

Erwin W. Straus

**Forme dello spazio,
forme della memoria**

*Prefazione di Eugenio Borgna
A cura di Federico Leoni*



**ARMANDO
EDITORE**

Indice

Prefazione (Eugenio Borgna)	7
Introduzione: <i>Erwin Straus, fenomenologo e archeologo delle scienze</i> (Federico Leoni)	11
<i>Forme dello spazio, forme della memoria</i>	31
Il movimento vissuto	33
Sulle tracce mnestiche (Erwin W. Straus)	71
Nota bio-bibliografica	117

Prefazione
di
Eugenio Borgna

Erwin W. Straus ha segnato la storia della psichiatria del secolo scorso con un'opera di inconfondibile significazione filosofica e psicopatologica.

Nel suo testo essenziale, *Vom Sinn der Sinne* (1935), Straus denuncia quello che è il bersaglio polemico di tutto il suo percorso di psichiatra e di pensatore, la filosofia cartesiana nella sua distinzione categoriale fra *res cogitans* e *res extensa*, rivalutando in chiave psicopatologica e radicalmente antropologica un'unitaria articolazione dialettica dell'uomo, in cui si riuniscano anima e corpo, io e mondo, salute e follia.

Mettendo tra parentesi ogni categoria scientifica e ogni ipotesi naturalistica, nel solco della impostazione fenomenologica husserliana, ma anche nel solco dell'antropologia filosofica scheleriana e della svolta ontologico-fenomenologico heideggeriana, Straus fa riemergere, in *Vom Sinn der Sinne* come in ogni suo scritto successivo, la drastica immediatezza di vissuto del mondo dei sensi, che egli coglie al di qua di ogni costituzione razionale del reale e di ogni riduzione sensista o percettologica. Siamo nel mondo del sentire (non del conoscere), del paesag-

gio (non della geografia), dello spazio vissuto (non dello spazio geometrico), del comunicare simpatetico (non del comunicare informativo e intellettualistico). Siamo, cioè, nella regione in cui i sensi sono comunicazione dell'io con il mondo e del mondo con l'io, secondo la sistole e la diastole di un'apertura e di una chiusura ontologiche, che Scheler indagava in *Wesen und Formen der Sympathie*, e Heidegger pensava in *Sein und Zeit*, con preveggenza raddomantica, come gettatezza e come situazione emotiva, come *Geworfenheit* e come *Stimmung*.

L'espressione più vivida di questa impostazione viene forse raggiunta da Straus nella interpretazione delle allucinazioni. Come si legge in *Vom Sinn der Sinne*: «Le allucinazioni non nascono da un disturbo della sensorialità in senso fisiologico, e nemmeno da un disturbo delle funzioni del percepire, del pensare, del giudicare. Provengono invece da un disturbo e da una trasformazione dei modi simpatetici del sentire». Il paziente vive in una comunicazione con il mondo e con gli altri *diversa* da quella comune. I sensi sono i modi del nostro essere-nel-mondo, e le metamorfosi dell'udire, come del toccare, come del vedere, sono metamorfosi delle cose che udiamo, tocchiamo, vediamo nel mondo, e sono anche metamorfosi di quella donna o di quell'uomo che, incontrato quel mondo altro, diviene egli stesso essenzialmente, e tragicamente, altro, enigmatico, irricognoscibile.

Considerazioni metodologiche sul senso della psichiatria e sul conoscere in psichiatria riemergono in un testo che Straus ha scritto per la prima edizione della *Psychiatrie der Gegenwart* (1963). La psichiatria, egli dice, si differenzia da ogni genere di indagine medica, da ogni altra specialità della medicina. Non si indirizza all'uomo come essere vivente, come organismo composto di

organi e di funzioni organiche. La psichiatria si indirizza all'uomo come realtà costitutiva del mondo storico-sociale. L'oggetto della psichiatria non è il cervello, non è l'organismo, ma è l'uomo nella sua esistenza ogni volta unica e assolutamente soggettiva, cioè nella sua consistenza progettuale e essenzialmente storica: quale si manifesta indipendentemente dalla distinzione fra "sanità" e "malattia": nella comunicazione esistenziale con chi gli stia accanto, come medico o come compagno di strada, come *alter ego* o, scrive Straus nei testi più tardi, come Altro.

