



## ORIZZONTI DI SENSO DELLA NUOVA FENOMENOLOGIA ROBERTO TODARO\*

Lo studio di Herman Schmitz *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*<sup>1</sup>. presenta in un formato divulgativo i risultati della decennale produzione teorica dell'autore. L'impresa teoretica del suo approccio metodologico e filosofico dal nome Nuova Fenomenologia è quella di ridestare e analizzare una serie di vissuti inaccessibili a considerazioni di carattere riduzionistico-oggettivistico (fenomenologia tradizionale compresa), quali i sentimenti come atmosfere, la comunicazione corporea e il coinvolgimento affettivo. La rinnovata centralità dei fatti soggettivi (pensiero in situazioni) e l'abbandono di una prospettiva che contrappone nettamente l'interno (il soggettivo) con l'esterno (l'oggettivo), consente all'autore l'elaborazione di innovative e interessanti risposte a capitali quesiti della tradizione filosofica occidentale. La Nuova Fenomenologia, inoltre, a detta dell'autore, può fornire un supporto teorico di grande rilevanza a discipline artistiche, scientifiche e giuridiche, grazie a ciò che un più attento sguardo sulla corporeità vissuta svela su noi stessi e ciò che ci circonda.

### *La Nuova Fenomenologia*

Il compito della Nuova Fenomenologia, da me concepita e ampiamente elaborata, è quello di fare in modo che gli uomini comprendano la loro vita reale, di fare cioè in modo che, una volta rimossi gli artifici della storia, l'esperienza vitale involontaria torni a essere accessibile a una riflessione coerente<sup>2</sup>. È un'esperienza vitale involontaria tutto ciò che agli uomini capita e che essi non hanno intenzionalmente progettato. A causa di presunte ovvietà il pensiero umano è oggi talmente prigioniero di convenzioni e ipotesi funzionali a qualche costruzione che sono necessari grandi sforzi per riscoprire l'esperienza vitale involontaria. Eppure, si tratta di un'esperienza della massima importanza, perché può aiutarci a sfuggire alle perniciose strettoie e confusioni che gravano

---

\*Laureando in Filosofia – Università del Salento.

<sup>1</sup> Traduzione a cura di T. GRIFFERO, Milano, Cristian Marinotti edizioni, 2011

<sup>2</sup> Il corsivo è mio. Bisogna fare attenzione, infatti, a non confondere la vaghezza degli oggetti esaminati dall'autore con la scarsità di coerenza o rigore nella struttura concettuale.

sulla comprensione che l'uomo ha di sé e del mondo, agevolando così però anche il modo in cui condurre la propria vita<sup>3</sup>

Così l'autore introduce e descrive gli intenti che hanno guidato i suoi studi e i suoi lavori: la Nuova Fenomenologia, quindi, è un'operazione teorica che mira alla liberazione da quelle strutture concettuali proprie della tradizione filosofica, religiosa e scientifica occidentale, che impediscono l'accesso (per lo meno teoretico) a tutta una serie di vissuti soggettivi. È un progetto radicale che taglia i rapporti con visioni riduzionistiche o semplicistiche della soggettività e del suo rapporto con il mondo.

La prima operazione compiuta da Schmitz è quella di ridefinire il fenomeno come uno stato di cose cui qualcuno, in un dato momento, non può negare la fatticità. Ciò significa che quello che definiamo tale dipende, di volta in volta, dal soggetto e dal tempo in cui si manifesta. Va inoltre sottolineato come la definizione "stato di cose", a differenza di "cosa", rimanda, nelle intenzioni di Schmitz, a «qualcosa come caso di qualcosa»<sup>4</sup>, ovvero all'aspetto cui, per via del nostro linguaggio e della nostra tradizione culturale, abbiamo accesso e prestiamo attenzione. Questo approccio, che sembrerebbe condurre a una forma di relativismo (se non scetticismo), prende in seria considerazione le altrui prospettive e analisi, potendo queste svelare nuove possibilità esperienziali o correggere la descrizione delle proprie. Inoltre, attraverso una progressiva concettualizzazione dell'esperienza vitale involontaria (sempre, tuttavia, insufficiente, dato che osservata sulla base di limitate costruzioni teoriche) è possibile rintracciare una base epistemica comune a ogni soggetto: difatti condividiamo parte delle nostre esperienze non solo con chi possiede una base concettuale simile alla nostra (ossia chi può esperire i miei stessi stati di cose), ma con qualsiasi soggetto. Questa condivisione è motivata dalla necessaria comunione dell'ingresso all'esperienza, ossia il "corpo proprio". L'oscuramento di tale basilare elemento è legato, storicamente, principalmente al passaggio dal concetto di *psychè*, come vita in senso qualitativo, a quello di "anima-coscienza", il quale si incardina proprio su quella separazione fra un'interiorità e un'esteriorità che ha segregato il vissuto cosciente in un mondo interno privato.

