

3. Temporalità originaria e temporalità psichica: la riflessione²⁸ x

Il per-sé dura sotto forma di coscienza non-tetica (di) durare. Ma io posso «sentire il tempo che scorre» e cogliermi come unità di successione. In questo caso ho coscienza *di* durare. Quest'ultima coscienza è tetica e assomiglia molto a una conoscenza, allo stesso modo che la durata che si temporalizza sotto il mio sguardo è assai vicina a un oggetto di conoscenza. Quale rapporto può esistere tra la temporalità originaria e questa temporalità psichica che sorge per il fatto che mi percepisco come «qualcosa che sta durando»? Questo problema ci conduce subito a un altro problema, perché la coscienza *di* durata è coscienza di una coscienza che dura; e di conseguenza, porre la questione della natura e dei diritti di questa coscienza tetica di durata vuol dire porre quella della natura e dei diritti della riflessione. È alla riflessione infatti, che la temporalità appare sotto forma di durata psichica, e tutti i processi di durata psichica appartengono alla coscienza riflessa.

Prima di domandarci dunque, in che modo una durata psichica può costituirsi come oggetto immanente della riflessione, dobbiamo tentare di rispondere alla seguente domanda preliminare: come è possibile la riflessione a un essere che non può essere che al passato? La riflessione è descritta da Cartesio e da Husserl come un tipo di intuizione privilegiata, che percepisce la coscienza in un atto di immanenza presente e istantanea. Ma conserva la sua certezza, se l'essere che deve conoscere è *passato* in rapporto a essa? Atteso che tutta la nostra ontologia ha il proprio fondamento in un'esperienza riflessiva, non rischia forse di perdere i suoi diritti? Ma poi, è proprio l'essere passato che deve fare da

oggetto alle coscienze riflessive? E la riflessione stessa, se è per-sé, deve limitarsi a un'esistenza e una certezza istantanea? Non possiamo rispondere, senza prima ritornare sul fenomeno riflessivo per determinarne la struttura.

La riflessione è il per-sé cosciente *di sé*. Poiché il per-sé è già coscienza non tetica (di) sé, si suole rappresentare la riflessione come una nuova coscienza, che appare bruscamente concentrata sulla coscienza riflessa e vivente in simbiosi con essa. Si riconosce in questa configurazione la vecchia *idea ideae* di Spinoza.

Ma, oltre al fatto che è difficile spiegare il sorgere *ex nihilo* della coscienza riflessiva, è del tutto impossibile giustificare su questa base la sua unità assoluta con la coscienza riflessa, unità che, sola, rende concepibili i diritti e la certezza dell'intuizione riflessiva. Non potremmo, infatti, definire l'esse del riflesso come un *percipi*, perché in realtà il suo essere non ha bisogno di essere percepito per esistere. Il suo rapporto primo con la riflessione non può essere la relazione unitaria di una rappresentazione con un soggetto pensante. Se dunque l'esistente conosciuto deve avere la stessa dignità d'essere dell'esistente conoscente, bisogna descrivere il rapporto di questi due esistenti nella prospettiva del realismo comune. Ma allora ci incontriamo nella difficoltà maggiore del realismo: come possano due totalità isolate, indipendenti, e provviste di quella sufficienza d'essere che i tedeschi chiamano *Selbstständigkeit*, intrattenere dei rapporti fra di loro, e particolarmente quel tipo di relazioni interne che chiamiamo conoscenza? Se concepiamo inizialmente la riflessione come una coscienza autonoma, mai potremmo poi unirla alla coscienza riflessa. Esse resterebbero sempre due, e se, per un caso impossibile, la coscienza riflessiva potesse essere coscienza *della* coscienza riflessa, non si tratterebbe d'altro che di un legame *esterno* fra le due coscienze; tutt'al più potremmo immaginare che la riflessione, isolata in sé, possieda come un'immagine della coscienza riflessa, e ricadremmo così nell'idealismo; la coscienza riflessiva e in particolare il *cogito* perderebbero la certezza e otterrebbero in cambio solo una certa probabilità, per di più mal definibile. Bisogna dunque che la riflessione sia unita da un legame d'essere a ciò che viene riflesso, che la coscienza riflessiva *sia* la coscienza riflessa.

Ma, d'altra parte, non deve trattarsi di una identificazione totale del riflessivo con ciò che è riflesso, che sopprimerebbe d'un colpo il fenomeno della riflessione, non lasciando sussistere che la dualità fantasma «riflesso (sost.)-riflettente». Incontriamo qui una volta ancora quel tipo