In altri lavori di grande originalità, Straus ha studiato fenomenologicamente i diversi modi di vivere lo spazio e la loro diversa significazione rispetto al variare della condizione umana: al suo aprirsi alla creatività e all'espressione artistica, della danza soprattutto ma anche della musica (Straus fu anche un valente musicista da camera), come al suo precipitare nelle dimensioni, dense di enigmatica significazione, dell'allucinazione e del delirio. Egli ha studiato, anche, la articolazione fenomenologica del pudore nel senso originario di Scheler, di cui ha nuovamente tematizzato la dimensione storica (*historiologische*), nel senso di una storicità biografica e sociale che eccedono tanto la destorificazione delle scienze naturali e della psichiatria naturalistica, quanto la storicità della grande storiografia e la meditazione dei grandi eventi della *Weltgeschichte*.

L'uomo è un essere essenzialmente storico in quest'ultimo senso. Anche la follia è un modo d'essere dell'uomo, e anche la follia è un enigma che va avvicinato con la misura e il pudore di un ascolto che non è oggettivante in senso naturalistico, ma che non è oggettivante neppure nel senso di un interpretare analitico-ermeneutico. Cose, queste, che Straus scrive in anni e in pagine pionie-

ristiche, che non devono far dimenticare come anche il gesto più gentile e discreto abbia, talvolta, in psichiatria, la capacità di scardinare la violenza della interpretazione come la violenza della non-interpretazione, con tagli di discorso incisivi e graffianti di cui la psichiatria stessa come scienza umana, e ogni scienza umana che voglia tener fede al suo nome e alla sua definizione, non ha potuto e non può, oggi a maggior ragione, fare a meno.

Introduzione

Erwin Straus, fenomenologo e
archeologo delle scienze
di
Federico Leoni

Fortuna e sfortuna di Erwin Straus

Erwin Straus (1891-1975) viene abitualmente collocato nell'empireo dei padri fondatori di una delle avventure più originali della psichiatria, e delle cosiddette scienze umane, del Novecento. Egli sarebbe cioè uno dei padri fondatori della psichiatria fenomenologica.

Accanto a lui, in questo Pantheon ideale, figurano Eugène Minkowski (1885-1972), l'autore di *Schizofrenia, Il tempo vissuto, Verso una cosmologia*; Ludwig Binswanger (1885-1966), a cui si devono testi come *Sulla fuga delle idee, Tre forme di esistenza mancata, Schizophrenie, Delirio*; e Viktor Emil von Gebsattel, la cui opera multiforme è confluita nei saggi di *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie* e nel conclusivo *Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie*.

C'è chi ha parlato di un vero e proprio “circolo”, il Wengener Kreis, che avrebbe fatto capo a questi amici, pur divisi dalle vicende della vita dopo anni giovanili durante i quali avevano frequentato gli stessi ambienti e gli stessi maestri. Wengen è infatti il nome della località in cui la famiglia di Binswanger possedeva una casa di vacanze, in cui per molti anni i tre amici, finita la guerra, si ritrovarono più volte per trascorrere insieme una parte dell'estate¹.

L'immagine di questo circolo è suggestiva, e ha la sua parte, consistente, di verità. Eppure, questa biografia costruita per grandi figure, affinità elettive, nietzscheane amicizie stellari, rischia di nascondere un dato abbastanza enigmatico, da cui non si può non ripartire ogni volta che ci si confronta con l'opera e con la personalità di Straus. Un dato enigmatico, ma che, adeguatamente compreso, può forse risultare prezioso. Se Binswanger è stato da subito letto e metabolizzato dalla psichiatria cosiddetta “fenomenologica”, che spesso è stata una psichiatria binswangeriana, o almeno una psichiatria che ha fatto di Binswanger il centro di una costellazione di riferimenti e percorsi anche molto variegati, Straus è invece stato assimilato in misura molto minore, quasi marginale. Se Minkowski è stato a sua volta letto e assorbito dalla psichiatria fenomenologica, conquistandosi una sua posizione rilevantissima (anche se difficilmente si possono trovare documenti di una psichiatria sistematicamente e profondamente “minkowskiana”, salvo poche eccezioni) Straus è invece rimasto una stella lontana, brillantissima ma difficilissima da iscrivere in un discorso clinico, in un progetto di psicopatologia fenomenologica, in un discorso complessivo sulla psichiatria come scienza “umana”, secondo la rivendicazione, anzi il giusto grido di batta-

glia, che ha accomunato Straus, Minkowski, Binswanger, e tutti i loro continuatori, in Italia e in Europa, al di qua e al di là dell'Atlantico.

Due saggi

Questo volume presenta due saggi particolarmente originali e rilevanti nel panorama della ricca produzione di Straus.

