

---

**Veniero Venier**

**L'esistenza  
in ostaggio**

Husserl e la fenomenologia personale

Prefazione di  
**Elio Franzini**

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità



*Etica e filosofia della persona*

**FrancoAngeli**

Nella sua essenziale dimensione, la vita umana coincide con la ricerca e la scoperta dell'altro in sé e di sé nell'altro. Nell'intero dramma della vita ciò che è in gioco è il sapere se verrà o non verrà scoperto ciò che è già contenuto implicitamente in quel contatto primordiale e meramente situazionale: l'interiorità che si nasconde dietro tutto ciò che si manifesta. L'altro e io ci scopriamo reciprocamente nell'unità di una situazione significante.

*Jan Patočka*

*Per Ana Paula*

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa							Anno					
0	1	2	3	4	5	6	2011	2012	2013	2014	2015	2016

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO ([www.aidro.org](http://www.aidro.org), e-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org)).

Stampa: Global Print srl, via degli Abeti 17/1, Gorgonzola, Milano.

## *Indice*

<b>Prefazione, di <i>Elio Franzini</i></b>	pag.	9
<b>Introduzione - La percezione di sé e la percezione dell'altro</b>	»	15
<b>1. La fondazione estetica della persona</b>	»	29
1. Merleau-Ponty e lo stile dell'esperienza percettiva	»	29
2. L'ambiguità della visione	»	39
3. Il corpo proprio e la motivazione personale	»	46
<b>2. L'individualità personale</b>	»	53
1. Monadi con finestre	»	53
2. L'indizio dell'altro e la comunità intenzionale	»	63
3. Il tempo dell'io e il tempo dell'altro	»	76
<b>3. L'esistenza in ostaggio</b>	»	87
1. Mondo privato e mondo intersoggettivo	»	87
2. Levinas: Il volto e la negazione personale	»	103
3. La soggettività come ostaggio della trascendenza	»	111
<b>Conclusioni - Husserl e il riscatto intenzionale dell'altro</b>	»	123
<b>Bibliografia</b>	»	127
<b>Ringraziamenti</b>	»	133
<b>Indice dei nomi</b>	»	135

## *Prefazione*

di *Elio Franzini*

L'importante volume di Veniero Venier affronta un tema essenziale nella fenomenologia di Husserl, tema che attraversa sia il suo pensiero maturo sia le riflessioni del variegato ambito degli allievi e delle «eresie» fenomenologiche. Le questioni dell'empatia e dell'intersoggettività trascendentale, connesse ai temi fondativi dell'intenzionalità e della conoscenza (che sono comunque il cuore della riflessione fenomenologica), sono infatti per Venier occasione per indagare, con lucida attenzione, il tema dell'identità e della individualità personale.

Le questioni dell'intersoggettività e del mondo della vita, che Husserl introduce ovunque teorizzi la coscienza trascendentale, anche se vengono spesso tra loro accostate nell'ambito della critica husserliana, per motivi insieme storici e teorici, hanno in verità origini diverse, ed è dunque opportuno, come accade in questo libro, considerarle su orizzonti differenti.

Il legame tra psicologia trascendentale (dottrina della coscienza trascendentale), teoria intersoggettiva dell'esperienza costitutiva e mondo della vita è, in modo esplicito a partire dagli anni Venti, quella relazione che si svolge nell'attività precategoriale e fungente della coscienza: la connessione tra intenzionalità d'atto e intenzionalità fungente in quanto «ossatura» coscienzialistica della fenomenologia trascendentale (su cui tanto ha insistito Merleau-Ponty) impone che la sua tensione vitale non si ponga su un piano solipsistico, ma operi su terreni estetici, corporei, in cui i soggetti sono tra loro concretamente correlati.

La questione dell'intersoggettività nasce nel momento in cui Husserl approfondisce il rapporto tra soggettività trascendentale e dinamiche costitutive: il soggetto isolato appare, a quel punto, come un'utile astrazione metodologica che, tuttavia, nel momento in cui «gira intorno» alle cose, afferandone variazioni e circostanze apprensionali, deve presentarsi in quanto

corpo. E il corpo non è una realtà astratta, bensì esteticità in movimento, corpo tra altri corpi, comunicazione ed espressione intersoggettiva.

Non vi è dubbio che i testi dedicati a questi temi, dalla quinta delle *Meditazioni cartesiane* ai numerosi scritti tra il 1929 e il 1932 sull'intersoggettività, siano a volte confusi, non trovando di frequente una forma compiuta o che comunque soddisfi Husserl stesso. Merito primario del volume di Venier Venier è dunque averne compreso la struttura portante, le intrinseche aporie, di cui peraltro si impossessano seguaci e interpreti.

Tuttavia, attraverso questo libro, comprendiamo anche che il percorso di Husserl è più lineare di quanto si sia a volte ritenuto. Si tratta infatti di non isolare ed enfatizzare le questioni, bensì di coniugarle in un quadro complessivo, alla cui base, come comprende Venier, vi è la consapevolezza che la configurazione delle cose materiali in quanto cose sensibili che sono sensibilmente di fronte a me, dipende anche dalla mia configurazione, dalla configurazione del soggetto esperiente, in riferimento al mio corpo vivo e a quella che Husserl chiama la sua «sensorialità normale». Ciò significa, in primo luogo, che il corpo vivo, il *Leib*, «è il mezzo di qualsiasi percezione, è l'organo della percezione, partecipa necessariamente a qualsiasi percezione».

Se dunque l'io è un campo intenzionale, un punto di irradiazione, l'io-uomo è quella polarità estetica, spazio-temporale e psico-fisica, intorno alla quale necessariamente si organizzano, i modi d'essere dell'esperienza del mio mondo circostante, del suo «ambiente» nel quale l'io vive, incontrando altri soggetti con i quali confronta e articola le proprie esperienze. Il campo dell'io è abitato da altri soggetti, da altri io-uomo. La questione dell'intersoggettività, anche a livello ancora generale e introduttivo, riveste dunque subito in Husserl, come mostra Venier, almeno due funzioni. In primo luogo, è l'articolazione generale della costituzione, intesa come la genesi di un percorso di senso in cui l'io incontra un ambiente circostante, in cui sono innanzitutto presenti altre realtà psicofisiche, altri corpi propri, che mi «provano» e che io «provo» nella comune esperienza del mondo. Ma tale consapevolezza, ed è il secondo punto, è per Husserl l'occasione per ripercorrere, con nuovo sguardo, la questione del ruolo dell'io (e della persona) nella fenomenologia, che viene precisato attraverso la descrizione dei modi intenzionali dell'intersoggettività.

Il punto di partenza per giungere a una piena tematizzazione dell'intersoggettività è l'evidenza del cogito, cioè quella distinzione tra io trascendentale e io psicologico che conduce alla nozione di vissuto, cioè alla vita intenzionale osservata sul piano della coscienza trascendentale e considerata in quanto «campo» (ovvero: come intenzionalità e non in quanto «sostanza»). Husserl qui ribadisce che solo a partire da tale campo è possibile

affrontare i problemi della costituzione, la correlazione costitutiva tra verità e realtà, il piano della trascendenza del mondo, nei suoi vari livelli, che si costituiscono a partire dall'immanenza dell'ego cogito e dei suoi vissuti. Uscire dal solipsismo significa anche ricercare i «principi universali della genesi costitutiva», spostando, in questa ricerca, il proprio interesse tematico verso una «condivisione» di tale campo da parte di altri soggetti.

L'intersoggettività è, di conseguenza, il correlato dell'esperienza fondativa del precategoryale, un'esperienza che ha nel corpo, nel mio corpo, il suo punto focale di incontro, insieme punto prospettico e punto di irraggiamento intenzionale – corpo che è realtà naturale e precategoryale, ma che è anche attività che si muove, che tocca, che afferra, che percepisce, che organizza esteticamente il proprio orizzonte percettivo. Orizzonte in cui incontra – quale elemento insieme di associazione e di confronto – l'altro corpo, l'alter ego, realtà estetica analoga alla mia, insieme «oggetto» passivo del mio campo percettivo e vita esperiente, con cui condivido l'esperienza del mondo.

Venier mette così in luce come questo incontro sia problematico e denso di «aperture»: la negazione della possibilità di un accesso diretto alla sfera più intima altrui, l'impossibilità di assimilare totalmente l'altro nel nostro farne esperienza apre infatti la questione, davvero essenziale, dell'intangibilità di ogni esistenza individuale, che sta al fondo di ogni essere personale e di ogni relazione intersoggettiva.

L'empatia diviene una forma intenzionale di «sentire per analogia», una relazione corporea, spazio-temporale, attraverso la quale si afferrano intuitivamente i sistemi psicofisici degli altri come analoghi al nostro in virtù di una «coesistenza estetica»: in questo modo, per Husserl, si costituiscono i soggetti estranei, che vengono appercepiti come analoghi del proprio soggetto e insieme come oggetti della natura. Solo in virtù di questa «appercezione analogica», che non è affatto, né potrebbe essere, «identità», si costituisce «la natura in quanto natura comune a un'intersoggettività e in quanto obiettivamente (esattamente) determinabile».

Le questioni che Husserl analizza per spiegare la «fenomenologia dell'empatia» sono indubbiamente stratificate, e sono state variamente intese anche dai contemporanei, come dimostrano le letture di Scheler e della Stein. E riprese appunto, come Venier sottolinea, in Francia da Merleau-Ponty e in particolare da Levinas, di cui sono il tormentato punto di partenza.

Le questioni «tecniche» che si aprono, anche in virtù di un linguaggio non sempre agevole (che Venier ha il merito di ricondurre sempre a chiarezza), sono numerose e complesse, sempre illustrate da Venier con forte impronta interpretativa. Infatti, nella sua lettura, oltre a mostrare come agi-

sca in Husserl, nel quadro dell'empatia, quella che chiama «presentazione analogica», sottolinea, con tratto di autentica originalità, come questo tema sia connesso a quello del ricordo, nodo essenziale per approfondire il senso individuale della persona in Husserl.

È a partire da questa originaria appercezione analogica che può costituirsi una «comunità di monadi», che soltanto può offrire un solo e medesimo mondo, in cui tutti i soggetti si ritrovano e si costituiscono. Grazie a tale «messa in comune» del mondo, che è la condizione di possibilità stessa della soggettività, implicita anche quando non è tematizzata, reciproca genesi di senso di sintesi attive e passive, l'intersoggettività diviene «trascendentale», cioè si pone in quanto sfera intersoggettiva d'appartenenza in cui costituisce in modo intersoggettivo il mondo oggettivo: è un «noi» trascendentale che comporta (leibnizianamente) una «armonia» di monadi, cioè un «comune sentire» tra i soggetti psicofisici.

L'appercezione analogica, osserva Husserl con accenti che, pur su un ben diverso piano metodologico e gnoseologico, sono forse simili a quelli che Hume utilizza per teorizzare la «credenza», non è un ragionamento né un atto del pensiero: è un movimento temporale, è un «sentire» che è un «accoppiamento», una *Paarung* in cui, come osservava Paci, «io sento un altro che è in rapporto a me ma che non è me, e sento che ha proprio quei caratteri che non sono in me»<sup>1</sup>.

Questo processo avviene, appunto, «nel tempo». Per capire l'apertura all'altro, ci si deve rivolgere a un presente-vivente, a una «vita che esperisce il mondo», che non è uno specifico «fatto», un qui ed ora empiricamente reale, bensì è il fungere fluente dell'esperienza stessa. La *Paarung* è dunque un fenomeno universale della sfera trascendentale che connette il presente-vivente a un'originarietà creativa, a un «fungere originario»: l'intersoggettività, l'appercezione analogica, non è il «luogo» specifico, e «fissato», della sua presenza, ma l'orizzonte temporale su cui si presenta alla descrizione. Tempo che è un fungere precategoriale, in cui l'altro appare come una sorta di «modificazione intenzionale» del mio io – una modificazione analogica sulla base di un comune precategoriale sentire, di un comune «fungere», di un «tempo vivente» di co-funanza<sup>2</sup>, di «compresenza» spazio-temporale.

Il tempo è peraltro, per Venier, il segno – e ciò serve a comprendere l'intero percorso fenomenologico, e la originale curvatura interpretativa

1. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961), Bompiani, Milano 1990, p. 106.

2. Si veda il § 52 delle *Meditazioni cartesiane*.

dell'autore del libro – di una sorta di *eccedenza intenzionale*, dal momento che il soggetto, il corpo vivo, intende sempre effettivamente di più di quanto possa e riesca effettivamente a vedere e ad intendere, muovendosi a una progressiva scoperta dell'alterità.

A partire da questa eccedenza, Venier mette così in rilievo, con nuova visione, un punto che ha sempre tormentato la fenomenologia. Infatti il rapporto con l'altro non può essere colmato all'interno di una visione soltanto costitutiva, dal momento che esibisce una trascendenza incolmabile che non potrà mai avere, neppure idealmente, al contrario della percezione della cosa, una piena *soddisfazione*. Tale *insoddisfazione* intuitiva, come la chiama Venier, è tuttavia anche la garanzia della intangibile individualità del soggetto, che si manifesta nel suo stesso rivelare l'intangibilità dell'altro nella sua autonomia personale. Questo permette da un lato di cogliere il senso della lettura husserliana da parte di Merleau-Ponty, dall'altro il «rovesciamento» che di essa ha operato Levinas, che pure ha le *Meditazioni cartesiane* come punto di avvio.

L'impossibilità di accedere direttamente alla sfera originaria altrui non si traduce in Husserl, a differenza di Levinas, come sottolinea Venier, nel riconoscimento della trascendenza assoluta, ma nella descrizione della *condizione immanente* del riconoscimento reciproco che avviene nell'esperienza dell'altro: l'impossibilità di accedere direttamente alla sfera originaria altrui diviene la concreta condizione trascendentale, cioè la concreta condizione di possibilità dell'intersoggettività, del senso *comune*, del senso *esperito* e condiviso del mondo e di quello personale-individuale.

Si comprende dunque il nodo aporetico che giustifica il fascinoso titolo del volume di Venier. Per Levinas l'altro rimane invisibile, è in una sorta di trascendenza infinita all'interno della quale rivela sino in fondo la sua condizione di ostaggio e il fondamento della propria condizione etica e delle relazioni interpersonali.

Per Husserl, al contrario, sottolinea Venier, non si può passare mai totalmente alla trascendenza: il paradosso della trascendenza si dilegua con Husserl nel senso concreto, *mondano*, del legame intersoggettivo tra le individualità personali *esperito* nella modalità dell'empatia. E ciò ovviamente conduce, sul piano etico, a un ben diverso intendere sia la persona sia la responsabilità rispetto agli altri.

In sintesi, per Levinas la soggettività è l'ostaggio della trascendenza, che è invece in Husserl apertura e ricerca genetica della dimensione del senso. Per cui, come conclude Venier con originale prospettiva interpretativa, rivolgersi a Husserl nel momento in cui si ricerca il senso della persona e il suo rapporto con l'altro, significa, rispetto alla contemporanea crisi del soggetto, e della sua dimensione sociale, recuperare quel che Venier

chiama il senso *liberale* della sua fenomenologia. Solo in questo modo potrà essere compreso non solo il significato *positivo* della descrizione delle modalità dell'esperienza dell'altro, ma anche il senso concreto di una comunità formata dalla pluralità di irriducibili individualità personali. Un senso che è «aperto», dove il senso del mondo è costituito da soggetti-persone che agiscono in base a motivazioni comuni, che aprono sempre nuovi orizzonti.

Nell'atteggiamento personalistico, mosse da motivi, le persone hanno dunque, l'una nei confronti dell'altra, una «forza motivante»: nel loro agire spirituale, si dirigono l'una verso l'altra formando «relazioni dell'accordo», relazioni comunicative complesse e stratificate, originando una «socialità spirituale» che si costituisce attraverso gli atti specificamente sociali, comunicativi, atti attraverso i quali l'io si rivolge agli altri e ha coscienza degli altri come di quelli a cui si rivolge e che intendono questo suo rivolgersi.

Si comprende, in questo modo, nel volume di Veniero Venier, con grande forza teorica, che l'empatia è un «sentire» complesso e articolato e non soltanto una relazione «naturale» tra i soggetti: suo tramite afferro certo un corpo ma in tale relazione «aperta» «io sono rivolto verso l'io estraneo e alla vita dell'io e non verso la realtà psicofisica»: il corpo vivo estraneo è uno strato, un passaggio, che mira alla comprensione di un'intera realtà motivazionale. Ne deriva che il soggetto non si esaurisce nella trascendenza, ma, come scrive Husserl, «può venire motivato soltanto da ciò che egli "vive", da ciò che, nella sua vita, è presente alla sua coscienza, ciò che gli si dà come reale, come certo, come presumibile, come valido, bello, buono».

## Introduzione

### La percezione di sé e la percezione dell'altro

Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii [...] non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi?

Agostino, *Confessioni*, X,16.25

In una lettera del 26 maggio 1929, Husserl informava Ingarden del lavoro di ampliamento del proprio pensiero finalizzato ad una esauriente messa a punto della teoria dell'empatia e dell'intersoggettività trascendentale<sup>1</sup>. Tale ampliamento sarebbe dovuto proseguire nella direzione di quel nuovo percorso della fenomenologia intrapreso da Husserl sin dagli anni '20, percorso in cui, com'è noto, trovavano gradualmente sempre più spazio i temi relativi alla costituzione genetica dell'intenzionalità e alla sua struttura intersoggettiva. Rispetto a tutto ciò, la rielaborazione delle *Meditazioni cartesiane*<sup>2</sup>, in vista di un'esposizione globale della propria fenomenologia, rappresentava per Husserl un traguardo di importanza fondamentale.

A testimonianza delle intenzioni husserliane vi è un'altra lettera ad Ingarden del Marzo del '30, in cui Husserl esprimeva sia l'insoddisfazione per l'edizione francese delle *Meditazioni*, che l'impegno per un'edizione tedesca notevolmente riveduta<sup>3</sup>. E infine, come appare da un'ulteriore e successiva lettera ad Ingarden<sup>4</sup>, Husserl rinveniva il nucleo problematico

1. Cfr. E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. III, Teil 2, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1994, p. 248.

2. Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana (d'ora in poi HUA e numeraz. romana susseguente), Bd. I, Hrsg. S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di F. Costa in *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989.

3. Cfr. *Briefwechsel*, Bd. III, Teil 2, cit., p. 262; oltre ai reiterati tentativi ripetutamente abbandonati di rielaborare le *Meditazioni Cartesiane*, Husserl desiderava ampliarne addirittura il testo con l'aggiunta di altre due meditazioni e affidare a Fink, sotto il proprio controllo, il compito della sua attuazione. Per una puntuale ricostruzione della vicenda in relazione al carteggio con Ingarden, si veda I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, HUA XV, Hrsg. I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, pp. XV-LXX.

4. Cfr. la lettera ad Ingarden del 16, X, 1932, *Briefwechsel*, Bd. III, Teil 2, cit., p. 289.

essenziale per far chiarezza sull'originalità e l'ampiezza della propria fenomenologia nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*.

Questo è lo sfondo d'insieme in cui si situeranno anche le nostre considerazioni più specifiche sulla fenomenologia personale nell'ultimo Husserl, legate nella loro rilevanza tematica alle questioni cardine dell'empatia e dell'intersoggettività trascendentale, questioni che cercheremo di approfondire proprio a partire dalla *Quinta meditazione* e dai materiali di ricerca che le fanno da coronamento<sup>5</sup>. In essi, come vedremo, viene progressivamente in luce il ruolo cruciale di quella che Husserl chiama riduzione primordiale e il cui sviluppo analitico ci porterà poi, nella fase finale di questo lavoro, a discutere e a *sostenere* la posizione husserliana in un confronto stringente con l'etica di Levinas. In tale confronto si cercherà di sottolineare, oltre ad una vera e propria contiguità problematica, il peso totalmente diverso affidato da Husserl rispetto a Levinas all'esperienza dell'alterità che si traduce per quest'ultimo nella condizione *estrema* dell'esistenza individuale come ostaggio della trascendenza, radicalizzando così, sino al suo totale stravolgimento, quell'impianto personale e intersoggettivo che, a nostro giudizio, costituisce la struttura portante dell'empatia husserliana.

In un passo della *Quinta meditazione*, il cui senso avremo variamente modo di riprendere nelle nostre indagini come una sorta di *Leitmotiv*, Husserl afferma che «se vi fosse la possibilità di accedere direttamente all'altro in ciò che gli è essenzialmente proprio, allora l'altro sarebbe meramente un momento dell'essenzialmente mio e, in definitiva, io e l'altro non saremmo che la medesima cosa»<sup>6</sup>. La negazione della possibilità di un accesso diretto alla sfera più intima altrui, l'impossibilità di assimilare totalmente l'altro nel nostro farne esperienza, come si cercherà di mettere in luce progressivamente, pone la questione cruciale dell'intangibilità di ogni esistenza singolare che sta al fondo di ogni essere personale e di ogni relazione intersoggettiva<sup>7</sup>.

5. Cfr. HUA XV.

6. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, HUA I, cit., p. 139. Come discuteremo a fondo, si tratta di un passo essenziale poiché la necessaria differenza tra me e l'altro rimanda al senso costitutivo dell'individualità personale; cfr. S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, tr. it. di P. Pedrini, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 284-285.

7. Come ha notato E. Marbach in *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1974, p. 286, possiamo contrassegnare questa questione del tardo Husserl come quella «della pura delimitazione fenomenologica di ciò che mi è proprio, della sfera originale (o sfera del proprio, sfera primordiale) rispetto all'essere e alla vita di tutti quelli che sono altri per me».

Per Husserl, come scrive V. Costa in *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità e cultura*, Carocci, Roma 2010, p. 22, «l'inaccessibilità della coscienza dell'altro

La formulazione husserliana pare paradossale poiché mette in gioco un altro io che dovrebbe possedere le mie stesse fondamentali caratteristiche mantenendo però la propria differente individualità. Ma ritenere l'altro come una sorta di raddoppiamento del mio io sarebbe un banale fraintendimento del pensiero husserliano. Cos'è allora essenzialmente mio e cosa essenzialmente dell'altro e cosa invece ci accomuna inestricabilmente e, riprendendo la domanda di Lipps, «cos'è propriamente ciò che rende individuale – non in sé ma per noi – la coscienza individuale»<sup>8</sup>? Nel seguente lavoro si cercherà di vedere come vada progressivamente a configurarsi l'approfondimento husserliano di tali questioni nel graduale costituirsi di una fenomenologia dell'individualità personale.

In un'annotazione del '20 si legge: «Senza dubbio io faccio esperienza degli altri e dunque di un io estraneo, vale a dire esperisco di fatto sia me che gli altri oggettivamente»<sup>9</sup>. Si tratta di un'esperienza innanzitutto percettiva in virtù della quale io e gli altri siamo effettivamente (*originariamente*, fisicamente) presenti. Ma per riconoscermi come uomo tra gli altri uomini devo immaginarmi anche come colui che può essere percepito e compreso da un altro io, devo cioè in qualche modo estranearmi, uscire da me stesso, espormi allo sguardo altrui. Qui però la situazione si rovescia poiché solamente a partire dal mio io e dalla mia vita di coscienza (*Bewusstseinsleben*) ho una reale, originaria esperienza dell'altro io. E, altrettanto, solo del mio corpo vivente in quanto tale posso avere una esperienza originaria. E allora proprio perché alla mia percezione di un io estraneo mancano necessariamente tali tipi di esperienza, interviene la mediazione dell'empatia: «Non posso fare esperienza dell'altro se non per mezzo dell'empatia (*Einfühlung*)»<sup>10</sup>.

Il ricorso all'empatia, è dunque un tratto necessario della mia esperienza dell'altro: solo tramite l'empatia possiamo cogliere e comprendere la pre-

costituisce la condizione di possibilità della socialità». Cfr. anche, ivi, pp. 210-211. L'inaccessibilità della coscienza dell'altro come condizione essenziale dell'intersoggettività sarà anche il filo conduttore della nostra interpretazione husserliana. Quello che però ci differenzia dalle analisi di Costa è, come si cercherà di mostrare, la valutazione del ruolo essenziale che Husserl negli anni '30 affida alla riduzione primordiale per sostenere l'analisi dell'empatia.

8. T. Lipps, *Die Wege der Psychologie* in: «Archiv für die gesamte Psychologie», n. 6, 1906, tr. it. di M. Manotta in: *Le vie della psicologia*, in «Discipline Filosofiche», anno XII, n. 2, 2002, p. 18.

9. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, HUA XIII, Hrsg. I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 442.

10. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, HUA IV, Nijhoff, Den Haag, 1952, p.200; cfr. HUA XIII, pp. 442-443.



senza dell'altro attraverso quella modalità del tutto specifica che per Husserl la contraddistingue e il cui significato avremo modo di discutere e approfondire: quella della sua apprensione (*Appräsentation*)<sup>11</sup>. La mia capacità di comprendere l'altro, sottintende, però, a sua volta, che anche l'altro possieda la mia stessa capacità di auto-estraneazione, quella di offrirsi allo sguardo estraneo, quella di poter divenire *materiale* della percezione oggettiva altrui. Questa facoltà presuppone perciò che «ciascuno sia dato a se stesso in un'esperienza psicofisica nella modalità dell'altro (*andersegearteten psychophysische Erfahrung*)»<sup>12</sup>. Presuppone quindi che la mia auto-percezione e la facoltà di riferirmi interamente a me stesso è solo in apparenza solipsistica, ma invece come auto-esposizione, auto-estraneazione, è già immediatamente riferita e rimessa alla sfera altrui. La necessità dell'empatia scaturisce dal fatto che l'altro non possa mai essere direttamente accessibile per me come invece io posso fare nei confronti di me stesso. Ma anche nelle modalità della mia auto-percezione è nuovamente chiamata in causa la figura dell'alterità. Innanzitutto in un senso fondamentale di cui ci occuperemo a fondo in seguito: quello della mia capacità di rimemorazione, tramite cui scopro in me stesso la presenza di altri io, come presenza dei miei io passati. L'analogia tra l'empatia e il processo del ricordo sarà infatti, come vedremo, una dei tratti essenziali per approfondire il senso *singolare* della persona in Husserl.

Ma la figura dell'altro viene ad essere chiamata in causa già a partire dalla percezione della propria corporeità<sup>13</sup>. Io sono corporeamente presente a me stesso sempre in modo parziale, diversamente da come invece mi si presentano le cose che mi circondano e che divengono oggetto della mia percezione. Il mio corpo vivente (*Leib*) è, secondo Husserl, il punto zero da cui si può dispiegare ogni mio orientamento. Punto zero d'orientamento significa sostanzialmente che «mentre io ho la libertà di fronte a tutte le altre cose di modificare a piacimento la mia posizione rispetto ad esse e con ciò allo stesso tempo di variare le modalità molteplici di apparizioni attraverso cui esse mi si danno, non ho la possibilità di allontanarmi dal mio corpo oppure di allontanare il mio corpo da me»<sup>14</sup>. Il mio corpo possiede dunque la posizione privilegiata di essere «il punto zero» di tutti gli orientamenti. Essere un punto zero d'orientamento significa che ogni riferimento spazio-temporale del mio corpo è sempre caratterizzato dal «qui», come

11. Cfr. HUA IV, p. 169.

12. HUA XIII, p. 443.

13. Per gli intricati nessi tra *affectus*, corporeità e relazioni intersoggettive cfr. C. Vigna, *Affetti e legami*. Saggio di lettura ontoetica in F. Botturi, C. Vigna (a cura di), *Affetti e legami*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 3-22.

14. HUA IV, p. 159.

sua situazione assoluta, un «qui» non oltrepassabile, che non può mai avere altro al di fuori di sé, perché in relazione ad esso sarebbe già un là, un altrove<sup>15</sup>. In questo senso il corpo mi appartiene assolutamente e inalienabilmente, solo io posso percepirlo come vicinanza assoluta ed è allora, come vedremo, un'essenziale segno della mia individualità, di quel che rappresenta la mia *originale* sfera di appartenenza. Ma

la pluralità delle manifestazioni dello stesso corpo vivo sono limitate in modo determinato: certe parti del mio corpo, io posso vederle soltanto secondo un peculiare scorcio prospettico, altre (per es. la testa) mi sono invisibili. Lo stesso corpo vivo, che mi serve da mezzo percettivo, mi è d'ostacolo nella percezione di se stesso ed è una cosa costituita in un modo curiosamente incompiuto<sup>16</sup>.

Ciò significa che la mia corporeità è interamente, totalmente afferrabile, solo dalla serie delle prospettive percettive dell'altro, solo l'altro dunque mi può realmente *vedere*. Il mio stesso corpo, che mi è indispensabile come mezzo percettivo, paradossalmente non è mai direttamente del tutto coglibile da me stesso se non come un altro io, il senso della sua presenza non si costituisce per me mai interamente e richiede dunque di poter essere oggetto per uno *sguardo* che non è il mio ma di un altro io che analogamente a me interagisce con il proprio corpo con il mondo.

Approfondiremo meglio il senso ambiguo di tale *sguardo* e della *visione* dell'altro nel suo intreccio intercorporeo attraverso le considerazioni sull'*estetica* di Merleau-Ponty. Per ora ci limitiamo a sottolineare come, per Husserl, la percezione di un corpo altrui dipenda essenzialmente dall'altro per il suo senso oggettivo. Il mio corpo ha costitutivamente bisogno del corpo altrui che compensa la mia carenza autopercettiva. Da questo lato *oggettivo*, la percezione del corpo altrui non si distingue però da quella della semplice cosa. Il suo approccio percettivo è identico a quello di un oggetto qualsiasi. Segue cioè quel *profilo di trascendenza*, quello *stile* che caratterizza la nostra esperienza percettiva come vissuto di coscienza<sup>17</sup>.

Com'è noto, per Husserl, l'oggetto della percezione ci è dato sempre secondo una modalità *adombrante*<sup>18</sup>. Quando si percepisce un oggetto è ne-

15. Cfr. *Ibidem*, p. 158.

16. *Ibidem*, p. 159, tr. it. cit. a cura di V. Costa in *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Volume II: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino, 2002, p. 161.

17. Cfr. R. De Monticelli, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano 1998, p. 58.

18. Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, HUA III, Hrsg. K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, § 42.

cessario distinguere quel che appare dall'intero apparire, dal momento che l'oggetto non è ci è mai dato nella sua totalità ma sempre secondo un certo ristretto profilo ed una certa determinata sequenza. L'appercezione non è altro che quella percezione che ci dà la piena consapevolezza dell'oggetto, anche se, intuitivamente, ci è data solo una parte di esso<sup>19</sup>. In questo senso possiamo dire che l'oggetto viene sempre necessariamente appercepito. Per chiarire ciò, Husserl descrive quel genere di coscienza intenzionale che noi abbiamo del suo cosiddetto orizzonte interno, di quel suo profilo e di quei suoi lati che provvisoriamente si celano al nostro sguardo (rimangono parzialmente nascosti, in ombra)<sup>20</sup>.

Il significato del profilo presente dell'oggetto dipende dunque dalla relazione con quello assente, poiché non sarebbe possibile alcuna consapevolezza percettiva dell'oggetto se la nostra coscienza fosse strettamente ristretta a ciò che è dato intuitivamente in modo diretto. In altri termini: una percezione per essere una percezione di un oggetto deve essere permeata da un orizzonte intenzionale aperto che rimanda ai profili assenti che io posso verificare attraverso nuove sintesi percettive<sup>21</sup>. Si tratta di un presupposto intersoggettivo poiché i molteplici lati non direttamente percepiti (gli *adombramenti* dell'oggetto) corrispondono ad una pluralità – accertabile – di altri possibili punti di vista<sup>22</sup>. La mia visione è dunque necessariamente parziale, prospettica, ma implica che vi siano altri soggetti virtualmente presenti: soggetti presenti dunque come altri possibili punti di vista in grado di cogliere quei lati della cosa che rispetto a me rimangono necessariamente in ombra. Possiamo allora pensare ai profili assenti come se fossero in relazione a percezioni fittizie co-presenti, come cioè se fosse sempre possibile uno sguardo contemporaneamente gettato sul medesimo oggetto da altri soggetti da prospettive differenti<sup>23</sup>.

Il modo in cui la cosa ci si presenta è dunque sempre una sintesi spazio-temporale che presuppone per il suo senso oggettuale un fondamento intersoggettivo: è «la natura spazio-temporale-materiale. Lo spazio unico, il tempo unico, un unico mondo di cose per tutti: quell'unico mondo di cose

19. Si veda ad es. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in HUA XVI, Hrsg. U. Claesges, Nijhoff, Den Haag, 1973, § 16.

20. Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, XUA VI, Hrsg. W. Biemel, Nijhoff, Der Haag 1976, p. 161.

21. Cfr. *Ibidem e Phänomenologische Psychologie. Vorlesung Sommersemester 1925*, HUA IX, Hrsg. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1968, p. 183.

22. Cfr. D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 32-33.

23. Come si vedrà, tutto questo non significa affatto annullare l'individualità assoluta del mio vissuto percettivo spazio-temporale confondendolo con quello altrui.

che può essere originariamente presente per tutti»<sup>24</sup>. L'esempio husserliano della percezione di un esaedro è, a riguardo, del tutto chiarificatore<sup>25</sup>: vedo il cubo concretamente solo da un lato, da una certa prospettiva, in ogni cosa percepita alcune parti rimangono necessariamente in ombra, e tuttavia la mia percezione del cubo è qualcosa di più complesso, si dispiega infatti secondo un'orizzonte intenzionale, vi è cioè intenzionato un senso unitario che va oltre quel lato del cubo che effettivamente mi appare. Ho ha che fare quindi sempre con una sorta di *eccedenza intenzionale*, poiché io intendo sempre effettivamente di più di quanto possa e riesca effettivamente a vedere e ad intendere. Questa eccedenza intenzionale, questo intendere di più, diviene evidente per Husserl «mediante il passaggio ad una successione sintetica di percezioni possibili che io avrei se girassi intorno alla cosa»<sup>26</sup>.

Ma se approfondiamo l'analisi husserliana mettendo in luce la modalità intersoggettiva di tale vissuto percettivo, ci si rende conto che non si tratta solamente di una possibilità di accertamento della mia intuizione (*Erfüllung*) grazie alle mie proprietà corporeo-cinestetiche, ma anche del fatto essenziale che io, tramite esse, *possa* percorrere gli *altri* punti prospettici della visione del cubo. Si tratta di una sintesi percettiva che si struttura intersoggettivamente nel suo stesso decorso spazio-temporale, poiché il cubo che vedo, la sua percezione presente, attuale, è co-determinata da una serie di profili, le prospettive di percezione degli altri soggetti, che sono sempre virtualmente contemporaneamente coesistenti. Il medesimo cubo viene dunque percepito tramite una sintesi che esprime effettivamente una pluralità di possibili punti di vista. Vi è quindi un fondamento intersoggettivo che rende possibile ogni mia concreta appercezione. Ogni singola appercezione non è un evento isolato poiché sono in grado di anticipare il senso globale della cosa non solo in virtù delle mie abitudini e delle mie capacità associative ad esse correlate, ma innanzitutto anche perché tali abitudini e capacità poggiano su di una necessaria condivisione intersoggettiva attuale o potenziale della mia esperienza percettiva. Tale base intersoggettiva è la garanzia dell'unità sintetica della mia percezione e del suo senso oggettuale<sup>27</sup>.

«Ogni oggetto – afferma Husserl – viene inteso come quello stesso oggetto che ognuno può poi sempre esperire nelle sue apparizioni e che è an-

24. HUA IV, tr. it. *cit.*, p. 165.

25. Cfr. HUA I, § 18.

26. *Ibidem*, tr. it. *cit.*, p. 17.

27. Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1975, p. 299: «Altri è sempre là, come un sostrato di significazioni costitutive che appartengono all'oggetto che io considero; insomma come il vero garante della sua oggettività».

che riconoscibile nel possibile scambio comunicativo, o anche solamente nella possibilità di accordo con gli altri come quel medesimo oggetto che chiunque può eventualmente riconoscere»<sup>28</sup>. In questo senso l'intersoggettività è quella condizione indispensabile che si rivela nel nesso necessario tra esperienza percettiva e appercezione della cosa, tra il lato della cosa che mi appare come effettivamente presente (*Gegenwärtigung*) ed il suo senso totale che equivale alla compresenza (*Mitgegenwärtigung*) dei suoi lati rimasti in ombra<sup>29</sup>.

Il nesso necessario tra percezione e appercezione si ripropone anche per la questione dell'empatia, che per Husserl è essenzialmente la questione della modalità dell'esperienza dell'altro nel suo intrinseco legame con la nostra vita percettiva. Tale esperienza si presenta anch'essa come sintesi di percezione e appercezione ma con un tratto distintivo che la distingue fondamentalmente dal modo in cui mi è presente la semplice cosa. Vi è infatti un'evidente ma essenziale differenza tra la percezione della cosa e quella dell'altro. Poiché se posso, per lo meno in linea di principio, accertarmi della verità percettiva della cosa verificandone i lati rimasti in ombra, la realtà psichica, ciò che anima la corporeità dell'altro, non mi è mai direttamente accessibile.

Vi è nella percezione altrui solo in parte quel fondamento *naturale* intersoggettivo, per cui anche l'altro fa parte di quegli oggetti «che possono essere originariamente presenti non soltanto a un soggetto, [...] ma possono idealmente darsi in una presenza originaria a qualsiasi altro»<sup>30</sup>. Invece, la realtà psichica dell'altro, quella stessa che io avverto in me come essenzialmente mia, non mi è mai data direttamente, originariamente. Si tratta, come avremo modo di discutere a fondo, non solo del lato psicosomatico dell'altro ma anche e fondamentalmente del suo essere personale. Il modo in cui io colgo l'altro e, viceversa, vengo colto dall'altro, non è dunque riducibile ad un evento solo percettivo, la presenza dell'altro *trascende* la dimensione stessa della percezione oggettiva.

Il dato immediato della percezione è, per Husserl, quel vissuto in cui l'oggetto intuito è presente originariamente *in carne ed ossa*<sup>31</sup>. Vi è dunque un'importante differenza tra la presenza originaria, che è sempre percettiva, e l'appresentazione. Quest'ultima si basa sulla prima perché rimanda necessariamente ad essa. Si tratta di una *presenza* mediata dalla pri-

ma: «La presenza originaria di un oggetto non comporta la presenza originaria di tutte le sue determinazioni interne o qualitative; ne bastano alcune come per tutte le cose fisiche. Esiste allora per l'io la possibilità di portare l'oggetto alla presenza originaria in tutte le sue proprietà, stabilendo una presenza originaria continua»<sup>32</sup>.

Ma per quanto riguarda l'altro uomo, vi è un'eccedenza rispetto alla sua presenza originaria che non posso mai esaurire come nel caso dell'accertamento empirico della cosa. Questa eccedenza è propriamente l'elemento soggettivo dell'altro, la sua realtà psichica che può dunque essere esperita solo in forma mediata tramite la sua appresentazione. «Io esperisco i corpi vivi che mi stanno di fronte nella loro presenza originaria, come le altre cose, esperisco invece l'interiorità dello psichico attraverso l'appresenza»<sup>33</sup>. L'appresentazione dell'altro, la modalità della sua presenza, deve qui venire intesa come empatia: empatia significa inoltre che io, tramite essa, fattualmente intuisco che «il corpo vivo visto *comporta* una vita psichica quanto il mio»<sup>34</sup>.

Rispetto a queste considerazioni va però tenuto presente che, innanzitutto, secondo la modalità dell'empatia, ogni esperienza di un io estraneo si basa sulla mia consuetudine percettiva, che poggia a sua volta su di un fondamento già di per sé necessariamente intersoggettivo: ogni mio vissuto percettivo, e quindi anche l'effettivo incontro concreto con l'altro, presuppone sempre un comune mondo intersoggettivo. L'esperienza dell'altro si intreccia dunque continuamente con l'intersoggettività della mia vita percettiva, ed inoltre, come si è già sottolineato, la modalità dell'incontro con l'altro è già presente in me, a partire dalla mia più elementare auto-percezione proprio-corporea. Ma la seconda conseguenza decisiva riguarda il fatto che il fondamento percettivo non esaurisce la questione dell'intersoggettività, ed è proprio l'empatia nel suo vincolo percettivo, a mettere in luce tale problema rivelandosi come necessaria là dove la percezione stessa si mostra insufficiente. Ed è precisamente questo il *Leitmotiv* che seguiremo nelle nostre analisi per cercare di tratteggiare la questione cardine legata ad una fenomenologia della persona: l'incontro con l'altro mette in rilievo una trascendenza incolmabile che non potrà mai avere, neppure idealmente, al contrario della percezione della cosa, una piena *soddisfazione*. D'altro canto però – e questa è per noi la questione cruciale – dietro a tale *insoddisfazione* intuitiva si cela anche la garanzia della mia intangibile *singularità* e, altrettanto, si rivela l'intangibilità dell'altro nella sua autonomia personale.

28. Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, HUA XIV, Hrsg. I. Kern, Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 289.

29. Cfr. HUA XV, p. 124.

30. HUA IV, p. 163.

31. Cfr. HUA III, § 24.

32. HUA IV, pp. 162-163.

33. HUA IV, tr. it. *cit.* pp. 165-166.

34. *Ibidem*, p. 168.

Vi è certamente, come si è osservato, una relazione *naturale* con l'altro grazie alla condivisione di uno spazio ed un tempo unitario che caratterizza la nostra vita percettiva. «Per stabilire un rapporto, una relazione tra me e un altro, per comunicare a un altro qualche cosa, ecc. deve stabilirsi una relazione corporea, una relazione corporea attraverso processi fisici»<sup>35</sup>. Su questa base, io identifico l'altro come un mio *analogo*, un corpo vivente estraneo che possiede però le mie stesse capacità di auto-percezione. Ma sebbene sulla base di tale comunanza io possa mettermi nella prospettiva dell'altro e viceversa, «l'altro non può mai avere unitamente a me (in relazione al contenuto originario del vissuto attribuitogli) quella stessa manifestazione che ho io. Le mie manifestazioni appartengono a me, le sue a lui. Solo tramite l'appresentazione posso avere le sue manifestazioni e il suo "qui" cui sono relate e che mi sono date assieme al suo corpo vivente»<sup>36</sup>. Ma qual'è propriamente la percezione che ho di me stesso, della mia identità, di tutto ciò che sembra inalienabilmente appartenermi?

La riflessione attorno all'empatia si dispiega dunque secondo questi due tratti fondamentali: quello del mio legame essenziale con l'altro, come un'inscindibile dimensione comune, ma anche quello della mia irriducibile *singolarità*<sup>37</sup>. Per approfondire il senso di tale individualità è necessario cogliere sino in fondo il radicamento che essa ha per Husserl nella concreta vita percettiva. L'esperienza di sé, la riflessione, attorno alla propria dimensione individuale non può prescindere da tale radicamento. È il fondamento estetico-percettivo il primo elemento importante da considerare per intendere il senso dell'individualità personale. Husserl, come vedremo meglio discutendo le sue analisi sul *Leib*, sul corpo vivo, lo delinea innanzitutto come uno *strato inferiore*, come la base che sorregge in modo anonimo ma indispensabile, la soggettività consapevole, l'io degli atti liberi e delle scelte razionali. La dimensione percettiva è indispensabile per comprendere la costituzione della razionalità poiché ne rappresenta l'aspetto sempre latente, con le proprie regole e i propri decorsi costitutivi.

La mia vita percettiva ruota attorno al *Leib*, alla realtà vivente del mio io corporeo. Il *Leib*, gioca un ruolo centrale nella vita dell'io: è il polo unificatore delle sue attività percettivo-sensoriali. Come verrà approfondito in se-

35. *Ibidem*, p. 169.

36. HUA IV, p. 169.

37. Come scrive A. Ales Bello in *Alterità e differenza*, in Id. (a cura di), *Le figure dell'altro*, Effatà Editrice, Torino 2001, p. 11, «L'empatia comporta una netta distinzione fra i soggetti; si comprende in tal modo perché essi mantengano la loro individualità, legata anche profondamente alla loro corporeità, pur potendo riconoscersi vicendevolmente e comunicare».

guito, questa funzione di polarizzazione è un aspetto tutt'altro che astratto, ma appartiene fattualmente a ciascuna vita individuale nella sua concretezza. Il *Leib* è per Husserl il costante *hic et nunc* del mio senso spazio-temporale nel mondo. Qualsiasi relazione che io intrattenga o possa intrattenere nel mio mondo circostante è imprescindibile dal mio corpo vivente e dalla sua capacità motorio percettiva. Il corpo mi appartiene intimamente tanto quanto il pensiero ed è, come si è già messo in evidenza, il mio centro di orientamento nel mondo: «Qualsiasi cosa che si manifesta si trova *eo ipso* in una certa orientazione rispetto al corpo vivo; non soltanto la cosa che si manifesta realmente, ma anche qualsiasi cosa che debba potersi manifestare»<sup>38</sup>.

E dunque il corpo mi appartiene come corpo vivente, in un senso che va oltre il significato di un semplice possesso ma è piuttosto quello di un'identità piena: il senso di questa appartenenza sta a significare quel che mi è più peculiare, ciò che io effettivamente sono, la mia concreta *singolare* individualità<sup>39</sup>. Attorno al mio corpo si polarizzano tutte le mie attività ed io lo avverto come la localizzazione privilegiata delle mie sensazioni<sup>40</sup>. Le sintesi che avvengono nel mio mondo percettivo, tramite la dimensione proprio corporea, sono dunque quello «*strato inferiore* che conferisce a tutte le cose dell'esperienza, almeno in quanto siano nei loro stati momentanei *cose sensoriali*, la più originaria condizionalità psicofisica»<sup>41</sup>.

Lo spostare l'accento dall'auto-riflessione del soggetto alla dimensione dell'auto-percezione, della percezione di sé come corporeità, mette inoltre in luce per Husserl due aspetti essenziali: non solo il mio corpo come unità sensoriale, sede attivo-recettiva delle sensazioni ma anche materia inerte, cosa tra le altre cose.

Il corpo vivo si costituisce dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è una cosa fisica, *materia*, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho *sensazioni* su di esso e «in» esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita<sup>42</sup>.

Ed è soprattutto grazie alla mia capacità tattile che io sono in grado di sperimentare direttamente questa duplicità del mio corpo. Se con la mano

38. HUA IV, tr. it. cit., p. 60.

39. Cfr. G. Semerari, *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale: Idee II*, §§ 33-22-28, 59, 61, in G. Semerari (a cura di), *La cosa stessa*, Dedalo, Bari 1995, pp. 287-288.

40. Cfr. HUA IV, § 36; G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966, p. 149.

41. HUA IV, tr. it. cit., p. 68.

42. *Ibidem*, p. 148.

destra tocco quella sinistra la mano destra percepisce quella sinistra come una cosa con le sue proprietà estensionali, ma la mano sinistra, a sua volta possiede anch'essa una facoltà tattile-senziente<sup>43</sup>. Il tatto possiede dunque rispetto alla sfera visiva una prerogativa essenziale nel poter localizzare il mio corpo sia come *centro* di sensazioni che come materia, proprietà che manca alla mia capacità di auto-percezione visiva. Con il tatto io posso cogliere immediatamente la duplicità del mio essere al mondo allo stesso tempo come oggetto, materia tra gli altri corpi, e come soggetto, attività vivente; grazie al tatto dunque posso cogliere il mio corpo sia come corpo vivente (*Leib*) che come corpo materiale (*Körper*): «Quello che chiamo corpo visto, non è una cosa che è vista e che vede, mentre il mio corpo vivo, quando lo tocco, è qualcosa che tocca ed è toccato»<sup>44</sup>. Il corpo si trova dunque sempre immerso nell'attualità della vita percettiva in questa duplicità con cui si espone e interagisce con il mondo circostante. Accanto alla *spontaneità* dei suoi processi cinestetici originati dalla libera volontà dell'io, vi sono «i processi passivi a cui la spontaneità non partecipa affatto». Io *subisco* questa dimensione passiva in cui il movimento del mio corpo viene esperito come un processo meccanico, un *subire* che va inteso semplicemente come l'avvertire «la mia mano mossa, il mio piede urtato», come un qualcosa di meramente materiale determinato da nessi causali<sup>45</sup>.

Ma il *Leib*, inoltre, in quanto organo percettivo, polo cinestetico-sensoriale, è la base indispensabile alla costituzione della realtà psicosomatica anche dal lato volitivo. In questo senso, il corpo non è soltanto organo percettivo ma anche organo della volontà. Esso è «l'unico oggetto che la volontà del mio io puro possa muovere liberamente e spontaneamente e che sia mezzo per produrre un movimento spontaneo e mediato di altre cose»<sup>46</sup>. Il *Leib* è dunque per Husserl essenziale per la sfera spirituale delle motivazioni e per la dimensione della scelta e dell'agire al di là di qualsiasi causalità meccanica. Da queste analisi sulla corporeità, sviluppate per la maggior parte in *Ideen II*, emergono, come vedremo, alcune conseguenze decisive per la fenomenologia di Husserl. Non è solo il *cogito* la cifra essenziale per cogliermi in quanto soggetto, bensì anche il mio corpo come corpo vivente. Il *Leib* mi si rivela essenzialmente come quella mia peculiarità del poter agire. Poter dire *io sono* non è solo dunque il frutto dell'esercizio del dubbio cartesiano, ma è la facoltà di potermi individuare come vita fungente, realtà su cui il mio io costituisce le proprie capacità riflessi-

43. Cfr. HUA IV, § 36.

44. HUA IV, tr. it. cit., p. 150.

45. Cfr. HUA IV, tr. it. cit., p. 161.

46. *Ibidem*, p. 154.

ve. L'esercizio della riflessione si fonda su di un'attività fungente e anonima che è costituita dalla vita percettiva dell'io, in cui l'io è spontaneamente rivolto verso se stesso, «io stesso sono il soggetto dell'attuale "io vivo", patisco e agisco, subisco affezioni, ho un mio di fronte, vengo attratto, respinto, vengo motivato nei modi più diversi. Oppure, più chiaramente: *l'autopercezione è una riflessione* (riflessione dell'io puro su se stesso) e, per essenza presuppone una *coscienza irriflessa*»<sup>47</sup>.

Tramite l'*inspectio sui*, l'io si avverte dunque profondamente radicato nella vita percettiva, ma la dimensione solipsistica è ancora del tutto insufficiente a cogliere il senso *corporeo* della realtà individuale.

Nell'esperienza solipsistica noi non raggiungiamo mai la datità di noi stessi quali cose nello spazio simili a tutte le altre e non perveniamo all'oggetto naturale «uomo» (essere animale). [...] Per giungere a ciò dobbiamo imboccare un'altra strada: dobbiamo andare al di là del nostro soggetto e rivolgere la nostra attenzione agli altri esseri animali che incontriamo nel mondo esterno<sup>48</sup>.

Per mezzo di questo *sguardo* ci si può rivelare la nostra identità di io incarnato nel proprio corpo vivente. Il corpo proprio, visto attraverso l'«atteggiamento rivolto verso l'interno», appare come il sistema degli organi liberamente mobili tramite cui il soggetto fa esperienza del mondo interno come latore delle sensazioni che si intrecciano nella vita psichica<sup>49</sup>; ma tutto questo non è sufficiente a darci in pieno la nostra realtà individuale poiché è solo nell'analisi intersoggettiva, nell'analisi della relazione con gli altri che essa può concretamente emergere. Lo scoprirsi immersi nell'*attualità* e nell'effettualità della vita percettiva presuppone dunque, a sua volta, l'esser immersi nella vita e nell'*attualità* degli altri. Condividiamo necessariamente con gli altri questa dimensione di un mondo percettivo comune: è proprio la tematizzazione dell'incontro con l'altro, attraverso l'analisi del problema dell'empatia a condurci innanzitutto dinnanzi alla percezione come fondamento *estetico* intersoggettivo della realtà individuale.

Cercheremo allora di approfondire il tema fenomenologico del nostro essere *incarnati* in un mondo percettivo pre-riflessivo che sta al *fondo* della nostra singolarità personale, iniziando dalla ripresa esplicita di queste tematiche da parte di Merleau-Ponty<sup>50</sup>. Nonostante la critica all'esercizio

47. HUA IV, tr. it. cit., p. 249.

48. *Ibidem*, p. 163.

49. Cfr. HUA tr. it. cit., p. 162.

50. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, tr. it. a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1967, pp. 211-238; Id., *Husserl ai limiti della fenomenologia*, in

della riduzione come una sorta di residuo intellettualistico, tale ripresa rappresenta, a nostro giudizio, una delle introduzioni più efficaci per comprendere l'importanza *fondativa* dell'*estetica*, della *filosofia della percezione*, per la fenomenologia husserliana della persona in quella *primaria* e importante accezione di essere un io *costitutivamente carnale*. La scelta di iniziare con Merleau-Ponty, ci consente dunque di introdurre gradualmente la fondamentale questione husserliana della *primordialità* del Leib nella sua qualità essenziale di essere la nostra esclusiva e vitale *proprietà corporea*<sup>51</sup>.

*Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, tr. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 117.

51. La nostra scelta di iniziare con Merleau-Ponty ci sembra essere in piena sintonia con quanto sostiene D. Zahavi quando afferma in *Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal*, in T. Toadvine, L. Embree (a cura di), *Merleau-Ponty Reading of Husserl*, Kluwer Dordrecht/Boston/London 2002, p. 29, che Merleau-Ponty, rispetto ad Heidegger e a Sartre, «è stato sicuramente il più husserliano dei tre grandi fenomenologi».

## 1. La fondazione estetica della persona

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

Friedrich Nietzsche

### 1. Merleau-Ponty e lo stile dell'esperienza percettiva

È noto come le riflessioni husserliane attorno alla corporeità abbiano profondamente influenzato Merleau-Ponty, che già nel 1939 aveva potuto avere accesso ai materiali inediti che costituiranno il secondo volume delle *Ideen*<sup>1</sup>. Per Merleau-Ponty, seguendo Husserl, la percezione proprio-corporea è il nostro vero accesso alla realtà, è la nostra dimensione originaria da cui, sin dalla nascita, prende avvio la nostra vita concreta ed è anche quel fondo che ci sorregge e accompagna sempre, oltre il nostro esserne consapevoli, come dimensione preriflessiva che funge incessantemente nel nostro agire quotidiano e che permea interamente di sé la nostra vita cosciente. La fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty va declinata dunque innanzitutto come una ricerca del senso originario di quel che profondamente siamo come esseri naturali, come corporeità vivente. Tale origine è ciò che Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* chiamava «esperienza pura, e per così dire ancora muta che si tratta di portare all'espressione propria del suo senso»<sup>2</sup>.

Com'è noto, per Husserl vi sono due accezioni fondamentali di Natura, quella delle abitudini mentali che vanno discusse (messe tra parentesi in quanto fede ingenua, irriflessa nei confronti dell'esistenza del mondo)<sup>3</sup>, ma

1. Cfr. H.L. Van Breda, *Merleau-Ponty et les Archives-Husserl de Louvain* in: «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 4, ottobre 1962, pp. 410-430.

2. HUA I, p. 77; Per il peso di questa cit. husserliana negli scritti di M. Merleau-Ponty cfr.: M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 56, nota 186 e p. 133; Id., *Fenomenologia della percezione* (d'ora in poi FP), tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1972, p. 24; Id., *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, cit., p. 169, nota 66; Id., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, p. 146.

anche quella della *Lebenswelt*, realtà vitale, terreno pre-riflessivo, pre-logico che la scienza moderna ha totalmente occultato e che invece ne rappresenta un presupposto indispensabile, poiché la *Lebenswelt* è il terreno preliminare alla scienza e alla filosofia, ma è anche la base, il fondamento necessario, quel «logos del mondo estetico»<sup>4</sup>, su cui la scienza e la filosofia costruiscono le proprie idealizzazioni.

Merleau-Ponty riprende *in toto* questi motivi<sup>5</sup>, il suo progetto fenomenologico è dunque quello di esplicitare quel legame profondo e irriflesso che ci unisce al mondo, quell'essere naturale in cui siamo immersi: «La fenomenologia vuole scoprire una passività originaria, in opposizione alla passività secondaria dell'abitudine»<sup>6</sup>. I modelli stessi della nostra interazione scientifica con il mondo presuppongono il territorio *originario* della percezione, «l'universo della teoria sottintende un universo già presente. Dietro a questo mondo, c'è un mondo più originario, che precede ogni attività, un "mondo prima di ogni tesi": è il mondo percepito»<sup>7</sup>. Questa *naturalità* del mondo della percezione, l'intimità che con esso condividiamo, sembrerebbe essere una cosa del tutto ovvia e scontata:

Il mondo della percezione, ossia quello che ci è rivelato per mezzo dei sensi e dalla pratica della vita, sembra a prima vista quello che conosciamo meglio, poiché non sono necessari né strumenti né calcoli per accedervi, e in apparenza, è sufficiente, per penetrarvi, aprire gli occhi e lasciarsi vivere. Eppure questa è una falsa apparenza. [...] In larga misura noi ignoriamo un tale mondo<sup>8</sup>.

Il mondo della percezione ci appartiene visceralmente, esso si rivela all'analisi fenomenologica come la modalità originaria della nostra esisten-

3. L'atteggiamento naturale in questa accezione è anche, come nota E. Fink in *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976, p. 309, l'ineludibile e «fondamentale situazione umana della comprensione dell'essere».

4. E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, HUA XVII, Hrsg. P. Janssen. Nijhoff, Den Haag 1974, tr. it. di G. D. Neri in *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 356. Cfr. M. Merleau-Ponty, FP, p. 548; Id., *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 106.

5. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. cit., p. 105; cfr. HUA VI, tr. it. cit., pp. 297-327 e E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, tr. it. di G. D. Neri in: «aut aut», n. 245, settembre-ottobre 1991, pp. 3-18. Per il debito di Merleau-Ponty nei confronti della *Lebenswelt* husserliana si veda S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001, pp. 189-240.

6. M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. cit., p. 105.

7. *Ibidem*, p. 109. Cfr. *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 216.

8. M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, tr. it. di F. Ferrari, SE, Milano 2002, p. 15.

za. Ed è di conseguenza il significato stesso di mondo a mutare profondamente senso tramite la riflessione sulla percezione: «Il mondo percepito non è una somma di oggetti, [...] la nostra relazione con esso non è quella tra un pensatore e un oggetto del pensiero»<sup>9</sup>. La complicità con il mondo intessuta dalla nostra vita percettiva precede e rende possibile qualsiasi presa di distanza, ogni differenziarsi, ogni esercizio cosciente. «Il sentire è quella comunicazione vitale con il mondo che ce lo rende presente come luogo familiare della nostra vita. L'oggetto percepito e il soggetto percipiente devono il loro spessore al sentire. Esso è il tessuto intenzionale che lo sforzo di conoscenza cercherà di scomporre»<sup>10</sup>. Vi è tra noi e il mondo un'inestricabile legame percettivo, che funge attivamente prima del nostro rendercene conto, del nostro agire cosciente. Di conseguenza la mia esperienza, il mio vissuto percettivo non è «una somma di dati visivi, tattili, auditivi, io percepisco in modo indiviso con il mio essere totale, colgo una struttura unica nella cosa, un'unica maniera d'esistere che parla continuamente a tutti i miei sensi»<sup>11</sup>.

La percezione è il senso vero della nostra presenza, è *già lì*, è il nostro essere al mondo, ancor prima di qualsiasi nostra consapevolezza. «Nella condizione di essere cosciente c'è un continuo disagio. Nel momento in cui percepisco una cosa, provo che era già là dinanzi a me, oltre il mio campo visivo. Un orizzonte infinito di cose da prendere circonda il piccolo numero di quelle che posso prendere davvero»<sup>12</sup>. La vocazione essenziale della coscienza di essere intenzionale, vale a dire di essere sempre *votata ad altro*, di essere sempre coscienza di qualcosa, si traduce in Merleau-Ponty nel problema di ciò che autonomamente funge nel sottosuolo dell'essere consapevole: *sensu agito* prima ancora prima ancora di essere *sensu riflesso*. Tra queste due dimensioni del senso vi è sempre uno scarto ineliminabile: esiste un differimento ineludibile che si ripropone sempre là dove la riflessione tematizza l'attività fungente irriflessa della coscienza. In un certo senso la nostra tematizzazione, la nostra attività riflettente, arriva sempre *dopo*, inevitabilmente *in ritardo*, rispetto a qualcosa che esiste già, che ci precede e nella quale siamo continuamente riassorbiti: per quanto si riesca a modificare la nostra attenzione nei confronti della realtà e delle cose che ci circondano e quindi si metta in atto la nostra capacità di

9. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, tr. it. a cura di R. Prezzo e F. Negri, Medusa, Milano 2004, p. 17.

10. FP, p. 96.

11. M. Merleau-Ponty, *Il cinema e la nuova psicologia*, in *Sensu e non sensu*, tr. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 2004, p. 71.

12. Id., *Il romanzo e la metafisica*, in *Sensu e non sensu*, tr. it. cit., p. 47.



metterle a fuoco e di interagire con esse, vi è sempre una distanza incolmabile tra riflessione e vita percettiva fungente.

Vi è qui, però, come discuteremo ancora in seguito, un'importante differenza rispetto a Husserl. Per Husserl, al contrario di Merleau-Ponty, non esiste tale scarto incolmabile tra il lato passivo, irriflesso e quello attivo, consapevole, della coscienza intenzionale: essi non sono che quei due lati che trapassano continuamente l'uno nell'altro nel fungere reale, fattuale, della vita intenzionale dell'io<sup>13</sup>. Prevale in Husserl quello *stile di trascendenza* che già era venuto in luce nelle nostre considerazioni iniziali. Ogni eccedenza rispetto alla riflessione, poggia sulla caratteristica stessa dell'intenzionalità percettiva, che è quella di rimandare sempre e inesauribilmente oltre di sé, configurando nella loro varietà, la nostra apprensione delle cose: oltre la coscienza intenzionale si cela sempre quella ricchezza del reale di cui essa fa continua esperienza in un'incessante alternarsi di luci e adombramenti. Merleau-Ponty, in una certa misura, radicalizza la riflessione husserliana sul lato passivo, irriflesso dell'intenzionalità fungente. Il fungere della coscienza, del vissuto percettivo è – per Merleau-Ponty – innanzitutto un qualcosa che si *agita* ben al di sotto della sfera della consapevolezza. Questo fungere della coscienza è dato dal sottosuolo percettivo, *sentire carnale* che originariamente accomuna il soggetto percipiente con l'oggetto percepito e che fa da sfondo permanente al fluire della nostra vita attiva, cosciente<sup>14</sup>.

In questa accezione la percezione, dunque, non solo accompagna la coscienza ma ne è anche un suo momento strutturale fondamentale. Rispetto ad esso, la vita consapevole, è una sorta di *sovrastuttura*. Essa è totalmente debitrice per il proprio senso ad uno strato *percettivo* sotterraneo, che si situa ad un livello marcatamente più profondo dei nostri atti coscienti, livello profondamente radicato nei nostri usuali comportamenti, dimensione di *vita intenzionale* che si offre alla nostra capacità analitica di comprensione. «Dobbiamo ritrovare l'origine dell'oggetto nel cuore stesso della nostra esperienza, descrivere l'apparizione dell'essere e comprendere come, *paradossalmente, per noi c'è un in sé*»<sup>15</sup>. Questa sfera pre-oggettiva che la riflessione mette in luce, ma che tuttavia era *già prima*, è dunque la dimensione originaria in cui l'io esperisce il mondo e che si rivela già, in

13. Si veda a riguardo il nostro, *Archeologia della coscienza. Note in margine alla fenomenologia di Merleau-Ponty* in: «Chiasmi International», n. 7, 2005, p. 334.

14. Cfr. M. Carbone, *Carne. Per la storia di un fraintendimento*, in M. Carbone, D. M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003, pp. 11-14.

15. FP, p. 118.

quanto vita percettiva, come relazione intenzionale, sentire continuo in cui attivamente si fondono soggetto e oggetto e dove la coscienza risalta solo ad intermittenza: essa è, per Merleau-Ponty, la dimensione della *corporeità*, la dimensione della mia concreta carnalità.

L'intenzionalità che collega i momenti della mia esplorazione, gli aspetti della cosa, [...] non è l'attività di collegamento del soggetto spirituale, né le pure connessioni dell'ob-jectum, bensì la transizione che io effettuo come soggetto carnale da una fase del movimento a un'altra, [...] poiché io sono quell'animale di percezioni e di movimenti che si chiama corpo<sup>16</sup>.

Il corpo è il nostro «veicolo dell'essere al mondo», un organismo vivente (*Leib*) ancor prima di essere un qualcosa di materiale (*Körper*). È la sfera viva della presenza, fluire continuo, essere totale che precede ogni nostra veduta oggettiva, *natura* che ci si mostra in tutta la sua *potenza*.

C'è dunque una certa consistenza del nostro «mondo», [...] una certa energia della pulsazione di esistenza, relativamente indipendente dai nostri pensieri volontari, che impedisce di trattarlo come un *atto* di coscienza. L'essere al mondo può distinguersi da ogni processo in terza persona e da ogni modalità della *res extensa*, così come da ogni *cogitatio* e da ogni conoscenza in prima persona, proprio perché è una veduta pre-oggettiva<sup>17</sup>.

Il corpo è la nostra «abitudine primordiale», luogo *inoltrepassabile*, a partire dal quale solamente si può dispiegare una dimensione spazio temporale, presenza che ci accompagna sempre necessariamente, *ombra* dalla quale non ci possiamo mai staccare.

Analogamente a quanto sostiene Husserl in *Ideen II*, per Merleau-Ponty il corpo vivente esprime innanzitutto la modalità del nostro *essere al mondo*, la nostra *situazione*: ogni variazione prospettica del mio esserci prende avvio dalla mia corporeità, il mio corpo è la permanenza assoluta che serve da sfondo alla variabilità degli oggetti:

ciò che mi fornisce, insieme alle facce visibili dell'oggetto, le facce non visibili, questa sintesi che va dal dato a ciò che non è attualmente dato, non è una sintesi intellettuale che pone liberamente l'oggetto nella sua totalità, è piuttosto una sintesi pratica: posso toccare la lampada, e non solo seguendo il lato rivolto verso di me, ma anche dall'altro lato; sarà sufficiente che io tenda la mano per coglierlo<sup>18</sup>.

16. *Ibidem*, p. 130.

17. *Ibidem*, p. 128.

18. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, tr. it. cit., p. 22.



Alle cose che mi circondano si accompagna dunque la motilità del mio corpo, senza la quale esse sono impensabili. È nello spazio dischiuso dalla mia presenza corporea che le cose acquisiscono un senso, ma mentre «vede e tocca il mondo, il mio corpo non può essere visto né toccato»<sup>19</sup>. Per Merleau-Ponty il corpo designa la sfera essenziale di ciò che mi è proprio (*Eigenheitssphäre*). Non si tratta però di un possesso materiale. Come si è già visto con Husserl, il mio corpo, in quanto centro vitale, non è mai completamente oggettivabile, non è mai *completamente costituito* come una cosa, è piuttosto ciò in virtù di cui qualcosa si può costituire<sup>20</sup>. Nel suo essere il centro della mia capacità d'orientamento, nel suo essere la mia stessa capacità motorio-percettiva tramite cui *sono al mondo*, è ciò che mi è assolutamente ed inseparabilmente prossimo e quindi assolutamente mio. Tale qualità è inespriabile, posso rendere schiavo l'altro, renderlo *oggetto* del mio dominio, ma non potrò mai impadronirmi della sua capacità vitale, della sua *Leiblichkeit*: essa non è in alcun modo riducibile ad oggetto, non è in alcun modo sostanza materiale, ed è questa *ineffabilità* che appartiene inalienabilmente all'altro, così come essa è anche inalienabilmente mia. Si tratta di una *proprietà* paradossale poiché proprio per il fatto di non essere alcuna cosa, alcuna sostanza, alcun reale possesso, essa è essenzialmente mia e, allo stesso tempo, è caratteristica essenziale anche dell'altro. Vedremo meglio in seguito come questo aspetto *privato* sia uno dei tratti fondamentali per capire il senso costitutivamente individuale dell'essere personale.

Io mi trovo, secondo Merleau-Ponty, ad essere, *assolutamente situato* nel mio corpo. In un certo senso, *io so*, sono assolutamente persuaso di dove sono, ed è l'intimità sempre immediata che condivido con il mio corpo, anzi è questa stessa primordiale intimità, a essere, oltre qualsiasi dualismo, la mia reale corporeità. Si tratta dunque di quell'immediatezza situazionale che ad esempio sperimento nell'esperienza del dolore fisico: «Ho male al piede» non significa io penso che il piede sia la ragione di questo male, ma dicendo la provenienza del dolore enuncio, do forma ad uno spazio, ad una *voluminosità corporea* che mi riguarda immediatamente prima di qualsiasi mia riflessione o enunciazione cosciente<sup>21</sup>.

La prossimità assoluta al nostro corpo non è solo spaziale ma è anche, ed è altrettanto fondamentale, prossimità temporale. Non solo «per me non ci sarebbe spazio se non avessi un corpo»<sup>22</sup>, ma è la dimensione stessa del-

19. FP, p. 143.

20. Cfr. FP, pp. 143 ss.

21. Cfr. FP, pp. 145 ss. e 151 ss.

22. FP, p. 156.

la temporalità a dispiegarsi a partire dal corpo. Attraverso la nostra corporeità si delinea anche l'*attualità* della nostra vita.

Ogni presente può pretendere di fissare la nostra vita, ecco ciò che lo definisce come presente. Poiché esso si dà per la totalità dell'essere e poiché per un istante riempie la coscienza, noi non ce ne liberiamo mai completamente, il tempo non si rimargina mai interamente su di esso: ogni presente rimane come una ferita attraverso la quale defluisce la nostra forza<sup>23</sup>.

Nell'eccedenza del presente, nel suo non poter mai definitivamente risolversi e venir afferrato in sé, si situa anche l'eccedenza del corpo proprio. Proprio perché non riesce mai a essere auto-soluzione, l'esperienza del proprio corpo, come esperienza immediatamente spazio-temporale, è esperienza dell'altro, quell'altro che si rivela in me stesso come il mio essere già stato ed il mio poter essere diversamente da ciò che ora sono. «L'ambiguità dell'essere al mondo si manifesta con quella del corpo, e quest'ultima si comprende mediante quella del tempo»<sup>24</sup>.

L'esperienza di tale ambiguità è esperienza di alterità. Nella riflessione sul mio essere fisico-corporeo mi scopro temporalmente determinato in altro: nel riconoscimento di quella corporeità che ad esempio nel processo dell'invecchiamento affiora come *già non più mia* oppure come *non ancora mia*. Anche qui ritrovo l'altro in me stesso come un'inquietante evidenza. Ritorneremo a discutere questa controversa *evidenza* attraverso le analisi husserliane della rimemorazione: quella della mia temporalità incarnata, in cui faccio paradossalmente esperienza dell'estraneità in ciò che mi è più proprio, in un'ineludibile vincolo dell'altro con me stesso.

Nella mia stessa identità carnale si rivela, dunque, il legame con l'altro: «L'evidenza dell'altro – afferma Merleau-Ponty – è possibile perché io non sono trasparente per me stesso e perché la mia soggettività si trascina dietro il suo corpo»<sup>25</sup>. Non solo l'altro è già presente nella mia dimensione corporeo-temporale ma è la mia corporeità stessa a richiedere per sé e a chiamare in causa i corpi altrui.

*Io ho* il mondo come individuo incompiuto attraverso il mio corpo come potenza di questo mondo, e ho la posizione degli oggetti tramite quella del mio corpo, o viceversa la posizione del mio corpo tramite quella degli oggetti [...] in una implicazione reale *poiché* il mio corpo è movimento verso il mondo, perché il mondo è punto d'appoggio del mio corpo<sup>26</sup>.

23. FP, p. 134.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. 457.

26. *Ibidem*, p. 455.

In questo movimento verso il mondo, che è essenzialmente percettivo, il mio corpo richiede la presenza del corpo altrui. Per poter concretamente riconoscersi, il mio corpo deve essere prima percezione dell'altro: senza tale prensione dell'altro non si può aprire alcuna prospettiva, alcuna *veduta*, dalla quale poter poi ritornare presso di sé. «Il soggetto viene portato nelle cose dal suo corpo, ma il ruolo del suo corpo non è ancora cosciente»<sup>27</sup>.

Come vedremo poi, riferendoci direttamente alle sue analisi, è qui evidente l'eco della fenomenologia husserliana. E Husserl viene esplicitamente chiamato in causa da Merleau-Ponty attorno alla questione cruciale della mia identità individuale in relazione all'altro. Il soggetto corporeo considerato isolatamente, rimane astrattamente in sé, è un soggetto del tutto carente e insufficiente. «Un soggetto che avesse soltanto gli occhi, dice Husserl, non avrebbe conoscenza di se stesso. Ha bisogno di uno specchio. Ha bisogno degli altri»<sup>28</sup>. Ho bisogno per la mia auto-percezione della percezione degli altri. Se, percependo i corpi a me esterni, io avverto il mio corpo come abitato da un'anima, cosa succede per la percezione degli altri? L'altro io non è una mia duplicazione, non riconosco l'altro in analogia con me stesso ma vi accedo immediatamente grazie al mio corpo proprio. L'empatia, la modalità dell'esperienza dell'altro è, per Merleau-Ponty, immediatamente corporeo-percettiva:

tale percezione d'altri, che fa sì che io colga il corpo come abitato, non consiste nel trasferire sul corpo d'altri ciò che so per altro verso sulla mia anima. L'*Einfühlung* è un'operazione corporea. [...] La mano d'altri che stringo deve essere compresa secondo il modello della mia mano che tocca e che è toccata. Riesco a sentire qualcuno all'estremità di questa mano: percepire altri significa non soltanto percepire che gli sto stringendo la mano, ma che a sua volta egli mi sta stringendo la mano<sup>29</sup>.

Il reciproco riconoscimento proprio-corporeo come modalità dell'empatia rivela però anche un'essenziale differenza tra Merleau-Ponty e Husserl. Per entrambi, la comune base proprio-corporea, come *primordialità*, è di importanza fondamentale per descrivere l'esperienza dell'altro. Ma in Husserl, come vedremo, il riconoscimento dell'altro sarà necessariamente mediato dal significato di proprietà irriducibile dell'ego incarnato. Le considerazioni di Merleau-Ponty, al contrario non oltrepassano il terreno immediato del riconoscimento *intercorporeo*, che certamente è d'importanza

fondamentale anche per Husserl, ma è solo una parte, un lato, seppur imprescindibile, della modalità della mia esperienza dell'altro<sup>30</sup>.

Per Merleau-Ponty, dunque, il mio corpo non è soltanto mio, ma chiama direttamente in causa l'altro per il suo riconoscimento: esso è realmente tale solo nella dimensione dell'intercorporeità. È l'effettualità del legame percettivo tra i corpi che sostiene il legame etico. È nell'intercorporeità che si fonda il legame sociale. «Questo corpo effettuale che chiamo mio, la sentinella che vigila silenziosa sotto le mie parole e le mie azioni» rispetto al quale gli altri «non sono semplicemente miei congeneri, come dice la zoologia. [...] Gli altri *sono i corpi associati* [...] che mi abitano, che io abito, insieme ai quali abito un solo Essere effettuale presente, come mai animale ha abitato gli animali della sua specie, il suo territorio o il suo ambiente»<sup>31</sup>. Questo essere effettuale è la Natura, «il primordiale, [...] un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto. [...] È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene»<sup>32</sup>. Io condivido questo mondo primordiale con l'altro con la corporeità altrui.

Su questa base, su questo *suolo* comune, io avverto *dunque* il corpo *altrui* come percipiente prima *ancora* di avvertirlo come pensante. «Gli altri uomini non sono mai per me spirito: non li conosco che attraverso i loro sguardi, i loro gesti, le loro parole, in una parola, attraverso il loro corpo»<sup>33</sup>. L'esperienza dell'altro è per Merleau-Ponty immediatamente fondata sulla comune capacità percettiva, non vi è, come in Husserl, quell'incol-

30. Questa differenza essenziale tra la preminenza dell'immediatezza mondana intercorporea in Merleau-Ponty e la priorità invece data da Husserl alla sfera primordiale, è sottolineata anche da M.C. Dillon in *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston 1997, p. 118, ma nell'identificarla come una sfera *asociale* va in direzione diametralmente opposta alla nostra interpretazione.

Merleau-Ponty ritiene che la riduzione primordiale imprigoni nella sfera del proprio quella comune radice tra me e l'altro nel mondo percettivo. Vi è a riguardo una nota di lavoro del febbraio 1959 estremamente significativa: «Il passaggio alla intersoggettività è contraddittorio solo nei confronti di una riduzione insufficiente, Husserl ha ragione di dirlo. Ma una riduzione sufficiente conduce al di là della pretesa "immanenza" trascendentale, conduce allo spirito assoluto inteso come *Weltlichkeit*, al *Geist* come *Ineinander* delle spontaneità, esso stesso fondato sull'*Ineinander* estesiologico e sulla sfera della vita come sfera d'*Einfühlung* e di intercorporeità». Cfr. *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. cit., p. 189; R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991, pp. 46-47. Merleau-Ponty si basa però solo sulle *Meditazioni Cartesiane*, non avendo a disposizione i materiali sull'intersoggettività di HUA XV, senza il cui supporto riesce difficile comprendere, come cercheremo di discutere, il rapporto essenziale in Husserl tra riduzione primordiale e analisi dell'empatia.

31. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. A. Sordini, SE, Milano 1989, p. 15.

32. M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. cit., p. 4.

33. M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, tr. it. cit., p. 56.

27. M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. cit., p. 112.

28. *Ibidem*, p. 113.

29. *Ibidem*.

mabile differenza tra percezione e apprensione dell'altro che non consente di accedervi totalmente, poiché, come si è detto, la psiche altrui non può mai essere direttamente colta dalla percezione. Ed è per Husserl, invece, proprio l'evidenza di tale scarto a richiedere di per sé, necessariamente, l'empatia come quella modalità necessaria e imprescindibile in cui ci si dà l'esperienza dell'altro. Per Merleau-Ponty si tratta di una sorta di pseudo-problema: «A rigore, io non potrei mai pensare il pensiero dell'altro: posso pensare *che* egli pensa, costruire, dietro questo manichino, una auto-presenza sul modello della mia, ma è ancora me stesso che io metto in lui. [...] Per contro, che quell'uomo laggiù *veda*, che il mio mondo sensibile sia il suo, io lo so incontestabilmente»<sup>34</sup>.

Il ribaltamento dell'impostazione husserliana è reso possibile dal differente peso dato al *sottosuolo* percettivo rispetto al terreno della riflessione. Al di *sotto* dell'ordine del pensiero vi è per Merleau-Ponty quella comune apertura percettiva del mondo, sulla cui sola base si può *costituire* l'incontro con l'altro.

Come la percezione di una cosa mi apre all'essere, realizzando la sintesi paradossale di un'infinità di aspetti percettivi, allo stesso modo la percezione dell'altro fonda la moralità realizzando il paradosso di un *alter ego*, di una situazione comune, collocando me, le mie prospettive e la mia solitudine incomunicabile, nel campo della visione di un altro e di tutti gli altri<sup>35</sup>.

La relazione con l'altro può avvenire grazie allo scambio prospettico, dove il mio sguardo verso l'altro viene sostituito dallo sguardo dell'altro verso di me. Reciprocità del riconoscimento che avviene sulla base dell'appartenenza ad un mondo comune, comune poiché non è mai né interamente mio né mai interamente dell'altro. È «il mio corpo a percepire il corpo dell'altro: esso vi trova come un prolungamento miracoloso delle sue proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare il mondo. [...] L'esistenza anonima, di cui il mio corpo è in ogni momento la traccia, abita contemporaneamente questi due corpi»<sup>36</sup>.

Il mondo, lungi dall'essere la rappresentazione *logica* del soggetto (come ciò che gli sta di fronte e viene rappresentato in quanto tale), è invece il terreno intersoggettivo in cui il mio corpo è intrecciato alla corporeità altrui. Io sono preformato da questo vincolo. L'io è un io incarnato che si definisce solo nel continuo *trascendersi* verso l'altro, il mio corpo è un

34. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, tr. it. cit., pp. 222-223.

35. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, tr. it. cit., p. 43.

