro “origine” e quindi il loro contenuto sono essenzialmente diversi da quelli dei concetti descrittivi che non esprimono alcuna essenza “ideale”.⁵

Il carattere vago e morfologico della descrizione fenomenologica si oppone quindi all'esattezza e alla idealità (quella materiale della geometria o quella formale della matematica), cioè alla perfetta deducibilità della singolarità rispetto alla generalità (come avviene, appunto, nella matematica e nella geometria). In questo senso, la fenomenologia è scienza inesatta, poiché qualsiasi fenomeno e qualsiasi vissuto (compresi quelli che concernono la volontà) non può essere dedotto da principi o assiomi generali. Ciò non significa sostenere l'indeterminatezza della descrizione fenomenologica. Al contrario, la fenomenologia classica non può prescindere dalla messa a fuoco rispetto a uno sfondo e, per ciò che concerne l'azione, dalla direzione mirata della volontà.

Parlare d'indeterminazione, in fenomenologia, significa qualcosa di diverso e ben più radicale. In questo caso ciò che emerge è il carattere sfuocato, indistinto, confuso; che si oppone non tanto all'esattezza

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1913 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002), cfr. pp. 176-177 dell'ed. italiana.

za quanto alla possibilità stessa di una determinazione. Come afferma Merleau-Ponty:

Quando si dice che un animale esiste, che ha un mondo, o che è un mondo, non si vuole dire che ne abbia percezione o coscienza oggettiva. La situazione che mette in moto le operazioni istintive non è interamente articolata e determinata, il suo senso totale non è posseduto, come dimostrano in modo abbastanza chiaro gli errori e l'accecamento dell'istinto. Essa offre solo un significato pratico, invita solo a un riconoscimento corporeo, è vissuta come situazione "aperta" e suggerisce i movimenti dell'animale così come le prime note della melodia suggeriscono un certo modo di risoluzione.⁶

Anche l'atteggiamento epistemico, a seconda che si adotti la prima o la seconda nozione di intenzionalità, risulta profondamente diverso: l'intenzionalità direzionale e rappresentazionale comporta una sistematica presa di distanza; l'intenzionalità fungente implica immersione e, con essa, cecità e sprofondamento.

Se la mia coscienza costituisse attualmente il mondo che percepisce, tra i due non ci sarebbe nessuna distanza e nessuno scarto possibile, la coscienza penetrerebbe il mondo sin dalle sue articolazioni più segrete, l'intenzionalità ci trasporterebbe nel cuore dell'oggetto. (...) Viceversa, abbiamo coscienza di un oggetto inesauribile e siamo sprofondati in esso poiché, tra tale oggetto e noi, c'è quel sapere latente che il nostro sguardo utilizza, di cui presumiamo solo che è possibile svilupparlo razionalmente, e che rimane sempre al di qua della nostra percezione. (...) Nella percezione noi non pensiamo l'oggetto e non ci pensiamo come pensanti tale oggetto, ma ineriamo all'oggetto e ci confondiamo con questo corpo che ne sa più di noi sul mondo sui motivi e sui mezzi che abbiamo per farne la sintesi.⁷

La seconda osservazione riguarda la nozione di neutralità. Com'è noto, la fenomenologia ha la pretesa di assumere un atteggiamento

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Édition Gallimard, Paris 1945 (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani 2003), cfr. p. 127 dell'ed. italiana.