Il primo, in ordine anche cronologico, si intitola *Il movimento vissuto* (1935). È il testo di una conferenza che Straus tenne alla Sorbona presso il "Gruppo di studi filosofici e scientifici sulle nuove tendenze". La conferenza fu pubblicata in origine su una delle riviste più interessanti della cultura francese d'anteguerra, «*Recherches philosophiques*», diretta tra il 1931 e il 1937 da Alexander Koyré e Henri-Charles Puech. Tra i collaboratori della rivista, spiccavano nomi come quelli di Jean Wahl, Emmanuel Lévinas, Aron Gurwitsch. Sartre vi pubblicò *La Transcendance de l'Ego*. Di Heidegger, Henry Corbin tradusse su quelle pagine *Vom Wesen des Grundes*.

Il tema, quello del movimento vissuto, consente a Straus di riassumere l'intero progetto di *Vom Sinn der Sinne*, il suo capolavoro, quell'anno ancora fresco di stampa. Pensare il movimento, il *continuum* del movimento anziché quell'immobile riduzione del movimento che la fisica sostituisce al movimento "vissuto" per farne, anche legittimamente, un movimento "saputo", questo è il compito di quella scienza nuova che il nostro tempo dovrà partorire, quella scienza che Straus chiama qui "psicologia del movimento". Ma pensare il *continuum* significa pensare lo spazio, il tempo, l'unità dell'origine e

del fine, una teleologia di nuovo tipo oltre che una processualità e un “essere” di nuovo genere. Il progetto è vasto, e risuona immediatamente con i tentativi di chi lavorava alla stessa questione non dal lato di una psicologia fenomenologica del movimento, ma di una biologia “fenomenologica”, come si potrebbe chiamare, del vivente: si pensi a Gelb, Goldstein, Uexkuell, Weizsäcker.

Il secondo saggio si intitola *Sulle tracce mnestiche* (1960). Esce su «Der Nervenarzt», un'importante rivista di neurologia e psichiatria fondata da Straus stesso sul finire degli anni Venti. È un testo esemplare di molti aspetti caratteristici della scrittura strausiana. Da un lato, il continuo ritorno sulla metafisica moderna, acutamente interpretata come una matrice occulta e tanto più implacabile delle scienze contemporanee, ben al di là della loro vocazione sperimentale e delle loro invocazioni “realistiche”. Le scienze contemporanee cercano, sul campo, ciò che Descartes e Hobbes e Galilei, e prima di loro Aristotele o Platone, hanno reso pensabile e dunque “verificabile”. Assumono il linguaggio di quei venerati o vituperati predecessori, supponendo che dietro le parole di cui essi si servono (memoria, ricordo, oggetto, impressione, percezione) vi siano “cose” che essi non avrebbero potuto sottoporre a verifica sperimentale, come oggi invece si può fare con precisione e sistematicità infinitamente superiori. Non è così, mostra Straus. Quel linguaggio non descrive, ma prescrive ciò che si tratterà di vedere e verificare sul terreno cosiddetto empirico. Dall'altro lato, abbiamo lo Straus fenomenologo, lo Straus che lascia i testi della tradizione e la loro lettura sospettosa, insofferente, spregiudicata, per venire alle cose stesse, per esercitarsi nella messa a punto di descri-

zioni dell'esperienza sempre nuove, sempre più esigenti, sempre più minuziose. In questo caso, si tratta dell'esperienza della traccia. Che cosa significa interpretare una traccia? Chi la interpreta? Come si dà una traccia? Se la memoria è questione di tracce, come dobbiamo intendere quelle tracce? E a chi si danno quelle tracce? Non staremo presupponendo, da cartesiani inconsapevoli del loro cartesianismo, un fantasma dietro il cervello, che ne "fa parlare" la materia altrimenti muta, inerte? Se la traccia è una modificazione del tessuto cerebrale, che viene riattivata dalla nostra attività di nuovo cerebrale, in che senso essa può produrre qualcosa d'altro da un effetto presente? In che senso essa conserva, nel presente, il riferimento a un passato e a un'alterità?

Quale Straus

Sono due i criteri a cui risponde la scelta di questi saggi. Il primo è stato quello di presentare due momenti distinti della produzione di Straus, un autore dalla lunga vita intellettuale, inizialmente più segnata dalla formazione clinica e neuropsichiatrica, poi dagli studi filosofici e dalla riflessione sulle scienze naturali e sulle scienze umane, infine dal confronto con i paradigmi "d'oltreoceano" del cognitivismo e del comportamentismo, nonché con l'eterno riduzionismo delle scienze naturali non meno che delle scienze umane.

Il secondo criterio è stato quello di presentare testi in cui allo Straus fenomenologo "soggettivo", fenomenologo dell'esperienza vissuta e dell'irriducibilità della situazione soggettiva dell'esperienza, si affiancasse uno Straus diverso, per certi versi meno visibile, meno vistoso, meno

preponderante, eppure altrettanto profondo, forse più denso di conseguenze di quanto egli stesso abbia dichiarato apertamente, forse più fruttuoso a distanza di tanti anni e dopo tante avventure tentate dalla stessa fenomenologia e psichiatria fenomenologica. È uno Straus meno collocabile, meno definibile. La sua battaglia non ha un bersaglio, ma due, difforni, divergenti, contrapposti. La sua identità si fa, per questo, meno riconoscibile, meno immediatamente spendibile.