36. FP, p. 459.

continuo rimando effettuale al corpo altrui e questa è la sua fondamentale struttura intenzionale. Il mondo percepito è dunque l'evento in cui la nostra esistenza si rivela in tutta la sua estaticità: un continuo esser sospinti in altro, un essere già sempre oltre di sé, senso intenzionale che si rigenera incessantemente ed è anche allo stesso tempo *segno* della pluralità delle coscienze. La riflessione attorno all'esperienza dell'altro non conduce ad alcuna dimensione normativa, al contrario, in essa si dischiude anche la questione del senso della nostra esistenza nel suo carattere aperto ed irriducibile alla rigidità della norma. All'affermazione e alla domanda di Bréhier, un membro della società filosofica francese, «l'altro mi è reciproco in ragione di una norma universale. Dov'è la sua norma?», Merleau-Ponty risponde: «Dov'è la sua? Tutti noi siamo in un'esperienza dell'io e dell'altro che cerchiamo di dominare pensandola, ma senza poterci illudere di farlo mai completamente»<sup>37</sup>.

## 2. L'ambiguità della visione

Quel che immancabilmente sfugge ad un rigido sapere normativo è invece ciò che la pittura moderna riesce efficacemente a descrivere: l'arte moderna, per Merleau-Ponty, è in grado di mostrare il senso autentico del nostro profondo radicamento nel *suolo* vitale-percettivo. «L'arte è la realizzazione oggettiva di un contatto con il mondo che non può essere oggettivato, così come la filosofia è la scoperta di un'organizzazione il cui senso rimane aperto»<sup>38</sup>. Cézanne è la figura emblematica per mostrare come l'arte moderna riesca a descrivere quell'esperienza *aperta* e intimamente proprio-corporea che intratteniamo con il mondo della percezione.

Se molti pittori, dopo Cézanne, hanno rifiutato di piegarsi alla legge della prospettiva geometrica, è perché volevano riappropriarsi e mostrare la nascita stessa del paesaggio, [...] volevano raggiungere lo stile dell'esperienza percettiva. [...] All'idea di uno spazio omogeneo totalmente offerto a un'intelligenza senza corpo,

37. *Il primato della percezione...*, tr. it. cit., p. 52.

38. M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. cit., p. 66. Non mi pare affatto eccessivo affermare che il progetto estetico-fenomenologico di Merleau-Ponty risenta anche di una forte fascinazione della filosofia romantica tedesca, che rivela inoltre la ragione di alcune profonde differenze con Husserl che abbiamo cercato di mettere in luce; si vedano soprattutto le riflessioni su Schelling svolte nelle lezioni dell'a.a. 1956-57, in *Ibidem*, pp. 51-75. Per l'influsso schellinghiano su Merleau-Ponty si veda anche E. Franzini, *L'estetica francese del '900. Analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984, pp. 377-388.

si sostituisce l'idea di uno spazio eterogeneo [...] in rapporto con le nostre particolarità corporee<sup>39</sup>.

Nell'esperienza pittorica di Cézanne si mostra come la distinzione dualistica tra anima e corpo sia del tutto insufficiente e inadeguata a descrivere la nostra esistenza: «L'uomo non è uno spirito e un corpo. [...] Accede alla verità delle cose solo perché il suo corpo è come conficcato in esse»<sup>40</sup>.

L'esperienza percettiva come continuo inestricabile intreccio tra soggetto e mondo trova dunque nel *paradigma* della pittura di Cézanne la sua immediata espressione. «Noi percepiamo le cose, ci intendiamo su di esse, siamo ancorati ad esse e solo su questa fundamenta di "natura" costruiamo delle scienze. Cézanne – afferma Merleau-Ponty – ha voluto dipingere questo mondo primordiale»<sup>41</sup>. Tramite l'uso espressivo del colore Cézanne ritorna all'esperienza originaria in cui vien meno sia la distinzione tra anima e corpo che quella fra pensiero e visione: la pittura mostra come tali realtà siano invece del tutto inseparabili. La cura che Cézanne ha della fisionomia degli oggetti e dei volti emerge dal colore, l'uso espressivo del colore ci restituisce il nostro legame indivisibile con il mondo. I colori non sono affatto l'attributo percettivo che noi affidiamo alle cose come loro *qualità secondaria*. Al contrario, la pittura ci rivela come i colori stessi siano indistinguibili dalle cose cui si riferiscono. Cézanne, per Merleau-Ponty, ci mostra l'aspetto sinestetico, originario, della percezione in cui cose e sensazioni sono strettamente intrecciate.

Cézanne non cerca di suggerire con il colore le sensazioni tattili che darebbero la forma e la profondità. [...] La cosa vissuta non è ritrovata o costruita in base ai dati dei sensi, ma si offre di primo acchito come il centro donde essi s'irradiano. *Tramite la pittura* noi vediamo la profondità, il vellutato, la morbidezza, la durezza degli oggetti. [...] Se il pittore vuole esprimere il mondo, bisogna che la disposizione dei colori rechi in sé questo Tutto indivisibile<sup>42</sup>.

È unicamente un processo astrattivo quello che ci fa distinguere la cosa dalle sue proprietà e in cui perviene a dileguarsi l'*individualità* e l'effettiva concretezza della cosa. La pittura mostra al contrario come colore e materia siano inseparabili:

come potremmo definire esattamente il colore di un oggetto senza menzionare la sostanza di cui è fatto, per es. il colore azzurro di questo tappeto senza dire che è

39. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, tr. it. cit., pp. 27-29.

40. *Ibidem*, p. 29.

41. *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non senso*, tr. it. cit., p. 32.

42. *Ibidem*, p. 34 (C.vo nostro).

un «azzurro lanoso»? Cézanne aveva posto l'interrogativo: come distinguere nelle cose tra colore e disegno?<sup>43</sup>

Come nella sua pittura il colore non si aggiunge al disegno ma è un tutt'uno con ciò che descrive, anche la percezione non significa l'imposizione di un significato a certi segni sensibili ma è il nostro immediatamente essere coinvolti nella trama materiale del mondo. La visione del mondo cambia, in questo modo, completamente di segno: non è più lo sguardo in grado di *spaziare* e dominare su di un mondo tenuto a distanza. Il mondo delle cose non è una realtà separata da noi, il nostro autentico rapporto con il mondo è tutt'altro che di tipo contemplativo. «Il nostro rapporto con le cose non è un rapporto a distanza. Ogni cosa parla al nostro corpo e alla nostra vita. [...] L'uomo è investito nelle cose e le cose sono investite in lui. [...] È quello che voleva dire Cézanne quando parlava di un certo "alone" delle cose che si tratterebbe di rendere con la pittura»<sup>44</sup>.

È in qualche modo questo primato della percezione a insegnarci a capire l'arte: esperienza estetica ed esperienza percettiva vanno di pari passo, si tratta della medesima esperienza prelogica che affiora dal nostro concreto mondo vitale. Così come il colore è un tutt'uno con il proprio oggetto, e non la qualità che io sono in grado di conferirgli, «l'unità della cosa non è dietro a ciascuna della sue qualità: è riaffermata da ciascuna di esse, è la cosa tutt'intera. Cézanne diceva che si deve poter dipingere l'odore degli alberi»<sup>45</sup>. È dunque impossibile separare le cose dal modo in cui appaiono. La riflessione sulla percezione mi rivela non solo il mio legame stesso con il mondo, ma anche il significato carnale dell'opera pittorica.

Se mi affido alla scuola della percezione, sono in grado di capire l'opera d'arte. [...] Anch'essa è una totalità carnale in cui il significato non è libero, [...] ma è legato, prigioniero dei segni, di tutti i dettagli che me la rendono manifesta. [...] Come la cosa percepita, l'opera d'arte si vede o si sente e nessuna analisi, per quanto preziosa [...] sarà in grado di sostituire l'esperienza percettiva e diretta che ne ho<sup>46</sup>.

Sulla base di queste osservazioni perdono valore le categorie estetiche tradizionali. L'esperienza estetica è un'esperienza unitaria anche dal lato della creazione artistica: tra il pittore e l'opera deve realizzarsi quell'unità corporea, materiale di senziente e sentito, la medesima unità che esiste tra

43. M. Merleau-Ponty, *Il cinema e la nuova psicologia*, tr. it. cit., p. 72.

44. M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, tr. it. cit., p. 37.

45. *Ibidem*, p. 35.

46. *Ibidem*, p. 68.

noi e il mondo percettivo. «La distinzione così frequente tra il soggetto del quadro e lo stile del pittore non è legittima perché, per l'artista, tutto il soggetto è nel modo in cui il pittore costituisce sulla tela l'uva, la pipa o il pacchetto di tabacco. [...] In arte [...] la forma e il fondo, quel che si dice e il modo in cui lo si dice, non possono esistere separati»<sup>47</sup>. La conversione della pittura in tale mondo è talmente radicale che in essa si mostra anche la loro totale reversibilità. «Il pittore "si dà con il suo corpo", [...] è prestando il suo corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura»<sup>48</sup>. Per comprendere quest'operazione estetica dobbiamo riprendere la centralità del corpo proprio, quel corpo effettuale nel suo essere *intreccio di visione e movimento*. Il mio corpo mobile rientra nel mondo visibile, ne fa parte, ed è per questa ragione che posso dirigerlo nel mondo visibile, tra me e il mondo esiste una relazione che è immediatamente pragmatica: «Tutto ciò che vedo è per principio alla mia portata, per lo meno alla portata del mio sguardo, segnato sulla mappa dell'"io posso"»<sup>49</sup>. Nell'effettualità del mondo percettivo il vedente è immerso mediante il suo corpo nel visibile. «Il mio movimento è il proseguimento naturale e la maturazione di una visione», è il mio corpo stesso ad essere intreccio tra senziente e sentito: «Si vede vedente, si tocca toccante, è visibile e sensibile per se stesso»<sup>50</sup>. È sguardo che a sua volta diviene oggetto sottoposto allo sguardo altrui, cosa tra le cose del mondo. La pittura ci restituisce il vero significato del senso duplice ed ambiguo della visione: l'opaca coesistenza in noi, l'unione non trasparente del vedere e dell'essere visti. «La visione è presa, [...] si fa nel mezzo delle cose, là dove un visibile comincia a vedere, diventa visibile per se stesso e grazie alla visione di tutte le cose, là dove persiste, come l'acqua madre nel cristallo, l'indivisa comunione del senziente e del sentito»<sup>51</sup>. Cézanne riesce ad incarnare il senso più profondo della visione, quel suo essere scambio continuo tra percipiente e percepito sul fondamento della loro reciproca appartenenza: «L'artista è colui che fissa e che rende accessibile ai più "umani" fra gli uomini lo spettacolo di cui fanno parte senza vederlo»<sup>52</sup>. La pittura si esprime rendendo visibili l'enigma della nostra corporeità e il legame intersoggettivo che su di essa si fonda, quel legame «fra chi tocca e chi è toccato, fra un occhio e l'altro, fra la mano e un'altra mano»<sup>53</sup>, quel reincrociarsi tra senziente e

47. *Ibidem*, p. 70.

48. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. cit., p. 17.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*, p. 18.

51. *Ibidem*, p. 19.

52. M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, tr. it. cit., p. 37.

53. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. cit., p. 20.

sentito che continuamente si rinnova quando si accende la scintilla percettiva. «Una volta dato questo strano sistema di scambi, tutti i problemi della pittura sono presenti. Essi illustrano l'enigma del corpo, e tale enigma li giustifica». La visione mostra come «le cose e il mio corpo son fatti della medesima stoffa», la visibilità manifesta del corpo si accompagna ad una visibilità segreta: «La natura è all'interno, dice Cézanne»<sup>54</sup>.

L'arte mostra dunque l'invisibile, ciò che il pensiero rappresentativo non coglie: quella natura che nel legame percettivo ci lega indistintamente alle cose. «Il pittore riprende e converte appunto in oggetto visibile ciò che senza di lui resta rinchiuso nella vita separata da ogni coscienza: la vibrazione delle apparenze che è la genesi delle cose»<sup>55</sup>. Questo rivelare il mistero della nostra *genesì* naturale, dell'identità tra senziente e sentito, è dunque il compito espressivo dell'arte. «Il quadro [...] offre allo sguardo, affinché esso le sposi, le tracce della visione dell'interno, e alla visione ciò che la foderà interiormente, la struttura immaginaria del reale»<sup>56</sup>. La pittura svela, ci rende manifesto l'enigma stesso della visibilità, «dona esistenza visibile» a quel mistero su cui poggia il nostro intreccio corporeo con il mondo sensibile. «L'occhio è *ciò che* è stato toccato da un certo impatto con il mondo, e lo restituisce al visibile mediante i segni tracciati dalla mano»<sup>57</sup>. Il pittore trasforma la propria visione *incarnandola* nell'opera d'arte, nella rappresentazione pittorica si dispiegano quelle «cifre del visibile» che il mondo ha inciso in lui. Nei numerosi dipinti della Montagna *Sainte-Victoire* vi è per Merleau-Ponty tutto il senso della ricerca estetica di Cézanne: la visione di ciò che solitamente all'occhio profano non appare. Rivelare quell'invisibile da cui il visibile è interamente permeato, vedere anche quel vedere a cui siamo sempre esposti: la nostra appartenenza alla visione, il nostro poter essere visti. Vedere dunque quel gioco di luci e ombra, riflessi e colori che compongono il talismano del mondo. «La medesima cosa è laggiù, nel cuore del mondo, e qui nel cuore della visione. [...] È la montagna stessa che, di laggiù, si fa vedere da lui, è lei che il pittore interroga a partire dal proprio sguardo»<sup>58</sup>.

La fascinazione del pittore consiste nel rovesciamento dello sguardo: non più azione verso il visibile ma esporsi allo sguardo delle cose, «tra lui e il visibile, i ruoli inevitabilmente si invertono»<sup>59</sup>. Ecco perché i pittori,

54. *Ibidem*.

55. M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, tr. it. cit., p. 36.

56. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. cit., p. 22.

57. *Ibidem*, p. 23.

58. *Ibidem*, p. 24.

59. *Ibidem*, p. 26.

come ad esempio Matisse, amano raffigurarsi mentre dipingono, mostrando in tal modo non semplicemente quel che vedono ma anche come sono visti. La pittura realizza l'ubiquità del vedere e dell'essere visti, realizza il senso originario della visione nel suo unire senziente e sentito. Essa *indica* però ciò che per la riflessione e per lo sguardo quotidiano rimane del tutto opaco ed invisibile: opacità che rispecchia emblematicamente il nostro legame percettivo con il mondo come corporeità. La nostra corporeità è unione di *Leib* e *Körper*, unione di senziente e sentito, ma tale unione è anche coesistenza forzata in cui l'uno non solo non può mai liberarsi dell'altro, ma neppure vi può mai trapassare interamente. Così come la cosa nulla sa dello sguardo gettato sopra di essa, io posso essere visto, per il fatto di essere corpo materiale, senza vedere chi mi osserva. Anche noi, in quanto materialità, cose tra le altre cose, possiamo essere inconsapevolmente oggetto dello sguardo altrui. È questo l'enigma cruciale della visione che secondo Merleau-Ponty la pittura di Cézanne ci mostra e in qualche modo cerca di sciogliere: nel mio essere incarnato nel mondo, sono non solo attore ma allo stesso tempo anche materia, materia vivente che si offre allo sguardo ma che, allo stesso tempo, è invisibile a se stessa. Rivelando una coesistenza tra me e il mondo che è paradossale simultaneità, l'opacità della visione riguarda essenzialmente, oltre al mio rapporto con la materialità del mondo, anche il mio rapporto con l'altro. Lo riguarda però in una dimensione che si trova assolutamente al di fuori dell'empatia. Quell'immediatezza del reciproco riconoscimento corporeo-percettivo, che si era visto valere per Merleau-Ponty come base dell'empatia, sembra essere qui contraddetta ed offuscata da una nuova opacità che poggia sul medesimo presupposto della coappartenenza *naturale* tra noi e la *materia* del mondo. Secondo la paradossale ubiquità della visione, in uno sguardo che esclude la reciprocità, così come sono *materialmente* insieme al mondo, sono *materialmente* insieme all'altro, in un'unità, un'identità, che però non posso cogliere riflessivamente. È un vincolo ambiguo quello che lega il mio essere all'essere del mondo. Si tratta in entrambi i casi – come dice Merleau-Ponty – «di due esseri *che* sono differenti, "esterni", estranei l'uno all'altro e *che* sono tuttavia assolutamente *insieme*». È ciò che De-launay chiama «la parità delle rotaie, [...] che convergono e non convergono, che convergono *per rimanere* laggiù equidistanti, il mondo che è conforme alla mia prospettiva *per essere* indipendente da me, che è per me *al fine* di essere senza di me, di essere mondo»<sup>60</sup>. La materialità vivificata, *carne del mondo*, unità originaria di senziente e sentito, che io stesso sono,

60. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it. cit., p. 58 (C.vo nostro).

offerta allo sguardo dell'altro, *si lascia vedere* nella pittura di Cézanne come un intreccio inestricabile di intimità e alterità.

Il tema dell'opacità della visione riavvicina però, per lo meno da un punto di vista problematico, Husserl a Merleau-Ponty. Ma si tratta qui, rispetto ad Husserl, di un ribaltamento essenziale della questione. Per Husserl, già nella relazione diretta tra me e l'altro, vi è immediata asimmetria. Poiché come si è visto, la necessità dell'empatia scaturisce dal fatto che posso solo appresentarmi l'altro: alla mia percezione della presenza altrui, come corpo vivente, come un altro io, come un mio simile, è interdetto l'accesso a quella che è la sua sfera più propria, la sua psiche incarnata, il senso *intimo* della sua corporeità vivente, quella medesima intimità che invece *conosco* e avverto come essenzialmente mia. L'altro mi è dunque intimo ed allo stesso tempo fondamentalmente estraneo. Il senso di questa estraneità ritorna nell'ambiguità della *visione* di Merleau-Ponty ma al di fuori della *mediazione* dell'empatia. Nel mio essere *altrove*, *espropriato* nello sguardo dell'altro, si rivela un lato *per me* del tutto *invisibile*. Per Merleau-Ponty, questo lato non riguarda solo la mia corporeità come materia inerte, ma anche la mia materialità nell'intreccio vivente con il mondo percettivo, mi riguarda cioè nell'interezza della mia dimensione esistenziale. In quanto posso essere attualmente presente a me stesso, ma ignaro della mia presenza nello sguardo altrui (e viceversa), sono allo stesso tempo, rispetto a me stesso, presente e totalmente estraneo. La mia presenza esiste dunque anche altrove, non è quindi del tutto annullata, ma espropriata dal proprio sé, rapita dallo spazio dell'autoriflessione, viene a situarsi nell'estraneità radicale di *uno sguardo che non mi appartiene*. Questa modalità dell'essere *altrove* è una prima figura dell'essere *ostaggio* che riguarda essenzialmente l'aspetto critico di una fenomenologia dell'essere personale, la cui discussione, gradualmente, cercheremo di approfondire partendo dalle aporie dell'empatia husserliana sino alle sua estrema radicalizzazione nel pensiero di Levinas.

Prima di affrontare il nodo per noi cruciale della modalità dell'empatia nella definizione dell'essere personale dobbiamo però riprendere il tema estetico percettivo del *Leib*, il corpo proprio nella sua *vitalità intenzionale*, per metterne in luce nuovamente l'aspetto prioritario per la costituzione della persona, ripartendo ancora una volta da Husserl e dalle analisi dedicate a tale tema in *Ideen II*<sup>61</sup>.

61. Com'è noto, le analisi di *Ideen II* attorno al tema della costituzione delle oggettualità nella coscienza ed in particolare nella loro relazione al *Leib*, coprono, nella loro continua ripresa, un'esteso arco di tempo che va grosso modo dal 1912 al 1928. Cfr. M. Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, in HUA IV, pp. XIV ss. Tali analisi rivestono per noi una decisi-

### 3. Il corpo proprio e la motivazione personale

Nella dimensione cinestetico-percettiva del *Leib*, del corpo proprio, la motivazione svolge un ruolo fondamentale. La motivazione ha per Husserl una relazione di interdipendenza strutturale con ciò che viene motivato. La motivazione percettiva, infatti, è sempre strutturata secondo una duplice articolazione di correlazione tra «le sensazioni cinestetiche da un lato, dal lato motivante e le sensazioni del carattere dall'altro lato, dal lato motivato»<sup>62</sup>. Ad esempio, nella percezione tattile di una superficie vi è la sensazione *motivante* generata dal movimento della mano, correlata al suo effetto, la sensazione *motivata* del carattere di ruvidezza della superficie toccata. Il corpo vivo, inoltre, rispetto alle sue capacità cinetico-percettive è *organo del volere*:

La mia mano mossa spontaneamente e immediatamente, spinge, afferra, solleva ecc. *Le cose meramente materiali possono essere mosse solo meccanicamente*, [...] solo i corpi vivi possono essere mossi spontaneamente e immediatamente («liberamente»), e cioè attraverso l'io libero e la propria volontà che al corpo vivo ineriscono<sup>63</sup>.

La mia sfera motivazionale-volitiva è dunque intrecciata con la mia realtà proprio-corporea. La mia libertà, la mia auto-percezione come poter essere, viene esperita innanzitutto attraverso il mio corpo. Attraverso la mia viva corporeità, la mia viva esistenza percettiva, si costituisce la struttura stessa della mia soggettività e la sua base motivazionale. La motivazione mette in luce un aspetto essenziale del corpo proprio, la libertà del suo essere soggetto individuale, vale a dire il suo potersi muovere e orientare secondo la propria *autodeterminazione*.

Le cose – sostiene Husserl – sono «esperite», sono «date intuitivamente» al soggetto, in quanto unità di un contesto spaziale-temporale-causale; e in questo contesto rientra necessariamente una cosa peculiare: «il mio corpo vivo», che è il luogo in cui, per una necessità essenziale, un sistema di condizionalità soggettive si intreccia col sistema della causalità<sup>64</sup>.

Come si è visto, il corpo vivo, il *Leib*, è, per Husserl, il polo del sistema cinestetico-sensoriale, esso interferisce liberamente nel mondo causale, ed

va importanza perché costituiscono, soprattutto là dove vengono discusse le tematiche legate all'empatia, una sorta di preludio alle riflessioni più tarde dei primi anni '30, il cui contenuto problematico affiora – come cercheremo di mostrare – nei *Forschungsmanuskripte*.

62. HUA IV, p. 58.

63. HUA IV, tr. it. cit., p. 154.

64. *Ibidem*, pp. 67-68.

è a partire da esso che si dispiega la mia attività volitiva. Il *Leib* è quella realtà psicosomatica che, in una sorta di stratificazione, si situa al livello basilico del formarsi del carattere volitivo di ogni individualità personale: «È la costituzione dello *strato inferiore* che conferisce a tutte le cose dell'esperienza, almeno in quanto siano nei loro stati momentanei cose sensoriali, l'originaria condizionalità psicofisica»<sup>65</sup>.

È a partire dal fungere effettivo del *Leib* nel suo essenziale differire dalla realtà meccanica che si dischiude quella sfera di libertà che sta alle radici dell'io come un io spirituale personale. La piena unità tra l'io e il *Leib*, è ben sintetizzata nella nota espressione husserliana dell'*Ich kann*, dell'*io posso*:

questo io – afferma Husserl – ha la «facoltà» («io posso») di muovere liberamente questo corpo vivo, oppure gli organi in cui esso si articola, e per mezzo di loro percepire un mondo esterno<sup>66</sup>.

Corpo vivo e soggetto sono dunque la medesima cosa, vi è tra l'io e il *Leib* piena identità: nel suo rivelare l'io puro come radicato nella sua realtà psicosomatica, l'*Ich kann* diviene la vera nuova cifra del trascendentalismo husserliano<sup>67</sup>. «Il corpo vivo è sempre partecipe di tutte le altre 'funzioni di coscienza'. [...] L'intera coscienza di un uomo è in certo modo legata al suo corpo vivo attraverso la sua base hyletica»<sup>68</sup>. La tematizzazione di quel che mi appartiene essenzialmente, di quella sfera propria che discuteremo con la riduzione primordiale, non può che originarsi innanzitutto con il *Leib*, ciò che mi è sempre e assolutamente prossimo. Quest'assoluta intimità con il corpo vivo in quanto proprio è ciò che Husserl descrive in *Ideen II*, individuando la corporeità come la *localizzazione delle sensazioni*<sup>69</sup>.

È dunque nell'esperienza concreta di essere il centro delle mie sensazioni che mi apprendo come io individuale. Se con la mano destra tocco quella sinistra, la mano destra percepisce quella sinistra come una cosa con le sue proprietà estensionali, ma la mano sinistra, a sua volta, possiede anch'essa una facoltà tattile-senziente, «se parlo della cosa fisica "mano sinistra" faccio astrazione da queste sensazioni... se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, bensì diventa corpo vivo, ha sensazio-

65. *Ibidem*, p. 68.

66. *Ibidem*, p. 154.

67. Cfr. G. Semerari, *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale...*, cit., p. 287.

68. HUA IV, tr. it. cit., pp. 154-155.

69. Cfr. HUA IV, § 36 e G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, cit., p. 149.



nis»<sup>70</sup>. Tramite le mie sensazioni tattili mi *apprendo* dunque come corpo, mi auto-percepisco non solo come *Körper*, corpo materiale, ma anche come quel corpo vivente che io sono in tutta la sua irriducibile unicità<sup>71</sup>. Ancora prima di sapersi nella riflessione, l'io riconosce fattualmente se stesso come *Leib*, come organo della percezione: già nella dimensione vitale proprio corporea dell'io si mostra allora quella sua essenziale facoltà trascendentale di poter essere autoriflessione<sup>72</sup>.

Alla base delle relazioni interpersonali vi è dunque l'apprensione del corpo altrui, che rappresenta per Husserl una relazione immediata tra unità psicosomatiche:

L'apprensione degli uomini è tale che attraversa sotto forma di «senso», l'apprensione del corpo: non che si parli di una successione temporale, prima l'apprensione del corpo e poi l'apprensione della psiche; si tratta invece di un'apprensione in cui l'apprensione del corpo in quanto somaticità fondante serve da base dell'apprensione che produce la comprensione del senso: in fondo, e per l'essenziale, come il suono della parola è il «corpo vivo» del «senso» che lo anima. [...] La rappresentazione comprensiva che gli altri hanno o possono avere di me mi serve ad apprendere me stesso come un «uomo» sociale, ad apprendermi cioè in un modo totalmente diverso che non attraverso l'*inspectio* direttamente afferrante<sup>73</sup>.

Appartiene inoltre fondamentalmente alla libertà del *Leib* quella di potersi esprimere: il metter a tema l'espressione consente a Husserl di passare dalla base puramente sensoriale-percettiva della motivazione a quella personale spirituale. Ciò avviene, dunque, sulla base della libera motilità del corpo-proprio. I movimenti di un individuo non sono solo dei movimenti meccanici ma piuttosto sono movimenti vivi in quanto movimenti di un corpo proprio. Nella persona, l'abitudine, che è il tratto *regolare* formato dal sedimentarsi delle associazioni percettive e di quelle culturali, si intreccia con la libertà della motivazione. Sulla base della motivazione può elevarsi il valore stesso della persona in quanto tale: «Il valore più alto è rappresentato dalla persona la quale conferisce abitualmente la più elevata forza di motivazione alla decisione autentica, vera, valida, libera»<sup>74</sup>. Pro-

70. HUA IV, tr. it. cit., p. 147.

71. Cfr. *Ibidem*, p. 148.

72. Cfr. Piana, *I problemi...*, cit., p. 195.

73. HUA IV, tr. it. cit., pp. 242-244.

74. HUA IV, tr. it. cit., p. 658; Vi è qui una chiara assonanza con Scheler, si veda ad es. la Prefazione alla seconda ed. di *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Bd II, Francke, Bern/München 1980, p. 14, tr. it. di G. Caronello, in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Torino 1996, p. 8, dove Scheler afferma che «tutti i valori, ivi compresi quelli reali e quelli della comunità e delle organizzazioni personali, debbano essere subordinati ai valori della persona».

prio in base al suo costituirsi liberamente e non meccanicamente, la motivazione stessa può modificarsi. «Io non sono una cosa che in uguali circostanze reagisce nello stesso modo»<sup>75</sup>. In questo senso, la stessa motivazione può variare di intensità e forza con il variare degli anni poiché essa varia con la libera variazione personale.

L'espressione possiede dunque la medesima libertà che appartiene al movimento del *Leib*, il corpo proprio come corpo vivo, con l'espressione, inoltre, viene ad approfondirsi la differenza essenziale tra la relazione motivazionale e quella meccanica di causa ed effetto. A differenza di quest'ultima, esiste nell'espressione un libero legame di tipo significativo tra motivazione e motivato. Arrossire per vergogna, ad esempio, è essenzialmente diverso dal rossore del volto conseguente ad uno sforzo. La *motivazione espressiva*, al contrario del decorso causale di un movimento meccanico, scaturisce immediatamente dal vissuto mostrando l'inestricabile legame tra l'espressione e il proprio contenuto. Ciò che si *incorpora* nell'espressione pare esso stesso visibile (ad es. nel sorriso la serenità, in uno sguardo la gioia, ecc.). L'espressione gioca dunque un ruolo centrale anche per la modalità dell'empatia: tramite l'espressione mi si offre la possibilità concreta di comprendere la coscienza altrui e di afferrarne il suo sentire<sup>76</sup>.

Nella relazione con l'altro, nel mio riconoscerlo come un altro io, come un altro corpo vivente, espressione e motivazione sono strettamente intrecciate. La vita intenzionale diviene vita spirituale (e non semplicemente animale) quando ha come essenza il suo radicarsi nella sfera motivazionale. Tale sfera si mostra in tutta la sua ricchezza solo nella dimensione delle

Cfr. a riguardo il nostro *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2001, p. 88. Per le analogie tra Husserl e Scheler, cfr. U. Melle, *Scheler-sche Motive in Husserls Freiburger Ethik*, in *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1997, pp. 203-219.

Sul significato spirituale della motivazione personale si veda anche E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, HUA XXXVII, Hrsg. H. Peucker, Kluwer, Dordrecht 2004, §§ 22-26. Per un approfondimento del rapporto tra assiologia e agire etico in Husserl, che esula però per la sua dimensione dal perimetro del nostro lavoro, cfr. i saggi raccolti in B. Centi, G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2004 e F. S. Trincia, *The ethical imperative in Edmund Husserl* in: «Husserl Studies», vol. 23, n. 3, 2007, pp. 169-183. Per la motivazione intesa come l'adesione razionale all'agire tramite cui si manifesta e si forma il Sé personale cfr. V. Costa, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011, cap. II.

75. HUA IV, tr. it. cit., p. 266.

76. Per quanto segue cfr. HUA IV, §§ 56-57 e la ripresa di questi motivi husserliani in E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1998, pp. 208-213.



*motivazioni intersoggettive*: le motivazioni altrui stimolano o influenzano le mie e si intrecciano continuamente nello scambio interpersonale, della comunicazione, degli affetti, delle mediazioni culturali ecc.

Cercare di intendere le motivazioni altrui ci riporta sul terreno dell'empatia, questa volta non semplicemente dal lato psicosomatico, dell'avvertire l'altro come *Leib*, corpo vivente analogo al mio, bensì da quello ben più complesso del suo incarnarsi in un io personale. La personalità dell'altro non gli appartiene affatto come se fosse giustapposta al suo corpo vivente, gli altri ci sono dati intuitivamente come persone, «si tratta di uomini unitari» e l'espressività è lo statuto intuitivo in cui ci si presenta la persona altrui: nel «gioco della fisionomia, dei gesti, della "parola" pronunciata, della sua cadenza ecc. – si esprime la vita spirituale delle persone, il loro pensiero, il loro sentire, il loro desiderare, il loro fare, il loro rinunciare. [...] Tutto, qui, è intuitivo, il mondo esterno e il corpo vivo come l'unità somato-spirituale che ho di fronte»<sup>77</sup>.

È già allora di per sé la presenza espressiva dell'altro a *motivarne* direttamente la mia comprensione. L'altro, dunque, non mi appare – a rigore – semplicemente tramite il suo *Leib*. Come nel linguaggio la parola rimanda immediatamente al suo contenuto di senso oltre il suo aspetto segnico o sonoro, così l'esperienza dell'intesa con l'altra persona va oltre la sua presenza vitale proprio-corporea, la sua apparizione percettiva. Nell'altra persona noi siamo in grado di cogliere la coincidenza tra espressione ed espresso e solamente in tale unità (l'unità dell'espressione con il senso di ciò che viene espresso) possiamo far esperienza dell'altro come persona. «Soltanto attraverso l'espressione si presenta al soggetto esperiente la persona dell'altro»<sup>78</sup>. In essa io posso coglierne la *motivazione spirituale*, il fondamento del suo agire e volere. «L'unità totalmente intuitiva che ci si propone quando cogliamo la persona *come tale* (per esempio: parlare in quanto persona ad altre persone, oppure ascoltare i loro discorsi, lavorare con loro, guardare le loro azioni) è l'unità di "espressione" ed "espresso", che inerisce all'essenza di tutte le unità di comprensione»<sup>79</sup>. È attraverso il coglimento diretto ad esempio della mimica facciale e ovviamente ancor più tramite l'espressione linguistica che io mi appresento immediatamente l'altro; tramite l'espressione, di fatto, io sono messo direttamente in relazione all'altro, sono direttamente chiamato in causa dalla sua presenza, *motivato* a rispondergli.

77. HUA IV, tr. it. cit., p. 237.

78. *Ibidem*, p. 247.

79. *Ibidem*, p. 238.

Io pervengo, dunque, all'apprensione dell'uomo in senso spirituale attraverso la comprensione *dell'espressività altrui*, che non è solo mimica ma anche manifestazione intenzionalmente comunicante, *discorso (Rede)*. Attraverso l'espressione comprendo gli altri «non soltanto come elementi centrali per il mondo circostante, ma anche per il mio corpo vivo, che per loro è un oggetto del mondo circostante. Appunto così io li comprendo come uomini che mi apprendono in modo analogo a quello in cui io li apprendo, come uomo sociale, come unità comprensiva di corpo e spirito»<sup>80</sup>. Tramite l'espressione io sono direttamente coinvolto nell'altro, secondo un grado di attenzione che può variare da una relativa indifferenza sino alla sua diretta chiamata. Nell'espressione comunicativa (*Mitteilung*), io sono diretto con intenzione all'altro e l'altro deve essere appreso come comprendentemi in questa intenzione. Nella comunicazione si richiede la manifestazione reciproca della stessa intenzione comunicante. L'esprimersi comunicativo inerisce allora essenzialmente all'empatia, alla modalità dell'esperienza dell'altro, è *discorso (Rede)* manifestazione intenzionalmente comunicante, tramite cui mi rivolgo direttamente all'altro e tramite cui faccio parte, assieme all'altro di un comune mondo comunicativo<sup>81</sup>. L'espressione comunicativa è dunque il *medium*, il veicolo per la comprensione individuale, personale dell'esistenza dell'altro:

nell'esperienza attraverso cui comprendiamo l'esistenza dell'altro, noi concepiamo senz'altro l'altro come un soggetto personale, e quindi come un soggetto in relazione con oggettività, con le quali anche noi siamo in relazione. [...] Siamo in relazione con un mondo circostante comune – siamo entro una collettività personale: le due cose vanno insieme. Non potremmo essere persone per gli altri se non ci stessee di fronte, di fronte alla nostra comunanza, ai legami intenzionali della nostra vita, un mondo circostante comune<sup>82</sup>.

Il mondo circostante ci viene dunque incontro in tutta la sua ricchezza come quel mondo comunicativo «che si costituisce nell'esperienza dell'altro, nella comprensione reciproca e nell'accordo»<sup>83</sup>, mondo intriso di soggettività, di senso costituito, di interessi, di valori, di relazioni sociali.

80. *Ibidem*, p. 244.

81. Cfr. G. Piana, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnano Nigri Editore, Milano 1965, p. 27.

82. HUA IV, tr. it. cit., pp. 195-196.

83. *Ibidem*, p. 197.

## 2. L'individualità personale

Gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale.

E questo nome è *persona*.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*,  
I, 29, 1c

### 1. Monadi con finestre

Oltre al descrivere quel mondo intenzionale intersoggettivo in cui viviamo dobbiamo però, secondo Husserl, anche essere in grado di pensare il soggetto in modo isolato rispetto al concreto intreccio personale dell'agire comunicativo proprio per riuscire ad intendere meglio la base, il fondamento ed il senso del darsi effettivo delle relazioni intersoggettive. Dobbiamo cioè poter vedere quel mondo limitandolo essenzialmente alla prospettiva del nostro ego. Husserl in un passo di *Ideen II*, definisce così questa sfera dell'ego:

in termini ideali, ogni persona ha, dentro il mondo circostante comunicativo, un proprio mondo circostante egoistico, nella misura in cui è in grado di «astrarre» da tutte le relazioni dell'accordo e dalle appercezioni che in esse si fondano, oppure nella misura in cui è in grado di pensare separatamente queste relazioni. In questo senso esiste dunque una «possibilità unilaterale di staccare» uno di questi mondi dalla relazione con l'altro, e il mondo circostante egoistico costituisce un nucleo essenziale di quello comunicativo, tanto che se si vuol giungere a mettere in rilievo il primo sono necessari certi processi che portano ad astrarre dal secondo<sup>1</sup>.

Anticipando quelli che saranno i temi cardine della riduzione primordiale discussi nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, Husserl sottolinea qui il fatto decisivo che bisogna prima raggiungere il senso del mondo privato dell'ego per poi guadagnare quello del mondo interpersonale. In questa ricerca viene messa in luce l'esigenza del cercare una sfera del tutto propria, personale, individuale, che ineludibilmente appartiene solo a me e che – in quanto mia – non può essere data originariamente a nessun altro. «Nella comunità comunicativa ognuno vede quello che vedo io, ognuno

1. *Ibidem*, pp. 197-198.

sente quello che sento io, oppure: ognuno può vedere e sentire le stesse cose. [...] E tuttavia, per ciascuno le proprie manifestazioni sono esclusivamente sue, ciascuno ha i propri esclusivi vissuti»<sup>2</sup>. Si tratta di un carattere essenziale, è l'aspetto irripetibile che appartiene a ciascun individuo *in carne ed ossa*, con il suo decorso temporale di vissuti, con la sua effettiva esistenza<sup>3</sup>. Questo esser interamente per sé dell'individuo è per Husserl il suo essere monade indivisibile: è la caratteristica essenziale, sfera assolutamente personale, realtà monadica inalienabile all'altro, essenza stessa della sua esistenza individuale. È quel carattere che separa l'individuo dagli altri ma è allo stesso tempo quella caratteristica comune che condivide con gli altri. In questo senso l'individuo *coesiste* con gli altri<sup>4</sup>. A differenza delle monadi leibniziane, la monade husserliana è una monade aperta in relazione necessaria con le altre monadi. L'empatia è la forma di tale apertura: essa è per Husserl la *finestra* aperta verso l'altro, il modo secondo cui le monadi interagiscono tra loro. «Ciascun Io è per sé, è per sé un'unità, ha le proprie correnti di vissuti, ha i propri poli reali in cui si rappresentano le proprie formazioni di immagini ideali ecc. Ogni io è una 'monade'. Ma le monadi hanno finestre. Per quanto in realtà non abbiano alcuna finestra o porta attraverso cui un altro soggetto possa realmente entrare, ma tramite di esse (l'empatia) si può fare esperienza dell'altro»<sup>5</sup>.

Il senso dell'io e della mia individualità come monade, l'io fenomenologico, non è dunque una semplice astrazione, una sorta di comun denominatore di ciascun io empirico. Vedremo meglio in seguito come il senso individuale di tale io sia l'esito concreto dell'esercizio metodico della mia effettiva riflessione fenomenologico-mondana e del tutto inseparabile da essa poiché il vero senso metodico della riduzione fenomenologica è, per Husserl, la consapevolezza della mia concreta, reale soggettività, cosa che mi riguarda pienamente ed interamente e non semplicemente quello di un'astratta categoria del pensiero<sup>6</sup>. Ma l'esercizio della

2. *Ibidem*, p. 202.

3. Il termine individuo e quello di individuale, che ricorre frequentemente nelle nostre analisi, non è affatto utilizzato da noi in accezione psicologista, ma come progressivamente stiamo cercando di far emergere, definisce invece quella proprietà *esclusiva, singolare e non duplicabile* dell'essere irriducibile ed irripetibile della monade husserliana come ciò che qualifica il suo carattere *essenzialmente* personale.