d'essere che caratterizza il per-sé. La riflessione esige, per essere evidenza apodittica, che il riflessivo *sia* riflesso. Ma nella proporzione in cui è *conoscenza*, bisogna che ciò che viene riflesso sia *oggetto* per il riflessivo, e ciò implica separazione d'essere. Così bisogna che il riflessivo sia e non *sia*, insieme, ciò che viene riflesso. Questa struttura ontologica l'abbiamo già scoperta nell'intimo del per-sé. Ma allora non aveva proprio il medesimo significato. Presupponeva, allora, nei due termini «riflesso-riflettente» della dualità profilata, una *Unselbstständigkeit* radicale, cioè una tale incapacità di porsi separatamente, che la dualità rimaneva sempre evanescente, e ogni termine, nel porsi per l'altro, *diventava* l'altro. Invece nel caso della riflessione, le cose vanno altrimenti, perché il «riflesso (sost.)-riflettente» riflesso esiste per un «riflesso (sost.)-riflettente» riflessivo. In altre parole, il riflesso è *apparenza* per il riflessivo senza cessare con ciò di essere testimone (di) sé e il riflessivo è testimone del riflesso senza con ciò cessare di essere apparenza a se stesso. E proprio in quanto si riflette in-sé, il riflesso è apparenza per il riflessivo; e il riflessivo non può essere testimone che in quanto è coscienza (di) esserlo, cioè nell'esatta proporzione in cui il testimone che esso è, è riflesso (sost.) per un riflettente, che pure esso è. Riflesso e riflessivo tendono dunque ciascuno alla *Selbstständigkeit* e il *niente* che li separa li divide più profondamente di quanto il nulla del per-sé non separi il riflesso dal riflettente. Solamente, bisogna notare: 1° che la riflessione come testimone non può avere il suo essere di testimone che nell'apparenza e per mezzo di essa, cioè tale essere è profondamente impregnato nell'intimo del suo essere dalla riflessività e, in quanto tale, non può mai raggiungere la *Selbstständigkeit* cui tende, perché trae il suo essere dalla sua funzione, e la sua funzione dal per sé riflesso. 2° che il riflesso è profondamente alterato dalla riflessione, nel senso che è coscienza (di) sé come coscienza riflessa di questo o quel fenomeno trascendente. Si sa osservato: può benissimo essere paragonato, per usare un'immagine sensibile, a un uomo che scrive, curvo su di un tavolo, e che, pur scrivendo, sa di essere osservato da qualcuno che si tiene dietro di lui. È dunque, in qualche modo, più coscienza (di) sé, avente un *di fuori* o, piuttosto, l'abbozzo di un *di fuori*, cioè si costituisce oggetto per..., di modo che il significato di riflesso è inseparabile dal riflessivo, esiste laggiù, a distanza da sé, nella coscienza che lo riflette. In questo senso non possiede la *Selbstständigkeit* più di quanto non la possieda il riflessivo. Husserl ci dice che il riflesso «si presenta come qualcosa che era là prima della riflessione». Ma non dobbiamo ingannarci: la *Selbstständigkeit* dell'irriflesso in quanto irri-

flesso, in rapporto a ogni riflessione possibile, non passa nel fenomeno della riflessione, proprio perché il fenomeno perde il suo carattere di ir-riflesso. Divenire riflessa, per una coscienza, è stabilire una profonda modificazione del suo essere e perdere proprio la *Selbstständigkeit* che possedeva in quanto quasi-totalità «riflesso-riflettente». Infine, in quanto un nulla separa il riflesso dal riflessivo, questo nulla, che non può trarre il suo essere da se stesso, deve «essere stato» (pass.).²⁹ E con ciò intendiamo dire che solo una struttura d'essere unitaria può essere il proprio nulla, al modo di *doverlo essere*. Infatti né il riflessivo né il riflesso possono stabilire questo nulla separatore. Ma la riflessione è un essere, proprio come il per-sé ir-riflesso, non un'addizione d'essere, *un essere che deve essere il proprio nulla*; non è l'apparizione di una coscienza nuova che si dirige al per-sé, è una modificazione intrastrutturale che il per-sé realizza in sé, insomma è il per-sé stesso che si fa esistere in modo riflessivo-riflesso invece di essere soltanto nel modo riflesso (sost.)-riflettente, fermo peraltro che il nuovo modo d'essere lascia sussistere il modo riflesso (sost.)-riflettente, a titolo di struttura interna primaria. Quello che riflette su di me non è un qualsiasi sguardo puro intemporale, sono io che duro, implicato nel circuito della mia ipseità, in pericolo nel mondo, con la mia storicità. Solo che questa storicità e questo essere nel mondo e il circuito di ipseità, sono vissuti dal per-sé che io sono nel modo dello sdoppiamento riflessivo.

Abbiamo visto che il riflessivo è separato dal riflesso da un nulla. Così il fenomeno di riflessione è una nullificazione del per-sé, che non gli viene dal di fuori, ma che esso *deve essere*. Di dove può venire questa nullificazione più spinta? Quale ne può essere la causa?

Nel sorgere del per-sé come presenza all'essere vi è una dispersione originale: il per-sé si sperde al di fuori, presso l'in-sé, e nelle tre ek-stasi temporali. Esso è al di fuori di sé, e, nel suo intimo, questo essere per-sé è ek-statico perché deve cercare il suo essere altrove, nel riflettente se si fa riflesso (sost.), nel riflesso (sost.) se si pone come riflettente. Il sorgere del per-sé completa lo scacco dell'in-sé che non ha potuto essere fondamento di sé. La riflessione rimane una possibilità permanente del per-sé come tentativo di riconquista d'essere. Con la riflessione, il per-sé che si sperde fuori da sé tenta di interiorizzarsi nel suo essere, in un secondo sforzo per fondarsi; si tratta, per lui, *di essere per se stesso ciò che è*. Se, infatti, la quasi-dualità riflesso (sost.)-riflettente potesse raccogliersi in una totalità per un testimone che fosse essa stessa, sarebbe ai suoi occhi ciò che è. Si tratta, insomma, di superare l'essere che sfugge