Certo a un primo sguardo questi due saggi, come molti altri testi di Straus, forse tutti, suonano come altrettante rivendicazioni dell'esperienza contro il sapere, del vissuto contro l'analisi impersonale che le discipline scientifiche ne realizzano, in una parola del soggettivo contro l'oggettivo. *Il movimento vissuto* oppone a una fisiologia del movimento una psicologia del movimento. La mossa è chiarissima, e si ripete per tutta la lunghezza del saggio. *Sulle tracce mnestiche* oppone un'idea oggettiva della traccia, dell'impronta che l'evento lascerebbe in noi, nella nostra memoria, nella nostra identità, nei nostri tessuti viventi, nelle nostre strutture cerebrali, a un'idea soggettiva di memoria, all'idea cioè che una traccia, per esser tale, richieda un lettore, un soggetto a cui darsi. In questo senso, questi due saggi sarebbero altrettanti esercizi "fenomenologici", altrettanti esperimenti e a volte messe a punto pionieristiche di uno psichiatra che ha voluto revocare in questione la sua provenienza, medica e neurologica in primo luogo, nel tentativo di costruire un'altra psichiatria e, in senso più complessivo, un'altra antropologia. Tutto vero, senza dubbio. Ma anche insufficiente.

Sbaglieremmo, in particolare, se pensassimo e se leggessimo Straus solo come un pensatore soggettivista, fe-

nomenologo del vissuto, paladino dell'esperienza individuale, avversario delle generalizzazioni e delle reificazioni delle scienze. Ciò spiega, appunto, quella marginalità in cui Straus si è venuto a trovare all'interno del movimento fenomenologico, e ancor più del movimento della psichiatria fenomenologica. Rispetto alla ricchezza di alcuni casi clinici binswangeriani o minkowskiani, rispetto alla sistematicità dell'analisi psicopatologica che i suoi amici e colleghi andavano dedicando alle grandi figure della nosografia ottocentesca, come la schizofrenia, la mania, la melanconia, le indicazioni che il "soggettivismo" strausiano offre al lettore sono invero scarse, acute ma anche intermittenti, rapide e quasi impazienti di portare altrove. Il soggettivismo di Straus è un grimaldello. La sua psicopatologia soggettiva diventa, strada facendo, la via d'accesso a un problema molto più generale, che oltrepassa il dibattito scienze della natura/scienze dello spirito, scienze naturali/scienze umane, nei cui termini pure è costantemente formulato, per andare alla radice di quella partizione, e per mostrarla come una falsa partizione. Né le scienze naturali sono davvero scienze naturali, scienze della *natura naturans*; né le scienze umane sono davvero altro da scienze naturali, altro da saperi secondi e derivati, che assumono a oggetto una natura a sua volta e a suo modo, nonostante le apparenze, semplicemente *naturata*. Questo il suo punto di mira ultimo, e in effetti rivoluzionario, in questi due saggi.

Fenomenologia e archeologia

Facciamo un passo indietro. Vi sono, centrali in Straus, due sensi della fenomenologia, due progetti dif-

ferenti all'interno del suo rilancio dell'impresa husserliana o dell'impresa heideggeriana, che pure egli cita solo brevemente, e spesso implicitamente. Ma a ben vedere questi due sensi si intrecciano da subito, nella vicenda della fenomenologia, tanto in Husserl quanto in Heidegger. Per un verso la fenomenologia si presenta come una dottrina dell'esperienza, come un'analitica del vissuto. Per altro verso si presenta come una genealogia dell'oggettività scientifica, come un'archeologia delle evidenze dell'aritmetica come della logica, della geometria come della fisica. Da subito Husserl, e a suo modo Heidegger, fanno l'una cosa attraverso l'altra, e non possono fare la prima cosa senza la seconda. Costruire una dottrina dell'esperienza richiede un continuo, ora diretto ora indiretto, confronto con gli altri saperi che intendono "spiegare" l'esperienza facendo ricorso a una serie di oggettivazioni (il sistema nervoso, il sistema percettivo, il sistema motorio) che per altro verso presuppongono l'esperienza stessa (nessuna speranza, ad esempio, di parlare del sistema percettivo, di tracciarne una teoria, di metterla alla prova dei fatti, senza star già usando, proprio perciò, quella percezione che i fatti e la teoria dovrebbero spiegare). Non si può scrivere, in altri termini, la *Filosofia dell'aritmetica* o il capolavoro delle *Ricerche logiche*, senza scrivere le *Idee per una filosofia fenomenologica* o le lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Non si può scrivere *Essere e tempo* senza scrivere una storia di come l'essere si sia andato spogliando del suo carattere temporale divenendo semplice presenza, senza scrivere *La questione della cosa* e i suoi frutti più lontani nel tempo, i saggi degli anni Cinquanta, *La cosa*, *La questione della tecnica*, *Oltrepassamento della metafisica*.