⁷ Ivi, pp. 317-318.

neutrale, cioè di sospensione o messa fra parentesi sia dell'atteggiamento naturale sia delle scienze che su tale atteggiamento si fondano. In questo senso, la fenomenologia si sente autorizzata a non prender posizione circa il problema di una naturalizzazione dei vissuti. La sua unica pretesa è infatti quella di descrivere la morfologia dei propri vissuti, e della coscienza a cui essi inevitabilmente rimandano, per come essa di fatto si presenta. Una mappa all'interno della quale la nozione d'intenzionalità gioca un ruolo cruciale. Tuttavia la nozione stessa di neutralità, o di atteggiamento neutrale, non è una nozione univoca. È possibile infatti distinguere almeno due sensi che la parola "neutralità" può assumere. Il primo rimanda alla neutralizzazione nel senso della sospensione, riduzione, modificazione, messa fra parentesi. Il secondo rimanda alla neutralizzazione nel senso di equidistanza.⁸ Ciò che il primo senso di neutralità sottolinea è la dimensione trascendentale, riflessiva, personale, cosciente, quindi anche volontaria. Ciò che il secondo senso di neutralità rileva è la dimensione originaria, impersonale, precosciente e, come a breve vedremo, involontaria. Il secondo senso sottintende una critica all'impianto riflessivo, alla tesi della priorità e irriducibilità della coscienza e, di conseguenza, dell'identificazione di esperienza e coscienza. L'esperienza, per un neutralista del secondo tipo, non è coscienza o, quantomeno, non è solo coscienza.⁹ E, se non è solo coscienza, non è nemmeno solo volontà.

Per un neutralista come James, per esempio, l'asimmetria ontologica vissuto-fenomeno può essere sostituita da un'indifferenza ontologica nella quale l'esperienza assume le sembianze di esperienza soggettiva o esperienza oggettuale, a seconda del contesto in cui risulta inserita: «La coscienza connota un tipo di relazione esterna e non de-

⁸ Ne costituiscono esempi la nozione di esperienza pura di James, le sensazioni di Mach, il concetto di carne di Merleau-Ponty e la quasi-analisi di Carnap.

⁹ La coscienza si riduce così, per James, a "condizione spettrale", "stato diafano", "pura eco", "flebile rumore", "impalpabile flusso interiore": tutte espressioni, queste, potenzialmente rivolte verso l'impianto riflessivo di Husserl, nel tentativo di sminuirne l'efficacia e l'artificiosità descrittiva (W. James, *Essays in radical empiricism*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska 1907/96 (trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano 2009), cfr. pp. 9 e 11 dell'ed. italiana).

nota invece una materia speciale o un modo di essere». ¹⁰ Pensiero e cosa, coscienza e fenomeno, noesi e noema (per usare la terminologia di Husserl) non sono quindi “ontologicamente” ma “funzionalmente” distinti: la loro distinzione non dipende cioè da fattori “interni” bensì da fattori “esterni”, dall’essere cioè inseriti in contesti relazionali diversi. Ciò permette all’esperienza di assumere una sorta d’interscambiabilità che sola è in grado di soddisfare pienamente il requisito della “neutralità”. L’idea è questa: esiste un’esperienza pura, presente istantaneo, attualità o esistenza semplice, non qualificata, un puro questo che solo virtualmente o potenzialmente è sia oggetto che soggetto. Questa immediatezza “ingenua” è là e noi vi esercitiamo la nostra azione. Così il rompicapo di come un’identica stanza possa essere in due posti (nel mio abitarla come luogo fisico e nel mio pensiero rivolto a essa), per riprendere un famoso passo di James, viene risolto dal concepire la stanza come luogo di intersezione «di due processi che la connettono rispettivamente con differenti gruppi di elementi associati fra loro»: ¹¹ da un lato la biografia “soggettiva”, dall’altro la storia “oggettiva” della casa di cui la stanza è parte. L’esperienza concreta, il “questo qui”, altro non è che il *terminus ad quem* di una serie di stati mentali, sensazioni, percezioni, emozioni, aspettative e il *terminus a quo* di una serie di possibili “stati interni” rivolti verso il futuro; ma è anche il *terminus ad quem* di una successione di operazioni fisiche, come pavimentare, pitturare, ammobiliare, riscaldare, tappezzare e il *terminus a quo* di possibili operazioni concrete. L’atteggiamento neutrale consiste quindi nel riconoscere piena legittimità a «linee d’ordine» ¹² differenti che, dal caos d’esperienze originarie, ¹³ permettono all’esperienza stessa di strutturarsi, sia pure in modi «curiosamente incompatibili» (alcuni legami posseggono la «curiosa rigidità del fatto», altri la «fluidità della

¹⁰ Ivi, p. 19.