4. Cfr. HUA XV, pp. 334 ss. e G. Piana, *Esistenza e storia...*, cit., pp. 38-39.

5. HUA XIV, p. 260.

6. L'esercizio della riduzione fenomenologica è il tentativo incessante di mettere in luce quel mio esser radicato, in tutta la sua varietà, nel continuo gioco di luci e ombre in cui consiste la dimensione intersoggettiva della mia vita intenzionale dandomi la consapevolezza critica di quel che realmente sono e chiarendo il senso e le modalità essenziali del mio stesso essere al mondo. Nella *Krisis* Husserl sosteneva che l'intersoggettività può essere

riduzione è soprattutto il senso critico esplicitamente indicato dalle parole di Husserl:

come uomo atteggiato naturalmente, qual'ero prima dell'epoché, io vivevo ingenuamente entro il mondo. Ma tutto ciò scorreva in me senza che io vi fossi diretto; ciò di cui avevo esperienza, le cose, i valori, gli scopi, questo era il mio interesse, e non già il mio essere interessato, il prender posizione, la mia soggettività. Anche come io che vive naturalmente, io ero trascendentale, ma non ne sapevo niente<sup>7</sup>.

Nell'essere continuo intreccio di vissuti percettivi, la vita di coscienza nella sua piena concretezza e nella ricchezza dei suoi intrecci intenzionali è temporalmente strutturata. Nella coscienza intesa come vissuto percettivo, la temporalità si caratterizza come quel «perdurare della corrente temporale del percepire e del percepito», come coscienza sintetica che trattiene in unità i continui mutamenti di prospettiva e di connessione della nostra esperienza percettiva. Riprendendo l'esempio husserliano della percezione dell'esaedro, il senso e l'intreccio di tale connessione temporale emerge con chiarezza. Il cubo, con le sue sei facce, è una concreta unità oggettiva che presenta però una varietà di aspetti a seconda delle modalità tramite cui la consideriamo: quella della prospettiva in cui il cubo si offre alla mia percezione, quella del suo mutare secondo il mio movimento, quella relativa ai suoi tratti colorati ecc. In tutte queste variazioni il cubo mantiene la propria identità come unità percettiva. Questa identità è un tratto della coscienza stessa, è un'immanente perdurare temporale.

Di ogni fase diciamo sempre lo stesso: l'esaedro è percepito, [...] i diversi tratti e fasi della percezione non sono perciò esternamente aderenti, essi sono unitari come è unitaria la loro coscienza. [...] Non ci sono prima le cose e poi il loro inserimento nella coscienza, [...] un cogito e un altro si legano in un cogito che li unifica, e che come nuova coscienza è ancora coscienza di qualcosa.

La capacità di sintesi temporale è la proprietà fondamentale della coscienza intenzionale, tramite essa emerge anche la distinzione fondamentale «tra contenuti di coscienza reali e ideali, meramente intenzionali»<sup>8</sup>.

L'oggetto intenzionato dalla percezione considerato fenomenologicamente, *noematicamente*, non è un'entità reale, una porzione di realtà. Il cu-

trattata come un problema trascendentale solamente attraverso un radicale mettersi in questione, attraverso un instancabile «*mich selbst fragen*». Cfr. HUA VI, p. 206; ed è probabilmente questo il significato autentico della riduzione come incessante *metodologia in azione vivente* oltre i suoi numerosi fraintendimenti e i cavillosi distinguo; cfr. la lettera dell'11 giugno 1932 ad Ingarden, in *Briefwechsel*, III, 3, cit., p. 285.

7. *Discorsi parigini*, in HUA I, tr. it. cit., p. 13.

8. *Ibidem*, p. 15 (*C.vo nostro*).

bo nelle sue molteplici modalità percettive è sempre lo stesso non dal punto di vista della realtà ma da quello del suo senso oggettivo. Esso può infatti essere ricordato, immaginato, interpretato come tale a prescindere dalla sua reale esistenza. La sua identità, l'essere sempre lo stesso cubo, è colta fondamentalmente tramite una sintesi costitutiva della coscienza:

*l'intera vita di coscienza è attraversata dal rapporto della coscienza all'oggettività, la quale si rivela come proprietà essenziale di ogni coscienza, per cui è possibile in modi sempre nuovi e vari di coscienza passare alla coscienza dell'unità di uno stesso oggetto. A ciò si connette il fatto che nessun cogito singolo è isolato nell'ego, [...] l'ego trascendentale [...] è [...] un'unità intuibile concreta che vive in modo unitario in modi di coscienza sempre nuovi eppur unitari e si oggettiva continuamente nella forma del tempo immanente*<sup>9</sup>.

Questa continuo *generarsi* dell'ego in relazione ai suoi *cogitata*, assieme alla sua capacità essenziale di *polarizzazione*, è la sua caratteristica fondamentale nel suo essere sempre temporalmente determinato: «Ogni singolo *cogitatum* in virtù della sua estensione temporale è una sintesi d'identità, coscienza di qualcosa che è continuamente lo stesso»<sup>10</sup>.

La dimensione del *cogito* è inoltre una dimensione sia attuale che potenziale. Il senso oggettuale è sempre colto in relazione a degli orizzonti di aspettativa, al loro poter essere soddisfatti o meno, così come esso può realizzarsi in relazione alla mia capacità di modificare cinesteticamente lo stesso percorso percettivo. L'analisi intenzionale che descrive tale dimensione nei suoi innumerevoli intrecci, è in grado dunque di mettere in luce anche l'innumerevole varietà di aspetti impliciti, non immediatamente evidenti, del nostro mondo esperienziale con le sue motivazioni nel loro concreto, personale, costituirsi. Per tali ragioni, l'ego trascendentale non deve essere semplicemente inteso come l'esito della riduzione fenomenologica vale a dire come il disvelamento della pura relazione intenzionale tra il cogito e i *cogitata*, poiché esso è anche il polo di identità continuo dei propri vissuti intenzionali, il loro riferimento costante. «Abbiamo l'ego – dice Husserl – non come mero polo vuoto, ma ogni volta come l'io stabile e permanente delle convinzioni, abitudini persistenti, nella cui variazione si costituisce prima di tutto l'unità dell'io personale e del suo carattere personale»<sup>11</sup>. Nella continua sintesi temporale della varietà del suo vivere inten-

9. *Ibidem*, p. 16.

10. *Ibidem*, p. 18.

11. *Ibidem*, p. 23. In un'annotazione del '37 Husserl scrive che «essere un io come persona [...] significa mantenersi identico nelle variazioni permanendo in una modalità propria e personale». Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, XUA XXIX, Hrsg. R. N. Smid, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1993, p. 365.

zionale, l'io, struttura costantemente la propria *unità individuale* come monade concreta. «La monade è un'unità vivente che porta in sé un io come polo dell'agire e del patire e un'unità della vita desta e celata, un'unità di facoltà di "disposizioni", e ciò che è celato, "inconscio" è un modo caratteristico per le implicazioni monadiche, il cui senso necessario si deve attingere originariamente in modi caratteristici»<sup>12</sup>. Nell'individualità trascendentale dell'ego, nel suo essere monade, si riflette dunque anche tutta la varietà delle modalità della vita personale nei lati più manifesti così come in quelli più occulti<sup>13</sup>. Inoltre, io, come ego trascendentale, sono quello che può ritrovare se stesso nel divenire immanente del mio reale e vero essere (come unità personale e come concreta monade), posso porre cioè la questione fondamentale di come pervenga a generarsi il mio io, di come esso si costituisca<sup>14</sup>.

Si è visto come il senso oggettuale avvenga attraverso continue sintesi temporali che sono sempre il risultato di un intreccio tra un aspetto attivo ed uno passivo dell'ego. Torniamo nuovamente all'esempio del cubo<sup>15</sup>. Nella percezione del cubo vi è un continuo susseguirsi di sintesi tramite cui, nella mutevolezza delle sue apparizioni, ho a che fare sempre con il medesimo cubo (l'identità del cubo rimane tale nel ricordo, nell'aspettativa di senso ecc.). Queste sintesi si costituiscono all'interno della coscienza, come un suo «immanente senso oggettivo» che scorre all'interno di un flusso unitario che trascorre passivamente, e che Husserl chiama, «l'onnicomprendiva coscienza interna del tempo»<sup>16</sup>. Tramite l'analisi genetica, la fenomenologia descrive la *storia* della soggettività trascendentale, nel suo esser immersa nel flusso temporale. Questa *storia* sorregge inoltre anche la possibilità dell'io di fungere attivamente nella sfera sociale *produttiva* del suo agire, giudicare, percepire<sup>17</sup>:

ogni costruito dalla attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la datità seguendo la quale noi ci imbattiamo nella costituzione secondo una genesi passiva. Quel che nella vita ci si presenta, per così dire, come bell'e pronto, come mera cosa esistente [...] è ciò che è dato nell'originarietà del se stesso nella sintesi dell'esperienza passiva. Come tale, questa cosa è

12. HUA XIV, *cit.*, p. 34.

13. Attorno al legame del senso personale della monade con l'io trascendentale cfr. H. Goto, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, pp. 134-135. Si veda anche a riguardo E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, *cit.*, pp. 310-311.

14. Cfr. *Discorsi parigini*, in HUA I, tr. it. *cit.*, p. 23.

15. Cfr. HUA I, §§ 17-18.

16. *Ibidem*, tr. it. *cit.*, p. 72.

17. Cfr. *Ibidem*, § 38.

presupposta alle attività spirituali che iniziano con l'apprensione attiva. Mentre queste attività compiono le loro operazioni sintetiche, continua intanto a svolgersi la sintesi passiva che fornisce loro ogni *materia*<sup>18</sup>.

Si tratta di quel flusso sotterraneo che già si era messo in luce con Merleau-Ponty, come quella realtà anonima fungente, come *mondo della vita*, *Lebenswelt* che pulsa continuamente nel sottosuolo della vita consapevole. Nelle analisi di Husserl che stiamo qui considerando esso si mostra anche e fondamentalmente come il lato *passivo* dell'io, io che trae origine dalla coscienza interna del tempo, trae origine cioè da quella capacità *fungente* della coscienza di conservare costantemente il flusso dell'esperienze in unità significanti tramite la loro continua ritenzione.

Questo lato della vita intenzionale dell'io è del tutto inconsapevole<sup>19</sup>. Come ritroviamo dunque e come riusciamo a riconoscere e a tematizzare quell'io che è all'opera, che funge intenzionalmente? Come si comporta rispetto ad esso la riflessione fenomenologica?

Nell'esercizio della riduzione, secondo Husserl, «io prendo me stesso in quanto puro io, mi prendo cioè puramente come ciò che nella percezione è diretto verso il percepito, nel conoscere verso il conosciuto, nel fantasticare sul fantasticato, nel pensiero logico verso il pensato, nel valutare verso il valutato, nel volere verso il voluto»<sup>20</sup>. Io mi rivolgo a me stesso come a quell'io fenomenologicamente ridotto alla sua pura intenzionalità, alla pura correlazione tra l'io ed i suoi atti, tra l'io e i propri vissuti. Ma «in quanto funziona in essi e attraverso essi è in relazione con gli oggetti, l'io puro andrebbe distinto dagli atti stessi (*dai suoi vissuti di coscienza*); d'altra parte esso può essere distinto dagli atti solo per via astrattiva»<sup>21</sup>. Si tratta di un'astrazione proprio perché l'io, nel suo fungere, è sempre in relazione concreta con i propri *atti*, i propri vissuti, così come, viceversa, tali vissuti non sono pensabili se non in correlazione all'io e come appartenenti alla sua vita intenzionale.

L'io è fungente anche se non vi è l'esplicita consapevolezza del suo fungere: l'intenzionalità può rimanere anonima. E dunque, quando il singolo *cogito* sprofonda nell'inattualità, in certo modo parrebbe sprofondare nell'inattualità anche l'io puro. Però

18. *Ibidem*, pp. 102-103.

19. Come nota G. Brand in *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, tr. it. di E. Paci, Bompiani, Milano 1960, p. 72, «se partiamo dalla vita naturale del mondo, dalla vita in cui esperiamo costantemente il mondo, [...] ci accorgiamo che noi in questa dimensione facciamo esperienza di noi stessi e della realtà circostante ma non esperiamo mai il nostro io in quanto io che è fungente nel suo avere il mondo».

20. HUA IV, tr. it. cit., p. 102.

21. *Ibidem*, p. 104 (C.vo nostro).

l'io non può mai scomparire, continua ad essere nei suoi atti, ma in modi diversi: se essi sono o diventano atti attuali, l'io, per così dire, si fa avanti in essi, viene in luce, esercita una funzione attuale evidente, si dirige attraverso un raggio attuale verso qualche cosa di oggettuale; se invece è, per così dire, un io nascosto, non rivolge lo sguardo attuale su qualche cosa, non esperisce, non agisce, non patisce attualmente<sup>22</sup>.

L'io stesso non viene mai meno perché nel fungere della vita intenzionale permane quella «struttura che appunto permette e impone di dire che l'io, nello stadio della specifica "incoscienza", dell'occultamento, non è nulla, non è la vuota potenzialità della trasformazione dei fenomeni in fenomeni attuali dell'io, bensì un momento della *loro* struttura»<sup>23</sup>.

Si tratta della medesima struttura che avevamo già descritto in relazione all'intenzionalità *d'orizzonte* dell'esperienza percettiva. Così come nell'accertamento percettivo del cubo, i suoi lati inizialmente in ombra mi divengono progressivamente manifesti, anche la mia stessa descrizione di tale processo che nel mio fungere percettivo era inattuale, inconscio, si traduce nell'attualità consapevole della mia riflessione. Rivolgendomi infine alla struttura in quanto tale di questo decorso percettivo, posso descrivere l'io stesso nella *purezza* della sua vita intenzionale come continuo alternarsi tra attuale e inattuale, tra riflesso e irriflesso. In questo senso Husserl può affermare che «l'essenza dell'io puro [...] implica la possibilità di coglier se stesso come è in se stesso e così come funge»<sup>24</sup>. In una sorta di sdoppiamento, l'io può dunque differire da sé e assumersi come proprio oggetto tematico:

*l'essenza dell'io puro implica dunque la possibilità di un auto-afferramento originario, di un'«autopercensione», e quindi anche la possibilità delle corrispondenti modificazioni dell'afferramento di sé, della memoria di se stesso della fantasia su stesso, ecc. L'essenza stessa della memoria di sé implica evidentemente che l'io puro che ricorda se stesso è presente alla propria coscienza come un io passato, e che d'altra parte è possibile una conversione dello sguardo, in virtù del quale l'io puro si coglie come un io puro della rimemorazione [...] un io che dura nel tempo, a partire da un adesso passato fino all'adesso presente che fluisce attualmente»<sup>25</sup>.*

22. *Ibidem*, pp. 104-105.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*, pp. 105-106.

25. *Ibidem*, p. 106. Nella riflessione trascendentale, come nota Brand in *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, tr. it. cit., pp. 134-135, «tra me e me si apre in certo modo una distanza: io sono fungente, anonimo, e insieme sono oggettualmente per me come tema del fungere stesso, tema del fungere attuale, così come poco fa ero fungente; ma insieme questa distanza è sempre già colmata, perché io sono sempre lo stesso».

Come avremo ancora modo di approfondire, l'auto-riflessione fenomenologica mette in gioco nuovamente la questione della temporalità costitutiva dell'io: la differenza dell'io da se stesso, che non elimina la sua identità, non è altro che la temporalità dell'io, e perciò la riflessione, come intima possibilità attiva dell'io, è l'esplicitazione del suo essere originario come essere temporale. L'io si rivela qui, dunque, come polo d'identità temporale del flusso dei propri vissuti. Sotto questo aspetto, ciò che Husserl denomina coscienza altro non è che «unità nel tempo immanente» nella quale essa stessa si costituisce<sup>26</sup>: «Il cogito identico in quanto unità di una durata e le unità che nella durata si trasformano [...], sono a loro volta unità già costituite coscienzialmente, unità che si costituiscono in una «coscienza» più profonda [...] che corrisponde all'unità del tempo immanente nella quale la coscienza stessa si costituisce»<sup>27</sup>. Ogni contenuto psicologico, qualsiasi vissuto immanente al cogito «si genera o trapassa nel flusso dei vissuti. Ma il soggetto puro non si genera e non trapassa, per quanto, a modo suo, "compaia" e poi "scompaia"»<sup>28</sup>. Per quanto cioè vi sia nell'io un passaggio continuo dalla luce della presenza nell'attualità della riflessione, all'adombramento, all'inattualità dell'anonimia fungente, e cioè un passaggio continuo dall'anonimato alla consapevolezza fungente. L'io puro è dunque identità temporale-trascendentale, condizione di unità dello scorrere dei vissuti, loro polo intenzionale. «L'io puro è trasformabile nelle sue pratiche, nelle sue attività e nelle sue passività, nel suo essere-attratto e nel suo essere respinto, ecc. Ma queste trasformazioni non trasformano l'io stesso. In sé, l'io è invece immutabile»<sup>29</sup>.

L'io puro è dunque la struttura del puro fungere della vita intenzionale nel suo essere attuale oppure nel suo rimanere anonima, in ombra, rispetto alla scena cosciente attiva, ma comunque sempre effettuale, fungente<sup>30</sup>. «In virtù della polarità che inerisce all'essenza del cogito, l'io desto è intenzionalmente in relazione con l'elemento oggettuale delle sue cogitatio-

26. Cfr. HUA IV, § 23 e G. Semerari, *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica...*, cit., p. 290.

27. HUA IV, tr. it. cit., p. 107 (C.vo nostro). L'unità del decorso temporale dei vissuti «è una continuità di movimenti incessanti la quale forma un'unità indivisibile, non divisibile in tratti che possano stare a sé, e non separabile in fasi che possano stare a sé, in punti della continuità». Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hrsg. R. Boehm, HUA X, Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di A. Marini in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, FrancoAngeli, Milano 1992, p. 63.

28. HUA IV, tr. it. cit., p. 108.

29. *Ibidem*, pp. 108-109.

30. L'accompagnare sempre da parte dell'io puro anche la parte passiva, anonimamente fungente della coscienza lo differenzia essenzialmente dall'appercezione trascendentale kantiana, cfr. *Ibidem*, p. 113.

nes. [...] Ma potenzialmente ciò vale anche per gli oggetti delle noesi non attuate, delle noesi che dormono sullo sfondo e che costituiscono per così dire il campo delle libertà dell'io»<sup>31</sup>. Ma l'io puro è necessariamente anche un io *incarnato*, come senso costitutivo del mio essere personale individuale e del suo mondo circostante:

io in quanto uomo sono una parte costitutiva del mondo circostante reale dell'io puro, il quale, in quanto centro di ogni intenzionalità, attua anche quell'intenzionalità attraverso la quale si costituisce appunto l'io, l'uomo e la personalità<sup>32</sup>.

Il puro senso intenzionale, si rivela dunque come necessariamente intrecciato a quello personale individuale dell'io empirico: l'io puro attraverso il suo cogito, attraverso le sue concrete e reali esperienze, pone un uomo e perciò una personalità umana. Quindi se io pongo più uomini, pongo anche parecchi io puri per principio distinti e con i propri flussi di coscienza. Pongo cioè il mio io come nucleo appercettivo assieme agli altri io in tutta la loro concretezza, di uomini, persone con cui condividiamo il mondo reale. Come discuteremo a fondo più avanti, colgo tramite l'empatia gli altri io nella loro pluralità di io puri incarnati. «Esistono tanti io puri quanti sono gli io reali»<sup>33</sup>. Vi è dunque un aspetto del tutto nuovo in cui la compattezza trascendentale dell'io puro si stempera nelle differenze individuali degli io reali, in quanto anch'essi io puri, cioè centri effettivi di vita intenzionale, persone. Lo scambio continuo entro cui si costituisce un mondo oggettivo tra l'autopercezione e la percezione-appresentazione dell'altro costringe Husserl a rivoluzionare l'assetto trascendentale dell'io puro. Non solo, ma pone anche concretamente in luce il tema cruciale della questione dell'empatia: nell'appresentazione dell'altro non è solamente contenuta quella del suo io puro, il suo esser centro intenzionale come il tratto comune degli io differenti, ma anche il riconoscimento di un'alterità irriducibile che lo caratterizza individualmente. Inoltre, il riconoscimento per cui siamo allo stesso tempo soggetti ed oggetto dell'esperienza empatica, fa sì che si esca dalla dimensione assolutistica dell'io puro, dalla sua gabbia solipsistica, per raggiungere il territorio in cui il fungere intenzionale si rivela come sfera intersoggettiva. L'io reale e le altre realtà

sono unità costituite non soltanto in relazione con un io puro e con un flusso di coscienza che ha le sue molteplicità fenomeniche, ma anche in relazione con la coscienza intersoggettiva, cioè con un'aperta molteplicità di io puri monadicamente differenziati, cioè con i loro flussi di coscienza, i quali sono unificati, at-

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, p. 114.

traverso la reciproca *empatia*, in una connessione che costituisce oggettualità intersoggettive<sup>34</sup>.

Uno dei guadagni essenziali delle analisi husserliane di *Ideen II*, sta nell'aver accentuato il fatto che si possano tematizzare i vissuti dell'io come contenuto di una riflessione in cui viene descritto il suo essenziale legame carnale con il mondo. In queste analisi, come si è visto, la struttura trascendentale dell'io come «struttura degli atti che irradiano dal centro egologico», si arricchisce del ruolo centrale che vi gioca il *Leib*, il corpo vivo. La polarità dell'io puro viene esplicitamente messa in relazione a quella del *Leib*, della dimensione proprio-corporea, l'io stesso si rivela come «centralizzazione di tutti i fenomeni sensibili in relazione col corpo vivo»<sup>35</sup>. Quando Husserl afferma che «l'io specificamente spirituale, il soggetto degli atti spirituali, la personalità, è dipendente da una *base oscura* di inclinazioni caratterologiche, di disposizioni originarie e nascoste e, dall'altra parte, dalla natura»<sup>36</sup>, è il segno implicito del riconoscimento del peso che la dimensione della corporeità e dell'inconscio vanno acquisendo nella ridefinizione della propria riflessione attorno all'io trascendentale<sup>37</sup>.

Ma come abbiamo cercato di mettere in rilievo, l'io puro è, per Husserl, essenzialmente polo intenzionale:

l'io è il soggetto identico *del fungere intenzionale* in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza, è il centro di irradiazione, oppure il centro di convergenza di tutti i raggi della vita di coscienza, di tutte le affezioni ed azioni, di ogni rendersi conto, di qualsiasi afferramento, di qualsiasi relazione, di qualsiasi connessione, di qualsiasi presa di posizione teoretica, valutativa, pratica<sup>38</sup>.

Nelle analisi di *Ideen II*, a tale polarità corrisponde, come una sorta di suo *analogon*, il ruolo del corpo vivo (*Leib*) che è il polo unificatore della mia attività sensoriale con cui il senso costitutivo dell'io puro stesso viene ad intrecciarsi. Non solo, ma al costituirsi di tale io puro incarnato è correlativa «la conformazione delle cose materiali in quanto *aistheta*, così come mi si presentano intuitivamente. [...] Qualsiasi cosa che si manifesta si tro-

33. *Ibidem*, p. 115.

34. *Ibidem*, p. 115 (*C.vo nostro*); come osserva Brand in *Mondo, Io e Tempo...*, tr. it. cit., p. 106, «l'io trascendentale non è un mito indeterminato [...] noi stessi siamo io trascendentale, nell'analisi intenzionale il trascendentale perviene all'auto-disvelamento e non rimane una mera esigenza per la conoscenza del mondo e di noi stessi».

35. Cfr. HUA IV, tr. it. cit., p. 110.

36. *Ibidem*, p. 275.

37. Cfr. F. De Natale, G. Semerari, *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari 1989, p. 62.

38. HUA IV, tr. it. cit., p. 110 (*C.vo nostro*).

va *eo ipso* in una certa orientazione rispetto al corpo vivo; non soltanto la cosa che si manifesta realmente, ma anche qualsiasi cosa che debba potersi manifestare»<sup>39</sup>.

Il senso intenzionale dell'io puro è dunque annodato a quello del *Leib*, dell'io in quanto corpo vivo. Tale senso, come abbiamo sottolineato, è anche essenzialmente distintivo del nostro essere monadico, ma saranno esplicitamente le riflessioni husserliane che ruotano attorno alle *Meditazioni cartesiane* a far pienamente emergere il tema del legame tra polarità dell'io puro e del corpo proprio nel suo senso individuale personale, che appare *in nuce* nelle analisi contenute in *Ideen II* e che impegnano l'indagine fenomenologica husserliana lungo tutto il corso degli anni '20<sup>40</sup>.

## 2. L'indizio dell'altro e la comunità intenzionale

L'approfondimento nella fenomenologia husserliana del senso dell'essere personale nella sua individualità in relazione all'esperienza dell'altro, richiede inevitabilmente il confronto con le *Meditazioni cartesiane*, ed in particolare, con la *Quinta meditazione* che in qualche misura raccoglie e sintetizza le precedenti. Le *Meditazioni* sono una sorta di punta emersa dell'iceberg, sotto alla quale si estende l'enorme massa di questioni della fenomenologia matura di Husserl<sup>41</sup>. Come si osservava nelle nostre considerazioni introduttive, le *Meditazioni cartesiane* rimangono un testo controverso ed incompleto di cui lo stesso Husserl a più riprese si era dichiarato insoddisfatto. Si tratta di un testo che per la sua discussione deve essere necessariamente integrato con il materiale postumo dei primi anni '30 contenuto nei cosiddetti *Forschungsmanuskripte* dove, assieme alla prima stesura della *Quinta meditazione*, compaiono le numerose annotazioni critiche che danno il segno del controverso e frastagliato percorso della ricerca husserliana e dove emerge un Husserl del tutto *inedito* nel suo affaticamento problematico<sup>42</sup>.

Ma nella *Quinta Meditazione* e nelle considerazioni husserliane che vi ruotano attorno, viene soprattutto approfondito un tema decisivo per le no-

39. *Ibidem*, pp. 59-60.

40. La prova più esplicita di tutto ciò sono, naturalmente, i materiali raccolti in HUA XIV.

41. Cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, J. Vrin, Paris 1995, p. 195.

42. Cfr. HUA XV.



stre riflessioni: il tema cardine della riduzione primordiale<sup>43</sup>. Si tratta di un tema decisivo anche perché rappresenta un passaggio importante per stabilire il senso fenomenologico dell'essere personale in ciò che gli è più proprio e gli appartiene essenzialmente. Non è affatto di secondaria importanza che nel titolo e nella partizione del testo vi sia l'esplicita citazione cartesiana. Il peso attribuito alla riduzione primordiale ne è il riflesso più lampante<sup>44</sup>. Solo tramite la messa in luce di ciò che per noi è più proprio, che ci caratterizza e essenzialmente ci appartiene in quanto io, possiamo tematizzare la nostra conoscenza del mondo e il formarsi dei nostri vissuti di coscienza nel loro radicamento intersoggettivo. Nel cercare *metodicamente* questo territorio a partire da ciò che mi è più proprio, a partire dalla discussione stessa del ruolo centrale della mia soggettività, risiede per Husserl la vera lezione cartesiana.

Tutto il mondano – afferma Husserl nei *Discorsi parigini* – tutto quel che è spazio-temporale è lì per me e, per così dire a mia disposizione, in modo tale che io lo possa esperire, percepire, ricordare, pensare, giudicare, valutare. Tutto ciò, com'è noto, viene contrassegnato da Descartes con il titolo di *cogito*. Il mondo per me non è altro che ciò che consapevolmente vale ed esiste in tali *cogitationes*. *Esso riceve l'intero suo senso e il suo valore d'essere esclusivamente da tali cogitationes*. In esso trascorre tutto il mio vivere il mondo. Non posso vivere, esperire, pensare, valutare ed agire in nessun altro mondo che non tragga senso e validità da me stesso<sup>45</sup>.

Insistere sulle modalità di tale appartenenza aiuta anche a chiarire quella che per Husserl è un aspetto *personale* importante della fenomenologia come ricerca *trascendentale*: «Se il mondo poiché la sua eventuale non-esistenza non annulla la mia pura esistenza, anzi la presuppone, dicesi *trascendente*, questa mia pura esistenza o il mio Io puro dicesi *trascendentale*. Mediante l'epoché fenomenologica l'io naturale umano, proprio il mio io si riduce all'io trascendentale»<sup>46</sup>. L'io spogliato della sua

43. Il termine primordiale (*Primordial*) viene sostituito da Husserl, successivamente alle *Meditazioni Cartesiane*, con quello di primordiale (*Primordial*). Cfr. I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XV, p. XVIII, nota 1. Useremo i due termini alternandoli indifferentemente per ragioni stilistico-discorsive conservando però lo stesso significato: quello dell'assoluta priorità dell'originariamente proprio nella nostra sfera egologica.

44. Nella *Krisis* Husserl parlerà di abbandono della «via cartesiana» della riduzione contenuta in *Ideen I* verso il pieno approfondimento del senso trascendentale intersoggettivo della soggettività fungente. Ma come vedremo meglio in seguito, questa validità fungente-trascendentale verrà attribuita da Husserl anche alla riduzione primordiale includendovi esplicitamente la dimensione costitutivo-fungente della temporalità. Cfr. HUA VI, §§ 42-43.

45. HUA I, p. 8.

46. *Ibidem*, tr. it. cit., pp. 9-10.

*naturale* trascendenza, dal suo esser sempre sospinto oltre, verso il mondo è dunque il residuo *trascendentale* come ciò che gli è più proprio. «Avendo eliminato dal mio campo di giudizio il mondo come quel che riceve da me e in me il suo senso d'essere, io come io trascendentale che precede il mondo sono ora *l'unica cosa che si può porre*»<sup>47</sup>. E già da queste parole si preannuncia l'importanza del senso fenomenologico che verrà ad acquisire la riduzione primordiale: quello di un campo puro scevro da ogni trascendenza, che permane come assolutamente e indistintamente mio. In questo esser mio, che mi appartiene, mi qualifica essenzialmente, ma che non è mio come se si trattasse di una sostanza, di un possesso materiale, si situa invece la distanza con Descartes che «rimane lungi dal vedere l'ego racchiuso nella piena concretezza del suo essere e vivere trascendentale e dal riguardarlo come campo da studiare sistematicamente nelle sue determinazioni infinite»<sup>48</sup>.

Tutto questo significa anche che al proprio fondo l'ego è concretamente *vita trascendentale*. E se dunque non si fa riferimento all'intreccio di relazioni che gli competono, il senso dell'*ego cogito* rimane ancora del tutto vago: il *cogito* richiede necessariamente il suo correlato, il suo *cogitatum*. La scoperta trascendentale che la riduzione mette in luce non è la coscienza come cosa, come realtà psicologica, ma sono invece le modalità fondamentali della vita di coscienza, della vita dell'io, la cui proprietà essenziale è l'intenzionalità: *L'aver coscienza di*, in stretta correlazione con ciò a cui il cogito si rivolge incessantemente, i suoi *cogitata*. Attribuire a tale territorio *trascendentale* una qualità essenzialmente primordiale, vale a dire riferirsi ad esso come ciò che è assolutamente e primariamente mio, congiunge il tema dell'io puro con quello del suo essere vincolato ad un io individuale personale. La questione che mette in rilievo la sfera primordiale-primordiale come ciò che è assolutamente pertinente all'io, non può allora che intrecciarsi con quella della vita intenzionale dell'io con quanto gli è *proprio* essenzialmente ma anche e soprattutto individualmente.

Quello che Husserl cercherà di chiarire, soprattutto ruotando attorno alle questioni poste dalla *Quinta meditazione*, come cercheremo di mostrare, è il disvelarsi – tramite la riduzione fenomenologica come riduzione al primordiale – sia della sfera assolutamente individuale, sia di un nesso fondativo intrinseco alla sfera *comunitaria* del mondo intersoggettivo. Naturalmente il primo equivoco dal quale bisogna liberarsi è quello della ricaduta in un atteggiamento solipsistico, visto che l'esito della riduzione riguarda radicalmente il senso di tutto ciò che esiste, ed esiste essenzialmente per me. Tale

47. *Ibidem*, p. 10.

48. *Ibidem*, p. 11.



senso è per Husserl «oggettività intenzionale delle mie cogitationes. [...] Ogni dimostrazione, giustificazione di verità ed esistenza scorre in tutto e per tutto in me e il suo compimento avviene nel *cogitatum* del mio *cogito*»<sup>49</sup>. Anche la più ingenua domanda sull'esistenza di un mondo esteriore, presuppone che io abbia già introiettato il significato di uno spazio mondano e quello ad esso relativo di un mondo esteriore. Per Husserl la soggettività trascendentale è l'universo del senso possibile, ciò che ne è al di fuori è insensato: l'insensatezza stessa non è nient'altro che la sua modalità negativa.

Il senso della trascendenza del mondo reale si costituisce dunque all'interno del *mio* ego trascendentale e della sua vita intenzionale: «La trascendenza è un carattere immanente d'essere che si costituisce all'interno dell'ego. Ogni senso immaginabile, ogni essere immaginabile, si dica immanente o trascendente, cade nel dominio della soggettività trascendentale»<sup>50</sup>. La vera questione non è dunque quella di un mondo in sé, di una realtà separata dalla vita concreta dei soggetti. Vi è un'obiezione, secondo Husserl, ben più seria che si può fare all'egologia trascendentale. Ed è quell'obiezione in cui ci si domanda se l'esercizio di auto-riflessione che pratico tramite la riduzione fenomenologica non conduca all'esito inevitabile di un solipsismo radicale. Se cioè quel piano trascendentale assoluto guadagnato da me non sia nient'altro che il *solus ipse* del mio essere meditante. «Come può questo gioco che trascorre interamente nell'immanenza della vita di coscienza ottenere significato oggettivo? [...] Come esco dall'isola della mia coscienza?»<sup>51</sup>.

La mia esperienza degli altri è *de facto* un'esperienza reale. Essa è un'esperienza di tipo particolare non solo perché avvertiamo gli altri come psicologicamente inseriti in un mondo naturale e sociale ma perché tale mondo è innanzitutto il terreno comune della mia esperienza e dell'esperienza altrui. «Io esperisco in me stesso, nell'ambito del mio vivere coscienziale, ogni e ciascuna cosa ed esperisco il mondo non come meramente mio, privato, ma come intersoggettivo, dato per ciascuno e accessibile nei suoi oggetti e in esso *esperisco* gli altri esistenti come altri e in pari tempo nel loro essere ciascuno l'uno per l'altro»<sup>52</sup>. Ma per cogliere adeguatamente il senso del mondo intersoggettivo e del mio essenziale farne parte devo prima capire ciò che è inalienabilmente mio. Solo a partire dal significato della mia concreta individualità posso passare alla relazione con gli altri ed al mondo circostante che con essi condivido. Per capire l'altro devo prima raggiungere quel che mi è più proprio. Devo potermi distinguer-

49. *Ibidem*, pp. 26-27 (C.vo nostro).

50. *Ibidem*, p. 28.

51. *Ibidem*, p. 27.

52. *Ibidem*, p. 29 (C.vo nostro).

re da tutto ciò che non sono. In un certo qual modo l'attraversamento della sfera solipsistica è una sorta di passaggio necessario per raggiungere quella dell'altro. Per trovare quel che mi è più proprio devo dunque astrarre totalmente dal mondo intersoggettivo. Devo iniziare con il mettere tra parentesi l'esistenza degli altri e «tutti gli strati di senso del mio ambiente che sorgono in me dal valore d'esperienza degli altri»<sup>53</sup>. Per Husserl tramite la riduzione, decostruendo quel mondo che mi appare sempre come un orizzonte aperto verso gli altri, devo trovare la mia irriducibile facoltà primordiale. Tramite la mia pura autoriflessione *riduco* tutte le esperienze reali e possibili che ho di me stesso e degli altri al puro senso d'essere dell'io nella sua attività e affettività. Ottengo in tal modo, come approfondiremo meglio, la mia pura sfera del vissuto, quella del *mio* fluire immanente del tempo. Nel flusso del vissuto risiede tutto quel che è intenzionale, a cui io sono rivolto nei miei atti o da cui sono passivamente affetto<sup>54</sup>:

nel compimento di questa universale riduzione ci troviamo di fronte – afferma Husserl – a nient'altro che alla tanto discussa riduzione fenomenologica e a quel nuovo territorio dell'essere, quella soggettività trascendentale da me così denominata. In realtà, quando perveniamo fondamentalmente alla fine di quel che autenticamente è l'accadere necessario per giungere alla primordialità, perveniamo con estrema precisione alla riduzione fenomenologica trascendentale<sup>55</sup>.

Va dunque innanzitutto guadagnato un essere egologico che escluda da sé qualsiasi relazione di estraneità. Tramite la riduzione primordiale devo poter pervenire a ciò che è assolutamente mio, a ciò che mi è più proprio, alla «dichiarazione di quell'individualità che sono io e per la quale ha senso dire: *io sono*»<sup>56</sup>. Solo su questa base l'altro si può costituire come tale e io stesso posso divenire un altro per lui. La riduzione primordiale è il punto di appoggio indispensabile per intendere l'esperienza dell'alterità, e diviene la base essenziale per capire l'empatia. Il guadagno paradossale di tale riduzione, è quello secondo cui l'altro può relazionarsi a me proprio perché viene escluso dall'accesso diretto alla mia sfera primordiale e viceversa<sup>57</sup>. Sarà dunque questo il punto essenziale da prendere ora in esame nella nostra analisi husserliana.

53. *Ibidem*, p. 30.

54. Cfr. XUA XV, pp. 528-529.

55. *Ibidem*, p. 535.

56. G. Semerari, *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica...*, cit., p. 288.

57. Mi sembra che proprio questo punto essenziale sfugga alle analisi di A. Schütz che rimprovera ad Husserl di non esser riuscito a mostrare il legame tra empatia e riduzione primordiale. Cfr. *The problem of the transcendental philosophy in Husserl*, in *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 55-90.

Il senso di tutto ciò che risulta essermi estraneo come non-io, deve essere tematicamente sospeso, secondo Husserl, per poter raggiungere la mia sfera primordiale: in questo modo «ciò che mi è specificamente proprio in quanto sono un ego, il mio essere concreto come monade», viene in evidenza attraverso l'esclusione della relazione con quell'io che non sono, con quel mondo che non è solo il mio, ma è di quell'altro che per «il suo senso costitutivo rinvia a me stesso» come «esperienza dell'estraneo»<sup>58</sup>. Devo dunque partire da una radicale auto-assunzione, astraendo da tutte le forme di mediazione tramite cui l'altro mi è presente, poiché

il fatto che questa mia essenza propria può in generale venire per me in contrasto con qualcos'altro o il fatto che io quale io sono, possa divenir conscio di un altro io che io non sono, di un io a me estraneo, presuppone che non tutti i miei modi di coscienza rientrano nella cerchia di quelli che sono i modi della mia autocoscienza<sup>59</sup>.

Attraverso l'esercizio della riduzione devo raggiungere la mia sfera primordiale, la sfera di quel che mi appartiene in modo inalienabile, ottenuta escludendo ogni forma di presenza dell'estraneo. L'assolutamente mio si definisce nell'astrazione totale dall'altro. Nella riflessione trascendentale viene rovesciata la dimensione quotidiana, usuale della consuetudine agli altri. Come Husserl sottolinea già nella prima stesura della *Quinta meditazione*,

la riduzione alla mia sfera di appartenenza (*Eigenheitssphäre*) trascendentale o al mio stesso io trascendentale attraverso l'astrazione da tutto ciò che la mia costituzione trascendentale mi da come estraneo, ha qui un senso inusuale. Diversamente, nell'atteggiamento mondano naturale mi trovo nella forma dell'esser di fronte: io e gli altri. Astraggo dagli altri nel senso consueto e rimango in tal modo io solo<sup>60</sup>.

Ma non è ancora un'astrazione radicale. Deve essere tematicamente esclusa l'intera intenzionalità rivolta all'estraneo, l'effettività per me della sua esistenza:

tale problematica guadagna comprensibilità – aggiunge Husserl – quando caratterizziamo a fondo la sfera del proprio (*Eigenheitssphäre*) dell'ego. L'esclusione tematica delle operazioni costitutive dell'esperienza dell'estraneo e con esse di tutte le modalità di coscienza relative all'estraneo non riguarda ora la pura epoché fe-

58. Cfr. HUA I, tr. it. cit., § 44.

59. Cfr. *Ibidem*, p. 126.

60. HUA XV, p. 6.

nomenologica all'interno della validità d'essere di tutte queste modalità di coscienza che è già dischiusa nell'universalità della riduzione trascendentale. Noi poggiamo già sul terreno trascendentale. Ma ora [...] noi prescindiamo nel fenomeno del mondo dagli altri e da tutto ciò che è conforme alla loro esistenza, e ci chiediamo cosa rimanga<sup>61</sup>.