Il nodo più alto di questi due sensi della fenomenologia lo troviamo forse in certi testi husserliani della maturità, come *Esperienza e giudizio* o come *La crisi delle scienze europee*, che sono allo stesso tempo un'archeologia dell'esperienza, che per così dire risale a monte del soggetto stesso, e un'archeologia delle strutture fondamentali del pensiero logico-scientifico, che risale a monte dell'oggetto e del mito dell'oggettività. "Un'archeologia della logica", com'è noto, è il sottotitolo di *Esperienza e giudizio*. E che la fenomenologia dell'esperienza sia sempre, in maniera decisiva, un'archeologia dell'esperienza, è un'affermazione che si ritrova in Merleau-Ponty, in *Il filosofo e la sua ombra* (Merleau-Ponty è un autore che, a rileggere non solo *Fenomenologia della percezione* con un occhio agli scritti di Straus, risulta intensamente, oltre che dichiaratamente, strausiano).

È questo stesso nodo a campeggiare al centro del lavoro di Straus e, nella fattispecie, al centro dei due saggi qui presentati. Due saggi che si collocano anzi in misura prevalente nell'alveo di quel secondo progetto della fenomenologia che si è storicamente definito come il progetto di un'archeologia del pensiero scientifico, come un'illustrazione dei passaggi della storia delle idee, ma anche e soprattutto delle singole, concrete operazioni compiute dallo scienziato al fine di delimitare un certo ambito di osservazione, di tradurlo in un insieme di elementi identificabili e verificabili, di risolverlo in una serie di oggettivazioni, che appariranno evidenti solo al termine di questa serie di operazioni e che sembreranno bisognose di una verifica o di una falsificazione che i fatti dovrebbero offrire, non fossero essi stessi un effetto di superficie. Sotto la superficie della verità, ecco che Straus mostra il pullulare delle minute "decisioni" che la

storia della scienza occulta dietro il paravento ideologico di una lenta, e magari zigzagante scoperta di come le cose stanno “in sé”. Sotto la superficie della verità, dove non ci sono fatti e neppure c'è la cosiddetta teoria, si svolge l'essenziale, si svolge ciò che gioca alle spalle ogni antropologia riducendola a fisiologia, e ogni fisiologia riducendola a fisica. Ma si gioca anche la partita cartesiana, ed eternamente neocartesiana, del soggettivista, dello “psicologo” (spesso anche fenomenologo), che si ritrovano tra le mani qualcosa che non sembra ridicibile a materia, cioè che non risulta inquadrabile nella griglia del materialismo contro cui suppongono di star lottando, e che perciò definiscono come “spirito”: senza notare il carattere integralmente residuale di tale determinazione, senza notare come quello spirito sia il semplice negativo di un positivo la cui definizione è rimasta saldamente in mano allo scienziato della “natura”.

La lettera e il lettore

Valga al proposito un solo esempio, folgorante, tratto dal secondo dei saggi strausiani qui tradotti, *Sulle tracce mnestiche*. Straus sta mostrando come l'idea che vi sia una funzione della memoria, di cui il fisiologo dovrà rintracciare un “equivalente” materiale e cioè una causa inscritta nella meccanica cerebrale, non sia che il lontano portato di una lunga catena di premesse schiettamente metafisiche. Che vi sia una “funzione della memoria”, che essa debba essere l'effetto di una “macchina”, e che tale macchina debba risolversi in ultimo nella presenza di una modificazione della struttura del tessuto nervoso e delle connessioni neuronali, insomma in una “cosa”

oggettivamente rilevabile, questa non è l'evidenza che lo scienziato incontra sul terreno sperimentale, ma l'attesa che in lui nasce, orientandone le ricerche sperimentali e dunque inducendolo a trovare nei fatti che egli esaminerà delle verifiche o delle smentite a quella sua attesa, sul filo di una serie di minuti slittamenti concettuali attraversati nei secoli dalla posizione cartesiana del problema.

