

Editoriale

Il caleidoscopio della psiche

Lo scritto a più voci *Filosofia e malattia mentale*, curato con Francesca Iannelli, intende proporre al lettore una riflessione filosofica sulle patologie psichiche che sappia unire la via ‘diagnostica’ a quella ‘terapeutica’. A tal fine il lavoro ha voluto portare alla luce il carattere anticipatore delle filosofie di Kant ed Hegel per l’indagine novecentesca sulle patologie psichiche e sociali (Freud, Lacan, Foucault), sottolineando al tempo stesso la centralità del dibattito, messo in atto dall’idealismo tedesco, con la fisiologia e la medicina psichiatrica, sviluppatasi fra Settecento e Ottocento. Il presente lavoro offre anche un piccolo e interessante lessico filosofico della malattia mentale, ossia una costellazione delle principali parole d’ordine che meglio si prestano a caratterizzare i disturbi mentali. Così, insieme ai termini immaginazione, ribaltamento, scissione, idealizzazione, alienazione, apocalisse, desiderio, ne entrano in scena altri, come comunicazione, lavoro, abilità, che ci riportano al carattere visionario delle indagini proto-psichiatriche di Pinel sui disturbi mentali e sulla loro cura. Il lavoro, seppur basato su abilità meccaniche, sull’abitudine direbbe Hegel – insieme all’ascolto, al dialogo con il malato di mente – previsti come dispositivi terapeutici da Pinel – sono ancora un monito nei confronti dei presidi del potere istituzionale (Foucault) per la cura della malattia mentale.

Il rapporto di Kant ed Hegel con la medicina dell’epoca si compone, tuttavia, di prospettive complesse e intrecciate fra loro.

Se le prese di posizione critiche di Hegel nei confronti della scuola medica romantica (Karl Alexander Ferdinand Kluge, Gotthilf Heinrich von Schubert e Carl Gustav Carus) fanno valere, possiamo dire in senso lato, criteri ippocratici di razionalità sperimentale della medicina contro l’idea romantica della natura magico-mistica dei fenomeni del sonnambulismo e del magnetismo, la vicinanza hegeliana alle teorie mediche di Christoph Wilhelm Hufeland e Johann Stieglitz era già condivisa, almeno in parte, dalle riflessioni sulla filosofia della medicina di Kant. Alludo qui al commento dello scritto di Hufeland che permette a Kant di completare l’idea precritica del radicamento della psiche nella corporeità con la convinzione che la psiche stessa abbia un potere trasformatore, si potrebbe dire diagno-

stico e terapeutico, nei confronti del corpo. In questa direzione vanno la dietetica, descritta nel *Conflitto della facoltà*, e l'auto-osservazione, messa lì in campo per far valere una pratica di diagnosi e trasformazione delle patologie fisiche e psichiche. Del resto l'interesse di Kant per gli studi di fisiologia e neurologia è già all'opera nei *Sogni di un visionario*, in cui egli sembra partecipare alla discussione sul localismo della psiche sostenendo che la psiche è là dove il corpo sente e percepisce¹ (a questo proposito il confronto è anche con il filosofo, giurista luterano Joachim Georg Darjes). E se noi, poi, confrontiamo lo scritto precritico con le riflessioni mature sull'origine della storia umana, troveremo ancora l'idea di un'interazione psico-corporea. Nel leggere in senso antropologico la *Sacra Scrittura*, Kant asserisce: obbedendo alla voce dell'istinto il primo uomo, come tutti gli altri animali del Giardino edenico, fa uso dell'olfatto per distinguere i cibi permessi da quelli proibiti. Pur del tutto assopita nell'animalità, la ragione umana, subito pronta a emanciparsi, limita ben presto l'istinto utilizzando ancora le proprie funzioni corporee, ovvero avvalendosi non più dell'olfatto, ma di un altro senso: la vista. È la vista a far sviluppare l'abilità di confronto e di scelta dei cibi, permettendo all'uomo, infante dell'umanità, di aggirare e opporsi all'istinto edenico. La capacità di scelta, di fare o non fare, di prendere o lasciare un cibo, implica scoprire di poter avere una pluralità di comportamenti diversi. Ed è proprio questo elemento a contraddistinguere la prima forma di emancipazione, il primo salto oltre la ristrettezza dell'istinto. A questo punto il rapporto fra corpo e psiche si fa ancora più stretto ed evidente: acquisita la capacità di scelta, l'impulso corporeo della nutrizione si connette a forti emozioni di angoscia derivanti dalla paura dell'ignoto. L'abisso, su cui ora l'uomo edenico siede, è l'abisso della propria anima ancora inesplorata. Se il prototipo dell'essere umano scopre azioni articolate e raffinate della propria psiche grazie al passaggio da un'attività percettivo-corporea a un'altra, dall'odorare al vedere², tale fisiologia della psiche, o per meglio dire tale antropologia fisiologica³ consente di aggiungere alle riflessioni pre-critiche non solo che la psiche è là dove il corpo percepisce, bensì anche che il corpo, là dove percepisce,