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 27.

<sup>4</sup> Come verrà specificato più avanti nel corso del testo, il singolo, il caso specifico, è sempre singolo caso di un genere cui si fa riferimento.

### *Presenza primitiva e soggettività*

L'analisi dell'autoattribuzione, ossia di quell'atto che consente di identificare il "me", rivela come, a differenza di altri tipi di descrizione, questa presuppone che il relato sia noto prima dell'identificazione, pena un *progressus ad infinitum*: qualsiasi descrizione, per quanto dettagliata, è, insomma, insufficiente per mostrare la coincidenza fra oggetto descritto e soggetto descrivente. La descrizione del me richiede una precognizione di chi questo me sia. Tale precognizione (autocoscienza) è garantita dai fatti del "coinvolgimento affettivo", ovvero fatti soggettivi che potremmo dire di natura proprio-corporea (dolore, estasi, angoscia, ecc.), marchiati dalla "meità"<sup>5</sup>. Epistemologicamente, dunque, è il fatto soggettivo che garantisce la coscienza di sé: il fatto soggettivo è sempre e solo un fatto "per me", inesprimibile da parte di soggetti diversi da me; il soggetto sarebbe il protagonista del fatto soggettivo e il referente della proposizione che descrive quest'ultimo. L'invalidabile ostacolo che si presenta per una proposizione oggettiva che pretenda di esprimere un contenuto soggettivo sussiste nell'impossibilità di sostituire la funzione semantica offerta dal pronome personale "io" nella comunicazione di un fatto soggettivo. Difatti:

Quando si espongono fatti oggettivi, non gravati dal coinvolgimento affettivo del parlante, il termine - io – funge da semplice pronome, per di più superfluo, potendo essere sostituito dal nome al cui posto sta. [...] Quando qualcuno, atteggiandosi a storico delle proprie vicende, dei fatti che racconta traendoli dalla propria vita vuole sottolineare l'oggettività (neutralità) farà perfino a meno del pronome di prima persona singolare (ora superfluo), così come fanno Cesare e Senofonte nei resoconti delle loro campagne militari. Le cose sono diverse se si deve comunicare a qualcun altro in tutta la sua precisione un fatto soggettivo del coinvolgimento affettivo. In questo caso il termine "io" non funge più da pronome, bensì da segnalazione del carattere soggettivo per il parlante di ciò che viene comunicato (che sia un fatto, un desiderio o una preoccupazione)<sup>6</sup>.

Ciò che "io" indica è, non un contenuto particolare, bensì la "realtà effettiva", ossia la regione ontologica cui il fatto appartiene. Va osservata un'ulteriore particolarità propria dei fatti soggettivi-affettivi: il soggetto non è meramente

<sup>5</sup> Kurt Scheinder, *Klinische psychopathologie*, Theime, Stuttgart 1950 [trad. It., *Psicopatologia clinica*, a cura di B. Calleri e R. Dalle Luche, Fioriti, Roma 2004], p. 130

<sup>6</sup> Ivi, pp. 52-53.

colui cui si danno tali fatti, ma è identico ad essi. Si tratta, come già affermato, di un'identità priva di identificazione, di un riconoscimento antecedente ogni discernimento, che, proprio per questa ragione, prende il nome di "identità assoluta". Questi fatti affettivi portano a una coincidenza di quelli che Schmitz chiama "5 momenti": *qui, ora, essere, questo stesso, io*. Questo evento, che, ripetiamo, è la ragione d'essere dell'identità (coscienza di sé) che deve essere presupposta da ogni identificazione del soggetto, è denominato "presenza primitiva". Da ciò non segue che ogni autoriconoscimento è circoscritto alla presenza primitiva, ma che, per ottenerlo, è pur sempre necessario questo passa pur sempre da essa: la gioia, ad esempio, che comporta un superamento della coscienza primitiva, consente l'auto-riconoscimento. Questi ulteriori accessi alla coscienza di sé sono legati all'"impulso vitale", ossia al motore della dinamica proprio-corporea (ciò che si sente di sé e come appartenente al sé nello spazio peri-corporeo, non sempre coincidente con il limite del corpo fisico), il quale si compone in primo luogo di tendenze espansive e contrattive, le quali, quando intrecciate, prendono il nome di "dilatazione" e "tensione". L'impulso vitale si manifesta in maniera chiara nella respirazione, dove, cioè, si passa da un iniziale prevalere della dilatazione nell'inspirazione, a un graduale affermarsi della tensione (necessità di espirare), sino a una espansione pura (detta "espansione privativa"), raggiunta nell'atto dell'espirare. Qualsiasi stato proprio-corporeo oscilla fra i due estremi dell'"angustia" (stato che corrisponde al movimento della contrazione privativa) e dell'"ampiezza" (stato legato al movimento dell'espansione privativa).