Vi è dunque all'opera nella riduzione primordiale, una duplice spoliazione: quella eseguita dall'epoché della totalità della realtà mondana ma assieme anche un'ulteriore riduzione del *fenomeno* così guadagnato con l'esclusione di ogni dimensione di alterità. Quel che rimane in questo processo di astrazione è per Husserl una sorta di substrato naturale, che mi appartiene essenzialmente, che mi costituisce non come mera corporeità, ma in quel che io sono in quanto *Leib*: vale a dire l'assoluta vicinanza, l'assoluta prossimità con me stesso in quanto essere vivente, l'auto-percezione della mia stessa vitalità intenzionale<sup>62</sup>. Questa prossimità è la mia sfera personale, del tutto originale, è la mia intimità inaccessibile all'altro. Non appena abbiamo messo fuori circuito, tramite la riduzione primordiale, le operazioni intenzionali dell'empatia, otteniamo dunque una natura ed una corporeità vivente, che è la mia stessa vita con le sue potenzialità di esperienza avvertite come assolutamente inseparabili da me<sup>63</sup>.

Ma, paradossalmente, assieme al guadagno di quel che mi è più proprio, ottenuto escludendo ogni forma di presenza dell'estraneo, prende corpo, nelle analisi husserliane, anche la questione di come la mia esclusiva proprietà, la mia primordionalità assoluta, per esser riconosciuta come tale, debba poter avere il suo analogo nell'altro. Proprio a partire dalla mia inalienabilità anche la figura dell'altro è direttamente e nuovamente chiamata in causa. Mi devo cioè interrogare attorno al fatto che anche l'io dell'altro, al pari del mio io, debba essere intimamente e immediatamente connesso alla sua sfera primordiale così come io sono vincolato alla mia. Devo chiedermi appunto se esista una via che conduce all'altro come «altro trascendentale» con le mie stesse caratteristiche costitutive primordiali<sup>64</sup>.

61. *Ibidem*, p. 7.

62. Cfr. *Ibidem*, p. 9.

63. Cfr. *Ibidem*, p. 11.

64. Cfr. *Ibidem*, p. 114. La riduzione primordiale rivela la mia inaccessibilità all'altro e consente quel passaggio successivo alla tematizzazione dell'empatia, per cui l'esperienza dell'altro è l'esperienza dell'inaccessibilità *immediata* della sua primordionalità che può avvenire solo nella forma *mediata* della sua appresentazione. Anche la possibilità che l'altro possa a sua volta riconoscersi nella propria costituzione primordiale scaturisce dalla struttura egologica della riduzione primordiale come riconoscimento di quella sfera del proprio come inalienabile. Si tratta, come approfondiremo, di quella caratteristica costitutiva assolutamente personale della primordionalità come fungere intenzionale passivo ed attivo del

Vi è tra me e l'altro un singolare *rispecchiamento* secondo cui la primordinalità dell'altro non mi è data nel modo diretto in cui sono consapevole della mia, così come, la mia sfera primordiale, in quanto assolutamente mia non è direttamente accessibile all'altro, non vi è, in questo senso alcuna possibilità di una diretta esperienza percettiva:

esperienza – afferma Husserl – è coscienza originale e infatti, quando facciamo esperienza di un uomo, in generale diciamo che è l'altro stesso ad essere lì dinanzi a noi in carne ed ossa. D'altro lato questo suo esser lì in carne ed ossa, non ci impedisce di ammettere senza indugi che lì dinanzi a noi non ci pervengano autenticamente a datità originaria di quest'altro io, i suoi vissuti di coscienza, i suoi fenomeni stessi, quel che gli si manifesta, nulla di ciò che appartiene alla sua stessa essenza propria<sup>65</sup>.

Il costituirsi dell'altro in me tramite l'empatia (la necessità del suo venir appresentato) avviene come una sorta di *modificazione* del mio io primordiale in cui io esperisco fattualmente l'altro come un altro io con la sua costituzione mondano-temporale sebbene non possa esperire direttamente tale costituirsi così come invece avviene per il mio io<sup>66</sup>. Nell'esperire l'altro nella sua propria vita intenzionale non faccio dunque esperienza diretta del suo sé, dei suoi vissuti, dei suoi oggetti intenzionali, delle sue prospettive di percezione ecc. «Quel che è proprio all'ego estraneo [...] non è *a priori* direttamente esperibile in se stesso»<sup>67</sup>. Ma nel cogliere l'estraneo come tale, nel coglierlo cioè come colui la cui intimità più profonda, il suo io primordiale, necessariamente mi è inaccessibile, ne riconosco la *validità* di alterità, vale a dire riconosco l'altro come un altro io individuale in carne ed ossa e non come una mera riproduzione di me stesso<sup>68</sup>. Ed è per questa ragione che Husserl aggiunge alle riflessioni appena citate quell'affermazione decisiva da cui prendevano avvio anche le nostre considerazioni introduttive:

*se vi fosse la possibilità di accedere direttamente all'altro in ciò che gli è essenzialmente proprio, allora l'altro sarebbe meramente un momento dell'essenzialmente mio e, in definitiva, io e l'altro non saremmo che la medesima cosa*<sup>69</sup>.

mio io trascendentale. Sul significato interpersonale di tale caratteristica cfr. anche le analisi di G. Römpf, *Husserl Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1992, pp. 25-35.

65. HUA I, p. 139.

66. Cfr. XUA XV, p. 42.

67. *Ibidem*, p. 12.

68. In questo senso l'altro è *alter ego*, non come proiezione di me stesso nell'altro, quasi che l'altro divenga banalmente un mio duplicato ma come un altro io che mi si presenta con le stesse caratteristiche costitutive del mio io. Cfr. R. De Monticelli, *La conoscenza personale*, cit., p. 167.

69. HUA I, p. 139 (*C.vo nostro*).

Si tratta di un passaggio di fondamentale importanza poiché indica che il senso più profondo dell'individualità personale si mostra tramite il senso essenziale dell'esperienza dell'altro: nella necessità di appresentarmi l'altro come un io estraneo risiede la garanzia stessa della mia individualità e dell'impossibilità che essa venga annullata in quella altrui<sup>70</sup>.

Iniziando allora da quest'ordine di questioni può anche essere chiarito quel che si va profilando per Husserl come il senso di «una teoria dell'empatia», come modalità di un' «intenzionalità di più alto grado»<sup>71</sup>, intenzionalità in cui nei propri vissuti confluiscono anche quelli dell'altro io, allargando in questo modo concretamente all'altro la sfera del proprio *ego* primordiale<sup>72</sup>. Seguendo la modalità dell'empatia avremmo dunque a che fare con un *alter ego*, il cui senso «io» scaturisce originariamente da me stesso: «Nel primo grado, quello più primitivo dell'esperienza dell'estraneo, sarebbe dunque il puro primordiale io-stesso quel che in essa viene empatizzato nella forma di senso dell'altro»<sup>73</sup>. Vi è dunque una relazione necessaria tra il proprio e l'estraneo che deve essere ricondotta al ruolo cardine giocato dalla motivazione nella modalità dell'esperienza dell'altro: esiste cioè un nesso necessario tra il motivante che è il proprio, la mia sfera primordiale, e il motivato che è l'estraneo, la sfera primordiale dell'altro<sup>74</sup>. Questo nesso si manifesta in una sorta di struttura reciproca, una dimensione cooriginaria con l'altro in cui la vitalità primordiale-intenzionale dell'altro, ciò che gli è assolutamente proprio, motiva la mia appercezione dell'altro come quella di un *alter ego*, di un altro io, un *analogon* alla mia primordialità<sup>75</sup>.

70. Diversamente da quanto sostiene R. De Monticelli in *La conoscenza personale*, cit., p. 109, ci sembra che qui, nel riconoscimento dell'inaccessibilità diretta della primordialità dell'altro e della conseguente impossibilità di assoggettare la sua sfera intima per eccellenza, sia riconosciuto da Husserl «il tratto dell'individualità essenziale». Va anche detto però che solamente con Scheler viene pienamente riconosciuto che tale tratto essenziale è «un problema di valore», «un problema etico quanto un problema di diritto». Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympatie*, Gesammelte Werke, Bd. VII, Francke, Bern/München 1973, p. 222; tr. it. a cura di L. Boella, in *Essenza e forma della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 217. Per il legame tra individualità e inaccessibilità della sfera intima altrui si veda anche *Ibidem*, p. 44.

71. Per il significato intenzionale dell'*Einfühlung* come un ordine più elevato, quello dell'intenzione comprensiva dell'essere personale, cfr. T. Nenon, *Persons, Subjects and Human Beings in Husserl's «Ideas II»*, in K. Scheppke, M. Tichy (a cura di), *Andere der Identität*, Rombach, Freiburg, 1996, pp. 57 ss.

72. Cfr. HUA XV, pp. 12-14.

73. *Ibidem*, p. 13.

74. Cfr. I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XV, pp. XVIII-XX.

75. Non si tratta di un'*analogia entis* ma, come sostiene J.F. Courtine in *L'etre et l'autre. Analogie et Intersubjectivité chez Husserl* in: «Les Etudes Philosophiques», n. 3-4,

Alla base dell'immediato riconoscimento dell'altro vi è dunque un processo *motivazionale* e non una trasposizione logico-deduttivo secondo cui in analogia alla mia realtà vivente individuerei quella altrui. Anche se sottintende e presuppone l'abitudine e i meccanismi associativi ad essa connessi,

l'appercezione non è – come sottolinea Husserl – alcuna deduzione, alcun atto di pensiero. In un certo qual modo ogni appercezione è appercezione del nuovo in base al trasferimento analogizzante di una precedente appercezione originariamente fondante, ma non è affatto una deduzione analogica. Con la prima concezione originariamente fondante del senso d'uso di una forbice il bambino «vede» da lì in poi forbici, senza che torni indietro con il pensiero alla prima forbice per trarne analogicamente il senso d'uso<sup>76</sup>.

Io mi ritrovo insieme all'altro in virtù di quel *fondamento* che è la nostra comune intangibilità della sfera primordiale ancor prima del dispiegarsi di un qualsiasi meccanismo associativo. La mia intangibilità *assieme* a quella dell'altro, è il *fondamento intersoggettivo* del legame tra le nostre esistenze, garanzia reciproca della nostra individualità. È ciò di cui io faccio continuamente esperienza nel mio incontro con l'altro. «In virtù dell'esperienza dell'estraneo si stabilisce immediatamente tra me, io psicofisico primordiale [...] e l'altro che viene esperito nell'appresentazione, [...] tra il mio ego monadico e il suo», una comunità fondamentale. Comunità che è sua volta «*fondamento di tutte le altre formazioni intersoggettive di comunità*»<sup>77</sup>. La comunità intersoggettiva, a partire dalla relazione *immediata* tra me e l'altro, è dunque quell'*intero* a cui l'individuo è strutturalmente legato, da cui essenzialmente dipende senza però dover esser confuso con essa oppure in essa venir annullato: la sfera primordiale nella sua inaccessibilità è il vero *significato* dell'*intero*, significato però *paradossale* poiché proprio la reciproca intangibilità fa sì che l'io e l'altro possano essere *costituttivamente* insieme in una relazione di interdipendenza e possano concretamente stare *insieme* e *riconoscersi* nella forma *mediata* di una comunità<sup>78</sup>.

1989, p. 516, dell'analogia *carneale* di «un *sum*, inteso come *ego sum* o meglio come un *io sono incarnato*», che Husserl in HUA XIV, p. 338, chiama *ein Leibanalogon*.

76. HUA XV, p. 14.

77. Cfr. HUA I, tr. it. cit., pp. 139-140 e HUA XV, pp. 99-110.

78. Come è emerso dall'analisi dell'empatia, il significato paradossale qui sottinteso è quello dell'individualità personale nella sua inoggettivabilità vale a dire nell'impossibilità stessa di poter esser ridotto a cosa percepita. Si tratta quindi di un'interdipendenza del tutto *sui generis* tra le parti e l'intero.

Nell'individuazione di una sfera di radicale intangibilità che si rivela essere sia per me che per l'altro proprietà essenziale, primordiale, si fonda dunque anche quella *comune* possibilità della pluralità dell'esistenze individuali: nell'analisi dell'empatia in relazione alla riduzione primordiale scopriamo dunque il nostro comune fondamento intersoggettivo. Per Husserl, l'estraneo si costituisce quindi innanzitutto a partire da me stesso, e viene appercepito secondo quella *cadenza* proprio corporea che già avevamo messo in evidenza e che ora si rivela in tutta la sua accezione di primordionalità:

ammettendo adesso che un altro uomo entri nel nostro dominio percettivo, vediamo che, riducendo ciò in senso primordiale nel dominio percettivo della mia natura primordiale si fa luogo un corpo che, per esser primordiale, è naturalmente un momento costitutivo di me stesso (*trascendenza immanente*). Poiché in questa natura o mondo, il corpo organico è in effetti l'unico corpo fisico [...] che possa originariamente costituirsi come [...] organismo funzionale, anche quell'altro corpo [...] deve possedere il senso di una *trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*<sup>79</sup>.

Colgo dunque la presenza *viva* dell'altro solo in base a quella singolare modalità in cui si costituisce *in me* e per me la sua presenza (*la sua trascendenza*), coglimento che, come si è più volte discusso, differisce essenzialmente dalla modalità della percezione diretta: nella modalità in cui l'altro mi diviene presente, non vi è per me la possibilità di un accertamento percettivo analogo a quello di una qualsiasi presenza oggettuale. La primordionalità dell'altro, come ciò che è essenzialmente ed immediatamente *suo* non è *assolutamente* direttamente percepibile, ma mi è invece presente in una modalità che è sempre indiretta. «L'appresentazione che mi da l'altro nella sua originale inaccessibilità è intrecciata con una presenza originale (quella del suo corpo come parte della natura che mi è peculiarmente data). Ma in questo intreccio, il corpo vivente estraneo e l'io estraneo che agisce, mi sono dati nella modalità di un'esperienza unitaria trascenden-

Per il significato di fondazione (*Fundierung*) come interconnessione tra la parte e l'intero, cfr. la *Terza ricerca husserliana in Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, HUA XIX, Hrsg. U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984, § 21. Si vedano a riguardo anche R. De Monticelli, C. Conni, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 79 ss; C. Conni, *Identità e strutture emergenti*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 54-58. Per un approfondimento del *senso di esperienza* della nozione di *fondazione* tra elementi non indipendenti cfr. E. Franzini, *L'altra ragione. Sensibilità, immaginazione e forma artistica*, il Castoro, Milano 2007, pp. 107 ss.

79. HUA I, tr. it. cit., p. 131.

te»<sup>80</sup>. Vi è allora una sfera trascendente al mio io, quella della psiche altrui, in sintesi con la mia percezione della sua corporeità. Una sintesi in cui confluisce, in un'esperienza unitaria con l'altro, anche quella parte dell'altro che si sottrae alla mia percezione diretta. È questo per Husserl, come stiamo cercando di ribadire, il vero senso della *coesistenza* che è tale poiché essa è allo stesso tempo un essere in comune ed uno stare assieme di irriducibili individualità. Ed è anche per questo motivo che Husserl può affermare nelle *Meditazioni cartesiane* che nella relazione con l'altro

è dunque un ego che viene appresentato come altro. Quel che è primordinalmente incompatibile entro la coesistenza diviene poi compatibile perché il mio ego primordiale costituisce per appercezione appresentativa l'ego che è per lui l'altro. Quest'appercezione ultima non esige per sua natura e non ammette mai il soddisfacimento mediante presentazione<sup>81</sup>.

L'analisi dell'empatia connessa a quella della riduzione primordiale mette dunque in luce il nesso essenziale tra la mia sfera originale e la trascendenza della sfera originale dell'altro che mi appresento. Senza la trascendenza dell'altro che si costituisce nella mia sfera originale tramite la sua appresentazione, verrebbero meno la sua e la mia individualità<sup>82</sup>. In questo intreccio tra *Einfühlung* e primordialità, Husserl riprende ed approfondisce dunque quel che già in *Ideen II*, descriveva come coglimento dell'individualità altrui nella sua singolarità ed unicità temporale:

ogni decorso di coscienza implica un'individualità, che può essere compresa, e «rivissuta», come quell'individualità alla quale ineriscono questi e non altri nessi motivazionali. In ciò ciascuno si distingue da ogni altro<sup>83</sup>.

La trascendenza dell'altro è allora la medesima che si costituisce nei miei confronti nella sfera primordiale altrui, tale trascendenza è il tratto comune, il nesso motivazionale essenziale per cui può avvenire il reciproco riconoscimento, il presupposto fondamentale per cui la mia identità è realmente in grado di costituirsi come tale.

Il fatto che gli altri si costituiscano in me come altri è l'unico modo possibile in cui essi possono avere per me senso e valore di essere nelle loro determinazioni.

80. HUA I, pp. 143-144.

81. HUA I, tr. it. cit. p. 138.

82. Cfr. I, Kern, *Einleitung des Herausgebers*, HUA XV, p. LXIX: «La costituzione dell'altro non è la costituzione di un'immagine che sarebbe di mia appartenenza, ma è la costituzione di una radicale trascendenza che costituisce me stesso con uguale valore; l'implicazione di costituente e costituito è qui, e solamente qui, reciproca».

83. HUA IV, p. 296.

[...] Monadi, che sono per sé proprio come io sono per me, quindi in comunità e perciò legati [...] a me, come ego concreto, monade. [...] Sono *realiter* separati dalla mia monade, in quanto nessun legame reale porta dai loro momenti di coscienza ai miei e così in generale dalla sfera di ciò che è loro proprio essenziale a quella di ciò che è mio proprio essenziale. A ciò corrisponde pure la separazione reale mondana, del mio esserci psicofisico da quello degli altri<sup>84</sup>.

La separazione delle coscienze si traduce dunque per Husserl nella condizione positiva delle relazioni interpersonali. La trascendenza dell'altro che si costituisce nella mia sfera primordiale è alla base del mondo come comunità intermonadica:

se ogni monade è realmente un'unità assoluta e chiusa, *l'inoltrarsi* irrealmente e intenzionale degli altri nella mia sfera primordiale non è irrealmente nel senso di qualcosa che sia sognato, rappresentato secondo il modo della pura fantasia. V'è tra un essere e l'altro, una comunità intenzionale, un legame che per principio ha carattere tutto proprio, una comunità effettiva, quella appunto che rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, mondo di uomini e cose<sup>85</sup>.

Nell'intangibilità dell'estraneo risiede allora il nostro fondamento personale, quale nucleo essenziale ed inalienabile della nostra concreta esistenza individuale. È questo il vero senso della *Paarung*, della trasposizione appercettiva di me nell'altro. *L'alter ego*, è effettivamente un altro io perché possiede anch'esso necessariamente la mia stessa *qualità* primordiale: quell'intimità inaccessibile all'altro ma che ci contraddistingue entrambi, come individualità personali. È dunque un altro io quello che viene *indiziato* nell'esperienza dell'altro, necessariamente *indiziato* non, banalmente, per appurarne o giustificarne l'esistenza, ma perché in me si riflette un io che è costitutivamente, *trascendentalmente*, un altro io, con la propria singolare vita intenzionale:

nella mia originalità come monade data apoditticamente si rispecchiano monadi estranee. [...] Ciò che è indiziato quando io compio l'autoesplicazione fenomenologica e in essa l'esplicazione dell'indiziato in modo corretto, è una soggettività trascendentale estranea; l'ego trascendentale pone in sé non arbitrariamente ma necessariamente un alter ego trascendentale<sup>86</sup>.

Il guadagno della riduzione primordiale, oltre alla pura sfera dell'ego è allora anche quello della sfera dell'intersoggettività. Solo nel riconoscimento di quel che mi è più proprio e inalienabile come fondamento comu-

84. HUA I, tr. it. cit., p. 147 (*C.vo nostro*); cfr. HUA XV, pp. 99-110.

85. *Ibidem*.

86. *Discorsi parigini*, in HUA I, tr. it. cit., p. 30.

ne tra me e l'altro, è possibile, paradossalmente, il mio rispecchiarmi nell'altro ego e il mio *sdoppiarmi* in esso. La soggettività *individuale* trascendentale ha dunque bisogno di riconoscersi nell'intersoggettività trascendentale:

la soggettività trascendentale si estende in intersoggettività, in socialità trascendentale intersoggettiva, che è il suolo trascendentale per natura e mondo intersoggettivi. [...] Il primo ego cui conduce la riduzione trascendentale, manca ancora delle distinzioni tra l'intenzionale che gli è originariamente proprio, e quello che è in lui come rispecchiamento dell'alter ego<sup>87</sup>.

### 3. Il tempo dell'io e il tempo dell'altro

Vi è una lunga annotazione husserliana del 1930 attorno al tema dell'intersoggettività e dell'empatia in margine alla *Quinta meditazione* che ci sembra utile riportare per esteso perché ben sintetizza anche i temi cruciali fenomenologici che qui sono in gioco:

l'intersoggettività trascendentale è quella che esiste per me, la mia vita trascendentale è stratificata, lo strato fondamentale è la prima «concrezione», la vita che mette in connessione in «immediata» intenzionalità, lo strato della primordialità. Ma cosa significa qui immediatezza e mediazione? Innanzitutto possediamo il concetto di mediazione dell'implicazione intenzionale – coscienza di qualcosa come coscienza, che si dispiega verso e tramite una coscienza, cosa che può iterarsi. Ma ciò vale già per il ricordo e per ogni «presentificazione». Qual è il carattere fondamentale della mediazione intenzionale di livello più alto che la primordialità oltrepassa? Cosa esprime dunque l'empatia? Come può porre un concreto presente monadico un co-presente concreto di un'altra monade? Come può una primordialità porre una seconda? Dipende tutto dal concetto di primordialità e da quello da esso derivato di estraneo, della mediazione della coscienza dell'estraneo come una mediazione che non è né una mera indicazione simbolica, né una semplice presentificazione tale quale può essere quella del proprio<sup>88</sup>.

Sullo sfondo di tali questioni che definiscono anche il perimetro delle nostre analisi, riprendiamo dunque quello che per noi è il punto essenziale. Ciò che costituisce la monade è la sua primordialità come elemento irriducibile dell'individualità personale, che è il fondamento della relazione con le altre monadi. Nella mia vita intenzionale come monade concreta vi sono altri io consapevoli della loro vita, a loro volta collegati alla mia vita. In questo intreccio intenzionale diviene per me accessibile, seppur indiret-

87. *Ibidem*.

88. HUA XV, p. 77.

tamente, anche la coscienza dell'altro, la mia coscienza è intenzionalmente rivolta all'altro e viceversa<sup>89</sup>. Con il disvelarsi della sfera primordiale nella sua intangibilità, viene allora in luce il tratto comune secondo cui possono *specchiarsi* gli io individuali personali. La modalità dell'esperienza dell'altro, l'empatia, mostra come esista necessariamente in relazione a me un *altro primordiale* e come la sua estraneità si traduca nella concreta possibilità del rapporto intersoggettivo. Sulla base di questa distinzione si può meglio intendere l'affermazione di Husserl per cui «tutto ciò che è mondano è costituito intersoggettivamente»<sup>90</sup>, costituito cioè come mondo comune «un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti»<sup>91</sup>. Va ribadito, dunque, che ciò che viene indiziato nell'altro non è l'ovvietà della sua esistenza. Nella modalità dell'esperienza dell'estraneo, si cela invece l'indizio di un senso profondo di cui è partecipe ciascun io personale individuale: solamente nel riconoscimento dell'altro nella sua eccedenza per me e dell'esser io stesso incolmabile trascendenza per l'altro, posso riconoscere il senso dell'individuo concreto, della persona, e del potermi avvertire come parte di una comunità.

L'altro, come persona, mi si mostra allora come quell'*estraneo* con cui sono necessariamente in relazione, una relazione che ha il suo fondamento nella comune ma irriducibile individualità di ciascuno di noi. Nell'altro posso dunque riconoscere quel che io stesso sono come fungere della vita intenzionale in cui si radica il senso con tutte le sue stratificazioni, *mondo intersoggettivo*, senso comune, e quindi né interamente mio e neppure interamente dell'altro. Anche in questa accezione, vi è un legame inscindibile tra l'empatia e la riduzione primordiale. La riduzione all'ego è insufficiente sino a che non viene messa in luce la sua assoluta inalienabilità, il suo non esser l'altro, esclusione radicale che mette in luce ciò che gli è più proprio. Proprietà, dunque, non accessibile all'altro ma solo empatizzabile (come indizio concreto di una viva soggettività intenzionale estranea). Se non fosse così, appunto, l'io e l'altro sarebbero la stessa cosa e non avrebbe quindi senso alcuna esistenza individuale. Paradossalmente, dunque, nella primordialità dell'io si rispecchia la necessità dell'altro: la primordialità è il fondamento della intersoggettività intermonadica, del suo essere e poter esistere come mondo sociale, comunità di individui.

89. Cfr. *Ibidem*, pp. 76-77.

90. HUA XV, p. 45. Per la costituzione intersoggettiva di un mondo oggettivo come mondo comune sulla base dell'empatia, cfr. M. Theunissen, *Der Andere*, de Gruyter, Berlin/New York 1977, §§ 7-8.

91. HUA I, tr. it. *cit.*, p. 115.

Attraverso le analisi della riduzione primordiale che ruotano attorno alla *Quinta meditazione*, l'empatia viene allora delineata come quella modalità di esperienza tramite cui l'altro si costituisce per me in una sorta di primordialità secondaria in *accoppiamento con* la mia primordialità originale. Per Husserl, come si è visto, il nesso motivazionale e il fondamento strutturale della mia relazione con l'altro, è la sfera primordiale, la sfera individuale del proprio nella sua intangibilità. Tali analisi risultano però ancora parziali, se non prendiamo in considerazione la genesi effettiva della sfera primordiale, se non prendiamo cioè in considerazione la modalità *genetica* in cui la primordialità come motivazione dell'esperienza dell'altro perviene a formarsi<sup>92</sup>.

Al fondo della riduzione primordiale vi è, per Husserl, il residuo del mio fungere intenzionale come ciò che mi è più prossimo: «Come io trascendentale ho – nell'epoché – nient'altro che me stesso come mia esistenza di coscienza, come la più prossima e accessibile vita di coscienza, come flusso del mio aver coscienza attivo e passivo»<sup>93</sup>. Questa prossimità assoluta presuppone inoltre il mio puro correlato mondano:

il mondo, osservato come il puro mondo dell'esperienza trascendentale si presenta immediatamente con l'epoché come quello del mio io posto trascendentalmente. Tale io e il suo «mi astengo» è il primo trascendentale ponibile per se stesso, e così lo sono anche tutte le modalità di datità del mondo, effettive e possibili, che nella loro unità costituiscono ogni fenomeno mondano, il quale, un mio trascendentale, è inscindibile dalla mia epoché, inseparabile appunto da tale io e dal suo

92. Questa questione ed il suo mancato approfondimento nelle *Meditazioni* è sollevata dallo stesso Husserl nella prima stesura della *Quinta meditazione*, quando afferma che «l'interpretazione più precisa dello svolgersi delle linee della motivazione e ancor prima del senso di una tale associazione accoppiante e quindi il chiarimento di come l'altro si costituisca per me come esperienza in una modalità di originalità secondaria, possiede le proprie difficoltà che non possono qui esser sviluppate, poiché si tace sul fatto che dovremmo poter entrare nel problema della genesi fenomenologica». Cfr. HUA XV, p. 15.

Analogamente alla nostra interpretazione husserliana anche Nam-in Lee in *Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl's Fifth Cartesian Meditation* in: «Husserl Studies», vol. 18, n. 3, 2002, pp. 165-183, ritiene che il concetto di sfera primordiale sia di fondamentale importanza per lo sviluppo della fenomenologia dell'intersoggettività evidenziando quella stessa esigenza manifestata da Husserl della necessità di un suo sviluppo nell'analisi genetica dell'empatia. Ma «l'ambiguità della primordialità» non consiste tanto come sostiene Nam-in Lee a p. 169, «se la sfera primordiale appartenga o non appartenga all'empatia» oppure se sia tale rispetto alla differenza tra un atteggiamento naturale ed uno trascendentale della riduzione primordiale, ma piuttosto, come vedremo in seguito, la vera ambiguità del vissuto dell'empatia consiste nel fatto che si debba manifestare in esso anche la necessaria auto-estraneazione (*Selbstenfremdung*) della sfera primordiale. Cfr. HUA XV, pp. 635 ss.

93. *Ibidem*, p. 115.

«mi astengo da», come ciò che è ponibile per primo, e d'ora in poi nel suo valore d'essere che mi rimane trascendentalmente persistente<sup>94</sup>.

A questo *esser trascendentalmente mio* nella sua *persistenza* corrisponde la datità del mondo correlativamente ridotta al puro fluire tra un mondo presente trascorso e mondo non ancora presente. Tramite un primo passaggio, posso dunque risalire con la riduzione trascendentale al costituirsi del mio mondo d'esperienza come il mondo delle mie percezioni presenti, passate e future. Devo dunque compiere una certa epoché, astrarre dal mondo per me concretamente valido, astrarre da tutto quel che attraverso la mia vita ho realmente percepito e posso percepire in tutte le sue variazioni. «Interpretandomi trascendentalmente, trovo la mia vita immanente come immanenza temporale»<sup>95</sup>. L'immanenza temporale è, in questa prima accezione, il mio presente mondano (*meine Weltgegenwart*) come il *centro* da cui si irradia tutto quel che posso o potrei percepire nella mia capacità proprio corporea ed è ciò in base a cui si può costituire ogni mio campo percettivo. Entro tale orizzonte, quello del mio presente percettivo, rientra ovviamente oltre alla presenza delle cose reali, anche quella dei miei simili, rientra cioè quel mondo che si manifesta nella coesistenza con gli altri come un mondo comune, *presente* nella sua validità di senso.

Come si era precedentemente discusso, la riduzione primordiale deve compiersi per Husserl nel passaggio graduale da una prima ad una seconda fase: oltre a guadagnare le pure modalità di presenza del mio mondo d'esperienza, cioè del mondo *presente* in modo conforme alle mie percezioni possibili e reali, deve essere successivamente messo fuori circuito, come secondo passaggio della riduzione, anche tutto ciò che, in quanto estraneo, non può essere esclusivamente solo mio. Nell'epoché trascendentale così configurata si deve dunque astrarre dalla presenza dell'altro che appartiene sì al mio *puro* mondo percettivo, ma che non coincide però con l'autopercezione diretta della mia sfera primordiale. L'autentico senso di questa sfera dell'assolutamente proprio, deve essere ora visto, per essere inteso sino in fondo, nella sua *declinazione* primordiale temporale: con la messa tra parentesi della validità di presenza per me del mondo e degli altri si giunge anche al residuo ineliminabile del «mio orizzonte temporale immanente» come ciò che trascendentalmente, costitutivamente mi è più proprio<sup>96</sup>. All'interno di questo mio io primordiale, nella mia esistenza trascendentalmente dischiusa trovo quell'unica validità d'essere in cui «il

94. *Ibidem*, p. 104.

95. *Ibidem*, p. 120.

96. Cfr. *Ibidem*, pp. 121-125.



mio esser presente fonda il mio esser passato e futuro»<sup>97</sup>. Il mio *puro* fungere intenzionale mi si rivela dunque costituito come quel presente vivente (*lebendige Gegenwart*) in cui scorrono i miei vissuti di coscienza, presente che mi è prossimo nella modalità del continuo fluire, nel continuo alternarsi tra la *ritenzione* del presente trascorso e la *protenzione* verso il presente futuro. «Nella forma del fluire si costituisce il mio essere trascendentale, il mio presente vivente assieme all'orizzonte fluente e con ciò la coscienza perdurante (del presente passato e di quello che entra nel futuro) d'essere nell'esistenza fluente»<sup>98</sup>. La prossimità assoluta al presente vivente diviene qui dunque il segno distintivo della sfera primordiale. Attraverso la tematizzazione dell'io trascendentale primordiale, il presente vivente fluente mi si rivela come quella forma che *permea* interamente il modo in cui l'io si costituisce temporalmente rispetto ai suoi vissuti:

trovo me stesso nella mia propria temporalità come l'io identico di quel mio essere che si autorappresenta come un io presente, passato e futuro. [...] Sotto questo aspetto io vedo che certamente il presente trapassa mutandosi continuamente nel passato ma che esso permane identico nella sua individualità come quell'«ora» che attraversa tutti suoi mutamenti passati e la cui forma di identità è quella dell'istante temporale<sup>99</sup>.

L'io primordiale trascendentale si configura dunque nella prossimità assoluta con il *nunc stans* del flusso del presente temporale, nel fluire dell'ora si *raccoglie* continuamente la mia soggettività concreta vivente in cui sono temporalmente costituito<sup>100</sup>. Nell'auto-interpretazione trascendentale scopro che i miei vissuti di coscienza e la mia intera vita immanente si caratterizzano come immanenza temporale in un processo di continua *autoaffezione*: sia nella mia vita di coscienza attiva che in quella passiva sono pervasivamente affetto dalla forma temporale come presente fluente. La presenza temporale mi caratterizza dunque già nella mia coscienza preri-flessiva poiché anche dal lato anonimo della mia intenzionalità fungente sono sempre immerso nella forma di un presente vivente fluente. Il fatto che tale forma venga caratterizzata come *auto-presentazione* (*Selbstgewärtigung*) rende ancor più evidente la sua qualità primordiale:

io sono per me del tutto originariamente come auto-percipiente (auto-presente), posso conoscere me stesso attualmente, poiché sono già passivamente in una ori-

97. *Ibidem*, p. 126.

98. *Ibidem*, pp. 99-100.

99. E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1924-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialen, Bd. VIII, Hrsg. D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006, p. 30.

100. *Ibidem*, p. 32.

ginale auto-presentazione ed è poiché sono da essa affetto che posso esperirmi nel mio attuale vedere, nelle mie originali proprietà ecc.<sup>101</sup>.

Nella mia prossimità assoluta al presente vivente risiede dunque la mia capacità *proprio-percettiva*<sup>102</sup>, la mia *identità trascendentale*, quell'identità in virtù della quale può darsi anche la mia capacità di rimemorazione: quella di poter sempre riattualizzare nella continuità del flusso presente, il presente trascorso<sup>103</sup>.

Proprio in virtù del presupposto di questa costitutiva temporalità dell'io, Husserl mette in luce una parentela strutturale tra le modalità di presentificazione dell'empatia e quelle del ricordo. L'analisi dell'empatia scivola in questo modo in quella della rimemorazione. Ma tale analisi comporta un'inevitabile complicazione: l'*intrusione* dell'altro, dell'estraneo, non più dall'*esterno*, tramite l'esperienza della realtà corporeo-espressiva, della *Leiblichkeit* altrui, ma questa volta a partire proprio dall'*interno* del processo stesso di formazione dell'io come coscienza temporale unitaria dei propri vissuti. Accostando l'empatia all'analisi della rimemorazione, emerge un fattore essenziale per la ridefinizione della sfera primordiale: nel ricordo viene alla luce, assieme all'io del presente vivente, anche quell'io che sono già stato ma che non sono più se non nella modalità di un presente trascorso. Nella mia primordialità stessa mi appare, dunque, un altro io tramite la modificazione nell'attualità presente di come esso era originariamente. Vi è di conseguenza una stretta analogia con l'empatia dove la mia primordialità originale viene modificata all'interno della appresentazione della primordialità dell'altro e viceversa. Torna allora in primo piano la questione di come mi si dia la presenza dell'estraneo rispetto alla sfera pri-

101. XUA XV, p. 120; come nota D. Zahavi in *Husserls Phänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, p. 93, «La descrizione di Husserl della struttura della coscienza interna del tempo può essere vista come un'analisi dell'automanifestazione preri-flessiva dei nostri atti e delle nostre esperienze».

102. Per una discussione della questione centrale della relazione tra identità personale e facoltà di autopercezione rispetto alla ripresa critica husserliana di Hume, cfr. S. Gallagher, *The Inordinance of Time*, Northwestern University Press, Evanston 1998, pp. 73-79; D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, lib. I, parte IV, sez. VI, tr. it. di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1982, pp. 263-275.

103. È quell'identità sulla cui genesi si interroga Husserl in *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, HUA XI, Hrsg. M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966, tr. it. di V. Costa, in *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano, p. 176: «La soggettività potrebbe avere effettivamente un suo proprio passato e si potrebbe sensatamente parlare di un simile possesso se non vi fosse almeno in linea di principio la possibilità della rimemorazione e se [...] restassero insoddisfatte le condizioni genetiche [...] quelle condizioni di un ridestamento possibile sulle cui evidenze essenziali si deve far luce?».



mordinale, quella questione cioè per cui, secondo Husserl, «tutto quel che di essente ed immaginabile si costituisce e si può costituire per me come *ego* trascendentalmente ridotto, ricade sotto il titolo di primordiale, di proprio o non proprio»<sup>104</sup>. Ora però il senso del primordiale si rivela ancora più radicalmente intrecciato a quello del suo fondamento temporale.

Il passaggio analitico ulteriore da compiere, è allora quello di legare il modo in cui io mi rendo presente l'estraneo nell'esperienza effettiva dell'altro, con il modo tramite cui il presente trascorso può divenire per me attuale nella rimemorazione: in entrambi i casi avviene una modificazione intenzionale come sintesi tra proprio e non proprio. Per un certo verso l'io passato che mi rendo presente è lo stesso io rimemorante e possiede dunque la qualità dell'esser sempre mio, ma d'altro canto si tratta di un altro io che nel suo essere trascorso non coincide interamente con l'io presente e quindi mi diviene estraneo come quell'io che non essendo più attuale non è più immediatamente mio. Quell'io del presente trascorso è allora per me un io che mi trascende, così come, nell'empatia, l'io estraneo trascende il mio io individuale. Si tratta pur sempre però, in entrambi i casi, del riferirsi ad un altro io, vale a dire ad un io modificato da proprio ad estraneo, da originario a non più originario. Sia nell'empatia che nella rimemorazione faccio dunque esperienza di un altro io. Per entrambe le modalità di presentazione vale sempre il principio già ribadito nella prima stesura della *Quinta meditazione* per cui esse costituiscono «l'unico modo in cui può avere per me un senso possibile ed una possibile validità l'esistenza dell'estraneo»<sup>105</sup>. Si tratta di un passaggio a nostro giudizio decisivo perché non solo mette in luce una stretta analogia tra la modalità della rimemorazione e l'empatia, ma ribadisce la necessità dello scaturire dell'altro a partire dal proprio, e quindi rivela ancor più approfonditamente quel legame fondativo che già avevamo discusso descrivendo *l'intangibilità primordiale* come il nesso fondamentale che *accomuna* l'io con l'estraneo. E inoltre, rispetto all'analisi dell'empatia, il nesso motivazionale tra l'io e l'altro come comune fondamento intersoggettivo è qui tratteggiato a tinte ancora più forti poiché l'altro abita l'io nello strato più profondo del suo auto-disvelamento trascendentale. Husserl cerca qui di mostrare come il tema della rimemorazione in quanto *mia* esperienza fondamentale dell'alterità, metta in luce anche il mio esser intersoggettivamente strutturato, partendo dunque, nuovamente, ancora una volta, dall'analisi di ciò che mi è più proprio.

104. HUA XV, p. 15.

105. *Ibidem*, p. 16.