¹¹ Ivi, p.15.

¹² *Ibidem*.

¹³ Un’idea, questa, presente anche in Carnap e Mach (si veda per esempio R. Carnap, “*Vom Chaos zur Wirklichkeit*” (mit Notizen zum Konstitution-System), Box 81a, Folder 5, Rudolf Carnap Papers, 1905-1970, ASP. 1974.01, Special Collections Department, University of Pittsburgh, 1921-26.

fantasia»¹⁴ dando luogo a relazioni «sperimentate»,¹⁵ a domini (o regioni, per usare un termine husserliano) differenti. La cosa, così facendo, subisce in James una sorta di «raddoppiamento»¹⁶ del tutto assente in Husserl, secondo la linea d'ordine in cui risulta inserita, «e tutto questo senza paradossi o misteri, proprio come la stessa cosa materiale può essere allo stesso tempo alta e bassa, piccola o grande, cattiva o buona, in grazia delle sue relazioni a parti».¹⁷ Soggettivo e oggettivo diventano così «attributi funzionali» che danno all'esperienza la possibilità di essere considerata due volte, secondo il contesto in cui risulta inserita. Da questo punto di vista, la coscienza non connota una relazione interna (o di costituzione) bensì una relazione esterna (o di relazione). O, se vogliamo, l'esperienza non è per James coscienza, o non è solo coscienza. La coscienza, d'altro canto, «connota un tipo di relazione esterna»,¹⁸ e non una «stoffa» peculiare: «i pensieri concreti sono fatti della stessa materia di cui sono fatte le cose».¹⁹

3. Incorporamento ed estensione

L'intenzionalità fungente proposta da Merleau-Ponty presuppone la piena assunzione di un atteggiamento neutrale, ma non nel senso funzionale né di James né di Mach. Merleau-Ponty attribuisce questa nozione allo stesso Husserl:

Ecco perché Husserl distingue l'intenzionalità d'atto, che è quella dei nostri giudizi e delle nostre prese di posizione volontarie, la sola di cui la *Critica della ragion pura* abbia parlato, e l'intenzionalità fungente (*opérante*), quella che costituisce l'unità naturale e antepredicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più

¹⁴ W. James, cit., p. 18.

¹⁵ Ivi, p. 15, nota 10.

¹⁶ Ivi, p. 17.

¹⁷ Ivi, p.18.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 25.

chiaramente che nella conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto.²⁰

Due sembrano essere le caratteristiche fondamentali dell'intenzionalità fungente: da un lato l'"incorporazione" e, dall'altro, l'"estensio-
ne" o dilatazione corporea. Stando alla prima, la sfera primaria del senso risiede nella motilità e non nella rappresentazione.

Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso "rappresentazioni", senza subordinarsi a una "funzione simbolica" od "oggettivante" (...). La motilità è la sfera primaria nella quale originariamente sorge il senso di tutti i significati nell'ambito dello spazio rappresentato.²¹

Nel gesto della mano che si dirige verso un oggetto è racchiuso un riferimento all'oggetto non come oggetto rappresentato, ma come quella cosa molto determinata verso la quale ci proiettiamo, presso alla quale siamo anticipatamente, che stringiamo dappresso. La coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo.²²

Assimilare l'intenzionalità originaria alla motilità significa riconoscere che i processi intenzionali, intesi come movimenti corporei, non nascono come stati coscienti ma affondano le proprie radici in una struttura esistenziale primaria e che la coscienza entra in scena solo in un secondo momento. Nell'afferrare un oggetto il corpo non ha una previsione cosciente. La motilità si configura così come praktognosia,²³ conoscenza pratica, motoria, tattile. La struttura primaria non prevede distanza (nemmeno la distanza decretata dalla volontà) ma sprofondamento e accecamento.