Il puro e semplice impulso si completa, tramite la propria stimolabilità e disponibilità agli stimoli ricevuti, diventando uno stato di piena vitalità: è, in un certo senso, il vapore sotto la cui pressione l'uomo si trova, quasi fosse una pentola [...].

La serie comincia come espansione privativa nella paura, la quale, in assenza di un antagonismo tra contrazione ed espansione, non è propriamente tormentosa ma sconvolgente e fastidiosa, poiché l'impulso s'interrompe e deve poi nuovamente essere avviato. La serie conduce a uno stato (angoscia e dolore) in cui prevale la tensione contrattiva, ai confini sgradevoli di un impulso espansivo fortemente ostacolato ("fuggire!"), poi a una condizione di ansia, fame, disgusto, indi, a partire da questo impulso vitale prevalentemente contrattivo, fino all'approssimativo equilibrio delle due tendenze concorrenti quale si dà nello sforzo (sollevare, tirare, salire) e nel respirare. Nell'ulteriore espansione della scala l'espansione prende il sopravvento sulla tensione con

cui è in competizione, ciò che accade nel godimento (non solo sessuale, ma anche ad esempio del grattarsi) e nell'essere afferrati dall'ira<sup>7</sup>.

Ciò che rende essenziale l'impulso vitale per la costituzione di una coscienza di sé in assenza di identificazione, è questo: ogni coinvolgimento-stato affettivo (che ricordiamo costituisce la totalità di quei fatti che non possono che essere soggettivi) si dà primariamente come moto propriocorporeo, ossia nella dinamica dell'impulso vitale. La presenza primitiva (che ricordiamo essere quello stato contrattivo nel quale i "5 momenti" coincidono, consentendo l'auto-riconoscimento da parte del soggetto) è un evento dell'impulso vitale, il quale, "tenendone memoria", fornisce lo stabile protagonista di ogni fatto soggettivo. Va inoltre notato che l'impulso vitale è essenzialmente aperto e comunicante sia con altri corpi propri (soggetti) sia con semplici oggetti, attraverso la corporizzazione antagonistica, ossia un rapporto comunicativo stabilito con solo un partner, o la corporizzazione solidale, in cui l'impulso vitale diviene comune anche senza riferimenti a partner specifici. In sostanza gli impulsi vitali sono continuamente alterati dal mondo esterno e da altri impulsi vitali.

Concentriamoci ora sulla funzione epistemologica che contraddistingue la presenza primitiva: essa, dando accesso a quei due concetti basilari, tanto nella pratica quanto nella teoria, di "identità" e "differenza" (derivante da ciò che entrando nel mio campo esperienziale non è riconosciuto come "me"), pone il primo essenziale gradino per ogni possibile conoscenza. Le movenze dell'impulso vitale, d'altro canto, contribuiscono a imbastire quel campo esperienziale comune e basilare proprio di ogni essere umano, al di là di sovrastrutture culturali e linguistiche: il corpo proprio e i suoi moti rappresentano il fosco terreno su cui si ergono i fari della ragione.

### *Situazioni e presenza sviluppata*

La dinamica e la comunicazione propriocorporea sono all'origine di quelle che Schmitz denomina "situazioni".

Una *situazione*, per come intendo il termine, è definita da tre caratteristiche:

1. È qualcosa di integrale, ossia di profilato verso l'esterno e di coeso in sé.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 56.

2. A mantenerla coesa è una *significatività* formata da *significati*. I significati, nel senso che si dà qui al termine, sono stati di cose (che qualcosa sia), programmi (che qualcosa debba essere [come norma] o possa essere [come desiderio]) o problemi (che qualcosa sia). (Con “sia” intendo qui, per semplicità, anche il non-essere, l’essere-così e il non-essere-così. Gli stati di cose possono anche non essere reali, come nel caso del timore illusorio che accada qualcosa di tremendo, che invece non accade realmente.)