Il senso del mio costituirsi come io personale individuale nella sua relazione con l'alterità viene ora approfondito all'interno di me stesso come sintesi vivente tra un io che per certi versi non sono più ed un io che permane identico a se stesso. Nella coesistenza *temporale* in me tra un io che non sono più e un io che permane, Husserl ritiene di individuare la struttura stessa della mia coesistenza con l'altro, del mio io con l'io estraneo. Anche qui l'origine dell'altro può scaturire solo in rapporto all'analisi della sfera primordiale. Tramite l'approfondimento trascendentale dell'intenzionalità vivente dell'io nella sua struttura primordiale temporale, si cerca ora di indicare più chiaramente il senso fondamentale del legame intersoggettivo che esiste tra gli io personali-individuali in quanto monadi. Husserl passa dall'analisi dell'empatia a quella della rimemorazione per approfondire il senso stesso *primordiale* dell'intersoggettività trascendentale: nel mio io monade-primordiale scopro, tematizzando la rimemorazione, l'altro io. Si tratta appunto di quell'io del mio stesso passato che è divenuto, nella forma attuale della rimemorazione, un altro io non più originariamente presente. Un altro io però che nella sua datità modificata, si rivela come permanenza del mio io trascorso, come parte del costituirsi della mia stessa identità presente. Vi è dunque, *in nuce*, già all'interno del mio stesso io, una sorta di *identità comunitaria* esplicitata dalla modalità stessa di darsi del *ricordo*: poiché nel ricordo *stanno insieme*, e convivono necessariamente, sia l'io della mia coscienza attuale che l'altro io, quello della mia coscienza estranea in quanto coscienza passata<sup>106</sup>.

Nel costituirsi temporale stesso della *mia* soggettività, come polo unitario dei *miei* vissuti, risiede dunque già il senso trascendentale dell'intersoggettività come comunità intermonadica. Ogni singola concreta vita individuale, in quanto monade temporalmente costituita è in relazione di coesistenza con le altre monadi: coesistenza che si rivela ora, a partire dalla costituzione temporale-intersoggettiva di ciascuna monade individuale, come *contemporaneità*. L'intersoggettività, in questa accezione, si configura allora come la struttura *temporale* comune in cui si intrecciano le monadi nella loro individualità. In questo modo, inoltre, viene a costituirsi, oltre alla relazione tra la propria sfera particolare a quella dell'altro, anche una dimensione che le oltrepassa entrambe come temporalità universale intermonadica<sup>107</sup>.

Possiamo di conseguenza dire – afferma Husserl – che la fondamentale differenza tra primordialità e intersoggettività che è qui in gioco si trova all'interno di quel

106. *Ibidem*, p. 199.

107. Cfr. HUA XV, pp. 73-74.

che si può porre tramite l'epoché e mostrare nell'esperienza conseguente: tra 1) ciò che è costituito attraverso la concreta unità (totalità) come mia monade, 2) e la temporalizzazione fondata tramite cui è costituita la compresenza, co-presenza di un'altra e in generale di altre monadi, assieme alla con-temporaneità dei loro tempi monadici (per loro primordiali) con il mio tempo totale. [...] Abbiamo con ciò un mondo trascendentale-oggettivo, un mondo di monadi (*Monadenwelt*), in un unico tempo nel quale vi sono tutte le monadi, in cui ciascuna possiede il proprio tempo, che contribuisce alla totalità<sup>108</sup>.

Ciascuna monade è presenza fluente (*strömende Präsenz*), un'unità nel fluire in cui è racchiusa l'intera intenzionalità del suo passato e del suo futuro che scorre in una sorta di *tempo totale*. Su tale fondamento si costituisce dunque anche la possibilità stessa della con-temporaneità con le altre monadi, quella della loro coesistenza intersoggettiva come coesistenza di *tempi totali individuali*. Al concetto di monade corrisponde per Husserl quello dell'io trascendentale concretamente inteso e tutto ciò che è inseparabile dalla sua costituzione: l'io trascendentale è l'io polo a cui sono connesse tutte le potenzialità che gli sono proprie, i suoi atti, i suoi vissuti passivi, le sue intenzionalità, le sue supposizioni (*Vermeintheiten*) intenzionali come senso oggettuale, il loro carattere d'essere ma anche il loro carattere di valore, e così via<sup>109</sup>. Ma tale tematizzazione trascendentale acquista pieno rilievo intersoggettivo, come si è visto, quando viene messa in relazione a quella della rimemorazione. L'analisi della rimemorazione mostra per Husserl un tratto essenziale che oltrepassa il senso di un semplice ragionamento analogico<sup>110</sup>. È quel tratto che essa ha in comune con l'empatia: il fondamento del modo di essere della mia relazione con l'altro in ciò che mi è più proprio. Il modo in cui io, nella rimemorazione, mi rivolgo indietro nel mio presente fluente al mio essere non più presente ha in comune con l'empatia non solo la forma dell'appresentazione ma anche quella stessa intangibilità relativa al coglimento diretto della sfera psichica altrui: l'io del presente trascorso che viene ricondotto tramite la rimemorazione al presente attuale, è altrettanto ineffabile della primordionalità

108. *Ibidem*, p. 74.

109. Cfr. XUA XV, pp. 119-120.

110. Va notato a riguardo che la relazione tra *Wiedererinnerung* e *Einfühlung* nei *Forschungsmansuskripte* si trasforma per Husserl nel problema di una vera e propria sintesi strutturale e non possiede più solo la validità di semplice analogia che gli veniva attribuita in precedenza; cfr. ad es. XUA XIII pp. 219 ss., oppure *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, HUA VIII, Hrsg. R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 135, dove invece viene sottolineata la distinzione tra l'identità dell'io con l'io co-presente nel ricordo e quell'altro io reso presente tramite l'empatia. Invece, come nota K. Held in *Lebendige Gegenwart*, Nijhoff, Den Haag 1966, p. 154, «nei manoscritti di ricerca, esperienza dell'estraneo e ricordo si chiariscono a vicenda».

dell'altro che mi rendo presente tramite l'empatia. In questo maniera, però, le analisi husserliane si affaticano sempre più attorno ad un significato controverso di trascendenza che accomuna essenzialmente l'empatia alla rimemorazione, quel significato cruciale secondo cui, come viene ribadito in una annotazione di Husserl del 1930: «Il trascendente è ciò che viene appresentato ma non è esperibile nel proprio sé»<sup>111</sup>.

Nella parte finale di questo lavoro, cercheremo di approfondire meglio questo rapporto tra il sé e la trascendenza che assieme all'enfasi del primordiale, comporta anche la stretta necessaria convivenza del sé con la propria alienazione. Per il momento, come una sorta di *preludio* all'approfondimento di queste questioni cruciali e una sorta di sintesi di quelle discusse sino ad ora, attorno al rapporto tra «un io trascendentale di fronte agli altri trascendentali, e di conseguenza di una comunità trascendentale di io»<sup>112</sup>, ci sembra utile riportare per esteso quelle affermazioni husserliane legate alla necessità dell'allargamento trascendentale della sfera egologica a quella intersoggettiva:

un allargamento della fenomenologia egologica sarebbe manifestamente pensabile e necessario allorché io, nel proseguimento della mia epoché, possa persuadermi che nella riduzione trascendentale effettuata dall'altro uomo, il suo io e il suo proprio trascendentale, siano anche per me necessariamente validi, ponibili e mostrabili come nella riduzione trascendentale della mia propria esistenza umana, della mia vita e del mio essere psichico. [...] In particolare quando si mostrasse che la riflessione trascendentale attorno alle presentificazioni in cui si perviene all'esperienza dell'io estraneo e della sua vita, sia da porre allo stesso modo della riflessione trascendentale sulla rimemorazione con le sue presentificazioni simili a quelle, in cui io nel mio presente fluente mi riferisco, facendone esperienza, come ad un mio essere non più presente<sup>113</sup>.

111. XUA XV, p. 132.

112. *Ibidem*, p. 109.

113. *Ibidem*. Il senso problematico del potermi *persuadere* del mio legame con la validità primordiale dell'altro tramite l'allargamento della fenomenologia egologica nell'analisi della rimemorazione viene sottolineato dal commento al § 52 della *Quinta Meditazione* di E. Severino in *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, pp. 210-211: «Per mostrare la legittimità fenomenologica dell'esperienza dell'altro, Husserl rileva come il passato, che "mi è dato solo mediante il ricordo... trascende il mio presente... così analogamente l'essere estraneo... trascende l'essere mio proprio; e come io costituisco, nel mio presente vivente, il mio passato... allo stesso modo... si può nel mio ego costituire l'ego estraneo". [...] Che il passato trascenda quanto di esso si manifesta nel ricordo è solo una possibilità che la fenomenologia non potrà mai risolvere in un'affermazione "apodittica" – di "apodittico" potendoci essere, nella prospettiva fenomenologica, solo il fatto che l'ego ha fede nell'esistenza di altri ego, ossia in qualcosa che "non ammette mai il riempimento mediante presentazione"».

### 3. *L'esistenza in ostaggio*

Lo straniero ti permette di essere te stesso,  
facendo di te uno straniero.

*E. Jabes*

#### 1. **Mondo privato e mondo intersoggettivo**

Cercheremo ora di mostrare in modo più approfondito come la riflessione husserliana attorno alle modalità della rimemorazione riveli anche la stretta connessione tra la sfera *privata* primordiale temporale e il costituirsi di un mondo intersoggettivo e di una *comunità temporale* interpersonale.

Innanzitutto il mondo personale intersoggettivo non va inteso come una somma di realtà individuali, come se ogni monade nella sua primordialità, vivesse accanto alle altre in una sorta di giustapposizione. Per Husserl, come si è visto, io sono *naturalmente* rivolto all'altro già a cominciare dal fondamento estetico-percettivo della mia costituzione psicofisica. Il reciproco richiedersi delle realtà individuali costituisce il mondo come perimetro comune entro cui si svolge l'esperienza interpersonale<sup>1</sup>. Il *Leib* e la mia capacità espressiva di rivolgermi all'altro sono fusi unitariamente nella mia individualità personale. Con la sua corporeità vivente, l'altro mi appare nel mio spazio primordiale «portando con sé il suo spazio primordiale, e ciò che lo circonda», mettendo in tal modo in atto uno *scambio* espressivo-comunicativo in cui si manifesta la primordialità di entrambi. «Dalla qual cosa si costituisce realmente l'essere l'uno per l'altro degli uomini come centro di un mondo circostante, là dove il mondo circostante è il mondo dato soggettivamente e l'io appartiene sia a quel mondo circostante che al mondo stesso in generale»<sup>2</sup>.

Il mio legame con l'altro è inscindibile: l'esser per sé implica anche l'esser per gli altri. Non solo la nostra singolarità richiede l'altro per la propria individuazione, ma ciascuno di noi possiede già in sé, secondo

1. Cfr. HUA XV, pp. 158-159.

2. *Ibidem*, p. 131.

Husserl, quel *gesto intenzionale* del rivolgersi all'altro<sup>3</sup>. La mia primordialità ha in sé tramite la sua apprensione la primordialità dell'altro: l'apprensione rivela l'intreccio delle nostre primordialità, la nostra comprensione. Questo legame però non significa fusione, in esso si manifesta invece la coesistenza delle individualità con le *proprie* immanenze temporali: «Non è affatto un vuoto star insieme (cosa per altro inimmaginabile), ma un esser gli uni per gli altri, e ciò significa un esser accessibili l'un l'altro nella forma dell'apprensione e con ciò interiormente legati, uniti gli uni agli altri in modo evidente»<sup>4</sup>.

La persona accede dunque al mondo comune tramite la forma della propria individualità. Non si tratta assolutamente di un'identità di genere, cosa che per Husserl non sarebbe nient'altro che «un'ingenua ontologia», poiché «il mondo come forma individuale non è il mondo come forma essenziale per ogni uomo immaginabile». La realtà individuale che confluisce in un mondo comune rispecchia qui invece quell'irriducibile unità primordiale entro cui si costituisce ciascun mondo personale con la propria vita di coscienza *privata*<sup>5</sup>; con ciò, ovviamente, Husserl non esclude che si possa parlare di un mondo personale in generale in analogia al concetto di mondo individuale<sup>6</sup>. L'unicità di questo io come *mio* corpo vivente che intera-

gisce con gli altri non è un fatto che lasci aperte altre possibilità. La mia forma di individualità, il mio modo di essere primordiale, è esclusivamente mio perché non è assolutamente iterabile o duplicabile nell'individualità dell'altro. Ogni mia trasformazione così come «un mio diventare un altro» oppure ogni frattura della mia personalità presuppone sempre quell'unico identico *mio* polo io a cui è riferita la *mia* intera vita intenzionale<sup>7</sup>:

la sfera primordiale è la totalità di ciò che è esperibile ed esperito in originale, in essa è contenuto ogni effettivo e immaginabile agire originalmente esperibile, ogni atto presumibile. [...] Tutto quel che in generale è mostrabile, ha in me in quanto io, l'unico polo assoluto. Se dunque sono costituito in tale sfera primordiale, come l'io del mio corpo vivente, e dunque come un essere psicofisico, questo accade in un'assoluta unicità della quale non è rappresentabile alcuna uniformità generale (*Mehrheit*)<sup>8</sup>.

Il mondo individuale, nella sua unicità, è nel suo strato più profondo quello di un io incarnato in un corpo vivente. Alla base dell'esperienza psicofisica del mio mondo primordiale vi è la correlazione inseparabile tra il senso materiale e quello spirituale del corpo vivente<sup>9</sup>. Il *Leib* è il centro originario della mia *praxis* nel mondo<sup>10</sup>. Ciò che mi caratterizza mondaneamente, secondo Husserl, è il fatto che nel mio presente fluente io sia un tutt'uno con il mio corpo vivente e sia da esso indivisibile. Ma io stesso non sono semplicemente un corpo, ma piuttosto un io corporeo situato spazio-temporalmente che agisce. Sono situato nel mondo però non allo stesso modo in cui una cosa si situa in uno spazio, bensì come un io, un'unità psicofisica che si orienta *praticamente* tramite la sua viva corporeità. Tramite il mio corpo il mondo è immediatamente lì, accessibile e disponibile per me. Questo mondo primordiale è il mondo della mia esperienza che si

7. Il senso dell'umanità in generale, così come quello di un passato e di un orizzonte storico comune non può che aver origine, per Husserl, da questo senso individuale personale nella sua unicità. Cfr. *Ibidem*, p. 177: «Anche l'animale possiede una sorta di struttura dell'io. Ma l'uomo rispetto agli altri animali possiede tale struttura in un senso del tutto unico. Il suo io – l'io in senso usuale – è un io personale, l'uomo e i suoi simili sono persone. Essendo persona tra persone, cosa che già la parola persona comprende, egli è persona di un'umanità in sé isolata, ma consapevole di un aperto e infinito orizzonte, di una totalità intesa come "noi tutti"». Cfr. inoltre *Ibidem*, pp. 177-178, nota 3: «Questa apertura infinita non concerne il ripetersi dei consimili nel senso di un'assoluta iterazione, l'infinità in senso pregnante. Ad essa corrisponde una misura, che non vale affatto come misurazione dei soggetti in senso matematico. Essa piuttosto è, per l'umanità e le sue persone, una totalità non fattuale e innumerabile».

8. *Ibidem*, p. 254.

9. Cfr. *Ibidem*, p. 325.

10. Cfr. *Ibidem*, p. 328.

3. Non si tratta assolutamente di *innatismo* ma al contrario è quel senso costitutivo e *materiale* che può emergere solo dal nostro radicamento intersoggettivo nell'esperienza mondana, quel senso oggettivo *contenuto* nel nostro *essere nel mondo* che viene descritto dall'analisi fenomenologica.

4. XUA XV, p. 191. All'opposto, per Scheler, l'empatia presuppone invece una sorta di primitiva unità indifferenziata in cui convivono l'io e l'altro. In *Wesen und Formen der Sympatie*, cit., p. 240, tr. it. cit., p. 232, Scheler afferma che prima di tutto vi debba essere «un flusso *indifferenziato rispetto all'io-tu*, che contiene di fatto il proprio e l'estraneo, indistinguibile e mischiati l'uno nell'altro». Mi sembra, a riguardo, del tutto pertinente l'obiezione di E. Stein che in *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini ed E. Schülze, Studium, Roma 1988, p. 105, *husserlianamente* sostiene che un flusso indistinto di vissuti è «una rappresentazione assolutamente ineffettuabile» non essendo possibile riferirsi a dei vissuti se non individuandoli in un io. Cfr. il nostro *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler* in: «Annuario Filosofico», n. 19, 2003, pp. 328-329. Va aggiunto che Scheler pensa all'empatia avendo presente il modello di Lipps secondo cui l'empatia è sostanzialmente la mia capacità proiettiva nell'altro, capacità che sia per Husserl che per la Stein è impensabile senza la modalità costitutiva dell'apprensione. Cfr. T. Lipps, *Das Wissen von fremden Ichen* in: «*Psychologischen Untersuchungen*», n. 4, Leipzig 1905. Per un'accurata ricostruzione storico-concettuale dell'empatia, cfr. A. Pinotti, *Arcipelago Empatia* in Id. (a cura di), *Estetica ed empatia*, Guerini, Milano 1997, pp. 9-59. Sul senso dell'empatia come *specifica capacità di sentire l'altro* si veda L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

5. Cfr. HUA XV, pp. 146-147.

6. Si veda ad es., *Ibidem*, p. 154, nota 1: «Popolo umano! Di qui l'idea: umanità totale in una reale personalità. Uno stato-nazione in uno sovranazionale può valere come analogo di una singola persona».

costituisce in un fluire temporale in cui il mio *Leib* è in un certo senso un'unità centrale, un io corporeamente immerso nel reale con la possibilità di percepire tutte le cose, di accedervi, di poter tramite esse modificare nella prassi il mondo e il mio stesso essere<sup>11</sup>. Il senso trascendentale, costitutivo del mio io come *io incarnato* in un mondo, è per Husserl quello di «un'essere egologico fluente in generale, centrato in un polo io, un polo io di capacità, di cinestesi, che quando vengono messe in gioco, mettono in moto le manifestazioni che mi appartengono, in cui il senso d'essere per me di volta in volta valido perviene all'autodati e all'autoinveramento»<sup>12</sup>. Il mio mondo personale si costituisce dunque attraverso uno «stile d'esperienza», io sono l'io di questo stile predelineato dalla mia esperienza passata, un io che nel presente vivente abbraccia costantemente passato e futuro<sup>13</sup>. «Detto in modo assoluto, io vivo nel costante presente vivente, implicato in esso intenzionalmente e nella certezza di convivere con altri io soggetti in un presente vivente condiviso – una vita attuale intersoggettivo-trascendentale, un costante unificante fluire l'uno nell'altro di individualità primordiali»<sup>14</sup>.

L'io fa dunque il suo ingresso nel mondo come io incarnato (*verleibliches*). In quanto io-corpo vivente (*leibliches Ich*), io in carne ed ossa, l'io è esso stesso un essere mondano, oggetto reale tra gli altri oggetti reali. Nella necessaria correlazione tra l'io incarnato e il mondo dell'esperienza si costituisce anche il senso degli oggetti reali. L'insieme degli oggetti materiali da cui siamo affetti – ad es. tramite una sensazione tattile – ha un significato essenzialmente diverso da quello della mera materialità, da quella di un mondo di cose a sé stanti. Secondo Husserl, il vero senso della materialità può essere definito solo in relazione al mio corpo vivente, al mio essere organico e alle sue capacità proprio-percettive. Nel mio interagire pratico, già nello strato del livello percettivo, il mondo si rivela come un mondo per me e non semplicemente come un *mondo* di cose separate da me, un non-io di fronte al mio io<sup>15</sup>:

nella riduzione (*Rückgang*) delle cose esteriori e del corpo vivente come cosa e come organo alla loro costituzione originaria, si comprende che non vi è alcuna cosa esperibile senza il corpo vivente ma che necessariamente il corpo come materia e il corpo vivente debbano essere costituiti insieme e correlativamente come duplice stratificazione di un unico livello corporeo. In ciò risiede il primo gradino

11. Cfr. *Ibidem*, pp. 282-283.

12. *Ibidem*, pp. 284-285.

13. Cfr. *Ibidem*, p. 253.

14. *Ibidem*, p. 439.

15. Cfr. *Ibidem*, pp. 287-294.

per la fondazione del principio che un mondo di mera natura, un mondo senza esseri animati è inconcepibile<sup>16</sup>.

Il senso organico e quello meramente materiale sono strettamente correlati, così come il mio mondo come mondo materiale, il *mondo naturale*, è strettamente correlato alla mia costituzione psicofisica ed è dunque anch'esso primordialmente unito alla mia individualità personale formando un tutt'uno con la *Lebenswelt*, quel mondo della vita in cui il mio io interagisce *primordialmente* con gli altri io<sup>17</sup>. Proprio perché è parte essenziale della *Lebenswelt*, la natura non è in sé meramente tale ma è il correlato necessario del noi nel nostro mondo-ambiente circostante<sup>18</sup>.

Ma la caratteristica essenziale dell'individualità personale è quella della sua unicità come irriducibile e irripetibile. Solo su questa base è possibile per Husserl che vi sia un mondo comune tra me e l'altro e che il mio mondo sia condivisibile con quello altrui. La presenza dell'altro non si costituisce in me come una sua immagine, come una sorta di fantasma che mi abita, ma l'altro mi è effettivamente presente come un altro io che porta con sé il suo mondo privato. In questo senso tra me e l'altro non vi è dunque una totale trascendenza ma una sorta di «compresenza ideale»<sup>19</sup>.

L'altro, grazie alla modalità dell'empatia, abita nella *mia* primordionalità, è in sintesi con essa, ma è presente in me come l'estraneo in virtù della trascendenza assoluta della *sua* primordionalità che non posso esperire direttamente ma solo appresentarmi. Si tratta di una sintesi del tutto *sui generis*. Come si è visto, grazie a questa trascendenza, vi è *rispecchiamento*, reciprocità tra me e l'altro, reciprocità dovuta al fatto essenziale che la mia primordionalità appare invalicabile per l'altro tanto quanto quella dell'altro è invalicabile per me. Sul fondamento di questo tratto comune il mio esse-

16. *Ibidem*, p. 300.

17. Come scrive E.W. Orth in *Edmund Husserls Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, p. 111, «Rispetto a tale *Lebenswelt* le riduzioni alla coscienza come residuo trascendentale, alla temporalità interiore o al polo egologico, oppure alla sfera del proprio, sono in realtà relative al terreno d'esperienza del mondo della vita che contribuiscono a strutturare per renderlo comprensibile trascendentalmente». Per l'accezione di *Lebenswelt* come mondo primordiale cfr. HUA I, § 62.

18. Cfr. HUA XV, p. 441. La natura è dunque parte di quel mondo *naturale* cui la stessa scienza per le sue elaborazioni è necessariamente legata, mondo che per Husserl è «il mondo della vita naturale, il mondo normale di uomini che fanno esperienza comunicativa l'uno dell'altro, in un senso usuale (*normalsinnig*), un senso percettivamente fungente, normale sia nelle cinestesi che nelle abitudini intellettuali». Cfr. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, HUA XXXIX, Hrsg. R. Sowa, Springer, New York 2008, p. 655.

19. HUA XV, p. 190.

re primordiale accoglie il suo *compagno trascendentale* e la primordialità dell'altro si costituisce *insieme* alla mia. «L'appresentazione degli altri e della loro sfera primordiale fonda la sintesi convalidante della primordialità mia e dell'estraneo e, in forma mediata, la sintesi delle mie apparizioni primordiali delle cose con quelle degli altri, tramite cui guadagniamo una pluralità intersoggettiva per ciascuna cosa reale»<sup>20</sup>. Il mio altro e tutto quel che gli appartiene immanentemente e primordialmente è dunque trascendente secondo un'accezione inusuale. L'altro è appresentato nella mia sfera primordiale come essente per sé, come un io con la sua primordialità che però è *insieme* a me in un mondo comune, un mondo di apparizioni di cose, sulle quali, almeno in linea di principio, vi è concordanza. Nell'empatia, la presenza dell'altro è fondata come essente per sé e non solo semplicemente per me. Si tratta però di una fondazione intersoggettiva poiché il suo essere per sé è inseparabile da suo esser per me e viceversa<sup>21</sup>.

Ciò che allora, secondo Husserl, è incontestabilmente reale, è l'implicazione tra me e l'altro che ci è data costitutivamente nella modalità reciproca della appresentazione. Tramite la modalità dell'empatia si manifesta concretamente il costituirsi del mio legame intersoggettivo con l'altro. Per mezzo dell'empatia i mondi privati personali confluiscono in un mondo intersoggettivo con la loro intima temporalità. La costituzione intersoggettiva diviene allora possibile «a partire dal mio flusso di coscienza e rispetto al flusso di coscienza dell'altro appresentato in me, nel quale a sua volta il mio stesso flusso di coscienza è rappresentato in un flusso di coscienza vincolato unitariamente (in un modo simile a come la mia vita passata e quella presente divengono flusso vivente)»<sup>22</sup>. Le persone come monadi sono dunque l'una per l'altra non solo nel fluire presente della loro reciproca appresentazione ma anche perché son costituite intenzionalmente tra loro allo stesso modo in cui ciascuna di esse ritrova costituito nel proprio presente il proprio passato<sup>23</sup>. Come si è già rimarcato, esiste per Husserl una stretta *parentela* strutturale tra l'empatia e la rimemorazione (*Wiedererinerung*). Il coincidere della rimemorazione come vissuto attuale con il vissuto riportato alla memoria non è una semplice successione temporale. Proprio per il fatto che io posso sempre e di nuovo tornare indietro ai miei vissuti trascorsi, essi mi si rivelano come essenti in sé e per sé. I miei vissuti passati sono a loro volta presenti viventi provvisti di una loro relativa autonomia con i quali da un lato mi trovo ad essere in una relazione di

identità poiché costituiscono il *mio* passato, ma dall'altro, non coincidendo con il mio attuale presente vivente, mi si presentano come estranei. In questo senso «il mio passato è in sé e non è una parte del mio presente *così come* Il mio altro è in sé e non è una parte del mio ego»<sup>24</sup>.

Vi è dunque un preciso nesso strutturale tra la mediazione effettuata dalla rimemorazione tra il mio presente attuale e i miei vissuti trascorsi e quella tra me e l'altro operata dall'empatia tramite l'appresentazione: si tratta di una separazione tra me e l'altro ma anche della nostra necessaria unione. Nella rimemorazione abbiamo a che fare con un presente trascorso *empatizzato*, un mio passato modificato intenzionalmente nella sua primordialità originale in un modo del tutto simile a quello in cui gli altri mi sono presenti in un presente comune (*Mitgegenwart*) come co-soggetti con le loro primordialità<sup>25</sup>.

Così come vi è un'unione nell'empatia tra il mio presente e il presente dell'altro, altrettanto, nella rimemorazione, vi è un'unità tra il mio presente trascorso e il mio presente attuale<sup>26</sup>. Essendo quest'unità uno stare insieme di ciò che è separato essa è *coesistenza*: poiché nella mia costituzione individuale personale convivono sia l'io presente che l'altro io passato, in essa risiede già la struttura stessa della socialità. Sulla base di questo duplice legame temporale tra sé e l'altro, ciascun ego, ogni monade concreta, può vivere «come *socius* di una socialità, come membro di una comunità, in una comunità totale»<sup>27</sup>.

Il modo di presentificazione dell'altro rinvia dunque a quello del ricordo<sup>28</sup>. Ma la parentela tra rimemorazione ed empatia implica per Husserl un *senso sociale* ulteriore per cui la presenza vivente dell'altro è intrecciata alla mia primordialità. Il corpo vivente dell'altro *mi ricorda* il mio corpo vivente poiché lo avverto come un altro io, come se fossi io ad agire in esso. Nella modalità dell'altro *ricordato* come se fossi io stesso, risiede il ponte per la socializzazione tra il proprio mondo primordialmente costituito e quello altrui: «L'altro è la mia ripetizione intenzionale e in ciò risiede non solo il fatto che lo abbia come ripetizione (attuale o virtuale), ma anche che egli [...] mi abbia come sua intenzionale ripetizione»<sup>29</sup>. L'empatia è secondo Husserl una sorta di rimemorazione di nuovo genere e grado, tramite cui io *sono* il polo della mia vita personale in relazione

20. *Ibidem*, p. 130.

21. Cfr. *Ibidem*, p. 190 e pp. 366-371.

22. *Ibidem*, p. 191.

23. Cfr. *Ibidem*, p. 194.

24. *Ibidem*, p. 591 (C.vo nostro).

25. Cfr. *Ibidem*, p. 456.

26. Cfr. *Ibidem*, pp. 343-345.

27. *Ibidem*, p. 193.

28. Cfr. *Ibidem*, pp. 487-482.

29. *Ibidem*, p. 489.

agli altri come altrettanti poli io. La mia vita è centrata nel proprio polo io rispetto alla propria attività rimemorante e come tale è in connessione reciproca con quella degli altri io come altrettanti centri di identità vitale-temporale. Ciascun io è dunque relato a un altro io e al suo flusso di coscienza primordiale sulla base della propria struttura rimemorativa nella condivisione di un tempo comune in cui si intrecciano intenzionalmente i tempi privati<sup>30</sup>.

Nel legame primordiale tra me e l'altro messo in luce dall'empatia, assieme al tempo comune, si costituisce anche quel mondo universale spazio-temporale, in cui io e il mio altro siamo vincolati intersoggettivamente nel *noi*. Questo *noi*, dal punto di vista trascendentale, si riferisce ai soggetti di tutte le appercezioni costitutive di sé e degli altri, come soggetti trascendentali incarnati, *anime* in quanto persone viventi: «Con il nome di anima si intende il rispettivo soggetto trascendentale appercepito come persona vivente, come colui che mondanamente appercepisce ed è appercepito da altri, in modo tale che ogni esperire il mondo, ogni consapevolezza mondana, si presenta come vissuto psichico umano appercepito»<sup>31</sup>.

Tramite la tematizzazione dell'empatia io scopro inoltre che «in me nel mio proprio essere primordiale è costituito l'altro con il suo essere primordiale, un altro io personale di attività, facoltà, vissuti, esperienze, nel loro darsi fenomenico»<sup>32</sup>. Scopro dunque *in me* la *coesistenza trascendentale* tra me e l'altro. Si tratta allora non solo del coesistere tra individualità separate ma anche dello stare insieme da parte di individualità irriducibili nella loro unicità. Unicità che si configura innanzitutto come irripetibile individualità temporale. Individuale significa unicità dell'esistenza. Il tempo della mia esistenza è irripetibile in quanto tale:

il concetto dell'individualità è un concetto temporalmente relato, individuale è ciò che può esistere solo in una posizione temporale (una sola volta, non più volte). [...] Di conseguenza con individualità assoluta intendiamo quell'individuale che non può essere iterato temporalmente o, per meglio dire, che non può aver nulla di temporalmente identico a sé<sup>33</sup>.

Il senso di un mondo comune si costituisce allora come lo stare insieme di individualità temporali assolute, che in quanto tali sono anche assolutamente separate, «la separazione trascendentale consiste nel fatto che nessun momento di una primordialità, vale a dire nessuno nella sua individua-

30. Cfr. *Ibidem*, p. 557.

31. *Ibidem*, pp. 466-467.

32. *Ibidem*, p. 372.

33. *Ibidem*, p. 374.

lità temporale, può essere identico ad un altro»<sup>34</sup>. Solo su questa base si può dare un effettivo esser l'uno per l'altro assieme all'intenzionale esser l'uno nell'altro messo in luce dall'empatia. Ed è anche su questa base che si può stabilire quell'intesa comunicativa la cui forma essenziale è il legame linguistico rappresentato dal discorso (*Rede*). Tramite il discorso l'altro non è semplicemente l'estraneo ma diviene concretamente il mio tu che ricambiato costituisce il noi, la nostra unione, la nostra socializzazione, l'esser insieme all'altro come un esser comune<sup>35</sup>. «Il mio essere come io, come persona, non proviene solamente dal mio divenire primordiale, ma anche dall'intreccio comunicativo con il divenire degli altri»<sup>36</sup>.

Noi nel nostro mondano fare esperienza siamo inoltre sempre immersi nell'altro anche quando il nostro vincolo costitutivo non è affatto esplicito. In genere l'altro è virtualmente presente per me come quella persona incarnata, che mi è prossima nel campo del mio attuale raggio spaziale (*Raumfeld*). Gli altri si situano continuamente sul nostro sfondo percettivo senza che vi sia necessaria reciprocità. Può spesso accadere che io veda l'altro ma non sappia se mi abbia effettivamente visto oppure può capitare che io possa essere osservato da qualcun'altro senza che me ne accorga<sup>37</sup>. In entrambi i casi io convivo comunque sempre con l'altro nell'appresentazione del suo vivere, in un *interesse* fungente che può rimanere anonimo e imprecisato ma che è sempre presente anche quando l'altro non è direttamente oggetto della mia attenzione percettiva<sup>38</sup>. «Certamente la sua appresentazione può rimanere del tutto inattiva, priva di significato e chiarezza, come quando vi scorre sopra evasivamente lo sguardo e l'altro rimane sullo sfondo essendo per me privo di interesse. Ma essa stessa è attivabile tramite un interesse fungente e risulta essere così un entrare nell'altra persona, un vivere *quasi* insieme»<sup>39</sup>. Gli altri sono implicati in me, ed io sono implicato in loro continuamente in modo diretto o indiretto, e in tale intreccio vivente si costituisce il mondo come realtà intersoggettiva<sup>40</sup>.

34. *Ibidem*, p. 373.

35. Cfr. *Ibidem*, pp. 475-476.

36. *Ibidem*, p. 603.

37. Cfr. *Ibidem*, pp. 468-469 e *supra* p. 25.

38. Si tratta di quell'*auto-coscienza* preriflessiva come presupposto basilico dell'affiorare dell'attenzione nella nostra vita cosciente di cui parla D. Zahavi in *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999, p. 197.

39. XUA XV, p. 462.

40. Come Husserl afferma nella *Krisis* il vero risultato dell'epoché fenomenologica risiede nel *fenomeno mondo* in cui nessun soggetto può sottrarsi all'implicazione intenzionale con tutti gli altri soggetti: «Nell'intenzionalità vivente fluente in cui consiste la vita di un soggetto egologico, ogni altro io è già intenzionalmente implicato nella modalità e nell'orizzonte dell'empatia». Cfr. HUA VI, p. 259.



Nella socializzazione, inoltre, il *mio tempo* si allarga necessariamente da tempo privato a tempo collettivo. Vi è in questo estendersi una sorta di presunzione di continuità, che oltrepassa la dimensione ristretta di ciascun mondo privato individuale verso un mondo che trascende la finitezza del mio mondo personale. La primordinalità del mio mondo privato si dimostra anche sotto questo aspetto ancora una volta necessariamente aperta alla dimensione altrui. Associandomi con l'altro, devo anche riconoscere che vi sono in lui mondi privati dai quali sono fattualmente escluso, e riconoscere anche la possibilità intuitiva di tutti quei mondi che sfuggono inevitabilmente alla mia esistenza finita ma che sono avvertiti come ad essa contigui.

La vita e la sua temporalizzazione si compie in una presunzione di continuità, che viene concepita sempre intenzionalmente. A ciò appartiene la preassunzione costante che i miei altri non solo abbiano lo stesso mondo circostante finito come me, ma che abbiano ancora dell'altro mondo circostante dinanzi che io non ho e non posso fattualmente avere; e che questi altri abbiano ancora degli altri in una mediazione di fatto a me inaccessibile. E così anche nella catena generazionale: io ho dei genitori, ho conosciuto i genitori dei miei genitori, che a loro volta avevano dei genitori che io non potrei in alcun modo conoscere e così via. Questo «e così via» appartiene alla mia preassunzione, all'orizzonte della mia esistenza presuntiva. Mi appartiene la possibilità di svelare tale orizzonte e renderlo come reale possibilità intuitiva, orizzonte che si estende virtualmente in infinitum<sup>41</sup>.

A ciascuna monade appartiene dunque nella propria *coscienza* l'idealità di un mondo universale comune, ogni monade è *implicitamente* coinvolta assieme alle altre monadi nell'idea della possibile coesistenza in un *universo monadico*. Ma la coesistenza come si è visto è anche separazione, separazione non solo tra individualità effettivamente presenti ma anche tra esistenze finite nella loro distanza storico-temporale. Vi è allora tra le monadi, in questo senso, una reciproca esteriorità che non è solo quella costituita dalla convivenza presente tra la mia realtà primordiale del mio *leib* con quella altrui. Ogni monade «riconosce quel che essa stessa non è secondo la possibilità ideale di tutto ciò che le è esteriore. La conoscenza sembra essere limitata e così di norma viene intesa. Ciascuna anima ha coscienza del proprio mondo e del proprio orizzonte, ma è però anche esplicitamente consapevole, di avere un orizzonte insufficiente, un proprio orizzonte oscuro indeterminatamente aperto»<sup>42</sup>. Fa parte della compiutezza stessa delle monadi il fatto che ciascuna di esse rimandi ad un'apertura in-

41. XUA XV, pp. 199-200.

42. *Ibidem*, p. 377.

definita che allarga indefinitamente oltre di sé i confini della loro coesistenza possibile.

Il punto di partenza rimane sempre però quello della mia esperienza concreta dell'altro. Non solo nella sua appresentazione l'altro mi è presente in carne ed ossa ma in questa esperienza vi è – come accade ad esempio nell'incrociarsi diretto del nostro sguardo o nella reciprocità del discorso – la possibilità stessa di andare oltre la sfera meramente fisica altrui per entrare in connessione con quella della sua *anima*. In questa connessione stanno insieme la nostra capacità comune di percepire, di ricordare e di poter sperimentare il mondo. Convivono in un presente comune (*Mitgegenwart*) dove si intersecano i tempi privati e le *storie* individuali. Naturalmente tutto questo non si limita alla singola situazione interpersonale: ogni nostro far esperienza dell'altro e della sua anima, si apre di per sé ad un *mondo storico*, rimanda a tutte quelle mediazioni che non sono immediatamente presenti ma che per entrambi, sia per me che per l'altro, riguardano la nostra storia personale e la catena generazionale da cui proveniamo.

Da tutto ciò si ricava il fatto che vi sia una coesistenza di tutte le nostre realtà psichiche individuali e che ogni singola anima coesista con le altre in una vita temporale comune<sup>43</sup>. La fonte originaria di questa costituzione temporale è la facoltà (*Vermöglichkeit*) per ciascun io di esperire gli altri io, le altre concrete anime-monadi (*Seelenmonaden*) con il loro presente vivente, nella coesistenza attuale con il proprio presente. Questo stare insieme è anche potenzialmente lo stare insieme di tutti gli oggettivi adesso, di tutti i possibili presenti viventi, in una sorta di *anima eterna* (*seelische Allzeit*):

questo adesso oggettivo o presente oggettivo, è presente fluente ed è fonte originaria: è originaria estensione e lo è rispettivamente per un passato ed un futuro oggettivamente fluenti. Quel che d'identico si costituisce in tale fluire ha dunque la forma oggettiva del tempo oggettivo persistente che si manifesta nel fluire del tempo totale delle anime (*allseelisch*)<sup>44</sup>.

Questo tempo comune, però, non deve essere affatto frainteso con una specie di anima universale in cui *metafisicamente* si-fondono tutte le individualità, poiché anch'esso è e rimane fondato sulla separazione delle coscienze, sulla reciproca irriducibile primordialità di ciascuna monade concreta. Se il tempo comune è da questo lato apertura infinita verso il tempo futuro, tale tempo non può però esser inteso altrimenti che come la continua, reciproca implicazione intenzionale degli individui-monadi tra loro.

43. Cfr. *Ibidem*, pp. 331-333.

44. *Ibidem*, p. 334.



Ma l'apertura storica stessa della monade si fonda per Husserl, nell'intangibilità della sua individualità assieme all'unità del suo tempo presente fluente, su di cui, a sua volta, si basa la coesistenza con le altre monadi come individui in sé separati *preformando* quindi anche il senso della loro separatezza come corpi viventi:

l'individualità dell'anima significa in un certo senso separazione inoltrepassabile, dunque un esser-altro ed un esser-reciproco (in senso logico e non spaziale) che non può mai divenire un'unione ininterrotta, un'unione che sarebbe un continuo scorrere l'uno nell'altro della propria temporalità monadica. D'altra parte tale separazione non impedisce ed è piuttosto la condizione che delle monadi si possano corrispondere (*Decken*) e che in altri termini possano esistere in comunità. E inoltre, ciò significa che esse coesistono e che sono e possono esistere come pluralità. Monadi in pluralità, monadi coesistenti come possibilità, in ciò risiede il fatto che l'essere dell'una lasci aperta la possibilità dell'essere delle altre<sup>45</sup>.