L'intenzionalità fungente e incorporata è, a differenza di quella statica, essenzialmente motoria e rimanda, in ultima analisi, a una differente nozione di spazio. Non lo spazio del mostrare o del rappresentare, lo spazio che crea distanza e per il quale l'oggetto diviene "spettacolo", ma lo spazio del toccare o del prendere, cioè lo spazio

²⁰ M. Merleau-Ponty, cit., p. 27.

²¹ M. Merleau-Ponty, cit., p.195-197.

²² Ivi, pp. 193-194.

²³ Ivi, p. 195.

che si apre da movimenti concreti. Se per il primo ciò che è essenziale è la nozione di coscienza, per il secondo ciò che è essenziale è la nozione di schema corporeo, inteso come forma stessa della nostra esperienza, dimensione precedente e fondante, anche se non forma fissa, bensì figura dinamica, plastica e costantemente riadattabile; esattamente quella forma che si incarna nei passi di una danza o in una qualsiasi “comprensione” corporea.

Per integrare a sé certi elementi della motilità generale, la nuova formula della danza deve anzitutto aver ricevuto, per così dire, una consacrazione motoria. Come si è detto spesso, è il corpo che “acciuffa” (*kapiert*) e “comprende” il movimento. L’acquisizione di un’abitudine è sì l’apprensione di un significato, ma è l’apprensione motoria di un significato motorio.²⁴

La seconda condizione è quella dell’estensione. Un’estensione e modificazione si riscontra per esempio nel rapporto fra non vedente e bastone: il non vedente non percepisce il proprio bastone come un oggetto, come qualcosa di separato e a sé stante, ma come un’appendice del proprio corpo, come un’estremità sensibile che «aumenta l’ampiezza e il raggio d’azione del tatto», «l’analogo di uno sguardo».²⁵ Lo schema corporeo del non vedente si amplia, si ristrutturata, andando a integrare anche il bastone. Così la dattilografa o il musicista hanno inscritto nel corpo il rapporto che istituiscono con i loro “strumenti”. Tale rapporto si definisce nei termini di immediatezza e familiarità: tanto il musicista quanto la dattilografa non devono conoscere la conformazione precisa dei loro oggetti per saperli usare. Per la dattilografa i tasti non sono riconosciuti come «localizzazioni oggettive»,²⁶ ma sono parte integrante della propria motilità. Analogamente, per il musicista non è necessario avere una rappresentazione globale del proprio strumento per poterlo suonare; egli vi «si installa (...) come ci si installa in una casa».²⁷

²⁴ Ivi, p.183.

²⁵ Ivi, p.198.

²⁶ Ivi, p. 200.

²⁷ Ivi, p. 201.

Sia durante la prova che durante l'esecuzione, i registri, i pedali e i tasti gli sono dati solo come le potenze di un certo valore emozionale o musicale e le loro posizioni come i luoghi attraverso cui questo valore appare nel mondo.²⁸

Incorporazione e estensione giocano in parallelo per costituire una nuova nozione di intenzione. In questo senso, il braccio di un corpo vivente non si trova accanto al posacenere nello stesso modo in cui il posacenere gli si trova accanto o, come dice Heidegger, solo impropriamente possiamo dire che la sedia tocca la parete, poiché «il “toccare” presuppone che la parete possa essere incontrata “dalla” sedia».²⁹ Spazio corporeo e spazio esterno formano congiuntamente un ambito pratico fondato su movimenti concreti in grado di costituire intenzioni significanti. Nella relazione dinamica che s'instaura fra corpo vivo e mondo, il primo diviene campo espressivo in cui albergano significati costantemente rinnovabili; il secondo perde la sua natura di contenitore di “cose” e si delinea come estensione del nostro corpo vivente. In questa potente trasformazione da intenzionalità unidirezionale o monoradiale a intenzionalità fungente, anche il ruolo della volontà assume connotati profondamente mutati. Se l'intenzionalità statica concepisce la volontà in termini di contenuto d'atto (che si differenzia, per esempio, dal contenuto della percezione, o dell'immaginazione a causa della sua differente struttura o organizzazione interna delle parti), nel caso dell'intenzionalità fungente la volontà non è né una relazione né una direzione coscienziale ma una relazione al tempo stesso di “incorporamento” e “estensione” motoria e corporea, che ha a che fare con l'abilità più che con l'intenzione volontaria.