essendo ciò che è al modo di non esserlo e che scorre via, di tra le proprie dita, essendo il proprio fluire, e di farne un *dato*, un dato che insomma è *ciò che è*; si tratta di raccogliere nell'unità di uno sguardo questa totalità incompiuta che è incompiuta solo perché è a se stessa la propria incompiutezza, di sfuggire alla sfera del perpetuo rinvio che ha da essere per natura sua rinvio, e, proprio perché si è evasi dalle maglie di questo rinvio, di farlo essere, come rinvio *visto*, cioè come rinvio che è ciò che è. Ma, nello stesso tempo, bisogna che questo essere, che si riprende e si fonda come dato, cioè che si attribuisce la contingenza dell'essere per salvarla dandole un fondamento, sia esso stesso ciò che riprende e fonda, ciò che preserva dalla dispersione ek-statica. La causa della riflessione consiste in un duplice tentativo simultaneo di obiettivazione e di interiorizzazione. Essere a sé come l'oggetto-in-sé nell'unità assoluta dell'interiorizzazione, ecco ciò che l'essere-riflessione deve essere.

Questo sforzo per essere a se stesso il proprio fondamento, per riprendere e dominare interiormente la propria fuga, per *essere* infine questa fuga, invece di temporalizzarla come fuga che fugge se stessa, deve sfociare in una sconfitta e la riflessione è proprio questa sconfitta. Infatti questo essere che si perde è *lui stesso* che deve riprendersi, e deve essere questa ripresa nel modo d'essere che è suo caratteristico, cioè al modo del per-sé, quindi della fuga. Proprio *in quanto per-sé* il per-sé tenterà di essere ciò che è, o, se si preferisce, sarà *per sé* ciò che è-per-sé. Così la riflessione, o tentativo di riconquistare il per-sé ritornando sul sé, provoca l'apparire del per-sé, per il per-sé. L'essere che vuole trovare un fondamento nell'essere è esso stesso fondamento del suo nulla. L'insieme rimane dunque in-sé nullificato. Nello stesso tempo, il ripiegamento dell'essere su di sé non può che far apparire una *distanza* fra ciò che si rivolge indietro e ciò su cui si effettua il ripiegamento. Questo ritorno su di sé è un distaccarsi da sé per ritornare su di sé. È questo ritorno che fa apparire il nulla riflessivo. Perché la necessità di struttura del per-sé esige che esso possa essere recuperato nel suo essere solo da un essere che esista anch'esso sotto forma di per-sé. Così l'essere che compie il ricupero deve costituirsi come per-sé, e l'essere che deve essere recuperato deve esistere come per-sé. E questi due esseri devono essere *lo stesso essere*, ma proprio in quanto quest'unico essere si riprende, fa esistere tra sé e sé, nell'unità dell'essere, una distanza assoluta. Il fenomeno di riflessione è una possibilità permanente del per-sé, perché la scissiparità riflessiva è in potenza nel per-sé riflesso: basta, infatti che il

per-sé riflettente si ponga *per esso* come testimone del riflesso (sost.) e che il per-sé riflesso (sost.) si ponga *per esso* come riflesso (sost.) di questo riflettente... Così la riflessione, come sforzo di recupero di un per-sé da parte di un per-sé che esso è al modo del non essere, è uno stadio di nullificazione intermedio fra l'esistenza del per-sé puro e semplice e l'esistenza *per altri* come atto di recupero di un per-sé da parte di un per-sé che esso non è al modo del non essere.³⁰

La riflessione così descritta può essere limitata nei suoi diritti e nella sua portata per il fatto che il per-sé si temporalizza? Non lo crediamo.

È necessario distinguere due specie di riflessioni, se vogliamo cogliere il fenomeno riflessivo nei suoi rapporti con la temporalità: la riflessione può essere pura o impura. La riflessione pura, semplice presenza del per-sé riflessivo al per-sé riflesso, è la forma originale e ideale insieme della riflessione; quella sul fondamento della quale appare la riflessione impura e quella anche che non è mai inizialmente *data* e bisogna raggiungere con una specie di catarsi. La riflessione impura o complessa, di cui parleremo più avanti, implica la riflessione pura, ma la supera perché estende le sue pretese più lontano.

Quali sono i titoli e i diritti della riflessione pura all'evidenza? Evidentemente il riflessivo è il riflesso. Fuori di qui, non avremmo altri motivi per provare la legittimità della riflessione. Ma il riflessivo è il riflesso, in piena immanenza, benché sotto forma di non essere-in-sé: ciò che è chiaramente dimostrato dal fatto che il riflesso non è propriamente oggetto, ma *quasi-oggetto* per la riflessione. Infatti la coscienza riflessa non si presenta come un *al di fuori* della riflessione, cioè come un essere sul quale si può «avere un punto di vista», in rapporto al quale si può realizzare un ripiegamento, aumentare o diminuire la distanza che ce ne separa. Perché la coscienza riflessa fosse «vista dal di fuori», e perché la riflessione potesse assumere un orientamento in rapporto a essa, bisognerebbe che il riflessivo non fosse il riflesso, al modo di non essere ciò che non è; questa scissione non potrà essere realizzata che nell'esistenza *per altri*. La riflessione è conoscenza, senza dubbio, ed è provvista di un carattere posizionale; afferma la coscienza riflessa. Ma ogni affermazione, come vedremo presto, è condizionata da una negazione: affermare *quell'oggetto* significa contemporaneamente negare che io sia quell'oggetto. Conoscere è *farsi* altro. Ora il riflessivo non può farsi completamente altro dal riflesso, perché è *per-essere* il riflesso. La sua affermazione si ferma a metà strada, perché la sua negazione non si realizza completamente. Non si stacca completamente dal riflesso e quindi non può ab-