Per Husserl, l'anima è monade perché è quell'unità concreta, in cui per propria essenza si racchiude un mondo per sé, un mondo in cui il tempo del mio vivere fluente e quello del mio vicino convivono ma sono anche abissalmente separati<sup>46</sup>. E inoltre, solo dalla mia effettiva realtà di essere individuale monadico si può dipanare, con tutte le sue variazioni, qualsiasi altra realtà immaginaria o possibile. Questo non significa che ciò sia di per sé anche garanzia dell'effettiva realtà dell'altro. Solamente grazie all'empatia anche la realtà effettiva dell'altro entra a far parte della mia realtà, in quello scambio intersoggettivo che, come abbiamo visto, la modalità reciproca dell'appresentazione rende possibile. Con la modalità di presentificazione (*Vergegenwärtigungsart*) dell'empatia ha dunque luogo anche quella coesistenza che configura il senso del nostro presente comune. Si tratta allora di uno stesso presente che non è semplicemente il presente comune condiviso nell'attualità, ma è un presente che rimanda ad una pluralità sempre rinnovabile di altri io presenti. Si tratta quindi non solo della forma della mia coesistenza con l'altro ma anche della mia costitutiva apertura verso un mondo storico intersoggettivo poiché «l'altro con cui condivido il presente (*der Mitgegenwärtige*), non sta in me come un nulla, ma invece come il mio altro, ed io sono quel che sono, in quanto porto in me l'altro e tutti gli altri»<sup>47</sup>.

Le anime-monadi non sono solo in sé e per sé ma vivono dunque, anche ed essenzialmente, in attuale o potenziale comunità interpersonale. «Cia-

45. *Ibidem*, p. 335.

46. Cfr. *Ibidem*, pp. 338-339.

47. *Ibidem*, p. 335.

scuna nella propria essenza ha già la forma essenziale di una "sostanza" di una personalità, di un'io, che ha in "relazione" la propria vita con quella degli altri, anch'essi io-soggetti con la loro vita». La struttura interpersonale è la forma di relazione concreta tra le monadi, la forma della loro *socializzazione*, la cui modalità è quella dell'empatia: «Tutte le modalità originarie primordiali dello stare insieme sono mediate dall'empatia»<sup>48</sup>.

Il senso della convivenza interpersonale, la sua storia ed ogni suo possibile futuro si radica necessariamente nella compiutezza di ciascuna monade, vale a dire nel suo essere una unità conclusa temporalmente. L'io come monade concreta si costituisce per Husserl come unità temporale, come polo di identità del proprio flusso temporale. Senza di esso sarebbe impensabile il concetto stesso di flusso temporale. L'atto di riflessione lo disvela come ciò che si trova già nel fungere anonimo e irriflesso del vissuto di coscienza<sup>49</sup>. La monade come essere individuale compiuto è la persona. La persona è quella permanente certezza d'essere come facoltà di mantenersi interamente presso di sé con le proprie capacità decisionali e la propria libera capacità di autocorrezione «come soggetto persistente per un universo esistente, *rispetto a* un mondo che è il correlato della persona, persona – afferma Husserl – in un'accezione esageratamente estesa, ma non trovo alcun'altra parola»<sup>50</sup>.

Nell'unità reale effettivamente fungente dell'io individuale come essere personale si può intendere pienamente il senso costitutivo trascendentale dell'io, di ciascun io e quindi anche il senso dell'affermazione husserliana secondo cui «l'eidos io trascendentale è impensabile senza l'io trascendentale nella sua fatticità»<sup>51</sup>. La monade come un essere individuale compiuto è anche un essere finito poiché non può mai scavalcare la fatticità del suo essere in cui è definita anche la sua relazione effettiva con le altre monadi<sup>52</sup>. Ma questa sua finitezza lo spinge oltre di sé: «L'io trascendentale-individuale (*das transzendente Einzel-Ich*), nello status trascendentale dell'esistenza come individuo umano in un mondo che gli appare consapevolmente e durevolmente, vive, in senso distinto, in una finitezza in cui si disvela l'infinità dell'essente»<sup>53</sup>. Alla compattezza dell'io appartiene dunque un altro aspetto che gli è costitutivamente irriducibile e che lo riguarda essenzialmente sia nella sua forma individuale che in quella della vita co-

48. *Ibidem*, p. 342.

49. Cfr. *Ibidem*, pp. 345-350.

50. *Ibidem*, p. 353 (*C.vo nostro*).

51. *Ibidem*, p. 385.

52. Cfr. *Ibidem*, p. 386.

53. *Ibidem*, p. 388.

munitaria. La persona è costantemente coinvolta nella sua dimensione percettiva, pratica e rimemorativa con il proprio passato, presente e futuro, come *persona incarnata* (*leibliche Person*) nell'insieme della vita interpersonale<sup>54</sup>. Ma solo sulla base dell'empatia è possibile secondo Husserl mettere in rilievo il senso di quell'evidenza fattuale per cui io condivido con gli altri un mondo interpersonale. «La mia vita di coscienza scorre in un'effettiva comunità empatizzante»<sup>55</sup>. Questa vita comune è a sua volta contraddistinta dal suo voler tendere sempre oltre di sé:

non è affatto casuale che l'uomo abbia a che fare continuamente con i casi particolari dell'esperienza valutativa, dell'agire, del desiderare e del tendere a scopi, e che non raggiunga mai ad una vera soddisfazione, o ancor più che ogni soddisfazione determinata non sia piena soddisfazione e rimandi, per la sua finitezza, ad una totalità di vita e ad una totalità dell'essere personale<sup>56</sup>.

Anche da queste considerazioni si può nuovamente dedurre che il senso dell'io trascendentale secondo cui si costituisce l'essere personale nella sua individualità conchiusa e finita non è assolutamente per Husserl quello di un vuoto io. La persona non è il denominatore comune di una realtà molteplice, formatosi come una sorta di contenitore di una pluralità di prese di posizione, di valutazioni e principi solidamente acquisiti come validi. La persona ha invece la sua vera propria unità personale nella sua costante apertura al proprio essere con le sue molteplici aspirazioni e con il suo mondo di valori. Si tratta però di un'apertura di un essere essenzialmente finito che è caratterizzato profondamente dal suo essere costantemente teso oltre di sé, e quindi di un costante *formarsi* nell'unità inquieta del suo continuo fluire. È solo nella costante apertura di questo mondo personale che «in tutto il suo sentire individuale vi è l'unità del sentirsi io»<sup>57</sup>.

54. Cfr. *Ibidem*, pp. 398-402; Husserl preferisce in questo contesto utilizzare per l'io nella sua concretezza psicosomatica, il termine di *leibliche Person* invece di *psycophysisches Wesen*, per non favorire un qualsivoglia equivoco con la psicologia moderna.

55. *Ibidem*, p. 399.

56. *Ibidem*, p. 404.

57. *Ibidem*. In tale formarsi assiologico della persona, vi è una notevole assonanza con l'*ordo amoris* di Scheler. Anche per Husserl i valori superiori della persona sono quei valori spirituali che rispetto a quelli vitali dell'immediata soddisfazione del godimento «hanno tutt'altra fonte, quella dell'amore nel senso più pregnante». Cfr. *Ibidem*, p. 406; Cfr. M. Scheler, *Ordo Amoris*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Gesammelte Werke*, Bd. X, Bouvier, Bonn 1986, pp. 345-376. Si veda a riguardo il nostro *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo Amoris*, in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler, Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 163-176. Sul significato agapico dell'essere personale in *Ordo Amoris*, cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 198 ss.

La persona nella sua qualità primordiale, vale a dire nella definizione di ciò che le è più proprio, deve essere intesa come quell'io che nel costante fluire della propria vita fungente attua in relazione agli altri io la sua *funzione* socializzante: il compimento della mia validità d'essere accade in un rapporto di reciprocità con il compimento della validità d'essere altrui<sup>58</sup>. È questo dunque il significato *sociale* dell'empatia, il riconoscimento della mia validità d'essere assieme a quella dell'altro nella nostra primordialità<sup>59</sup>.

L'evidenza della mia validità d'essere come esperienza diretta, originaria, della mia primordialità non è però la stessa evidenza della validità d'essere della primordialità dell'altro poiché quest'ultima – come si è visto nell'analisi dell'appresentazione – non può che essere mediata dalla prima. In questo senso l'auto-evidenza dell'altro, in quanto appartiene direttamente solo a lui, è trascendente rispetto a ciò che mi è evidente come esser mio (*Eigenwesen*). Essa non solo mi è trascendente ma addirittura – come afferma Husserl – «è la fonte di ogni trascendenza»<sup>60</sup>. Vi è allora nella reciprocità che lega il mio io a quello dell'altro un'evidenza che necessariamente sfugge ad entrambi e che mi si rivela nella sua evanescenza come sottofondo permanente della mia coscienza dell'estraneo (*Fremdbewusstsein*). In questo senso l'altro non è solo quell'altro io con cui intreccio continuamente la mia vita mondana ma è anche costitutivamente l'estraneo di cui nella sua appresentazione ho percezione appunto come percezione dell'estraneo (*Fremdwahrnehmung*)<sup>61</sup>. E tale estraneità è ancora più radicale di quella dell'altro io che mi appresento nella rimemorazione, poiché ad essa comunque manca quell'evidenza dell'autopercezione del mio io nella continuità del presente fluente che fa da sfondo unitario all'attività della rimemorazione.

Quest'aspetto è certamente solo un lato delle numerose questioni messe in gioco dalle analisi husserliane della *singularità* personale intrecciate a quelle dell'empatia come modalità costitutiva delle relazioni intersoggettive. Ma è un lato importante poiché se lo consideriamo esclusivamente per

Per l'importanza dell'amore come motivazione etica fondamentale nel formarsi dell'individualità personale cfr. U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, in B. Centi, G. Gigliotti (a cura di), *cit.*, pp. 327-356.

58. Cfr. XUA XV, pp. 486-487.

59. *Ibidem*, p. 501.

60. *Ibidem*, p. 560.

61. Come scrive B. Waldenfels in *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 32, «L'io è un altro perché l'estraneità comincia a casa propria. Il riferimento estraneo nel riferimento a sé dà ragione al fatto che nessuno o nessuna è semplicemente ciò che è».

quel che esso *proibisce*, ci rivela che al fondo del nostro vincolo primordiale, del nostro legame interpersonale, vi è anche la figura dell'altro nella sua assoluta ineffabilità<sup>62</sup>. Detto altrimenti, questo lato oscuro ci si mostra tramite quella stessa estraneità che abbiamo visto essere invalicabile dalla percezione: così come l'intuizione rimemorante non potrà mai essere percezione altrimenti verrebbe scambiata con il presente ed annullata in esso, così anche l'appresentazione dell'altro datami tramite l'empatia non potrà mai avere la piena intuitività dell'auto-percezione. Sia il passato ricordato che l'io estraneo non sono in sé allucinazioni, false percezioni, proprio perché sono debitori della propria validità d'essere alla *proibizione* di venir confusi con l'attualità della percezione<sup>63</sup>.

Nell'attualità del mio presente percettivo mi appare, tramite il ricordo, il presente percettivo passato il quale, nella sua modificazione intenzionale presente, corrisponde proprio al dissolversi di quella mia trascorsa attualità percettiva che, in quanto passata, non solo non è più attuale ma non è neanche più percezione. Così anche nell'appresentazione dell'empatia io percepisco originariamente il corpo dell'altro ma non la sua anima<sup>64</sup>, questa impossibilità, come si è visto, sta a fondamento dell'individualità personale poiché è la garanzia che il mio io non possa venire annullato in quello dell'altro. Ma la validità per me dell'essere dell'altro, risiede nella possibilità della modificazione della mia primordialità in quella altrui e viceversa. Nel rendermi presente l'altro come tale, la mia stessa modalità originaria di autopercezione slitta nella percezione altrui, percezione che per sua modalità costitutiva non potrà mai avere piena *soddisfazione*, altrimenti accadrebbe – come si è visto – l'annullamento di entrambi, di me e dell'altro. In questo senso Husserl, definisce l'operazione dell'empatia come un'autoalienazione (*Selbstentfremdung*)<sup>65</sup>:

e dunque risulta esserci un'ambiguità nel discorso della primordialità fondata in modo conforme alla sua essenza. Nel senso metodico originario, tutto ciò ha il significato di quell'astrazione che io, l'*ego* atteggiato secondo la riduzione, compio fenomenologicamente e in cui espungo tutte le empatie. In seguito a ciò, parlo di un io primordiale, e così tutto questo assume il significato della monade nella sua modalità originaria, nella quale va compresa anche la modalità originaria dell'empatia come autoestranazione delle monadi<sup>66</sup>.

62. Cfr. XUA XV, pp. 559-560.

63. Cfr. *Ibidem*, p. 598.

64. *Ibidem*, p. 615.

65. Cfr. *Ibidem*, pp. 634 e pp. 639-640.

66. *Ibidem*, p. 635.

In ciò che costituisce la modalità dell'empatia vi è allora anche l'alienazione della propria primordialità nella primordialità dell'altro. Io non la posso scalfire, ma la primordialità dell'altro da me indiziata è anche l'alienazione della mia. Si badi, non è certo l'annullamento della mia in quella dell'altro, ma è la necessaria modificazione della mia primordialità in quella dell'altro, nel riconoscimento cioè della validità di una primordialità estranea. Come si è visto, la primordialità dal punto di vista dell'altro – come la mia – è una assoluta auto-percezione, ma io non la posso cogliere nello stesso modo assoluto in cui colgo la mia auto-percezione. Questa impossibilità di accesso all'altro esiste perché esiste una primordialità estranea che è garanzia a sua volta della mia primordialità<sup>67</sup>: una primordialità che non è mia ma che deve avere la stessa validità della mia. Dall'estranazione nella soggettività altrui nel riconoscimento della sua primordialità che non mi appartiene, dipende dunque anche la validità della mia soggettività. Essa da questo punto di vista è consegnata alla trascendenza dell'altro e alla sua ineffabilità. La sua esistenza dipende necessariamente da quella dell'altro e viceversa. In questo senso la mia primordiale validità d'essere e quella dell'altro, sono in *ostaggio* di una assoluta trascendenza, un altro assolutamente incolmabile.

L'alterità come trascendenza assoluta ci porta allora qui *quasi inevitabilmente* ad avvicinare il pensiero di Husserl alle riflessioni svolte da Levinas in *Totalità e infinito*<sup>68</sup>. Si tratta, come cercheremo di mostrare, di una vicinanza messa in risalto dalla ripresa esplicita delle questioni cruciali della *Quinta meditazione* husserliana, ripresa che conduce però ad un esito assolutamente distante dalla fenomenologia personale di Husserl.

## 2. Levinas: Il volto e la negazione personale

Per Levinas la trascendenza è in primo luogo alterità, un'alterità che ci riguarda fondamentalmente e che ci costituisce sin nel più profondo del nostro intimo. Quella dell'alterità è una dimensione a cui siamo assolutamente prossimi ma, allo stesso tempo, è una dimensione irriducibile a noi e alla nostra soggettività. È una vicinanza che poggia innanzitutto sulla condizione paradossale di essere sempre presente senza poter esser mai

67. Come nota N. Depraz in *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, cit., p. 224, «la primordialità estranea permette di pensare la primordialità dell'altro, vale a dire l'esistenza in ciascun altro di una sfera primordiale che gli appartiene».

68. Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (d'ora in poi TI), tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1977.

colmata, una vicinanza che si ripropone infinitamente. Questa vicinanza come infinita prossimità, mette in luce un duplice aspetto della trascendenza: quello dell'essere un'esteriorità assoluta non assimilabile né circoscrivibile dal nostro pensare e assieme di esser ciò che abita costitutivamente la nostra finitezza.

La relazione paradossale tra noi e la trascendenza è, secondo Levinas, innanzitutto ciò che mette in gioco il senso di ogni relazione etica. La vicinanza con l'Altro (*Autrui*), come vicinanza ad una dimensione di trascendenza assoluta si mostra concretamente nell'incontro con l'altro uomo<sup>69</sup>. Per Levinas, nella presenza dell'altro uomo, la questione della trascendenza ci interpella e ci riguarda direttamente: nel chiarimento di tale appello si rivela l'essere l'uno per l'altro che vincola reciprocamente gli uomini tra loro.

Anche nell'analisi intenzionale husserliana dell'*Einfühlung* avevamo ha che fare con un eccedenza, l'eccedenza della primordionalità dell'altro rispetto alla mia. Come si è cercato di mostrare, nel descrivere la primordionalità dell'altro nel suo non essere interamente assimilabile al mio presente vivente e viceversa, si manifestano, per Husserl, il fondamento e la motivazione essenziale dell'esser l'una per l'altra da parte delle monadi: il loro intreccio nella comune vita intenzionale. Con Levinas torna la questione del riconoscimento della propria individualità personale messo in luce nell'analisi dell'empatia husserliana, ma *ritorna* con una declinazione del tutto particolare dovuta in primo luogo alla subordinazione radicale dell'esperienza dell'altro alla trascendenza, alla trascendenza nella sua assoluta incommensurabilità.

Il far esperienza dell'altro viene immediatamente messo in luce da Levinas come eccedenza incolmabile. Un'eccedenza che, con una mossa cartesiana profondamente diversa da quella di Husserl, viene rintracciata nell'idea di infinito: «L'infinito eccede il pensiero che lo pensa». Dobbiamo pensare all'infinito in termini diversi dall'esperienza concettuale oggettivante. L'esperienza che intratteniamo con l'infinito è invece quella della «relazione con l'assolutamente altro ossia con ciò che eccede sempre il pensiero»<sup>70</sup>, per Levinas essa è l'esperienza per eccellenza, l'esperienza che più autenticamente mi lega all'altro uomo.

Levinas inizia da Husserl. Il suo approccio alla trascendenza sembra quasi provenire da una radicalizzazione stessa dell'analisi dell'empatia husserliana come una sorta di sua filiazione<sup>71</sup>. All'esordio di *Totalità e in-*

*finito* vi è un richiamo alle analisi husserliane che risuona quasi come un motto fenomenologico:

L'analisi intenzionale è la ricerca del concreto. La nozione, sottoposta all'attenzione diretta del pensiero che la definisce, si rivela però situata, all'insaputa di questo pensiero ingenuo, in orizzonti non sospettati da questo pensiero; questi orizzonti le donano un senso – ecco l'insegnamento di Husserl<sup>72</sup>.

Ma con una mossa radicale, Levinas scavalca la stessa dimensione intenzionale di tali orizzonti assieme alla possibilità della loro concettualizzazione. Ciò che dona senso, gli orizzonti insospettati, si trasformano ora nello spazio della trascendenza in una dimensione di alterità radicale, di alterità insopprimibile, quell'alterità che si rivela come la vera *situazione* del pensiero. Scopro tale estraneità direttamente nello sguardo dell'altro, nel faccia a faccia con l'altro uomo. Si tratta di una dimensione che turba la mia intima sicurezza, che mette in discussione quell'assolutamente mio del carattere primordiale dell'*ego* husserliano, mette cioè profondamente in crisi non solo il significato dell'auto-riconoscimento come individualità personale, ma anche quello dell'empatia stessa come la modalità del riconoscimento personale reciproco. Nello sguardo dell'altro uomo si cela ciò che non è in alcun modo individuabile, oltre la sua presenza si nasconde l'enigma della trascendenza, un enigma che rimanda ad una estraneità assoluta che scuote sin dalle sue fondamenta il nostro senso comune della reciprocità. «L'assolutamente Altro è Altri». Non è l'altro individuo, io ed Altri non siamo sullo stesso piano, come accade per la pluralità dei soggetti: Altri è «lo Straniero che viene a turbare la mia casa»<sup>73</sup>, la mia intima sicurezza. Nello sguardo dell'altro uomo si cela la prossimità a qualcosa di inatingibile, è lo *straniero* che lo abita. Ma straniero significa anche libertà, la libertà di non poter essere in alcun modo assoggettato da me: «Su di lui non posso *potere*. Sfugge alla mia presa»<sup>74</sup>.

Vi è dunque qui, rispetto ad Husserl, una vertiginosa radicalizzazione del tema della trascendenza. Anche per Husserl l'interiorità dell'altro mi è assolutamente trascendente e non può essere assimilata poiché ciò significherebbe la fine stessa dell'identità individuale e dei rapporti tra soggetti. Ma essa può e deve essere necessariamente appresentata, l'appresentazione è la forma concreta di mediazione in cui si dà la relazione con l'altro, una trascendenza che si manifesta all'*interno* della mia primordialità e, in que-

69. Useremo il termine Altro con l'iniziale maiuscola oppure Altri per distinguere l'alterità della trascendenza assoluta da quella dell'altro uomo.

70. Cfr. TI, p. 23.

71. Detto per inciso, non va dimenticato anche il fatto che Levinas è uno dei traduttori dell'ed. francese delle *Meditazioni cartesiane*.

72. TI, 26; cfr. anche *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 147.

73. Cfr. TI, p. 37.

74. *Ibidem*.

sto senso, una forma tutt'altro che ineffabile. Vi è con Husserl, per così dire, una soluzione *immanente* dell'alterità nel tema del riconoscimento reciproco della primordinalità tramite la reciproca appresentazione. L'analisi intenzionale dell'esperienza dell'altro, la sua riduzione alla mia sfera essenziale, primordiale, di appartenenza, è per Husserl, come si è visto, il punto di partenza *positivo* per la fondazione dell'intersoggettività e della conseguente necessità della comunità intermonadica.

Per Levinas, invece, il mio sé, il mio essere un medesimo io, l'isola della mia autoriflessione, entra direttamente in crisi nell'incontro con l'altro uomo: poiché tale incontro è anche l'incontro con l'alterità assoluta che mi riguarda, che ci riguarda entrambi oltre ogni possibile mediazione concettuale. Il mio sé ha che fare necessariamente con Altri. Ma tra il Medesimo e Altri vi è un rapporto di incolmabile trascendenza. Nella loro *infinita* sproporzione i due termini non possono mai formare una totalità. Questa sproporzione con l'assolutamente Altro è però anche la condizione comune tra me e l'altro uomo. Ma è un esser in comune sotto il segno della trascendenza assoluta, un esser comune del tutto assoggettato all'alterità nella sua accezione assoluta. Torna dunque *la mossa di partenza cartesiana*, l'esordio dal mio sé, da quello che Levinas chiama il Medesimo, questa volta però nell'esplicita indicazione tramite l'idea di infinito, della sua insufficienza a colmare la separazione, la distanza tra me e l'altro uomo:

questa relazione del Medesimo con l'Altro, senza che la trascendenza della relazione tronchi i legami implicati da una relazione, ma senza che questi legami uniscano in un tutto il Medesimo e l'Altro, è fissata, di fatto, nella situazione descritta da Cartesio nella quale l'«io penso» ha con l'infinito, che non può affatto contenere e dal quale è separato, una relazione detta «idea dell'infinito»<sup>75</sup>.

Come nella riduzione primordiale husserliana anche qui bisogna partire dalla pienezza dell'io e del *cogito*. Ma è un *cogito* che nell'immediata fattualità del «faccia a faccia», nella franchezza ed assieme nella imperscrutabilità dello sguardo dell'altro uomo, non solo si rivela insufficiente a se stesso, ma in questa carenza scopre la condizione d'essere stessa del pensiero, un essere assolutamente fragile nella sua compattezza *concettuale*, fragile nel suo esser pervaso dalla trascendenza, un essere abitato dallo straniero. Questa estraneità si *produce* dunque di fatto nel pensiero, abita l'io, il medesimo, l'intimità del *cogito* stesso:

75. *Ibidem*, p. 46; cfr. R. Descartes, *Terza Meditazione*, in *Meditazioni sulla filosofia prima*, *Opere Filosofiche*, tr. it. a cura di E. Lojcono, Utet, Torino 1994, pp. 686 ss.

perché l'alterità si produca nell'essere occorre «un pensiero» e occorre un Io. L'irreversibilità del rapporto può prodursi solo se il rapporto è attuato, da uno dei termini del rapporto, proprio come il movimento della trascendenza, come il percorso di questa distanza e non come una registrazione o l'invenzione psicologica di questo movimento. Il «pensiero», l'«interiorità» sono appunto la rottura dell'essere e la produzione (non il riflesso) della trascendenza. [...] L'alterità è possibile solo a partire da me<sup>76</sup>.

Nel rapporto con gli altri, nel faccia a faccia con l'altro uomo, emerge dunque l'idea dell'infinito, non è un concetto astratto ma scaturisce fattualmente da questa relazione. Occorre quindi non solo un io con il suo cogito ma anche la relazione con un altro io, l'infinito è l'assenza di misura che scaturisce paradossalmente dalla relazione con l'altro io, è quell'eccedenza incolmabile che si cela dietro al suo sguardo. Un'eccedenza di cui non posso impadronirmi. L'espressività dell'altro uomo vale non tanto per ciò che riesce a comunicarmi ma per la sua ineffabilità. Rispetto a ciò che si *maschera* dietro all'espressività dell'altro, sono posto di fronte ad una misura incolmabile, ad un'infinita distanza che emerge dal mio stesso essere in relazione con lui: «L'idea dell'infinito è il rapporto sociale»<sup>77</sup>. Nell'autentico rapporto con l'altro uomo vi è estraneazione, un dover uscire dalla certezza del mio cogito, rapito dalla sicurezza della mia intimità verso quell'assolutamente altro che si nasconde nello sguardo altrui, un assolutamente altro che mi chiama in causa nella consapevolezza di non poterlo possedere e dominare. L'altro può

opporsi a me oltre ogni misura, nell'apertura totale e nella totale nudità dei suoi occhi senza difesa, nella rettitudine e nella franchezza assoluta del suo sguardo. È qui che ha termine l'inquietudine solipsistica della coscienza che, in tutte le sue avventure, si vede prigioniera di Sé: la vera exteriorità è in quello sguardo che mi proibisce ogni conquista<sup>78</sup>.

Non si tratta di una mia incapacità di penetrare sino in fondo lo sguardo dell'altro, ma del fatto che «non posso più potere» di fronte ad un'esteriorità che è assoluta. Tutto ciò sfugge dunque al dominio pratico della volontà,

non ci troviamo in relazione con una resistenza molto forte, ma con l'assolutamente Altro – con la resistenza di quel che non ha resistenza – con la resistenza

76. *Idem*, pp. 37-38.

77. E. Levinas, *La filosofia e l'idea dell'infinito*, in E. Levinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima* (d'ora in poi EFP), Guerini, Milano 1989, tr. it. di F. Ciaramelli, p. 39.

78. *Ibidem*, p. 40.

etica. È tale resistenza che apre la dimensione stessa dell'infinito, di quell'infinito che arresta l'imperialismo irresistibile dell'identico e dell'io. Chiamiamo volto l'epifania di quel che può presentarsi a un Io tanto direttamente, quanto, proprio per questo, esteriormente<sup>79</sup>.

L'epifania del volto è il venir meno non solo della centralità del cogito ma anche di quella di ogni ontologia, l'epifania dell'assolutamente altro in quanto tale, non è pensabile, sfugge ad ogni ordine e ad ogni organizzazione concettuale dell'essere. Il volto è esteriore all'io perché l'io non lo può interiorizzare, non se ne può impadronire, un esser esteriore che «non si può assolutamente né incorporare né possedere»<sup>80</sup>. In esso si manifesta la superiorità dell'idea di Infinito, che non può venire né tematizzata né oggettivizzata altrimenti perderebbe totalmente quell'alterità radicale che la contraddistingue. «L'infinito non è oggetto di contemplazione, non è, cioè, alla portata del pensiero che lo pensa. L'idea dell'infinito è un pensiero che in ogni momento pensa più di quanto non pensi»<sup>81</sup>. Questa eccedenza va dunque al di là del concetto, lo trascende in maniera così radicale che non è più comparabile con esso. Essendo ciò che scaturisce per eccedenza dal concetto, dal pensiero, l'idea di infinito non lo nega ma lo oltrepassa: è il passaggio all'alterità assoluta. La perfezione che appartiene all'idea stessa dell'infinito e che viene messa in luce tramite «l'idealizzazione che la rende possibile è un passaggio al limite, cioè una trascendenza, passaggio all'altro, assolutamente altro. L'idea del perfetto è un'idea dell'infinito. [...] L'idea dell'infinito designa un'altezza e una nobiltà, una trascendenza»<sup>82</sup>. Il suo valore non si riduce ad essere quello della negazione dell'imperfetto, è una superiorità in sé che nella sua trascendenza assoluta annulla qualsiasi relazione sia positiva che negativa. L'Altro nella sua trascendenza è irriducibilmente superiore al Medesimo, è «una realtà infinitamente distante dalla mia»: non posso confondermi con l'Altro, esso non può mai divenire il Medesimo. Questa relazione con l'altro è chiamata da Levinas in *Totalità e infinito* relazione metafisica<sup>83</sup>.

«L'infinito è il carattere proprio di un essere trascendente in quanto trascendente, l'infinito è l'assolutamente altro»<sup>84</sup>, la distanza tra idea e *ideatum* è qui incolmabile. L'altro è infinitamente lontano, del tutto esteriore al nostro poterlo pensare, al nostro poterlo comprendere. Nell'idea di infinito

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*, p. 41.

81. *Ibidem*, p. 42.

82. *TI*, p. 39.

83. Cfr. *Ibidem*, p. 40.

84. *Ibidem*, p. 47.

vien meno la logica della rappresentazione. La distanza incolmabile non è quella tra l'atto mentale, la rappresentazione, e il suo oggetto poiché implica la sospensione dell'essere rappresentabile. «Pensare l'infinito, il trascendente, lo Straniero, non è dunque pensare un oggetto»<sup>85</sup>. Pensare l'altro è paradossalmente pensarne la sua incolmabilità, l'altro è infinitamente altro, non è contenibile in alcun pensiero, pensiero che eccede se stesso, desiderio che non si acquieta mai nel desiderato. Si tratta di un desiderio insaziabile di cui l'idea stessa di infinito ne è la paradossale misura. «L'infinito non è oggetto di contemplazione, non è cioè, alla portata del pensiero che lo pensa. L'idea dell'infinito è un pensiero che in ogni momento pensa più di quanto non pensi. Un pensiero che pensa più di quanto non pensi è Desiderio. Il Desiderio "misura" l'infinità dell'infinito»<sup>86</sup>. Questa distanza infinita, questo rapporto impari tra me e lo Straniero se non è affatto concettualizzabile può essere però descritto attraverso il desiderio. Si tratta di un desiderare disinteressato, che non vuole il possesso dell'altro. Esso è per Levinas la radice del bene, vero altruismo che contrasta l'egoismo dell'io, l'egoismo del medesimo che vuole ridurre tutto a sé. Il rapporto metafisico con la trascendenza, il desiderio, a differenza del bisogno, non è teso ad alcuna soddisfazione è puro disinteresse, un desiderare non finalizzato, altruista, che libera la trascendenza da ogni vincolo ontologico, da ogni possibile subordinazione al dominio della soggettività.

Il desiderio non è qui però semplicemente e banalmente messo in risalto rispetto alla sua inappagabilità, all'irraggiungibilità del desiderato: è piuttosto l'alterità infinita del desiderabile a suscitare in noi il desiderio dell'infinità, a *motivarlo*. Accettare l'alterità assoluta significa tradurre la nostra *appetizione* alla trascendenza in generosità. L'autentico altruismo si può manifestare solo tramite il riconoscimento dietro lo sguardo dell'altro uomo del volto dell'assolutamente altro, il riconoscimento nell'altro uomo di qualcosa che è irriducibile alla mia volontà di possesso. «La presenza di fronte ad un volto, il mio orientamento verso Altri può perdere l'avidità dello sguardo solo mutandosi in generosità, incapace di andare incontro all'altro a mani vuote»<sup>87</sup>. Sospinto da questa generosità il desiderio metafisico incrementa se stesso, come un desiderio che «il desiderato non sazia ma rende più profondo»<sup>88</sup>. Il desiderio metafisico è l'opposto dell'ontologia. Nell'ontologia il desiderio cessa di esistere: con l'acquietarsi del desiderio, l'altro viene circoscritto ed assoggettato al territorio dell'essere, l'al-

85. *Ibidem*.

86. *EFP*, p. 42.

87. *TI*, p. 48.

88. *EFP*, p. 42.

terità si dissolve in un sapere che riduce l'altro al medesimo. Ma il vero sapere non è, secondo Levinas, il dominio sull'essere, «il sapere o la teoria significa innanzitutto una relazione con l'essere, tale che l'essere conoscente lascia che l'essere conosciuto si manifesti rispettando la sua alterità e senza segnarlo in nulla con questa relazione di conoscenza»<sup>89</sup>. Prima dell'ontologia viene l'etica. Il *thaumazein* della relazione con l'altro, la *meraviglia dell'intenzionalità*, mette profondamente in questione la semplificazione dell'Altro nel Medesimo. L'etica secondo Levinas precede l'ontologia, è la sua condizione d'esistenza, ne evidenzia l'insufficienza, è essenza critica del sapere, di quel sapere che riduce dogmaticamente l'Altro al Medesimo. È la messa in questione in me del Medesimo da parte dell'Altro, è accoglienza consapevole in me della trascendenza:

una messa in questione del Medesimo – che non può essere fatta nella spontaneità egoistica del Medesimo – è fatta dall'Altro. Questa messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica<sup>90</sup>.

La mia spontaneità vien meno quando il fondamento della mia relazione con l'altro uomo si rivela non in me stesso ma nell'assolutamente altro. La radicale estraneità dell'Altro, è quell'esteriorità irriducibile alla mia intimità, una trascendenza infinita che si manifesta nell'espressività dello sguardo dell'altro uomo. Si tratta della relazione messa in gioco dal discorso, tramite cui l'altro mi si fa innanzi e mi viene incontro. Dietro lo sguardo e le parole dell'altro si nasconde una profondità incolmabile che supera le facoltà dell'io, rivelandone invece il legame e la subordinazione con la trascendenza. «Noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera l'idea dell'Altro in me» *Esso* oltrepassa la plasticità dell'immagine fisica che il volto d'Altri continuamente mi offre. Ed è proprio questa vivacità espressiva a non potere mai essere cristallizzabile in una mia rappresentazione: «Il volto d'Altri distrugge ad ogni istante, e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia, l'idea a mia misura e a misura del suo *ideatum* – l'idea adeguata»<sup>91</sup>.

La prossimità infinita del volto di Altri, il suo essere all'origine della significazione va al di là delle singole maschere espressive. Va dunque an-

89. TI, p. 40; Sembrano qui riecheggiare le parole di Scheler di *Erkenntnis und Arbeit*: «Sapere... è la relazione di partecipazione di un ente all'essenza di un altro senza che – tramite ciò – tale essenza venga in alcun modo alterata». Ma al contrario di Scheler in Levinas – come vedremo – è l'idea stessa di partecipazione come mediazione interpersonale a entrare in crisi essendo totalmente subordinata a quella della separazione assoluta dall'Altro. Cfr. M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, in *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke, Bd VIII, Francke, Bern 1980, p. 203.

90. TI, p. 41.

91. *Ibidem*, p. 48.

che al di là del *prosopon*, della maschera personale e delle sue forme. Anzi, il volto traspare senza posa da quelle forme, le significa e in questo modo protegge e cela la sua prossimità irraggiungibile, rivelando allo stesso tempo l'indigenza estrema dell'esistenza umana<sup>92</sup>. Dietro l'enigma del volto, della trascendenza incolmabile, si cela anche l'enigma della morte<sup>93</sup>, l'invisibilmente presente. Questa vicinanza con l'Altro espressa nel volto mi chiama in causa, mi mette in questione, come se io non potessi essere indifferente all'invisibile caducità dell'altro uomo, alla sua condizione di vulnerabilità.

Questo stare di fronte del volto nella sua espressione – nella sua mortalità – mi convoca, mi rivolge richieste, mi reclama: come se la morte invisibile alla quale fa fronte il volto – alterità pura, in qualche modo separata da ogni insieme – fosse affar mio. [...] Come se, ancor prima di esserle io stesso destinato, avessi da rispondere di questa morte dell'altro: come se non dovessi lasciarlo solo nella sua solitudine mortale<sup>94</sup>.

In questo richiamo alla mia responsabilità risiede per Levinas il significato etico del mio sguardo verso l'altro uomo: nel non potermi sottrarre nell'indifferenza, nel non poter distogliere lo sguardo verso l'infinita trascendenza che si esprime nel riflesso umano del volto d'Altri come vulnerabilità, precarietà in cui l'altro uomo mi si rivela realmente come il mio prossimo, «fraternità nell'estrema separazione»<sup>95</sup>.

### 3. La soggettività come ostaggio della trascendenza

L'estrema separazione presupposta dall'idea dell'infinito è la separazione del Medesimo dall'Altro. Il rapporto tra il Medesimo e l'Altro non può essere contemplato in termini di opposizione. Questa separazione non va vista in chiave dialettica, come se vi fosse un termine medio in grado di congiungere due opposti. Tale separazione è assoluta poiché, come si è visto, non vi è alcun modo di integrare l'Altro nel Medesimo. La separazione è resa necessaria dal prodursi dell'Infinito nel pensiero come sua inaf-

92. Cfr. EFP, p. 55.

93. L'enigma della morte proviene dalla trascendenza dell'Altro. Come scrive R. Bernet, in *Il mio tempo e il tempo dell'altro*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1988, p. 195: «La morte non potendo provenire da me stesso non può che venire dall'Altro».

94. EFP, p. 56.

95. *Ibidem*, p. 57.



ferrabile ridondanza, come sua eccedenza. L'infinito è separato dall'io che è «abitato da questa idea (idea inadeguata per eccellenza)». Il pensiero è il frutto che emerge dall'enigma della separazione dell'io con l'assolutamente altro, «la separazione del Medesimo si produce sotto la specie di una vita interiore, di uno psichismo»<sup>96</sup>. Lo psichismo non è semplicemente la capacità di riflettere l'essere, l'esistente, esso è già «un modo d'essere», è «resistenza alla totalità» in quanto separazione tra l'io e l'infinito. «La dimensione dello psichismo si apre sotto la pressione della resistenza opposta da un essere alla sua totalizzazione, è il fatto della separazione radicale»<sup>97</sup>. Nel cogito, si rivela dunque questa dimensione di separatezza che è ciò che contraddistingue l'individualità dell'io, ne contraddistingue l'esistenza come un qualcosa del tutto peculiare che non è riducibile ad una qualsivoglia comunità storica. Il tempo individuale è un tempo separato, alimentato da una memoria che si rifiuta di venire assorbita dal tempo storico:

lo psichismo mette in campo un'esistenza che resiste ad un destino che consisterebbe nel diventare «nient'altro che passato»; l'interiorità è il rifiuto di trasformarsi in un puro passivo, che fa la sua comparsa solo in una contabilità estranea. L'angoscia della morte sta appunto in questa impossibilità di cessare, nell'ambiguità di un tempo che vien meno e di un tempo misterioso che resta ancora<sup>98</sup>.

A differenza di Husserl, qui il tempo di ciascuno di noi, il tempo personale, non si libera nella corrispondenza reciproca di un tempo comune e nella sua possibile iterazione storica. Per Levinas, il tempo individuale è irriducibile al tempo universale, non accetta alcuna fine, alcun passaggio, alcun assorbimento nel tempo storico, nel tempo comune. La separazione del Medesimo, il suo distinguersi nella vita individuale dell'io, come ciò che non può venir risolto in alcuna totalità dello spirito, impedisce l'esistenza di «un tempo comune alla pluralità». Interiorità significa dunque che ogni esistenza ha il proprio tempo individuale in una forma del tutto asimmetrica rispetto al tempo comune storico-universale. «L'interiorità è essenzialmente legata alla prima persona dell'io. La separazione è radicale solo se ogni essere ha il suo tempo, cioè la sua interiorità, se ogni tempo non si assorbe nel tempo universale. Grazie alla dimensione dell'interiorità l'essere sfugge al concetto e resiste alla totalizzazione»<sup>99</sup>. Ritorna qui il *tempo privato* della monade husserliana sciolto però dal suo intrinseco le-

96. Cfr. TI, p. 52.

97. Cfr. *Ibidem*, p. 51.

98. *Ibidem*, p. 54.

99. *Ibidem*, p. 55.

game con il tempo comune, quello della *convivenza* intersoggettiva. La pluralità sociale, scaturisce anch'essa, per Levinas, dalla coesistenza dei tempi individuali ma non è in alcun modo correlativa ad una comunità storico-temporale. Il *pluralismo* di Levinas è assolutamente più radicale di quello delle monadi husserliane. Se vi è un rapporto tra tempo oggettivo, tempo storico-reale e tempo individuale, esso è indicato proprio dalla sua discontinuità con il tempo soggettivo. La mancanza di contiguità tra tempo storico e tempo individuale è la condizione essenziale di una realtà plurale. «Il reale non deve essere determinato soltanto nella sua oggettività storica, ma anche a partire dal segreto che interrompe la continuità del tempo storico, a partire dalle intenzioni interiori. Il pluralismo della società è possibile solo a partire da questo segreto. Attesta questo segreto»<sup>100</sup>.