4. Impersonalità e anonimato

«C'è sempre una spersonalizzazione nel cuore della coscienza».³⁰ Attraverso la sensazione, il corpo e il movimento s'inaugura quel-

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Halle, 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005); cfr. p. 76 dell'ed. italiana.

³⁰ *Ivi*, p. 192.

la «ripresa dell'esteriore nell'interiore e dell'interiore da parte dell'esteriore»,³¹ cioè quella circolarità, inerenza, reversibilità fra interno e esterno, in grado di estendere e di aprire la dimensione soggettiva a quanto, fino a quel momento, veniva considerato, semplicemente, altro da sé. Questa trasformazione della nozione statica d'intenzionalità può essere analizzata attraverso un duplice registro: uno epistemologico, che prevede la valorizzazione della dimensione fungente intesa come corporea, affettiva, emozionale, carnale nei processi di costituzione o di abitazione del mondo e uno ontologico, che pone l'accento sul tipo di mondo che emerge rispettivamente dall'intenzionalità costitutiva o fungente. Non ci dimentichiamo, infatti, che è insito nella nozione d'intenzionalità il riferimento a una doppia polarità (contenuto/oggetto, noesi/noema). La trasformazione dell'intenzionalità rappresentazionale in una fungente comporta, quindi, per lo statuto stesso dell'intenzionalità, una trasformazione ontologica. Tale trasformazione si coagula nella nozione d'impersonalità.

L'uso costante, in Merleau-Ponty, della forma impersonale («si pensa in me», «si percepisce in me» ecc.) indica un'apertura della fenomenologia a un'ontologia del trans-individuale o dell'inter-corporale che si riscontra fin dalla sensazione: per Merleau-Ponty «io non ho coscienza di essere il soggetto della mia sensazione, più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita»; la sensazione «viene al di qua di me stesso, dipende da una sensibilità che l'ha preceduta e le sopravviverà, così come la mia nascita e la mia morte appartengono a una natalità e a una mortalità anonime». ³² La nostra intera esperienza s'innesta quindi in un flusso generale «che defluisce dentro di me senza che io ne sia l'autore», ³³ io non sono altro che «un luogo di passaggio». ³⁴

In virtù della sensazione, io colgo al margine della mia vita personale e dei miei atti propri una vita di coscienza anonima dalla quale essi emergono (...).

³¹ Ivi, p. 187.

³² Ivi, pp. 291-293.

³³ Ivi, p. 2093.

³⁴ Ivi, p. 201.

Ogni qualvolta provo una sensazione, sento che essa concerne non il mio essere proprio, quello di cui sono responsabile e di cui decido, ma un altro io.³⁵

Concepire la percezione non come atto personale ma come tessuto impersonale in cui gli altri esseri non sono altro che «varianti di noi stessi», cambia radicalmente la prospettiva fenomenologica. Tale prospettiva da personale si fa impersonale, da solipsistica relazionale: tutti gli esseri si costituiscono reciprocamente a partire da una carne comune, da una materia che è di per sé espressiva. Il rapporto fra corpo vivo e mondo non è quindi di mera vicinanza, ma di implicazione o di attraversamento. L'impersonalità alla quale si fa qui riferimento è decisiva anche per un certo tipo di riflessione psicoanalitica.