1 Per un'interpretazione che metta in relazione le teorie anti-localiste kantiane con le riflessioni freudiane si veda Carignani (2018, 665-689).

2 Sull'organizzazione dei sensi, sulla superiorità della vista e sulla rozzezza dell'olfatto si veda Kant [1917] (1985, §§ 15-22).

3 R. Brandt (1999, 50) afferma che la concezione razionalista-baumgartiana della psicologia empirica come parte dell'antropologia, alla quale Kant qui allude, è in fondo presente già in Otto Casmann ed in particolare nella sua *Psicologia antropologica* del 1594. In quest'opera l'antropologia è interpretata come una teoria dell'esperienza dell'uomo inteso come essere psico-corporeo.

dà vita a stati psichici diversi: piacere per essersi liberato dalla coazione dell'olfatto, angoscia, paura e smarrimento. L'elemento corporeo (il passaggio dall'olfatto alla vista) acquista così al tempo stesso valore cognitivo (capacità di comparare), pratico (capacità di scelta) e affettivo (gli opposti sentimenti di piacere ed angoscia)⁴. La fisiologia della psiche, tuttavia, rimane in Kant una scala su cui salire per poi essere gettata e andare verso l'uso pratico-finalistico delle facoltà cognitive, desideranti e sentimentali della psiche: memorabile è l'espressione kantiana per cui l'antropologia pragmatica, a differenza di quella fisiologica, s'interessa a ciò che l'uomo 'può e deve fare di sé stesso'. Questa finalità pratica, che punta alla formazione etica dell'uomo cosmopolita sempre in conflitto fra desiderio e virtù, fra utile e bene, s'inscrive, tuttavia, nell'orizzonte della psicologia delle facoltà (didattica antropologica) che trova in Hegel un acuto e raffinato avversario. È su questo punto che il loro condiviso interesse per la relazione corpo-psiche si differenzia, ripercuotendosi anche sul loro impianto diagnostico e terapeutico.

Le riflessioni di Hegel sui limiti della psicologia razionale ed empirica (Wolff e Baumgarten) sono un'ottima occasione per riflettere sui metodi diagnostici messi in campo dalla filosofia per dar conto della malattia mentale. L'invito è quello di svincolare la diagnosi filosofica dall'attitudine classificatoria del separare e congiungere, tipica della teoria delle facoltà e impiegata a piene mani da Kant non solo in sede trascendentale, ma anche nell'*Antropologia pragmatica*, nelle lezioni Pölitz di *Metafisica*, scritti in cui il dialogo con la psicologia delle facoltà è serrato e diretto. Anche le più suggestive analisi della demenza – che la descrivono come effettivo capovolgimento della facoltà della ragione, *das Unvermögen aller Vermöglichkeiten*, in grado di sostituirsi alla ragione e costruire un ordine positivo del mondo, del tutto fantasmagorico e parallelo al quello oggettivo e condiviso socialmente – mostrano altresì un'acutezza analitica propria del corretto uso dell'intelletto che Kant deve alla teoria delle facoltà. Egli arriva alla demenza dopo aver separato e distinto la mania in base al rapporto del disordine dell'intelletto con l'immaginazione e con il giudizio. Separare,

⁴ Qui sembrano risuonare motivi preparati dalla visione leibniziana del rapporto corpo-mente e schizzati in un breve e interessante frammento di data incerta. In esso Leibniz argomenta a favore di una connessione molto stretta fra stimoli sensoriali, attività cerebrali raffinate (gli spiriti vitali di origine scolastica) e rappresentazioni psichiche. La descrizione di Leibniz ha inoltre lo scopo di mostrare l'intimo intreccio delle attività psichiche percettivo-cognitive con quelle pratiche (Leibniz 2003, 4-23). Egli mostra così una vicinanza alle riflessioni di Aristotele secondo il quale l'intelletto pratico non è una facoltà realmente separata dall'intelletto teoretico. Nelle sue attività, l'intelletto, infatti, si pone scopi e regola desideri (*De Anima*, III 10, 433 a 13-16).