3. La significatività è diffusa al proprio interno, nel senso che in essa non tutto (ed eventualmente anche niente) è singolo, cioè aumenta di 1 un qualche numero<sup>8</sup>.

Ogni movimento funzionale degli arti costituisce quindi una situazione, in quanto presenta qualcosa di compreso (stato di cose), di intrapreso (programma) e di risolto (problema), indipendentemente dalla quantità di contenuti effettivamente riconosciuti nella loro singolarità all’interno della situazione. La scomposizione della significatività propria di una situazione, difatti, richiede una coscienza sviluppata, in grado di far emergere attraverso discorsi proposizionali i singoli elementi significativi della significatività diffusa della situazione e di ricombinarli in maniera adattiva, che, comunque, in particolare nella pratica, non attua su ogni aspetto della “nebulosa significativa”:

Chi, ad esempio, su una strada bagnata di pioggia e di grande traffico evita un incidente imminente, grazie all’abilità con cui in auto sterza, frena o accelera, ha evidentemente afferrato di colpo (con una corporizzazione antagonistica) quali siano gli stati di cose rilevanti, i problemi dell’imminente collisione e rischi analoghi che eventualmente vi si aggiungono sterzando, nonché quali siano i programmi funzionali a una possibile via di scampo<sup>9</sup>.

Ciò avviene, chiaramente, in un lasso di tempo troppo breve perché i significati possano essere colti ciascuno nella propria singolarità. Mettiamo in rilievo un ulteriore aspetto del processo di singolarizzazione: se, come definito da Schmitz, il “singolo” è ciò che aumenta di 1 un certo numero, ovvero sia un elemento di un insieme, allora il singolo sussiste solo in quanto caso di un genere. Da ciò segue l’impossibilità di sostenere l’asserzione “tutto

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 67.

<sup>9</sup> Ivi pp. 67-68.

è anzitutto singolo”, in quanto logicamente falsa<sup>10</sup> ed empiricamente confutabile (stati di semi-incoscienza, e l’affermazione della tesi opposta, secondo la quale i generi (logicamente) e la molteplicità diffusa di determinazioni significanti propria delle situazioni (empiricamente) hanno la precedenza sulla singolarità. A sua volta un genere singolo, per emergere, richiede la molteplicità diffusa della situazione<sup>11</sup>. Da quanto sin qui affermato segue una definizione di “mondo” al quanto peculiare: “Questo ambito è il mondo inteso come campo della libera singolarità, in cui cioè è possibile che qualcosa sia singolarizzato”<sup>12</sup>. Il salto dalla presenza primitiva al mondo vissuto della presenza sviluppata comporta mutamenti essenziali nei 5 momenti della presenza primitiva: 1) il “qui” della presenza primitiva, luogo assoluto, si sviluppa in un sistema di luoghi relativi in cui ciascuna entità singolarizzata trova una singola locazione; 2) l’”ora” della presenza primitiva, attimo assoluto, si sviluppa in un “tempo posizionale modale”, nel quale ogni momento assume una posizione relativa agli altri all’interno del flusso temporale e i tratti modali del non-essere-ancora o del non-essere-più (per difficoltà e aporie relative alla temporalità così intesa, si rimanda al paragrafo 4); 3) l’”essere” della presenza primitiva, che si oppone al non-essere totale o, come momento della presenza primitiva, al non-essere-più della durata spezzata, nella coscienza sviluppata, invece, rende possibile l’attribuzione di *inductivum* d’esistenza ai singoli, sebbene, non essendo l’esistenza caratteristica necessaria di alcun oggetto, le si devono sempre correlare alla componente contrattiva dell’impulso vitale, fonte della familiarità dell’essere umano con l’”essere”<sup>13</sup>; 4) il “questo” della presenza primitiva, l’identità assoluta, si sviluppa in identità relativa, per la quale sarebbe possibile concepire una stessa cosa, di volta in volta, come caso specifico di diversi generi, dando così occasione di costruire diverse reti di significato da adeguare strategicamente alle varie situazioni (adattamento di cui sopra); 5) l’”io” della presenza primitiva, il protagonista dei fatti affettivi-soggettivi, si singolarizza tramite l’auto-attribuzione divenendo “un soggetto” (caso di un genere) e, al contempo, attua un processo di “neutralizzazione”, ovvero sia

---

<sup>10</sup> Pena un progressus in infinitum, dato che il genere deve addirsi al caso specifico in modo che questi ottenga una determinazione e, dunque, affinché effettivamente il genere si addica al caso specifico, è necessario che “l’addirsi” sia “a sua volta determinato dal fatto di addirsi alla determinazione che si addice, così che al primo addirsi se ne aggancia un secondo, e per la medesima ragione al secondo se ne aggancia un terzo, e così via [...]» *Ivi*, p. 70.