bracciarlo «da un punto di vista». La sua conoscenza è globale, è un'intuizione folgorante e senza rilievo, senza punto di partenza né di arrivo. Tutto è dato insieme in una specie di vicinanza assoluta. Ciò che chiamiamo comunemente *conoscere* presuppone dei rilievi, dei piani, un ordine, una gerarchia. Anche le essenze matematiche ci si rivelano con un orientamento in rapporto ad altre verità, a certe conseguenze: non si svelano mai con tutte le loro caratteristiche insieme. Invece la riflessione, che ci dà il riflesso non come un dato, ma come l'essere che dobbiamo essere, senza distinzione e senza un punto di vista autonomo, è una conoscenza per se stessa sovraccarica, senza esplorazione. E inoltre non ci sorprende mai, non ci *insegna* niente, *pone* solamente. Nella conoscenza di un oggetto trascendente, c'è uno *svelarsi* dell'oggetto, e l'oggetto svelato può deluderci o stupirci. Ma nella rivelazione riflessiva, c'è posizione di un essere, che era già una rivelazione nel proprio essere. La riflessione si limita a far esistere per-sé questa rivelazione; l'essere svelato non si rivela come un dato, ma con il carattere di «già svelato». La riflessione è *riconoscere*, piuttosto che conoscere. Implica una comprensione preriflessiva di ciò che vuole recuperare come motivazione originaria del recupero.

Ma se il riflessivo è il riflesso, se questa unità d'essere fonda e limita i diritti della riflessione, è necessario aggiungere che il riflesso è a sua volta il proprio passato e il proprio avvenire. Non vi è dubbio che il riflessivo, benché continuamente traboccante della totalità del riflesso, che esso è al modo del non essere, estende i suoi diritti apodittici alla totalità che esso è. Così la conquista riflessiva di Cartesio, il *cogito*, non deve essere limitato all'istante infinitesimale. D'altronde, la stessa conclusione può dedursi dal fatto che il *pensiero* è un atto che implica il passato e si fa abbozzare in anticipo dall'avvenire. *Dubito*, dunque sono, dice Cartesio. Ma che cosa rimarrebbe del dubbio metodico, se lo si limitasse all'istante? Una sospensione di giudizio forse. Ma una sospensione di giudizio non è un dubbio, ne è solo un elemento necessario. Perché vi sia dubbio, bisogna che questa sospensione sia motivata dall'insufficienza delle ragioni di affermare o negare – il che rimanda al passato – e che sia mantenuta deliberatamente fino all'intervento di nuovi elementi, il che è già un protendersi verso l'avvenire. Il dubbio appare sullo sfondo di una comprensione preontologica del *conoscere* e di esigenze concernenti il vero. Questa comprensione e queste esigenze, che danno al dubbio tutto il suo significato, impegnano la totalità della realtà umana e il suo essere nel mondo, presuppongono l'esistenza di un og-

getto di conoscenza e di dubbio, cioè di una permanenza trascendente nel tempo universale; il dubbio è dunque un *comportamento* collegato, una condotta che rappresenta uno dei modi dell'essere-nel-mondo della realtà umana. Scoprirsi dubitante è già essere avanti a sé nel futuro, che racchiude il fine, la cessazione e il significato del dubbio: dietro a sé, nel passato, che racchiude i motivi costitutivi del dubbio, e le sue fasi; fuori di sé, nel mondo, come presenza all'oggetto di cui si dubita. Le stesse osservazioni possono applicarsi a qualsiasi constatazione riflessiva; leggo, sogno, sento, agisco. Una delle due; o queste considerazioni devono condurci a rifiutare l'evidenza apodittica alla riflessione: e allora la conoscenza originaria che ho di me stesso svanisce nel probabile, e anche la mia esistenza non è che una probabilità, perché il mio essere-nell'istante non è un essere, oppure bisogna estendere i diritti della riflessione all'intero ambito della totalità umana, cioè al passato, all'avvenire, alla presenza, all'oggetto. Ora, se abbiamo visto giusto, la riflessione è il per-sé che cerca di cogliere se stesso come totalità sempre incompiuta. È l'affermazione dello svelarsi dell'essere che è a se stesso il proprio svelarsi. Poiché il per-sé si temporalizza, ne risulta: 1° che la riflessione, come modo d'essere del per-sé, deve essere come temporalizzazione, che essa è il suo passato e il suo avvenire; 2° che essa estende, per natura, i suoi diritti e la sua certezza fino alle possibilità che io *sono* e al passato che io *ero*. Il riflessivo non è percezione di un riflesso istantaneo, ma non è neanche esso istantaneo. Il che non significa che il riflessivo conosca *con* il suo futuro il futuro del riflesso, o *con* il suo passato il passato della coscienza da conoscere. Invece il riflessivo e il riflesso si distinguono nell'unità del loro essere proprio per mezzo del futuro e del passato. Il futuro del riflessivo, infatti, è l'insieme delle possibilità che il riflessivo deve essere come riflessivo. In quanto tale, non può comprendere una coscienza del futuro riflesso. Le stesse osservazioni si potrebbero fare per il passato riflessivo, sebbene questo si fondi, alla fine, nel passato del per-sé originario. Ma se la riflessione trae il suo significato dal suo avvenire e dal suo passato, in quanto presenza che sfugge a una fuga, èk-staticamente è già lungo questa fuga. In altre parole, il per-sé, che si fa esistere come sdoppiamento riflessivo, in quanto per-sé trae il suo significato dalle possibilità sue e dal suo avvenire: in questo senso, la riflessione è un fenomeno diasporico; ma in quanto *presenza a sé*, è presenza presente a tutte le sue dimensioni ek-statiche. Rimane da spiegare, si dirà, perché questa riflessione che si pretende apodittica possa commettere tanti errori riguardanti proprio quel passato che le si dà il diritto di conoscere.