distinguere le modalità di connessioni e congiunzioni delle facoltà sono tutte azioni e indicazioni metodologiche della psicologia delle facoltà la quale – sostiene Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* – non fa che enumerare e affastellare i fenomeni della psiche rendendoli vuote astrazioni. Quando l'unico legame fra le facoltà è “*l'anche*”, l'attività della coscienza, il suo operare, non solo svanisce nell'astrazione, ma si reifica. Unite solo “*dall'anche*”, le facoltà della coscienza sono, infatti, pari a “cose nello spazio”⁵ e sono deprivate della loro relazionalità all'io, inteso come unità concreta. L'invito di fondo che possiamo trarne per la contemporaneità è, di conseguenza, distogliere l'attenzione dal semplice elenco nosografico delle patologie mentali per rivolgerla alle dinamiche psico-corporee che le provocano. Kant lo fa compromettendosi con l'impronta ‘analitica’ della psicologia delle facoltà e privilegiando il tema del disordine e delle funzioni distorte o rovesciate delle facoltà anima cui può corrispondere, come nel caso della demenza, la perdita del mondo. Hegel, in modo più radicale, unisce al tema del disordine immaginativo e cognitivo la questione della fluidità o fissazione delle dinamiche sentimentali e cognitive della psiche (del processo di formazione del sé o meglio del sentimento di sé come un tutto organico). La presenza o meno della capacità d'idealizzazione, come in fondo su altri piani sostiene De Martino parlando di crisi della presenza⁶, sta alla base della salute o della patologia dell'anima. Idealizzare significa del resto saper mettere in atto una dinamica del riconoscimento che, prima ancora di darsi fra due coscienze, si deve poter dare fra la psiche e il corporeo. Nella misura in cui il corporeo è assunto e riconosciuto come proprio dal concreto sentimento di sé, esso è negato, ossia è tolto nella sua fissità ed estraneità estrinseca e irrelata, è idealizzato. La malattia mentale deriva dall'impossibilità di idealizzare il corporeo, dal predominio della sua immediatezza irrelata. L'idealizzazione coinvolge in definitiva l'intero processo cognitivo del soggetto, il passaggio dalla certezza alla verità della propria esperienza del mondo: il percepire, l'immaginare, il giudicare. Non è un caso che il *telos* dell'idealizzazione sia la libertà del soggetto, il suo tranquillo possedersi nell'unità ‘con’ e nella differenza dall'altro da sé. Se il tema del riconoscimento, così come è affrontato nella *Fenomenologia dello spirito*, insegna molto sul ruolo preparatorio delle dinamiche dialettiche cognitive nei confronti del rapporto intersoggettivo, possiamo sviluppare questa prospettiva ipotizzando che non si può dare dinamica cognitiva se

5 Hegel [1994] (2000, 100).

6 Il tema della presenza e della sua perdita è messa in relazione da De Martino con il mondo magico; cfr. Leoni (2013,67-78). Per le riflessioni di De Martino sulle forme del negativo, cfr. Donise (2013, 79-92).

non sulla base della dialettica di riconoscimento della propria corporeità. È, dunque, nella relazione corpo-psiche che va ricercata la radice dello stesso rapporto intersoggettivo e sociale delle coscienze.

Se è proficuo concepire l'intero percorso fenomenologico della coscienza come un'antropologia dello spirito, ci si chiede se, per noi oggi, essa non debba affondare genealogicamente le proprie radici nell'antropologia del sentimento di sé.

Si tratterebbe, cioè, di collocare l'antropologia hegeliana dello spirito soggettivo, in una traiettoria che va da Leibniz ad Husserl, non solo per alcune assonanze terminologiche come quelle dei sostantivi 'sonno', 'veglia', che segnano il passaggio e l'intreccio di passività (corrispondente all'hegeliano dimorare nell'indeterminato della sostanza) ed attività della coscienza (il differenziare come condizione di ogni dinamica relazionale dialettica fra 'sé' e 'altro da sé'), ma soprattutto per l'intenzione husserliana di assegnare alla dimensione del sentimento psico-corporeo di sé un ruolo propulsivo nei confronti delle attività cognitive e pratiche dell'intelletto.