<sup>11</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 69-73.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>13</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 77-80.

costituisce uno spazio a lui estraneo formato da stati di cose oggettivi, ossia che riconosce come esistenti indipendentemente da lui stesso.

### *Temporalità e spazi privi di superfici*

Il passaggio dalla presenza primitiva alla presenza sviluppata procede senza intoppi in ogni suo aspetto, a eccezione di quello temporale: il tempo posizionale modale sembra essere caratterizzato da una nutrita serie di contraddizioni strutturali. La soluzione più semplice sarebbe liquidare il tempo posizionale modale, cosa che però comporterebbe un costo concettuale eccessivo vista la sua evidenza empirica e la dipendenza che le scienze naturali detengono verso una temporalità così concepita. Si presentano due principali ordini di aporie:

- 1) la realtà di un evento passato richiede il suo esser presente, dato che il passato si caratterizza per la sua irrealtà (non-essere-più)<sup>14</sup>;
- 2) qualsiasi processo raggiunge necessariamente, nel suo movimento, un punto di equilibrio. Tuttavia, il flusso temporale, in cui il presente dovrebbe coincidere con tale punto d'equilibrio, non si presta a tale descrizione: difatti, in ogni caso, pare esser lasciata senza risposta la domanda “quando arriva il presente?”. Le strade che si presentano sono due, di cui la prima definirebbe il presente per via tautologica (il presente raggiunge le 14:00 alle 14:00), mentre la seconda distinguerebbe un “presente nella sua mutevolezza” da un presente a cui il “presente nella sua mutevolezza” arriva, distinzione impropria dato che improprio è l'utilizzo della parola “presente” per il “presente a cui arrivare”.<sup>15</sup>

Unico modo per ovviare all'inevitabile contraddizione in cui cade ogni descrizione del tempo posizionale modale è, ad avviso di Schmitz, spostare la contraddizione dalla proposizione descrittiva allo stato di cose: in altri termini, il tempo andrebbe pensato come un oggetto che, per sua natura, presenta determinazioni inconciliabili e paritetiche:

Questa confusione non è contraddittoria. Infatti, in presenza di una vera contraddizione, di una proposizione della forma “A e non A” (quali che siano le proposizioni A), dal principio del terzo escluso consegue che uno dei due aspetti è vero. Nella descrizione di una conflittualità del tipo ipotizzato tale conseguenza non ha invece ragion d'essere, siccome entrambi i lati dell'alternativa concorrono per l'identità, senza che

---

<sup>14</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>15</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 84-85.

nessuno di loro possa celebrare trionfalmente la propria realtà effettiva o la propria realtà<sup>16</sup>.

Tale indecidibilità (non semplice, ma infinita<sup>17</sup>) cancella la contraddizione che avrebbe altrimenti inevitabilmente caratterizzato, ad esempio, un discorso sulla realtà o irrealtà di un evento passato, o, ancora, sull'identità fra "presente nella sua mutevolezza" e "presente a cui arrivare", poiché l'indecidibilità consente di predicare uno stesso oggetto di proprietà inconciliabili. In maniera analoga, sebbene non altrettanto radicalmente, anche la tradizionale concezione dello spazio sembra essere contraddistinta da un'intrinseca criticità, a partire dalla circolarità che sussiste fra luogo e immobilità, dato che «il luogo presuppone quindi l'immobilità, ma l'immobilità presuppone a sua volta il luogo visto che la si intende come persistenza nel luogo»<sup>18</sup>. Tentare di evitare il problema pensando allo spazio come uno "spazio locale" costituito da "luoghi relativi" è insufficiente<sup>19</sup>. La questione sarebbe solubile solo ammettendo l'esistenza di "spazi privi di superfici" nei quali l'immobilità risulta indipendente dal luogo. Si tratterebbe di spazi definiti su base propriocettiva e motoria, come lo spazio dell'acqua, il quale non presenta superfici, ma un volume che oppone maggiore o minore resistenza a un nuotatore.