All'origine di questa storia, argomenta Straus, il soggetto viene separato da Descartes dal mondo. La realtà ultima non è fatta di fini e di significati, ma di mezzi e di materia insignificante. L'essere è fatto di oggetti, è una lunga serie di oggetti enumerabili e isolabili gli uni dagli altri. Il rapporto tra il soggetto e l'oggetto diventa dunque problematico. Noi siamo, in altri termini, radicalmente eterogenei rispetto alle cose del mondo.

Allo stesso tempo, ogni separazione impone di pensare una certa forma di comunicazione. Ed è questa comunicazione che il percepire, così come lo intende Descartes, realizza. Ma, appunto, il percepire, una volta pensato a partire dalla separazione del soggetto e dell'oggetto, non può non ridursi a una relazione sempre a posteriori, inessenziale, estrinseca, tra il fuori, l'oggetto, e il dentro, il soggetto. Il percepire deve diventare poi, e proprio perciò, un "portare dentro" qualcosa che era fuori, e quel portare dentro, dato che è un portare un corpo dentro a un corpo, deve diventare a sua volta un depositare e un ricevere il primo corpo nel secondo corpo, ovvero l'impronta del primo corpo sulla superficie malleabile del secondo corpo. L'oggetto diventa, così, lo stimolo che si imprime su una tavoletta di cera, come già Aristotele diceva con intenti in parte diversi, come Descartes in sostanza immagina e definisce in maniera paradigmaticamente moderna, e come gli empiristi in-

glesì e il senso comune dell'impresa scientifica attuale ripeteranno più o meno letteralmente. Il soggetto diventa, a quest'altezza, ciò che deve ripetere in sé, fatalmente, la spaccatura più generale tra soggetto e oggetto presupposta dal dualismo cartesiano; il soggetto diventa per un verso una *tabula* di cera, e per altro verso il lettore di quella *tabula*, il soggetto "vero e proprio" che si imbatte in una sorta di segno, di impronta, di traccia, eseguendone gli effetti e sperimentandone gli effetti al modo di un lettore che legga un testo o di un musicista che esegua una partitura. Ecco che l'anima per un verso legge quell'immagine, quel segno scritto, "riattivandolo"; per altro verso ne risulta influenzata e in un certo senso, a sua volta, "attivata" o "riattivata".

Lo stesso, si dice e si decide a questo punto, dovrà accadere per quanto riguarda la memoria, dato che anche la memoria è memoria di oggetti, dato che anche la memoria ci parla di un mondo che è stato ridotto a serie enumerabile e analizzabile di cose "discrete" e discontinue. Quando l'anima "lettrice" si imbatte nella traccia di un antico stimolo, cioè in una traccia più tenue e meno nitida di una recente, ecco che quell'anima "ricorda" l'oggetto-stimolo, avvertendolo in forma ugualmente e proporzionalmente "attenuata". In un secondo tempo, viene obliterata questa dimensione spiritualista che in Descartes ancora sopravviveva. La neurologia e le neuroscienze, non potendo più presupporre questa coscienza in atto, che leggendo un segno ne trarrebbe l'esperienza attuale di qualcosa di inattuale, dovranno immaginare che sia il segno stesso a riattivarsi, dato che solo il segno sembra sopravvivere a questa progressiva semplificazione del campo. Il segno dovrà insomma fare da sé. La memoria dovrà diventare una lettura senza lettori. Con

un risultato paradossale. Non si ipotizza più un lettore “presente”, che confronti, dal proprio presente, il presente stesso con la traccia in quanto traccia del passato, tenendo insieme, in virtù di questa sua stessa differenza interna, quegli aspetti paradossali della memoria, per cui la memoria è sempre, agostinianamente, il presente di un passato. Avremo un oggetto semplicemente presente, la traccia, che parla di qualcosa di assente, l’evento di cui è traccia, senza smettere un solo istante di essere presente, e senza smettere un solo istante di giacere all’interno di un mondo in cui non c’è nulla che non sia dell’ordine del presente. Se così davvero funzionasse la nostra memoria, nota Straus, non vi sarebbe memoria. Vi sarebbe forse un’eterna pianura, senza spessore e senza senso, cioè senza direzione e senza differenza, in cui ogni segno giacerebbe sulla pagina di un libro destinato a non avere lettori.

L’evento, il continuo, il processo

Il progetto strausiano è appunto quello di guadagnare per questa via un’antropologia che non sia oggettivistica né soggettivistica, naturalistica né umanistica. Se si rinuncia al fantasma dell’oggetto, del resto, si deve rinunciare anche al fantasma del soggetto. L’anima non è che l’ombra lunga proiettata dalle cose e dalla materia cartesianamente intese. Ed è proprio questo esito inatteso, questa mossa del cavallo con cui Straus si mette in cerca di un esito che, al di là del lessico in cui è espressa, finisce per non poter e non voler essere né soggettivistica né umanistica, a sconcertare chi non ha attraversato e metabolizzato questo cammino strausiano, e già husserliano o heideggeriano. È questa doppia rinuncia la meta

che Straus stesso guadagna in un drammatico confronto con la sua formazione scientifica, tra molti tentennamenti e automatismi lessicali che sembrano talora sviarlo, ma che non arrivano mai a distogliere l'ago della bussola dalla sua direzione di fondo.