A questo proposito possiamo considerare esemplari due concetti fenomenologici: *der Trieb* (l'impulso), e *das Unbewusstsein* (l'inconscio). Husserl lega la pulsione alla rappresentazione, ma quest'ultima, nel suo stato iniziale, è vuota, priva di contenuto ed esprime un desiderio ancora del tutto indifferenziato e denominato l'omogeneo (*das Gleichartige*), facendo subito riecheggiare il concetto degli stati corporei passivi come indiscernibili, fatto valere da Leibniz nella *Prefazione alla Teodicea* <34>. La presenza del contenuto rappresentativo, si potrebbe dire il processo di individuazione dell'oggetto pulsionale è legato al soddisfacimento della pulsione, al suo riempimento (*Erfüllung*). Ne *Die Grenzprobleme der Phänomenologie*⁷ l'omogeneo pulsionale è, per Husserl, rappresentazione oscura e indeterminata, che solo il riempimento e la soddisfazione della pulsione hanno il potere di determinare oggettivamente. Si tratta dunque di un vuoto, quello pulsionale, che rinvia al complesso intreccio di rimandi intenzionali attivi anche nelle forme più elementari della vita istintiva della corporeità. Ogni attività istintiva, come ad esempio la costruzione di un nido, si basa su un intreccio di relazioni percettive e volitive, capace di dare determinatezza oggettuale (*Gehaltsbestimmtheit*) alla rappresentazione pulsionale. L'idea di un vuoto rappresentativo, che per sua natura si colleghi ad un sistema complesso di relazioni intenzionali, lascia intendere che ci si trova davanti ad una concezione delle pulsioni la quale – ancora una volta sul modello leibniziano – mette al proprio centro la coppia attualità/inattua-

7 Husserl (2013).

lità dei contenuti e dei vissuti pulsionali. Il vuoto della rappresentazione pulsionale, la sua indeterminatezza oggettuale, in quanto presupposto indispensabile della sua possibile futura determinazione, richiama la riflessione husserliana sul vuoto degli atti percettivi della corporeità⁸.

Nelle analisi fenomenologiche della percezione il vuoto si ribalta, infatti, in un pieno potenziale poiché rimanda all'infinita proliferazione di sistemi di intenzioni percettive. Esse, nel caso normale⁹, intenzionano sempre di nuovo e con un grado di approssimazione sempre diverso l'oggetto percettivo. Il vuoto, dunque, non corrisponde mai al nulla, o ad un allentamento strutturale delle relazioni temporali, ma ad una progressione teleologica di rimandi intenzionali (denominati da Husserl *intentionale Hinweise*). Nel caso della percezione il vuoto è dunque un concetto dinamico che implica il passaggio dal non cosciente (non attuale) al cosciente (l'attuale) secondo regole non arbitrarie e capaci di dar vita a infiniti sistemi ordinati del manifestarsi di fenomeni percettivi. Anche nel caso delle pulsioni il vuoto non coincide con il non-essere o con il nulla e rimanda alla dinamica di progressiva attualizzazione del contenuto pulsionale. In questo consiste la teleologia pulsionale. Il significato teleologico delle pulsioni non implica, tuttavia, solo l'idea di una tendenza sempre *nuova* e sempre *più vicina* all'oggetto pulsionale fino al loro soddisfacimento. Esso riguarda anche il rapporto delle pulsioni con i processi vitali più complessi¹⁰. Il processo vitale è continuamente mosso da pulsioni, brame, desideri, dal tendere cosciente e dall'agire cosciente; tendere ed agire che però assecondano inclinazioni cieche e si nutrono di spinte (*Dränge*) e desideri (*Begehre*). Il processo vitale è dunque un processo di azioni libere, che arriva a comprendere in sé la stessa sfera etica. Esso, tuttavia, s'intreccia, è questa la parola chiave, con attività cieche, non libere e non razionali. Il modello teleologico della pulsione è dunque quello dell'intreccio e del rimando sia se guardiamo il suo passare dall'indeterminato al determinato, dal vuoto,

8 Per l'analisi fenomenologica della vita corporea cfr. Vongher (2004,19-36) e Fuchs (2000, 71-89) e Fuchs (2012, 9 -22).