Rispondo che non ne commette nessuno, nell'esatta proporzione in cui essa coglie il passato come ciò che urge il presente sotto forma non tematica. Quando dico: «Io leggo, dubito, spero ecc.», come abbiamo visto, io esco dai limiti del mio presente verso il mio passato. Ora, in nessuno di questi casi, posso ingannarmi. L'apoditticità della riflessione non può essere revocata in dubbio, nella proporzione in cui essa coglie il passato proprio com'è per la coscienza riflessa che deve esserlo. Se, d'altra parte, posso commettere molti errori richiamandomi, al modo riflessivo, i miei sentimenti o le mie idee passate, è perché allora sono sul piano della memoria ove non *sono* più il mio passato, ma lo tematizzo. Non abbiamo allora più niente a che fare con l'atto riflessivo.

Così la riflessione è coscienza *delle tre* dimensioni ek-statiche. È coscienza non tetica (di) flusso e coscienza tetica *di* durata. Per essa il passato e il presente del riflesso si pongono a esistere come dei *quasi-al-di-fuori*, nel senso che sono non solamente raccolti nell'unità di un per-sé che esaurisce il loro essere dovendo esserlo, ma anche *per* un per-sé che è separato da essi da un nulla, per un per-sé che, benché esista con essi nell'unità di un essere, non ha da essere il loro essere. Per essa, inoltre, il flusso tende a *essere* come un di fuori profilantesi nell'immanenza. Ma la riflessione pura non scopre ancora la temporalità se non nella sua sostanzialità originale, nel suo rifiuto d'essere-in-sé, scopre i possibili *in quanto possibili*, lievitati dalla libertà del per-sé, svela il presente come trascendente, e il passato le appare sì come in-sé, ma pur sempre sul fondamento della presenza. Infine essa scopre il per-sé nella sua totalità detotalizzata come l'individualità incomparabile che è *essa stessa* al modo di doverla essere: lo scopre come il «riflesso» per eccellenza, l'essere che è solo come *sé*, e che è sempre questo «*sé*» a distanza da se stesso, nell'avvenire, nel passato, nel mondo. La riflessione coglie dunque la temporalità in quanto questa si rivela come il modo d'essere unico e incomparabile di una ipseità, cioè come storicità.

Ma la durata psicologica che conosciamo e di cui facciamo quotidianamente uso, intesa come successione di forme temporali organizzate, è l'opposto della storicità. È, infatti, il tessuto concreto di unità psichiche di flusso. Questa gioia, per esempio, è una forma organizzata che appare dopo una tristezza, e, prima, c'è stata l'umiliazione che ho provato ieri. Tra queste unità di flusso, qualità, stati, atti, si stabiliscono comunemente le relazioni di prima e dopo, ed esse possono pure servire per *datare*. Così la coscienza riflessiva dell'uomo-nel-mondo si trova nella sua esistenza quotidiana, di fronte a oggetti psichici che sono, che ap-

paiono sulla trama continua della temporalità, come dei disegni e dei motivi su una tappezzeria, e che si succedono come le cose del mondo nel tempo universale, cioè sostituendosi l'un l'altra senza intrattenere fra di loro altre relazioni di quelle puramente esterne della successione. Si parla di una gioia che *ho* o che *ho avuto*, si dice che è la *mia* gioia, come se io ne fossi stato il sostegno, ed essa si distaccasse da me come i modi finiti in Spinoza si stagliano sullo sfondo dell'attributo. Si dice anche che *io provo* questa gioia, come se essa venisse a imprimersi come un sigillo sul tessuto della mia temporalizzazione, o, meglio ancora, come se la presenza in me di quei sentimenti, idee, stati, fosse una specie di *visitazione*. Non si può chiamare illusione questa durata psichica costituita dal flusso concreto di organizzazioni autonome, cioè dalla successione di *fatti* psichici, di *fatti* di coscienza: infatti la loro realtà forma l'oggetto della psicologia; e praticamente, è sul piano del fatto psichico che si stabiliscono i rapporti concreti fra gli uomini: rivendicazioni, gelosie, rancori, suggestioni, lotte, astuzie ecc. Tuttavia non è concepibile che il per sé irriflesso che si storicizza nel suo sorgere *sia esso* stesso queste qualità, questi stati, questi atti. La sua unità d'essere svanirebbe in molteplicità di esistenti esteriori gli uni agli altri, il problema ontologico della temporalità riapparirebbe e questa volta non ci sarebbero più i mezzi per risolverlo, perché, se è possibile al per sé di essere il proprio passato, sarebbe assurdo esigere dalla mia gioia che sia la tristezza che l'ha preceduta, anche al modo di non-esserla. Gli psicologi danno una rappresentazione falsata dell'esistenza ek-statica quando affermano che i fatti psichici sono relativi gli uni agli altri, e che il tuono udito dopo un lungo silenzio è appreso come «tuono-dopo-lungo-silenzio». Sarà anche così, ma essi si sono preclusi la possibilità di spiegare questa relatività nella successione, privandola di ogni fondamento ontologico. Infatti, se si coglie il per sé nella sua storicità, la durata psichica svanisce, gli stati, le qualità e gli atti svaniscono, per lasciare il posto all'essere-per sé in quanto tale, che è come l'individualità unica il cui processo di storicizzazione è indivisibile. È lui che scorre, si richiama dal fondo dell'avvenire, si appesantisce del passato che era, è lui che storicizza la propria ipseità; e sappiamo che è, in modo primario e irriflesso, coscienza del mondo e non di sé. Così le qualità, gli stati, non possono essere *degli* esseri nel suo essere (nel senso che l'unità di flusso *gioia* sia «contenuto» o «fatto» di coscienza), di lui non esistono che delle tonalità interne non posizionali, che non sono altro che lui stesso, in quanto è per sé, e che non possono essere colte al di fuori di lui.