Che cosa trova Straus, o tende a trovare, seguendo quell'ago? Lo si può dire, almeno nell'essenziale, a partire da ciò che egli rigetta. La sua archeologia mostra come il discreto sia una sustruzione. Mostra come l'oggettività isolata e discontinua sia un'astrazione e una costruzione, la risposta a una domanda scientifica e a un'esigenza del conoscere e degli strumenti del conoscere, più che la risposta che le cose danno immediatamente allo scienziato o al pensatore. Se ci si esercita a osservare quelle esigenze, quegli strumenti, quelle decisioni teoriche che fanno catena cancellando la propria strada tortuosa in un risultato apparentemente neutrale, ecco che svanisce il discreto. Svanisce l'oggetto isolato e analiticamente articolato, la separazione che ad ogni livello il sapere introduce tra soggetto e oggetto, e poi tra parte e parte dell'oggetto, tra funzione e funzione della macchina. Il conoscere discretizza, analizza, articola, suddivide, supponendo che sia l'essere a essere discreto, analiticamente organizzato, articolato secondo le categorie che il sapere vi riconosce per una propria trasparente fedeltà ai fenomeni. L'essere, per parte sua, pensa Straus, è continuo e intero. È divenire incessante e senza fratture. È una totalità che si ricapitola e si ripete interamente nel suo incessante accadere.

Straus l'aveva ben detto nelle pagine prebelliche del *Movimento vissuto*, che la metafisica era il luogo delle decisioni ultime circa le scienze speciali e i loro cammini supposti sperimentali, e che dunque alla metafisica, o a una nuova metafisica, bisognava indirizzarsi ogni volta

da capo. Eccolo ora alla meta. *Il movimento vissuto* obbedisce a una strategia in fondo bene individuabile: mostrare come il movimento non sia un montaggio di stati immobili, di punti fermi segnati come altrettante tacche su una traiettoria percorsa da un oggetto; ma un *continuum*, un divenire senza soluzione di continuità. Non vi sono separazioni tra un tratto e l'altro del percorso, né tra l'oggetto che lo percorre e lo spazio in cui avviene il movimento, né tra il tempo presente in cui ora l'oggetto si trova e il passato dal quale esso sembra provenire. La stessa strategia si ritrova nel saggio *Sulle tracce mnestiche*: una strategia che potremmo dire anti-discretista, anti-atomista, anti-elementarista. All'origine, l'essere non è fatto di parti, di elementi semplici. All'origine, e in effetti sempre, poiché l'origine non è una cosa ma è il *continuum* stesso, l'esperienza non risulta dall'associazione di singoli percetti, pensieri, ricordi, immagini. Il passato non è un oggetto, una "cosa" che il soggetto o la sua esperienza presente, essendone separati, "recuperino", "riportino" a sé, "ri-presentino" o si "rappresentino", scontando inevitabilmente, a questo punto, tutti quei paradossi di cui abbiamo detto, strutturali in ogni teoria del discontinuo e della separazione, in ogni forma di atomismo fisico nonché, l'espressione è di Husserl nella *Crisi delle scienze europee*, psicologico. Il passato è ciò che è nella presenza stessa come il suo spessore ininterrotto, è l'alterità e l'alterazione tutta interna e coestensiva del qui-e-ora. E la presenza è ciò in cui e per cui la ripetizione, il ritorno del passato in quanto passato, si dà a vedere contemporaneamente e paradossalmente come passato e come presente; cioè, dice Straus con un'espressione quasi whiteheadiana, come "seconda volta", nel senso comunissimo in cui diciamo, di un amico o di uno spettacolo

o di un qualsiasi evento, “l’ho visto due volte”. Dietro l’archeologia, ecco la fenomenologia, ecco la “scienza dell’esperienza”, che non è però scienza del soggettivo contro le scienze dell’oggettivo, scienza umana contro le scienze naturali; è una sorta di scienza “assoluta”, una filosofia dell’esperienza come processo e del processo come evento monadologico; una scienza del *continuum* e della complessità del *continuum*, in altri termini.

Il razionalismo di Straus

C’è qualcosa di profondamente agostiniano o platonico, in questo punto d’approdo. C’è qualcosa di profondamente husserliano, nel senso di quella *lebendige Gegenwart* che è il piano assoluto e senza rovescio nel quale, dice Husserl, si iscrive ogni assenza e ogni alterità².