9 Il procedere all'infinito dell'attività percettiva e il suo essere legata ad un'evidenza sempre inadeguata non devono condurre all'ipotesi scettica della non validità dei contenuti percettivi, come se fossero cambiali, onorabili solo con altre cambiali. I contenuti di senso dipendono dalle continue anticipazioni intenzionali. Esse, pur aperte all'infinito, hanno un loro limite ideale denominato *optimo* da Husserl. Tali limiti, elementi discreti nel fluire continuo ed infinito degli atti percettivi, conferiscono validità agli atti del fluire percettivo-corporeo. Husserl [1966] (1993, 54-56). Per un'analisi del ruolo degli *optima* nella dinamica normale e anomala della percezione si veda Summa (2014, 73-90).

10 Sul modello teleologico delle pulsioni Vongher-Sowa [2013, XIX-CXIV]. In generale per un confronto fra la polisemia del concetto di teleologia in Leibniz e il suo impianto antropologico e storico in Husserl, cfr. Pasini (2013, 21-36).

come orizzonte di possibili attualizzazioni, alla sua determinazione oggettuale (*Gehaltsbestimmtheit*)¹¹, sia se interpretiamo la vita pulsionale come la base del progredire teleologico verso forme vitali più complesse.

Il rapporto con il vuoto, come concetto limite sussistente solo grazie al suo opposto, ossia al pieno intenzionale, caratterizza anche il concetto husserliano di ‘inconscio’. *Das Unbewusstsein* ha senz’altro, per Husserl, a che vedere con la gradualità dell’affettività della coscienza nel senso che ne è il suo punto o stato zero (*Nullpunkt* o *Nullzustand*). Un grado zero che però non è un nulla, al contrario è incorporato ed agisce nel processo costitutivo della stessa affettività psico-corporea¹². Come dar conto dell’inconscio in quanto punto zero della coscienza affettiva che, tuttavia, non è un nulla? Forse può venire in aiuto il concetto di coscienza-zero che si lega a quello di orizzonte vuoto della coscienza, già richiamato qui più volte. Ed è la riflessione sul flusso temporale della coscienza che indicherà questa strada. Nelle lezioni sulle sintesi passive, ma anche nei *Grenzprobleme*, il presente originario (*Urgegenwart*) ha a che vedere con la consapevolezza della propria coscienza-zero: ossia con la coscienza dell’indistinto, dell’*Unbewussten*, inteso come assenza di gradualità della forza affettiva (*der affektiven Kraft*). Nel presente originario, allora, l’”inconscio” è pur sempre coscienza; in esso – continua Husserl – l’oggetto sensibile inconscio è cosciente di essere un’indistinta coscienza-zero¹³. A loro volta gli atti ritentivi rimandano, nel loro complesso, ad un orizzonte passato vuoto e oscuro che è pur sempre coscienza, coscienza vuota. L’orizzonte vuoto indifferenziato dell’intensità affettiva della coscienza psico-fisica può essere inteso, allora, come un caso limite della coscienza, perché è la modalità in cui si è coscienti del proprio confine estremo, ossia del non cosciente (*Un-bewusst*). Se l’inconscio è tematizzabile grazie all’orizzonte noetico vuoto della forma della vitalità della coscienza, divenendo la dimensione dell’assenza di differenze e di rilievi (*Abgehobenheiten*) dunque il regno dell’indifferenziato, dell’indeterminato, esso non rappresenta quel fenomeno di confine che però, al tempo stesso, partecipa ad ogni sistema di relazioni coscienziali psico-corporee? In quanto fenomeno limite della auto-percezione psico-corporea della coscienza, l’inconscio non diventa l’elemento dinamico indispensabile ad ogni atto dell’attenzione e della temporalità della coscienza?

11 Husserl [2013, 84]: “Finché non viene soddisfatto un bisogno istintivo [...] nessuno dei suoi tratti viene rappresentato in modo determinato. Non sussiste alcuna possibilità di penetrare nell’oggetto vuoto della rappresentazione” (traduzione nostra).

12 Husserl [1966] (1993, § 35, 229-230).

13 Husserl [1966 XIII (zu § 27): <*Urgegenwart und Retentionen*>, 388]. Si cita solo l’edizione originale perché nella traduzione italiana non è presente la traduzione di questa *Beilage*.