Eccoci dunque di fronte a due temporalità: la temporalità originale di cui noi *siamo* la temporalizzazione, e la temporalità psichica che appare insieme come incompatibile con il modo d'essere del nostro essere e come una realtà intersoggettiva, oggetto di scienza, fine delle azioni umane (nel senso in cui, per esempio, io faccio tutto il possibile per «farmi amare» da Anna, per «darle dell'amore per me»). Questa temporalità psichica, evidentemente *derivata*, non può procedere direttamente dalla temporalità originale: quest'ultima non costituisce altro che se stessa. Inoltre la temporalità psichica è incapace di costituire, perché non è che un ordine successivo di fatti.

D'altronde la temporalità psichica non può apparire al per sé irriflesso che è pura presenza ek-statica al mondo: si rivela solo alla riflessione, è quindi la riflessione che deve costituirlo. Ma come la riflessione potrebbe porla, la riflessione se è pura e semplice scoperta della propria storicità?

A questo punto si rende necessario distinguere la riflessione pura dalla riflessione impura o costitutiva: perché la riflessione impura costituisce la successione dei fatti psichici o *psiche*. Nella vita quotidiana si presenta per prima la riflessione impura o costitutiva, ancorché implichi la riflessione pura come sua struttura originale. Ma quest'ultima può essere raggiunta solo in seguito a una modificazione che essa opera su di sé, in forma di catarsi. Non è qui il posto per descrivere la motivazione e la struttura di questa catarsi. Ciò che ora importa è la descrizione della riflessione impura in quanto costituzione e manifestazione della temporalità psichica.

La temporalità

1. “[Riguardo alla religione] Mio nonno me ne ha disgustato per sempre: la vidi attraverso i suoi occhi, questa follia crudele mi stomacò con l'insipidezza delle sue estasi, mi terrificò col suo sadico disprezzo del corpo; le eccentricità dei santi non avevano per nulla più senso di quelle dell'inglese che si tuffò nel mare in smoking”.¹

2. “Ho appena raccontato la storia di una vocazione mancata: avevo bisogno di Dio, mi fu dato, lo ricevetti senza capire che lo cercavo. Non potendo attecchire nel mio cuore, egli ha vegetato in me, poi è morto. Oggi, quando mi si parla di Lui, dico con quel tanto di divertito senza una punta di rimpianto con cui un vecchio vagheggino si rivolge ad una vecchia fiamma incontrata per caso: «Cinquant'anni fa, senza quel malinteso, senza quell'errore, senza quell'incidente che ci separò, avrebbe potuto esserci qualcosa tra noi»”.²

3. [A dodici anni,³ Dio] “ruzzolò nel cielo e sparì senza dare spiegazioni”⁴

4. “Tutto ciò che è passato o futuro è lontano e altro da Dio”?⁵ [L'anima è un punto tra il tempo e l'eternità e, se con i sensi agisce nel mondo], “con la potenza superiore coglie le cose eterne, fuori del tempo”.⁶

5. “Il divenire opera tramite l'essere del divenire. Perché se il divenire non fosse, neanche potrebbe agire”.⁷

6. [Nell'anima], “vi è [...] qualcosa di divino e di uguale a Dio che a sua volta non può essere

1 J. P. Sartre, *Les mots*, Gallimard, Paris, 1964, pag. 81. Trad. it., *Le parole*, Il Saggiatore, Milano, 1964, pag. 71.