C’è infine, e dichiaratamente, qualcosa di molto bergsoniano, in questo “continuismo” di Straus, in questa sua metafisica del processo e dell’esistenza, del vivente e dell’organismo, che è in ultima analisi una metafisica della durata e un pensiero, oggi diremmo, della complessità³.

L’essere, sia esso l’essere dell’esperienza, l’essere dell’organismo vivente, l’essere della coscienza o della prassi quotidiana, è un essere non semplice nel senso di ultimo e discreto, ma un essere complesso; complesso nel senso di originariamente duplice e in tensione (semplice in questo senso, di *semel plectus*); nel senso di originariamente continuo e originariamente differenziantesi, di originariamente eveniente e dunque di continuamente presente nel modo di un incessante interrompersi e ricapitolarsi; nel modo di un continuo accadere secondo discontinuità che fanno blocco e fanno massa, di un pre-

cipitare che nella propria singolarità reinscrive l'intera diffrazione e differenza di cui esso è ogni volta il vasto corpo uno e molteplice.

È forse questo il senso di quella filosofia dell'esperienza e del vivente, il senso di quell'antropologia e di quella rinnovata visione delle scienze mediche e biologiche, delle scienze psicologiche e in senso lato umane, che Straus cerca e infine trova, lottando contro un'intera tradizione metafisica che, potremmo dire, heideggerianamente non cessa di dimenticare ciò che sembrava sapere; ma anche che, bergsonianamente, non cessa di ricordare, attraverso successivi e via via più precisi colpi di sonda, attraverso l'oscurità dell'oblio dell'essere o della durata, una storia e una memoria dell'essere e della durata che non tace e non tramonta.

In questo sta il sogno husserliano, infine, oltre che bergsoniano, di Straus, dello scienziato Straus; non un sogno irrazionalistico, o un sogno che si pone semplicemente a lato del razionalismo moderno e contemporaneo, ma il sogno di una razionalità davvero razionale, più che mai razionale, forse; capace cioè di comprendere razionalmente la propria stessa razionalità, la stratificazione delle forme simboliche che l'hanno resa possibile, l'archeologia di quella gigantesca destabilizzazione che la vita umana ha prodotto in se stessa e nella comprensione di ogni altra forma di vita, inscrivendosi e trascrivendosi nelle distanze ogni volta peculiari dei suoi linguaggi e delle sue scritture anche scientifiche; infine, capace di comprendere il senso che quella razionalità insieme stabilizzante e destabilizzante ha per la vita che se ne è dotata, che continua a nutrirsi, e che non è mai nient'altro o niente di più o niente che stia "dietro" di essa, anche se talvolta sembra doverne rimanere schiacciata.

NOTE

¹ Recentemente, A. Gualandi, *Estesiologia della solitudine*, in E.W. Straus, *Il vivente umano e la follia*, a cura di A. Gualandi, Quodlibet, Macerata 2010.

² Solo due o tre riferimenti tra i molti possibili: la *Dingvorlesung*, in cui Husserl scrive che «il mondo è nel supporto della coscienza, ma la coscienza non ha bisogno di supporto» (*Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in *Husserliana*, 1973, pp. 40-41); *Idee per una filosofia fenomenologica e per una fenomenologia trascendentale*, vol. 1, par. 49, dove Husserl parla della coscienza come di un “nucleo di assoluto essere” (tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002); e ancora la *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 179), dove Husserl precisa quella prospettiva parlando della fenomenologia come della «scoperta della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e di coscienza del mondo». Sul problema teoretico della presenza in fenomenologia, resta indispensabile il libro di K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1966.

³ Di Bergson, Straus parla nel saggio qui tradotto sul *Movimento vissuto*, invocandolo come *genius loci* (stava parlando a Parigi, alla Sorbona) e come testimone della propria critica alla concezione corrente, nelle scienze, del movimento come movimento di un oggetto nello spazio. Il riferimento, trasparente, è al cap. 4 dell'*Evoluzione creatrice*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002, dedicato a “Il meccanismo cinematografico del pensiero e l'illusione meccanicista”. Per una lettura “bergsoniana” di Straus, mi permetto di rinviare al mio *Habeas corpus. Sei genealogie del corpo occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2008, cap. 4, “Il gesto fotografato. Note per una genealogia della neurologia”. Per uno sviluppo

degli spunti sistemici e di teoria della complessità presenti in Bergson, cfr. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011; R. Ronchi, F. Leoni, *Introduzione* a H. Bergson, *Sul segno*, Textus, L'Aquila 2011.