Così come lo zero è pur sempre un numero e non è un nulla perché è l'inizio della numerabilità infinita, anche l'inconscio è quello zero che corrisponde alla potenzialità dinamica degli infiniti sistemi delle relazioni intenzionali psico-corporee dell'io. È un fenomeno di confine – si potrebbe dire – geneticamente costituente. Se si parte dal fatto che anche il vuoto è una modalità dell'intenzionalità, è quella forma in cui ad esempio le variazioni ritensionali si confondono, sfumano e perdono la loro specifica forza affettiva, e proprio per questo sono sempre disposte ad essere risvegliate, si può desumere che la modalità noetica del “vuoto”, la modalità noetica del caso limite dell'inconscio, abbia un legame intenzionale con la coscienza e lo abbia nella forma del potenziale risveglio della vita affettiva. Dunque una frontiera nuova ed interessante viene aperta dalle riflessioni husserliane per una nuova antropologia del corporeo nella quale insieme a parole come sedimentazione, oscurità, tornano i termini centrali dell'antropologia hegeliana come fissazione o rigidità per poter guardare nell'oscurità della coscienza¹⁴.

Anzio, novembre 2019
Mariannina Failla

Bibliografia

- Brandt R. (1999), *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg: Meiner.
- Carignani P. (2018), “*Psyche is extended*”: from Kant to Freud, “Journal of Psychoanalysis”, 99/3, 665-689.
- Donise A. (2013), *Ethos del trascendentalismo e apocalissi culturali*, in De Caro M., Marraffa M. (a cura di), *La filosofia di Ernesto De Martino*, “Paradigmi n.s.”, XXXI/2, 79-92.
- Fuchs T. (2000), *Das Gedächtnis des Leibes*, “Phänomenologische Forschungen”, V/1, 71-89.
- (2012), *The Phenomenology of Body Memory*, in Koch S., Fuchs T., Summa M., Müller C. (eds.), *Body Memory, Metaphors and Movement*, Amsterdam: John Benjamins, 9 -22.

¹⁴ Husserl (2013, Beilage X *Das Rätsel des Unbewussten (Sedimentierung)*, 62 e ss.).

- Hegel G.F.W. (1994), *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*, in Hespe F., Tuschling B. (Hrsg.), *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 13, Hamburg: Felix Meiner Verlag; tr. it. *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, Milano: Guerini e Associati, 2000.
- Husserl E. (1966), *Analysen zur Passiven Synthesis Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, Husserliana Bd. XI, hrsg. von M. Fleischer, Dordrecht, Den Haag: Kluwer Academic Publisher; tr. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Milano: Guerini Associati, 1993.
- (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hrsg. von Sowa R. und Vongher T., Husserliana Bd. XLII, Dordrecht-Heidelberg-NewYork-London: Springer.
- Kant I. (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer; tr. it., *Antropologia pragmatica*, Bari: Laterza, 1985.
- Leibniz G.W. (2003), *Das Leib-Seele Pentagon und die moralische Sphäre des Verstandes (1663?)*, in *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Hamburg: Felix Meiner, 4-23.
- Leoni F. (2013), *La magia degli altri, e la nostra. Ernesto De Martino e le tecniche della presenza*, in De Caro M., Marraffa M. (a cura di), *La filosofia di Ernesto De Martino*, "Paradigmi n.s.", XXXI/2, 67-78.
- Pasini E. (2013), *Teleologia in Leibniz e Husserl. Brevi note a partire da un inedito leibniziano*, in Bianchini F., Pasini E. (a cura di), *L'incidenza di Leibniz negli sviluppi della fenomenologia husserliana*, "Discipline filosofiche", XXIII/2, 21-36.
- Summa M. (2014), *Normalità o processi di normalizzazione? Le analisi husserliane sulla dimensione orto-estetica e il carattere dinamico dell'esperienza percettiva*, in Failla M. (a cura di), *Percepire. Attualità fenomenologiche*, "Paradigmi n.s.", XXXII/3, 73-90.
- Vongher Th., Sowa R. (2013), *Einleitung a Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hrsg. von Sowa R. und Vongher T., Husserliana Bd. XLII, Dordrecht-Heidelberg-NewYork-London: Springer, XIX-CXV.
- Vongher Th. (2014), *Husserls Phanomenologie der Wahrnehmung. Vom Tasten und Hauterleben*, in Failla M. (a cura di), *Percepire. Attualità fenomenologiche*, "Paradigmi n.s.", XXXII n. 3, 19-36.