2 Ivi, pag. 83. Trad. it., ivi, pag. 73.

3 J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, cit., pag. 92. Cfr. J. P. Sartre, *Les mots*, ivi, pag. 209.

4 J. P. Sartre, *Les mots*, ivi, pag. 209. Trad. it., cit., pag. 173.

5 Ivi, pag. 187.

6 M. Eckhart, *Jésus biez sine jüngern úfgân*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 55.

7 M. Eckhart, *Sermone XXVIII*, in: *Sermoni latini*, cit., pag. 187.

contenuto né dal tempo, né dallo spazio, perché egli è dovunque e sempre onnipresente”.⁸

7. “Quest'idea di passaggio era un'altra invenzione degli uomini. Un'idea troppo chiara [...] Naturalmente, un movimento era una cosa diversa da un albero. Ma era ugualmente un assoluto. Una cosa. I miei occhi non incontravano mai altro che del pieno [...] tutto era in atto, non c'era intervallo, tutto, perfino il più impercettibile sussulto, era fatto con un po' d'esistenza”.⁹

8. “Il «mio» passato è anzitutto mio, cioè esiste in funzione di un certo essere che io *sono*. Il passato non è il *niente*, non è neppure il presente, ma deriva dalla stessa fonte, essendo legato a un certo presente e a un certo futuro”.¹⁰

9. [La Giustizia divina]“Non solo possiede il passato, ma lo possiede in anticipo e in modo più elevato, giacché lo possiede come presente”.¹¹

10. “Se dunque io non *sono* il mio passato, ciò non può essere nel modo originale del divenire, ma in quanto *devo esserlo per non esserlo e devo non esserlo per esserlo*”.¹²

11. “Tutte le cose che stanno nel tempo hanno un perché”.¹³

12. “Il passato [mi obbliga] a essere ciò che sono *all'indietro* [...] Questa contingenza, questa pesantezza a distanza del per-sé, che *non* è mai, ma che deve essere come pesantezza superata e conservata nel superamento stesso, è la fatticità, ma è anche il passato”.¹⁴

8 Ib.

9 J. P. Sartre, *La nausée*, cit., pag. 188. Trad. it., cit., pag. 173.

10 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 145. Trad. it., cit., pag. 151.

11 M. Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 183.

12 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 152. Trad. it., cit., pag. 158.

13 M. Eckhart, *Mulier, venit hora*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 69.

14 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 153. Trad. it., cit., pag. 159.

13. “La riflessione pura [...] si attiene al dato senza sollevare delle pretese sul futuro”.¹⁵
14. “Il tempo mi è sempre sembrato un rompicapo filosofico, e ho costruito senza accorgermene una filosofia dell'attimo [...] perché ero incapace di concepire la durata. Nella *Nausea*, affermo che il passato non esiste [...] Mi sentivo imbarazzato, se non offeso, quando osservavo che ero l'unico filosofo dell'attimo fra tutti i miei contemporanei, filosofi del tempo [...] ora intravedo una teoria del tempo. Mi sento intimidito, come un bambino, prima di esporla”.¹⁶
15. “La nullificazione e la temporalizzazione sono [...] date in un unico movimento, anche se sono esistenzialmente distinte. Il tempo è la fatticità della nullificazione. La nostra temporalità e la nostra fatticità sono la stessa cosa”.¹⁷
16. “Ciò che può essere presente a... deve essere tale nel suo essere, che vi sia in esso un rapporto d'essere con gli altri esseri”.¹⁸ “Il per-sé li unisce con il suo sangue, mediante quel totale sacrificio ek-statico di sé che si chiama la presenza”.¹⁹
17. “Il per-sé sia testimone di se stesso di fronte all'essere in quanto non è l'essere; la presenza all'essere è presenza del per-sé in quanto non è [...] Il che si esprime in breve dicendo che il presente *non è*”.²⁰
18. “Il per-sé non può essere «pregno dell'avvenire», né «attesa dell'avvenire», né «conoscenza dell'avvenire», se non sullo sfondo di una relazione originaria e pregiudiziale di sé a sé”.²¹
19. “Il futuro è *ciò che ho da essere* in quanto posso non esserlo [...] E' fuga verso *il-suo-essere*,

15 J. P. Sartre, *La transcendance*, cit., pag. 48. Trad. it., cit., pag. 56.

16 J. P. Sartre, *Carnets*, cit., pag. 256. Trad. it., cit., II, 143.

17 Ivi, pag. 258. Trad. it., ivi, II, 145.

18 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 156. Trad. it., cit., pag. 162.

19 Ivi, pag. 157. Trad. it., ivi, pag. 163.

20 Ivi, pag. 158. Trad. it., ivi, pag. 164.

21 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 160. Trad. it., cit., pag. 166.

cioè verso il sé che sarà mediante la coincidenza con ciò che le manca [...] C'è un futuro perché il per-sé deve essere il suo essere, invece di esserlo puramente e semplicemente”.²²

20. “Il futuro sono io stesso, in quanto mi aspetto come presenza a un essere al di là dell'essere [...] Il futuro è il punto ideale in cui la compressione puntuale e infinita della fatticità (passato) del per-sé (presente) e del suo possibile (avvenire), farà infine sorgere il sé come esistenza in sé del per-sé”.²³

21. “Il futuro è la possibilizzazione continua dei possibili come senso del per-sé presente, in quanto questo senso è problematico e sfugge radicalmente, come tale, al per-sé presente”.²⁴