A causa dell'assenza di superfici, negli spazi privi di superfici non vi sono punti, rette e figure tridimensionali, e neppure connessioni reversibili in cui sia possibile individuare posizioni e distanze. C'è, piuttosto, un volume dinamico dotato di suggestioni motorie e di direzioni che non sono reversibili, ma che, muovendo dal (o giungendo a toccare il) luogo assoluto del corpo proprio che sentiamo, vi si relazionano, come nel caso, ad esempio, delle direzioni degli sguardi<sup>20</sup>.

Il "luogo assoluto", da cui discenderebbe ogni luogo relativo e ogni percezione spaziale, è, dunque, un luogo proprio-corporeo, unica forma di spazio che si autodetermina. Va sottolineato che possono coesistere numerosi luoghi assoluti appartenenti a differenti isole proprio corporee (torace, regione orale, pianta dei piedi, ecc.), dipendentemente dai moti proprio-

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 88.

<sup>17</sup> Cfr. *op. cit.* pp. 88-89

<sup>18</sup> Ivi, p. 93.

<sup>19</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>20</sup> Ivi pp. 67-68.

corporei. Ad esempio, una generica spossatezza (unità del corpoproprío) può gradualmente differenziarsi in una serie di dolori nelle isole proprio-corporee. La coesione delle isole proprio-corporee è garantita dalla componente contrattiva dell'impulso vitale, la quale, sulla base dello stato proprio-corporeo e dipendentemente dal rapporto che, come tensione, intrattiene con l'espansione, le integra nell'unità proprio-corporea<sup>21</sup>. Lo stato proprio-corporeo sarebbe costantemente alterato da quelle che Schmitz denomina "atmosfera", ovverosia sentimenti e, più in generale, moti proprio-corporei intesi come entità occupanti uno spazio privo di superfici. intendere i sentimenti in senso spaziale significa mettere in evidenza la forzatura epistemica che sottende alla classica concezione psicologista dei sentimenti: difatti, se prestiamo attenzione a quelli che sono i vissuti correlati a ciascun sentimento, risulta evidente, ad esempio, la pesantezza trascinante dell'ira, o la leggerezza e il senso di elevazione propri della gioia. Quanto detto ci consente ora di meglio intendere il senso della comunicazione proprio-corporea (corporizzazione) fra soggetti: i moti proprio-corporei generano delle atmosfere che possono investire altri soggetti sulla base della loro "autorità", cioè la forza con cui rivendicano lo spazio vissuto (questa propria dei soli sentimenti), e della "disposizione d'animo" (la forza soggettiva insita nel coinvolgimento affettivo che causa, liberamente<sup>22</sup>, l'assenso o il contrasto di un individuo verso un'atmosfera) dei soggetti che vi entrano in contatto.

Nella vergogna talvolta accade che qualcuno si comporti in modo vergogno, senza però vergognarsi di sé stesso, pur suscitando imbarazzo fra gli astanti e i congiunti. [...] la vergogna è qui piuttosto un'atmosfera che si irradia dalla sua zona di condensazione (da colui che suscita vergogna, che si vergogni o meno) nel campo della presenza percepibile o anche al di là, indebolendosi poi ai margini di questa sfera, fino a diventare un semplice imbarazzo, che tocca soltanto e non rapisce più fino alle midolla<sup>23</sup>.

La natura peculiare delle atmosfere, porta Schmitz a definirli come "semi-cose", dato che, a differenze delle cose, hanno un'esistenza intermittente (continuamente emergono dal nulla e vi ritornano) e una causalità composta da soli due elementi, poiché, in contrasto con la causalità tradizionale formata da tre elementi (causa, azione ed effetto), nelle semi-cose la causa e l'azione

---

<sup>21</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 94-99.

<sup>22</sup> La disposizione d'animo è caratterizzata da quell'autocausazione necessaria alla libertà. Cfr., *op. cit.*, pp. 148-153.

<sup>23</sup> Ivi, p. 101.

(ad esempio l'atto vergognoso alla base dell'atmosfera di vergogna) coincidono<sup>24</sup>.

Quanto sin qui detto su spazi privi di superficie e atmosfere predispone il terreno per nuove analisi attorno a temi quali il diritto<sup>25</sup>, la personalità<sup>26</sup> e la libertà<sup>27</sup>, e mostra la rilevanza che i fatti soggettivi, per lungo tempo rimossi, da sempre detengono nelle nostre vite e nelle nostre convenzioni.

---

<sup>24</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>25</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 114-122.

<sup>26</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 123-138.

<sup>27</sup> Cfr., *op. cit.*, pp. 138-153.