Un certo orientamento della psicoanalisi – afferma André Green – ha in comune con lo strutturalismo una concezione del soggetto in cui questo cessa di essere assimilato a colui che parla. Il soggetto, come dice Lacan, è parlato. (...) Già nel 1914, Freud esprimeva un'idea analoga nel suo articolo sul narcisismo, in cui egli svela la doppia vita di ogni individuo, “come fine a se stesso e come anello di una catena di cui è strumento, contro o comunque indipendentemente dal suo volere. Egli considera la sessualità come uno dei suoi propri fini, ma, da un altro punto di vista, egli stesso non è che un'appendice del suo plasma germinale a disposizione del quale pone le proprie forze in cambio di un premio di piacere. Egli è vincolo mortale di una sostanza virtualmente immortale, al pari del detentore di un maggiorasco che usufruisce solo temporaneamente di un istinto che gli sopravvive.”³⁶

Lo stesso Freud ha inteso mostrare l'insufficienza di una prospettiva evolutiva individuale di stile esclusivamente ontogenetico. Egli è molto lontano dal concepire il soggetto come centro assoluto e indipendente, polo autonomo che regge le fila del desiderio per raggiungere i propri scopi: «assoggettato, l'individuo lo è doppiamente, per la natura stessa della sessualità che egli subisce più di quanto non agisca

³⁵ Ivi, p. 293.

³⁶ A. Green, *La diachronie en psychanalyse*, Edition de Minuit, Paris 2000 (trad. it. *La diacronia in psicoanalisi*, Edizioni Borla, Roma 2006), pp. 20-23 dell'ed. italiana.

a titolo personale e perché egli preserva la specie – lui “che pone le proprie forze in cambio di un premio di piacere” come veicolo, ospite recettore la cui funzione è assicurare la sutura delle generazioni». ³⁷ A sottolineare, ancora una volta, l’installazione pre-logica nel mondo, l’esistenza situata, l’*être au monde*. In tale prospettiva, io trovo un senso nel mondo non tanto attraverso un’operazione di costituzione, quanto in virtù di un contatto primordiale, preriflessivo e precognitivo. Ed è proprio tale patto originario che fa sì che la percezione si dia in me, che la percezione si faccia in me, prima ancora di esserne io il motore agente. Il corpo vivo, infatti, s’inscrive nel tempo, ha una storia. In esso si convogliano, mediante un processo di differenziazione, gli orizzonti temporali naturali che costituiscono la sua genesi filo e ontogenetica. La nozione di forma, così come quella di sistema, ha una connotazione temporale. Da questo punto di vista, la coscienza appartiene all’individuo tanto quanto al mondo circostante, e non solo a quello specificamente umano, ma anche a quello animale, vegetale e anche minerale. Tutti gli esseri sono, per Merleau-Ponty, «varianti di noi stessi», poiché emergono da quel suolo rispetto al quale le linee familiari emergono come nodi, giunture, nervature.

In questo senso è possibile parlare di a-temporalità dell’inconscio, per cui la vita è un «flusso senza fine né principio», come lo stesso Husserl ha dichiarato. Per parlare di atemporalità dell’inconscio (diverso dal dichiarare la sua eternità) occorre fare riferimento a fantasmi originari o primordiali, a una memoria della specie e concepire l’individuo anche come anello di una catena di cui è strumento, indipendentemente dal suo volere. Lungi dall’essere mero ricettacolo dei desideri, delle credenze e degli affetti che non vogliono cedere agli ordini della ragione e della logica, «l’inconscio è innanzi tutto un tesoro di sensi, riserva che non è solo un serbatoio di illusioni passate, ma un’inesauribile fonte dinamica che tende al futuro attraverso la stimolazione costante delle forze che allontanano il soggetto dal suo centro, lo spostano, lo trasferiscono “altrove”». ³⁸

³⁷ Ivi, p. 24.

³⁸ Ivi, p. 174.