22. “Presente, passato, futuro, insieme, dissociato nel suo essere in tre dimensioni, il per-sé, per il solo fatto che si nullifica, è temporale. Nessuna di queste tre dimensioni è ontologicamente prima delle altre; nessuna di esse può esistere senza le altre due. Tuttavia, è necessario, malgrado tutto, mettere l'accento sull'ek-stasi presente – e non, come Heidegger, sull'ek-stasi futura – perché il per-sé è il suo passato in quanto rivelazione a se stesso, come ciò che-deve-essere-per-sé in un superamento nullificatore; e pure come rivelazione a se stesso è mancanza, è assillato dal suo futuro, cioè da ciò che è per sé laggiù, a distanza. Il presente non è ontologicamente «anteriore» al passato e al futuro, è condizionato da essi così come li condiziona, ma è il vuoto di non essere indispensabile alla forma sintetica totale della temporalità [...] La temporalità non è un tempo universale contenente tutti gli esseri e in particolare le realtà umane. Neppure è una legge di sviluppo imposta all'essere dal di fuori. E neppure è l'essere. Ma è la struttura intima dell'essere che è la propria nullificazione, cioè il *modo d'essere*, proprio dell'essere-per-sé. Il per-sé è l'essere che deve essere il suo essere nella forma diasporica della temporalità”.²⁵

23. “La necessità per l'essere, qualunque esso sia, [è] di mutarsi tutto insieme, forma e

22 Ivi, pag. 161. Trad. it., ivi, pag. 167.

23 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 163. Trad. it., cit., pag. 169.

24 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 164. Trad. it., ivi, pag. 171.

25 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 178. Trad. it., cit., pag. 185.

contenuto, di inabissarsi nel passato, e contemporaneamente riprodursi *ex nihilo* verso il futuro”.²⁶

24. “Troviamo un soggetto che nega il tempo da ogni parte, ponendosi tendenzialmente come atto «assoluto» e meta-temporale”.²⁷

25. “La processione o produzione ed emanazione, di cui parliamo, ha per luogo proprio, a titolo primo e principale, la generazione. Essa non avviene con movimento, né nel tempo, ma è fine e termine del movimento in quanto concerne la sostanza e l'essere della cosa. Perciò non passa successivamente nel non-essere, né dilegua nel passato. Se è così, è sempre *in principio* – come presso di noi: togli il tempo, e l'Occidente è l'Oriente – e, se è sempre *in principio*, sempre nasce, sempre è generato”.²⁸

26. “Ciò che vale per il per-sé come presenza a... si applica naturalmente anche alla totalità della temporalizzazione. Questa totalità *non* è mai compiuta, è totalità che si rifiuta e si fugge, è distacco da sé nell'unità di una stessa nascita [...] Così il tempo della coscienza è la realtà umana che si temporalizza come totalità che è per sé la propria incompiutezza, è il nulla che scivola in una totalità come fermento detotalizzatore.”²⁹

27. “Un essere che è colto *in quanto tale*, che è cioè fenomenalizzato dal nulla che lo abita, e un nulla che si costituisce come *tale*, cioè come soggetto per il quale c'è l'essere, soltanto attraverso l'essere che lo riempie”.³⁰

28. “Io sono il per-sé mancante, nel modo di dover essere il per-sé che non sono, per immedesimarmi con esso nell'unità del sé

26 Ivi, pag.179 . Trad. it., ivi, pag. 187.

27 Ib.

28 M. Eckhart, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, cit., pag. 49.

29 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 184-185 Trad. it., cit., pag. 192-193.

30 Ib.

29. “Il nascere del per-sé come nullificazione dell'in-sé e decompressione d'essere fa sorgere il possibile come uno degli aspetti di questa decompressione d'essere; cioè come un modo d'essere ciò che si è a distanza da sé”.³¹

30. “L'Amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano [...] perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall'Amore divino e sotto la partecipazione della sua forza estatica, dice con parola ispirata: *Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me*, come un vero amante che, come lui stesso dice, è passato in Dio e non vive più la sua vita, ma quella dell'amato perché infinitamente amabile”.³²

31. “Se fosse possibile vuotare completamente una coppa e mantenerla vuota di tutto ciò che può riempirla, anche dell'aria, la coppa finirebbe per dimenticare e rinnegare la propria natura, e il vuoto la farebbe salire fino al cielo”.³³

32. “Un maestro dice: tutte le creature, che hanno in sé la differenza, non sono degne che Dio operi in esse”.³⁴

33. “Tutte le creature portano in sé una negazione”;³⁵

34. “Non tende a Dio in quanto è Spirito santo, e neppure in quanto è Figlio; esso fugge il Figlio. Esso non vuole neppure Dio in quanto Dio. Perché? Perché anche così ha un nome. E, se vi fossero mille dèi, esso andrebbe sempre oltre, perché lo vuole là dove egli non ha nome.”³⁶

35. “Così non possono stare insieme due cose, perché una deve perdervi il proprio essere”.³⁷

31 J. P. Sartre, *L'être et le néant*, cit., pag. 132. Trad. it., cit., pag. 137.

32 Pseudo Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, 4,13, in: *Patrologia graeca*, 3, 712. Trad. it., cit., pag. 425.

33 M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, ivi, pag. 174.

34 M. Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 39.

35 Ivi, pag. 40

36 M. Eckhart, *Mulier, venit hora*, in: *Sermoni tedeschi*, cit., pag. 71.

37 M. Eckhart, *Hoc est praeceptum meum*, ivi, pag. 81.

36. “Se tu potessi annientarti per un solo istante, o anche per un tempo più breve di un istante, allora sarebbe tuo proprio tutto quel che esso è in sé”.³⁸

37. “L'uomo non è simile a Dio, ma assolutamente identico e lo stesso che egli è, assolutamente”;³⁹

38 Ivi, pag. 89.

39 M. Eckhart, *Ecce mitto angelum meum*, ivi, pag. 226.