5. Volontà e involontarietà

Alla domanda enigmatica “di chi è la memoria?” Ricoeur³⁹ offre una risposta altrettanto enigmatica: “la memoria è del passato”. Del passato si può tuttavia parlare in due modi: nel senso della *Vergangenheit*, cioè come ciò che non è più, o che è svanito a causa della potenza corruttrice e distruttiva del tempo; ma anche nel senso della *Gewesen*, come essente-stato. In questo secondo senso, il passato indica, in forma positiva, l’anteriorità dell’essere, un’assenza non garantita dalla memoria ma suscettibile di essere comunque evocata. Noi diciamo che il passato “non è più”; ma diciamo anche che “il passato è stato”: con la prima espressione intendiamo marcare la sparizione, l’assenza rispetto alla nostra possibilità di agire su di esso; con la seconda, la piena anteriorità rispetto a qualsiasi avvenimento dimenticato o ricordato. È, secondo Ricoeur, un errore grammaticale quello di sostantivare il passato trattandolo come un luogo, o come un magazzino in cui si depositerebbero le esperienze vissute quando sono passate. Esiste infatti un essente-stato passato immemorabile e profondo, una *Gewesenheit* che Ricoeur accosta all’Inconscio freudiano, qualcosa di così dimenticato da non essere mai stato cosciente. Grazie a questo “immemoriale” noi attingiamo al fondo mitico, quello stesso sfondo che dà alla memoria la risorsa per combattere l’oblio. È da tale oscura e sotterranea sorgente che emerge sia l’oblio di cancellazione sia l’energia offerta al lavoro della memoria. Possiamo pensare alla memoria come a una forza attiva, viva; per fare questo occorre tuttavia riconoscere che la memoria non ha solo a che fare con il passato, ma anche con il presente e con il futuro. Il futuro si riverbera nel passato e il passato, transitando nel presente, orienta il futuro stesso.

Qualcosa del genere si può dire della volontà. L’irruzione dell’impersonale nella vita psichica, il suo radicamento in un passato che trascende la coscienza, di cui incorporamento e estensione costituiscono gli indicatori essenziali, determina una duplice visione di questo concetto, che configura, all’interno della fenomenologia, una sorta di

³⁹ Si veda, a questo proposito, P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990 (trad. it. *Sè come un altro*, Aracne Editrice, Roma 2016).

Gestalt Switch. Da un lato abbiamo la volontà come tipo di atto intenzionale, esplicito, attivo, costitutivo di oggetti o di stati di cose; dall'altro l'involontarietà come sfondo impersonale a partire dal quale i movimenti corporei si inscrivono prolungandosi poi nelle cose del mondo. Nel primo caso è la persona, con le sue intenzioni, a essere in gioco; nel secondo caso è l'impersonalità, con il suo sfondo anonimo, che permette all'intenzionalità volontaria di iscriversi.

Riassunto In fenomenologia, la nozione di volontà è strettamente connessa a quella di intenzionalità. Eppure questo termine esiste con due significati: quello statico si riferisce alle nozioni attive di coscienza e costituzione; quello genetico ruota attorno alle nozioni passive di corpo e co-emergenza. Il primo si riferisce alla centralità della rappresentazione; nel secondo, i concetti di impersonalità e anonimato assumono un ruolo cruciale anche a livello di semplice sensazione. Prendendo questa distinzione come il suo punto di partenza, questo saggio si propone di indagare la relazione complementare in fenomenologia tra volontarietà e involontarietà.

Parole chiave fenomenologia, intenzionalità, neutralità, corpo, movimento, involontarietà, impersonalità

Roberta Lanfredini È professore ordinario di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Si occupa di fenomenologia, filosofia della conoscenza e filosofia della mente. Recentemente ha lavorato sul problema mente-corpo in Husserl e Merleau-Ponty e sugli aspetti epistemologici relativi al paradigma della mente incarnata. Si veda, tra l'altro, *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato* (Milano 2011); *Epistemology of the inert and epistemology of the living* (in «Humana Mente», 31, 2016); *Matter, representation and motion in the phenomenology of the mind* (Berlin 2017).