Il rapporto con gli altri è allora irrevocabilmente segnato dalla trascendenza dell'Infinito. Trascendenza significa sostanzialmente separazione: nella separatezza dell'assolutamente altro si cela il senso della separazione delle coscienze<sup>101</sup>. Questa è per Levinas la situazione di fatto della nostra esistenza come esistenza individuale nella sua pluralità. Nella relazione con gli altri siamo fattualmente coinvolti in quella con l'infinito. Ma la relazione con l'infinito non annulla la sua separazione con l'io. Il Medesimo non può mai fondarsi nell'Altro come propria autogiustificazione. L'infinita trascendenza dell'altro non parte da me, e neppure da un bisogno dell'io. Come si è visto, per Levinas, l'infinito non è l'oggetto di un desiderio ma è ciò che fa scaturire il desiderio, non è l'idea di un'immensità che oltrepassa il potere dello sguardo. Diversamente dal bisogno che parte dal soggetto cercando di colmarne il vuoto e le mancanze, il desiderio *metafisico* trae origine dal desiderato e, a differenza del bisogno, è inappagabile<sup>102</sup>. «Desiderio inappagabile non perché risponda ad una fame infinita, ma perché non è richiesta di cibo»<sup>103</sup>. Il desiderabile è ciò che può essere avvicinato da un pensiero che in ogni istante pensa più di quanto effettivamente non sia consapevole di pensare, poiché in ogni istante si trova ad essere costantemente prossimo alla propria eccedenza<sup>104</sup>.

L'infinita trascendenza di Altri e la sua inesauribile appetizione è irriducibile nella sua significazione alla manifestatività dell'essere e al suo rapporto con il sapere. L'interrogazione da parte di Levinas sul senso, sulla si-

100. *Ibidem*, p. 56.

101. Nella separazione delle coscienze si situa per Levinas lo spazio dove *situare* l'enigma della morte.

102. Cfr. *Ibidem*, pp. 58-60.

103. *Ibidem*, p. 61.

104. Cfr. *Ibidem*, p. 60.



gnificazione, mette profondamente in discussione ogni rapporto circolare tra il sapere e l'essere, chiedendosi, essenzialmente, se ogni significato possa esaurirsi nell'essere:

in tale relazione si gioca un'intelligibilità che non è un sapere teoretico, che non implica la tematizzazione di un tematizzato, intelligibilità che allude ad un senso che non dipende da uno svelamento che si può raccogliere in sincronia. Nella situazione del faccia a faccia non c'è un terzo che tematizzi ciò che accade tra l'uno e l'altro<sup>105</sup>.

Il dire esprime quest'impossibilità, prima di ogni detto, di ogni effettiva comunicazione. Attraverso il dire l'io si rivela come un sé assolutamente passivo, pura auto-esposizione. La sua è una condizione memorabile che gli è assegnata come ostaggio di Altri. L'io non è il soggetto universale, nella significazione del dire è sempre chiamato in prima persona, è un'unicità individuale del tutto insostituibile. La condizione dell'io è memorabile poiché non è riconducibile ad alcun tempo storico, ad alcun tempo comune: «Il soggetto come ostaggio non ha inizio; è al di qua di ogni presente. È per questo che la memoria non arriva a sincronizzare la sua soggettività»<sup>106</sup>. È la relazione della prossimità incolmabile con l'infinito da parte del soggetto. La prossimità agli altri non avrebbe alcun senso senza questo «essere diacono» della trascendenza. Vicinanza che è affezione pre-originale, prima di ogni origine, *intrigo paradossale* con Altri<sup>107</sup>.

Questa prossimità è esprimibile solo dall'etica, l'ontologia non è in grado di pensare la trascendenza, solo l'etica può descrivere «pensieri che non si riducano a contenere il pensiero»<sup>108</sup>. L'etica mette fundamentalmente in discussione il ruolo centrale della soggettività, dell'appercezione trascendentale, dell'io come spontaneità: «Io non sono l'origine di me stesso, non ho la mia origine in me»<sup>109</sup>. In questo modo l'etica rivela il fondo anarchico della soggettività. Non vi è *archè*, principio che spieghi le radici del soggetto, ma, allo stesso tempo vien meno la possibilità del comando del soggetto, il dominio del senso come riduzione alla soggettività. Nella dimensione etica il soggetto è ostaggio della trascendenza. Nell'etica il soggetto è costretto ad uscire da se stesso, ad abbandonare la propria certezza riflessiva. Non si tratta di una sorta di estasi, poiché l'individuo non può

105. E. Levinas, *Dio, la morte, il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996, pp. 222-223.

106. *Ibidem*, p. 223.

107. Cfr. *Ibidem*, pp. 223-224.

108. *Ibidem*, p. 225.

109. *Ibidem*, p. 235.

mai annullarsi nella trascendenza. Alla base dell'etica c'è questa comune vicinanza alla trascendenza che rende possibile l'essere l'uno per l'altro, prossimità in cui il legame con l'altro uomo traspare immediatamente come legame con l'assolutamente altro. Questa condizione, non è tematizzabile, non è contenibile in alcuna teoria:

la prossimità appare come una relazione con l'altro che non può risolversi in immagini né esporsi in tema. Altri non è smisurato, ma incommensurabile, cioè non sta in un tema e non può apparire ad una coscienza. Esso è volto, e c'è come una invisibilità che non dipende dall'insignificanza di ciò che è accostato, ma da un modo di significare che è tutt'altro rispetto alla manifestazione, alla messa in mostra e di conseguenza alla visione<sup>110</sup>.

È una prossimità assolutamente paradossale, la sua incolmabilità è colta necessariamente nella coscienza suo malgrado, perché è prossimità allo straniero, all'estraneo, vicinanza di chi non può mai venire inglobato e reso familiare ed infine, è un desiderio non libidico, assolutamente non erotico proprio per il suo non volere né poter appropriarsi del desiderato. Tutto questo sfugge alle leggi del concetto, le eccede di un'eccedenza che si può manifestare solo eticamente come responsabilità verso l'altro uomo. Un di più senza che vi sia una qualche forma di compensazione, eccedenza verso l'altro che è, per Levinas, il vero altruismo: vocazione all'altro senza interesse o speranza di ricompensa.

L'essere ostaggio della trascendenza è un tratto memorabile dell'io, un passato che precorre qualsiasi origine: questa condizione precede qualsiasi volontà, si tratta di «un passato che non fu mai presente». L'assolutamente altro grava su di me in una diacronia radicale:

nella preistoria dell'io, l'io è, da cima a fondo, ostaggio – più anticamente che ego. Per il sé, non si tratta, nel suo essere, di essere. È questa la re-ligiosità dell'io, pre-originariamente annodato ad altri. Ed è solo questa in condizione di ostaggio a far sì che ci possa essere perdono, pietà o compassione<sup>111</sup>.

Il linguaggio rispecchia questa situazione, riflette la separazione tra l'io e l'assolutamente altro, tra il Medesimo e l'Altro, quella separazione che per Levinas è il reale psichismo, in cui si *agita* ogni esistenza individuale essendo abitata dall'eccedenza della trascendenza. Un'eccedenza dunque che nella sua alterità incolmabile *anima* la mia individualità stessa impadronendosi senza però annullarla:

110. *Ibidem*, p. 236.

111. *Ibidem*, p. 239.

questo modo di rivendicarmi, di agitarsi in me, lo si può chiamare animazione (e questa non è una metafora: io sono animato dall'Altro) o ancora ispirazione. [...] Si tratta di un'alterazione senza alienazione. Lo psichismo è questa animazione e questa ispirazione dello Stesso da parte dell'Altro<sup>112</sup>.

Il Linguaggio esprime tale separazione ma anche la possibilità della verità. Verità che per Levinas può essere colta solo come il rispetto per l'autonomia dell'assolutamente altro, come il rispetto per la trascendenza. Nell'autentico sapere, «il conoscente non partecipa né si unisce all'essere conosciuto. [...] Questo rapporto di verità che, ad un tempo, colma e non colma la distanza – non forma alcuna totalità con l'“altra riva” – si fonda sul linguaggio»<sup>113</sup>. Il linguaggio, il significare, è dunque ciò in cui si esprime la trascendenza. L'Altro, come mio interlocutore, oltrepassa sempre ogni mio tentativo di porlo come tema, ogni mio tentativo di ridurlo nella forma del Medesimo. Nel linguaggio vive il volto dell'Altro come sua presenza inoggettivabile. «La vita dell'espressione consiste nel celarsi dietro a quella forma dove l'ente si espone come tema e nel dissimularsi tramite di essa». Il discorso, il significare espressivo del linguaggio, è già presente nella trascendenza del volto, nascosto tra le pieghe dello sguardo altrui. Nell'esprimere l'Altro, «il volto parla. La manifestazione del volto è già discorso»<sup>114</sup>. Nel volto la trascendenza, l'alterità assoluta ci interpella già come linguaggio, è presenza viva oltre ogni forma che la vorrebbe tematizzare. Il linguaggio non è lo strumento della comunicazione, è, invece, l'autorivelarsi della trascendenza. Ma la sua manifestazione *kath'auto* si esprime indipendentemente da qualsiasi posizione che noi potremmo aver preso nei suoi confronti. Dietro l'espressività del linguaggio si cela l'autonomia dell'assolutamente altro e il suo rimanere in sé. L'Altro rimane in sé perché è il *noumeno* non riducibile al Medesimo, ma è anche per sé essendo, nei miei confronti, l'interlocutore autonomo, straniero che mi si presenta «come indipendente da ogni movimento soggettivo»<sup>115</sup>. Si tratta di un passaggio cruciale in cui la trascendenza viene stigmatizzata nella sua autonomia assoluta. È un passaggio cruciale però anche per intendere la definitiva lontananza di Levinas dall'empatia di Husserl. Sulla base di questo passaggio viene estremizzata di fatto la posizione husserliana della costituzione primordiale come fondamento dell'intersoggettività in uno stravolgimento che *pretende* di farla slittare irreversibilmente verso la trascendenza:

112. *Ibidem*, p. 255.

113. *TI*, p. 62.

114. Cfr. *Ibidem*, p. 64.

115. *Ibidem*, p. 65.

il rapporto con questa «cosa in sé» non si trova al limite di una conoscenza che comincia come costituzione di un «corpo organico», secondo la celebre analisi husserliana della quinta *Meditazione cartesiana*. La costituzione del corpo d'Altri in quella che Husserl chiama la «sfera primordiale», l'«appaiamento» trascendentale dell'oggetto così costituito con il mio corpo, sperimentato a sua volta dall'interno come un «io posso», la comprensione di questo corpo d'altri come di un alter ego – nasconde, in tutte le sue tappe prese per una descrizione della costituzione, delle mutazioni della costituzione d'oggetto in una relazione con Altri – che è tanto originaria quanto la costituzione della quale si cerca di farla derivare. La «sfera primordiale» che corrisponde a quello che noi chiamiamo il Medesimo si dirige verso l'assolutamente altro in conseguenza dell'appello d'Altri<sup>116</sup>.

L'assolutamente altro irrompe qui nella scena intersoggettiva in un certo senso la *sacralizza*: l'Altro nella sua trascendenza incolmabile, ci si rivela solo socialmente e solo nel rapporto con l'altro uomo, nel faccia a faccia, si mostra l'aspetto *religioso* della trascendenza. «Non può esserci alcuna “conoscenza” di Dio a prescindere dalla relazione con gli uomini»<sup>117</sup>. Nel volto, nello sguardo in cui incontro l'altro uomo, si manifesta l'idea dell'infinito, quell'idea che sorge in noi solamente nella separazione: la separazione tra il Medesimo e l'Altro. È un esser oltre, una trascendenza reale ed assoluta, perché l'Altro non può mai venire assorbito, compreso in me, e non solo non può essere ridotto alla mia primordionalità, ma di fronte all'Altro la mia primordionalità stessa cessa di essere tale.

La trascendenza, la separatezza, non scaturisce però da una mia carenza, dalla mia dimensione di finitezza, «non è l'insufficienza dell'io che impedisce la totalizzazione, ma l'infinito d'Altri»<sup>118</sup>. Nella separazione radicale con l'assolutamente altro ritroviamo la condizione di fraternità, il legame etico con l'altro uomo. Dietro le mutevoli maschere personali dell'espressività si cela la nudità del volto, la vulnerabilità dell'isolamento delle nostre esistenze, nel volto mi sta di fronte la mortalità umana nella sua presenza invisibile. In questa estrema vicinanza scopriamo il significato profondo della responsabilità: «Responsabilità per il prossimo, per l'altro uomo, per lo straniero, [...] responsabilità di ostaggio – fino alla sostituzione all'altro uomo. Infinita soggezione alla soggettività»<sup>119</sup>.

Nella trascendenza, come enigma dell'esser mortale, si rivela dunque per Levinas il senso profondo del suo esser legame etico<sup>120</sup>. L'eticità, l'es-

116. *Ibidem*, pp. 65-66.

117. *Ibidem*, pp. 76-77.

118. *Ibidem*, p. 78.

119. E. Levinas, *Etica come filosofia prima*, tr. it. cit., p. 57.

120. Siamo estremamente lontani dall'egoismo solipsistico heideggeriano di *Essere e tempo*, qui non si tratta dell'angoscia per la mia morte, dell'angoscia di non poter più esse-

sere l'uno per l'altro, si mostra nella condizione di ostaggio da parte dell'esistenza, di ogni singola esistenza nei confronti dell'assolutamente altro: soggettività espropriata, poiché sottomessa alla trascendenza. L'etica è dunque significazione dell'oltre, della supremazia della trascendenza. Ma essa, basandosi sull'idea dell'Infinito, sulla separazione incollabile tra il Medesimo e Altro è anche definizione della condizione finita, mortale, della soggettività.

La dimensione soggettiva dell'interiorità è necessaria all'idea di Infinito. Come si è già sottolineato, non è una necessità dialettica per cui il finito si traduce nel suo opposto poiché tra l'Infinito e il Medesimo non esiste alcuna relazione antitetica. È una necessità che solo l'Infinito stesso può esprimere tramite la propria idea<sup>121</sup>. «L'idea dell'infinito implica un'anima capace di contenere più di quello che può trarre da sé. Essa mette in luce un essere interno, capace di relazione con l'esterno e che non considera la propria interiorità come la totalità dell'essere»<sup>122</sup>. Questa interiorità abitata dalla trascendenza si mostra, si esprime tramite il volto. Il volto non è riducibile allo sguardo dell'altro uomo: eccede la sua fisicità. La eccede perché nel *faccia a faccia* dello sguardo dell'altro uomo, *riluce* la trascendenza dell'assolutamente altro come ciò di cui non ci si può mai appropriare. Nell'inaccessibilità assoluta ad Altri, *traluce* anche il senso del comandamento biblico, la proibizione di uccidere. Non uccidere è per Levinas il vero imperativo etico. L'omicidio è l'estrema violenta presunzione del Medesimo, il tentativo impossibile di annullare la trascendenza. L'omicidio è il tentativo estremo di annullare la differenza radicale con Altri. «Non uccidere» è l'espressione originaria del volto, il divieto di assoggettare la trascendenza, di annichirla, di ridurla al Sé. Divieto che non è solamente negazione, proibizione, ma che esprime anche, positivamente, l'impossibilità di *nientificare* la trascendenza:

altri che può sovraneamente dirmi no, si offre alla punta della spada o al proiettile della pistola e tutta l'incrollabile durezza del suo «per sé», con questo no intransigente che esso oppone, scompare non appena la spada o il proiettile abbiano toccato i ventricoli o le orecchiette del suo cuore. Nella struttura del mondo non è quasi niente. Ma può [...] opporre alla forza che lo colpisce non una forza di resistenza, ma l'imprevedibilità stessa della sua reazione. Mi oppone così non una for-

re in vista di se stessi, della possibilità della propria impossibilità che isola il *Dasein*, lo imprigiona nella sua esistenza isolandolo radicalmente dal *Mitsein*, dalle altre esistenze. «L'esser sempre mio», la *Jemeinigkeit* di Heidegger è senza etica, a differenza del vincolo primordiale intermonadico di Husserl e di quello con la trascendenza dell'Altro in Levinas; cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993, § 9 e §§ 46-53.

121. Cfr. TI, p. 150.

122. *Ibidem*, p. 184.

za più grande – una energia che può essere valutata e che si presenta quindi come se facesse parte di un tutto – ma proprio la trascendenza del suo essere rispetto a questo tutto<sup>123</sup>.

Il dileguarsi del volto della trascendenza, il suo sottrarsi all'omicida è un dileguarsi assoluto, quell'assenza che drammaticamente appare nella fredda rigidità del cadavere, nell'abbandono della vita. Il potersi dileguare del volto dell'infinitamente altro rivela la follia nichilistica del delitto: l'infinita trascendenza che abita l'intimità individuale rende vano ogni tentativo che cerchi di annullarla, essa, di fronte all'omicida, si dilegua con la morte stessa, è del tutto ineffabile. «Il movimento di annientamento nell'omicidio, ha quindi un senso puramente relativo, come passaggio al limite di una negazione tentata all'interno del mondo. Ci porta in realtà verso un ordine di cui non possiamo dire niente, neppure l'essere, antitesi dell'impossibile niente»<sup>124</sup>. Nella nostra esposizione alla morte si mostra anche il limite estremo della volontà, come ciò che sfugge assolutamente al suo potere. La morte è l'estrema alienazione della soggettività, la testimonianza della sua estrema impotenza. Ma la morte non essendo l'annullamento della trascendenza non è neppure l'annullamento del senso dell'individualità personale. L'enigmaticità della morte è legata a quella della trascendenza. Si tratta di un vincolo reciproco con l'altro uomo rispetto alla trascendenza<sup>125</sup>. Ma nella trascendenza si manifesta anche l'individualità come tale. Solo in quanto è *abitata* dalla trascendenza assoluta, esiste l'individualità personale e, altrettanto, solo dall'individualità personale può emergere la trascendenza stessa. «L'individuale ed il personale sono necessari perché l'Infinito possa prodursi come infinito»<sup>126</sup>. Ma ciò non colma in alcun modo la trascendenza, essa è sempre «sproporzionata»<sup>127</sup>.

In questo senso anche in Levinas riappare il valore dell'essere personale, ma in un'accezione di individualità che portata alle sue estreme conseguenze, dissolve il fondamento comune, intersoggettivo delle analisi husserliane: il legame etico non è, come in Husserl, quello del potersi riconoscere organicamente nella pluralità individuale della comunità intermona-

123. *Ibidem*, p. 204.

124. *Ibidem*, p. 238.

125. Il senso enigmatico della trascendenza della morte come vincolo interpersonale viene evocato anche in un passo dei *Forschungsmanuskripte* dove Husserl parla di un «luogo per la possibilità della morte che non è rappresentabile nell'auto-osservazione egologica, che non può avere alcuna intuizione conforme al vissuto e può avere senso solo in cammino verso la comprensione dell'altro». Cfr. XUA XV, p. 452.

126. TI, p. 223.

127. Cfr. *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. cit., p. 191.

dica, ma è qui invece *rinchiuso* in una dimensione *esclusivamente* individuale nel suo rapporto con la trascendenza. Di fronte alla morte questo senso *esclusivo* emerge in tutta la sua radicalità:

non bisogna superare il nulla della morte, ma la passività cui la volontà si espone in quanto mortale, in quanto incapace di attenzione assoluta o di veglia assoluta e in quanto necessariamente sorpresa, in quanto esposta all'omicidio. Ma la possibilità di vedersi dall'esterno non contiene maggiormente la verità se la pago con la mia spersonalizzazione. È necessario che, in questo giudizio a partire dal quale la soggettività si mantiene assolutamente nell'essere, non venga meno la singolarità e l'unicità dell'io che pensa<sup>128</sup>.

È del tutto esplicito qui il rovesciamento della posizione husserliana. In Husserl il significato della riduzione primordiale assoggetta a sé quello della trascendenza. Nelle analisi husserliane è l'impossibilità dell'appropriazione della sfera intima altrui nella sua trascendenza, a rivelarsi come la *mia* qualità primordiale per eccellenza, qualità che viene descritta nel passaggio dalla riduzione primordiale all'analisi concreta dell'esperienza dell'altro secondo la modalità dell'empatia. Sviluppando tali analisi, si è cercato di mostrare come Husserl riconosca la realtà individuale stessa come realtà personale fondata intersoggettivamente. In questo senso, per Husserl, non vi è descrizione possibile dell'alterità se non quella legata alla descrizione stessa dei vissuti di empatia in cui si dà l'appresentazione dell'altro nella sua primordionalità: solo nell'empatia come modalità dell'esperienza della datità dell'altro *per me*, si può porre concretamente il problema dell'altro e della sua trascendenza. L'impossibilità di accedere direttamente alla sfera primordiale altrui non si traduce, a differenza di Levinas, nel riconoscimento della trascendenza assoluta ma nella descrizione della *condizione immanente* del riconoscimento reciproco che avviene nell'esperienza dell'altro: l'impossibilità di accedere direttamente alla sfera primordiale altrui diviene dunque, come si è cercato di mettere in evidenza, la concreta condizione trascendentale, la concreta condizione di possibilità dell'intersoggettività, del senso *comune*, del senso *esperito* e condiviso del mondo e di quello personale-individuale. Husserl si *appropria* della trascendenza. È una differenza decisiva che viene rimarcata dallo stesso Levinas, ma in maniera del tutto parziale, quando afferma che «in Husserl – ed è il fondamento della sua fenomenologia – la trascendenza è mira del pensiero che deve colmare una visione “in carne ed ossa”. In tal senso la trascendenza è appropriazione e, come tale, è o resta immanenza»<sup>129</sup>.

128. TI, p. 248.

129. *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. cit., p. 190.

Vi è però la questione essenziale che accomuna entrambi e che Levinas individua lucidamente: l'eccedenza della *visione* dell'altro in me e il suo non esser totalmente contenibile nella presenza. Ma, come si è visto, con Levinas la relazione interpersonale passa in secondo piano rispetto alla priorità della trascendenza e non è dunque più *presa di mira* come in Husserl:

vi sarebbe un modo paradossale di passare dalla trascendenza husserliana, che resta immanenza, alla trascendenza all'Altro. L'Altro che è l'invisibile, da cui non ci si attende un riempimento, l'incontenibile, il non-tematizzabile. Una trascendenza infinita, poiché l'idea di colmare una mira intenzionale con una visione è qui fuori luogo, fuori proporzione. Una trascendenza s-proporzionata<sup>130</sup>.

È un paradosso che per Levinas deve rimanere tale: è in questa incertezza concretamente reale, che la soggettività rivela sino in fondo la sua condizione di ostaggio e il fondamento della propria condizione etica e delle relazioni interpersonali. L'etica in questa modalità paradossale è del tutto subordinata alla trascendenza poiché è la trascendenza innanzitutto ad esprimere il senso profondo dell'essere l'uno per l'altro. Ed è proprio quello che lo stesso Levinas sostiene quando afferma che «è la significazione dell'oltre, della trascendenza e non l'etica che il nostro studio ricerca. Esso la trova nell'etica. Significazione, perché l'etica si struttura come l'uno per l'altro; significazione dell'aldilà dell'essere»<sup>131</sup>.

Il problema in Husserl è invece, al contrario, quello di non poter passare interamente alla trascendenza: il paradosso della trascendenza si dilegua con Husserl nel senso concreto, *mondano*, del legame intersoggettivo tra le individualità personali, *esperito* nella modalità dell'empatia. La differenza con il pensiero etico di Levinas è qui notevole. In Levinas la responsabilità rispetto agli altri rimane subordinata alla dimensione individuale del rapporto privilegiato con l'assolutamente Altro, mentre per Husserl, il riconoscimento della primordialità altrui nella sua trascendenza sta a fondamento della comunità intermonadica e delle sue forme associative senza le quali è essa stessa impensabile.

Per Levinas la soggettività è l'ostaggio della trascendenza. La condizione d'ostaggio dovrebbe dunque esprimere l'impossibilità stessa dell'io di restare racchiuso in se stesso, come *solus ipse*, esprimere il suo assoggettamento alla trascendenza: dovrebbe esprimere il patire la trascendenza, al di là di ogni volontà od iniziativa dei singoli. La condizione di ostaggio è per

130. *Ibidem*, pp. 190-191.

131. E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 92, nota 15.

Levinas un essere appellati a rispondere di ciò che l'io, rimanendo presso di sé, chiuso nella sua solitudine, non potrebbe riconoscere: il proprio dipendere da Altri, dall'assolutamente altro:

soggettività come ostaggio. Questa nozione sovverte la posizione da cui la presenza dell'io a sé appare come l'inizio o come il compimento della filosofia. Questa coincidenza nel *medesimo* in cui sarei origine – o recupero attraverso la memoria, dell'origine – questa presenza è, fin dall'inizio disfatta dall'*altro*. Il soggetto che riposa su di sé è disarcionato da un'accusa senza parole<sup>132</sup>.

132. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 160.

## Conclusioni

### *Husserl e il riscatto intenzionale dell'altro*

L'indistruttibile è uno; ogni singolo uomo lo è, e, al tempo stesso, è comune a tutti. Da qui l'incomparabile, inscindibile legame tra gli uomini.

*Franz Kafka*

Nella dimensione di ostaggio della soggettività si situa anche il senso dell'etica di Levinas, un'etica però fortemente inficiata dal peso della trascendenza. Non è pensabile per Levinas alcuna dimensione etica senza che la nostra esistenza non venga riconosciuta nel suo esser chiamata in causa dalla prossimità infinita e incolmabile con l'Altro. La trascendenza si appropria in questo modo della mia soggettività, che per Levinas non dovrebbe essere un annullamento nell'Altro bensì, al contrario, la possibilità stessa della mia assunzione radicale di responsabilità, assunzione radicale di quello che sono, della mia irripetibile individualità. La mia individualità è insostituibile poiché è insostituibile il mio esser chiamato in causa dalla mia separazione con l'Altro, separazione di cui solo io sono esclusivamente responsabile e della quale, quindi, solo io posso dar conto. Questa è, per Levinas, anche la condizione a partire da cui posso rivolgermi all'altro uomo e in cui l'altro uomo può divenire effettivamente il mio *prossimo*.

L'essere abitato dalla trascendenza sino a divenirne suo ostaggio è dunque quella condizione comune che mi lega all'altro uomo, è il mio *obbligo* nei suoi confronti. Questo è il senso fondamentale per cui la mia responsabilità è assolutamente mia, e dunque mia assoluta e libera assunzione individuale:

nessuna schiavitù è inclusa nell'obbligo dello Stesso per l'Altro. Vi è così poca schiavitù che l'unicità dell'io è richiesta attraverso e in questa responsabilità: nessuno potrebbe sostituirmi<sup>1</sup>.

L'esser io, significa, allora, essere definiti in una forma del tutto individuale nel legame con la trascendenza. Rispetto all'asimmetria tra il Medesimo e

1. *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. cit., pp. 210-211.

l'Altro, ciascun io è unico, secondo una responsabilità che è incredibile, gli appartiene in modo assoluto e precede, vincolandola, ogni libertà e qualsiasi scelta. La libertà è la «possibilità di fare ciò che nessuno può fare al mio posto»<sup>2</sup>. Il fatto che io possa sostituirmi all'altro uomo e rendermi ostaggio della trascendenza è dunque irreversibile: significa esser responsabile rispetto agli altri nel modo più assoluto senza che vi sia alcuna interscambiabilità tra me e l'altro. «L'idea della sostituzione significa che io mi sostituisco ad altri, ma che nessuno può sostituirsi a me in quanto io. Quando si comincia a dire che qualcuno può sostituirsi a me, comincia l'immoralità»<sup>3</sup>.

Il potersi sentire in prima persona vocati all'Altro è dunque, secondo Levinas, il senso della responsabilità e dell'assunzione piena della propria individualità: il mio obbligo ad essere responsabile verso l'altro uomo è unicamente mio e non può esser rimpiazzato da nessuno proprio in virtù del mio rapporto di ostaggio con Altri, l'assolutamente altro. È un obbligo a cui sono chiamato in prima persona: «In questa prima persona io sono ostaggio, soggettività che sopporta tutti gli altri, ma unica, senza possibilità di farsi sostituire, o in una impossibilità di sottrarsi davanti alla responsabilità, più grave dell'impossibilità di sfuggire alla morte»<sup>4</sup>.

A differenza del rapporto interpersonale disvelato dall'analisi husserliana dell'empatia, l'«uno per l'altro» del vincolo etico non è qui dunque una relazione correlativa, è invece l'unicità dell'io, dell'individuo come io separato, è l'individualità che, come tale, è vocata, al di là dell'essere, alla trascendenza dell'assolutamente altro: solo sulla base di questa vocazione ogni singolo io può divenire responsabile anche per l'io dell'altro uomo. Essere per l'altro uomo, significa «un rapporto di prossimità in cui si gioca la responsabilità dell'uno per l'altro»<sup>5</sup>.

Ma in tale rapporto è in gioco prima di tutto la mia responsabilità di fronte ad Altri che è tale solo in relazione all'unicità del mio io. Ciò che mi è più proprio come *mio io* è il legame con la trascendenza, in virtù del quale, io sono responsabile senza alcuna possibilità di delega:

questa relazione è una prossimità che è responsabilità per Altri. Responsabilità ossessionante, responsabilità che è un'ossessione, poiché Altri mi assedia, a tal punto da mettere in questione il mio per-me, il mio in-sé, a tal punto da farmi ostaggio<sup>6</sup>.

Il rapporto di responsabilità scaturisce allora da una dimensione che è *ossessivamente privata*: una relazione assolutamente *intima* con la trascen-

denza che nella sua unicità non può che manifestarsi in una dimensione unicamente ed esclusivamente individuale.

Se ciò che ci tiene insieme è l'abisso e la vertigine della trascendenza, la separazione assoluta con l'Altro diviene il fondamento comune tra me e l'altro uomo, superando ed annullando però in questo modo il senso stesso della sua presenza individuale e del suo essere personale. Il proprio sé individuale personale e la primordionalità husserliana, vengono qui espropriati dall'infinita e incolmabile distanza della trascendenza che si cela dietro allo sguardo dell'altro uomo.

A differenza di Husserl, dove la modalità dell'empatia consente la possibilità di cogliere questa separazione nella struttura *comune e fungente* dell'intenzionalità, non vi è dunque più in alcun modo la possibilità, con Levinas, di pensare questa separazione in termini di correlazione poiché essi sono del tutto insufficienti a spiegare la disequazione con la trascendenza. Tra il medesimo e l'Altro non vi è alcuna reciprocità. Vi è piuttosto una profonda asimmetria: nella separazione incolmabile tra me e Altri diviene controverso se non impossibile comprendere me e l'altro uomo come l'essere in relazione ad una totalità, ad un organismo compiuto<sup>7</sup>.

Nella figura dell'esser ostaggio della trascendenza, l'esistenza personale, a differenza della monade husserliana, rischia dunque di rimanere imprigionata nel suo rapporto *esclusivo* con l'assolutamente altro. Si tratta di un'individualità che non trova la propria *misura* nel vincolo con la comunità intersoggettiva, della cui *crisi* è invece il segno ineluttabile. «Nell'attuale crisi della morale – afferma Levinas – ciò che resta è solo la *responsabilità per altri*, responsabilità senza misura. [...] Questa responsabilità arriva fino alla fissione, fino alla denucleazione dell'io. E questa è la soggettività dell'io»<sup>8</sup>.

Le questioni estreme poste da Levinas non vanno eluse nella loro *serietà*. Tali questioni *affondano*, come si è cercato di mostrare, nelle aporie husserliane legate alla trascendenza della primordionalità altrui che non è del tutto riducibile alla sfera intenzionale percettiva ed alla sua descrizione fenomenologica. In questo senso la posizione di Levinas, che trae alimento dalla recezione *polemica* dell'empatia husserliana, ne rappresenta un tentativo estremo di radicalizzazione. Questo tentativo però, a nostro giudizio, se non vuole essere destinato ad essere confinato in un rinnovato solipsismo, richiede di essere ripreso con un decisivo passo indietro, nuovamente in direzione di Husserl.

Ritornare a Husserl non significa eludere il senso della separatezza e della frammentazione individuale come *destino* attuale della socialità e

7. Cfr. TI, p. 51.

8. *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. cit., p. 191.

2. *Ibidem*, p. 248.

3. *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. cit., p. 108.

4. *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. cit., pp. 195-196.

5. *Ibidem*, p. 217.

6. *Ibidem*, p. 191.

dell'esser insieme, ma significa, rispetto a tale crisi, riprendere sino in fondo il senso *liberale* della sua fenomenologia. Dissolvendo l'intenzionalità con l'accusa di essere un'ennesima prevaricazione del medesimo su ogni dimensione di alterità, Levinas annulla anche il senso etico della fenomenologia dell'intersoggettività husserliana, un senso che non può prescindere dalla condivisione di un mondo comune, quel senso effettivamente immanente su cui poggia la *singolarità personale*.

Levinas dissolve dunque la fenomenologia husserliana dell'esperienza dell'altro nel *desiderio metafisico* dell'assolutamente altro, la dissolve in un soggetto abbandonato a se stesso ed assolutamente separato dagli altri: un soggetto che può condividere autenticamente con gli altri esclusivamente la propria dimensione di ineluttabile solitudine. In questo modo si dilegua anche quel legame intenzionale tra soggetti sulla cui descrizione si arrovellano le analisi dell'ultimo Husserl. Se ad Husserl stesso non sfugge il loro senso aporetico, esso però rimane pur sempre ancorato al legame etico la cui essenziale descrizione, come si è cercato di mettere in luce, è contenuta nell'analisi intenzionale dell'empatia. Come si è visto, la *trascendenza* della primordionalità altrui segna profondamente il senso della differenza individuale ma ne costituisce anche il senso *immanente* e comunitario: il senso individuale dell'esser personale è allora quello che si costituisce nel far esperienza dell'*intrascendibile* primordionalità della persona come condizione essenziale per la *forma* comune *mondana* dello *stare insieme*, del convivere interpersonale.

Si tratta infatti del senso sociale *positivo* che emerge dall'analisi e dalla descrizione dell'empatia, modalità essenziale e necessaria dell'esperienza dell'altro, in base a cui, secondo Husserl, può essere riconosciuto il senso concreto della collettività: quello di una comunità formata dalla pluralità di irriducibili individualità personali<sup>9</sup>. Senza l'assunzione consapevole di questo legame ci sembra non possa esserci la possibilità di alcun *riscatto* per qualsiasi soggettività estraneata. Solo su questa base, anche le parole di Celan citate da Levinas, «*Ich bin du, wenn ich ich bin*», «Io sono tu quando io sono io» possono realmente trovare il loro vero diritto di cittadinanza<sup>10</sup>.

9. Come scrive E. Stein in *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1996, pp. 279-278, «la genuinità della comunità ha la sua origine nella particolarità personale degli individui. Se esistessero soltanto rappresentanti tipici, ovvero rappresentanti che non sono altro che tipi, diventerebbe impossibile lo sviluppo continuo dello spirito comunitario».

10. Cfr. *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. cit., p. 239, e Celan, *Lob der Ferne*, in *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 33.

## Bibliografia

- Ales Bello, A., *Alterità e differenza*, in Id. (a cura di), *Le figure dell'altro*, Effatà Editrice, Torino 2001, pp. 8-26.
- Barbaras, R., *De l'etre du phénomène. Sur l'ontologie de Merle Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991.
- Bernet, R., *Il mio tempo e il tempo dell'altro*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1988, pp. 183-197.
- Brand, G., *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, tr. it. di E. Paci, Bompiani, Milano 1960.
- Boella, L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- Carbone, M., *Carne. Per la storia di un fraintendimento*, in M. Carbone, D.M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003, pp. 11-66.
- Centi, B., Gigliotti, G., (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- Courtine, J.F., *L'etre et l'autre. Analogie et Intersubjectivité chez Husserl* in: «Les Etudes Philosophiques», n. 3-4, 1989.
- Conni, C., *Identità e strutture emergenti*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Costa, V., *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità e cultura*, Carocci, Roma 2010.
- Id., *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011.
- Cusinato, G., *La totalità incompiuta*, FrancoAngeli, Milano 2008.
- Descartes, R., *Terza Meditazione*, in *Meditazioni sulla filosofia prima, Opere Filosofiche*, tr. it. a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1994.
- De Monticelli, R., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano 1998.
- De Monticelli, R., Conni, C., *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Depraz, N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, J. Vrin, Paris 1995.
- De Natale, F., Semerari, G., *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari 1989.
- Dillon, M.C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University Press, Evanston 1997.



Fink, E., *Nähe und Distanz*, Alber, Freiburg/München 1976.

Franzini, E., *L'estetica francese del '900. Analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984.

Id., *L'altra ragione. Sensibilità, immaginazione e forma artistica*, il Castoro, Milano 2007.

Gallagher, S., *The Inordinance of Time*, Northwestern University Press, Evanston 1998.

Gallagher, S., Zahavi, D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, tr. it. di P. Pedrini, Raffaello Cortina, Milano 2009.

Goto, H., *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993.

Held, K., *Lebendige Gegenwart*, Nijhoff, Den Haag 1966.

Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, libro I, tr. it. di A. Carlini, riveduta da E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1982.

Husserl, E., *Briefwechsel*, Bd. III, Teil 2, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1994.

Id., *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, tr. it. di G. D. Neri in: «aut aut», n. 245, settembre-ottobre 1991, pp. 3-18.

Id., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, HUA I, Bd. I, Hrsg. S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di F. Costa in *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989.

Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, HUA III, Hrsg. K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. a cura di V. Costa in *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Volume I: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino, 2002.

Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel, HUA IV, Nijhoff, Den Haag, 1952; tr. it. a cura di V. Costa in *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Volume II: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino, 2002.

Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, XUA VI, Hrsg. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. E. Filippini, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1975.

Id., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, HUA VIII, Hrsg. R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959; tr. it. a cura di V. Costa, in *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Milano 2007.

Id., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesung Sommersemester 1925*, HUA IX, Hrsg. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1968.

Id., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hrsg. R. Boehm, HUA X, Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. di A. Marini in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, FrancoAngeli, Milano 1992.

Id., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, HUA XI, Hrsg. M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. di V. Costa, in *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993.

Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, HUA XIII, Hrsg. I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.

Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, HUA XIV, Hrsg. I. Kern, Nijhoff, Den Haag, 1973.

Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, HUA XV, Hrsg. I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.

Id., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in HUA XVI, Hrsg. U. Claesges, Nijhoff, Den Haag, 1973; tr. it. a cura di V. Costa in *La cosa e lo spazio*, Rubbettino, Milano 2009.

Id., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, HUA XVII, Hrsg. P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1974; tr. it. di G. D. Neri in *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966.

Id., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, HUA XIX, Hrsg. U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984; tr. it. a cura di G. Piana, in *Ricerche logiche*, vol. II, il Saggiatore, Milano 1968.

Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, XUA XXIX, Hrsg. R. N. Smid, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1993.

Id., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, HUA XXXVII, Hrsg. H. Peucker, Kluwer, Dordrecht 2004; tr. it. a cura di F.S. Trincia (capitoli I-X), in *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920-1924*, Laterza, Bari 2009.

Id., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, HUA XXXIX, Hrsg. R. Sowa, Springer, New York 2008.

Id., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1924-1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien, Bd. VIII, Hrsg. D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006.

Kern, I., *Einleitung des Herausgebers*, in HUA XV, pp. XV-LXX.

Lipps, T., *Das Wissen von fremden Ichen* in: «Psychologischen Untersuchungen», n. 4, Leipzig 1905.

Id., *Die Wege der Psychologie* in: «Archiv für die gesamte Psychologie», n. 6, 1906; tr. it. di M. Manotta in *Le vie della psicologia*, in: «Discipline Filosofiche», anno XII, n. 2, 2002, pp. 11-26.

Levinas, E., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998.

Levinas, E., Peperzak, A., *Etica come filosofia prima*, Guerini, Milano 1989.

Levinas, E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1977.

Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.

Id., *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.

Id., *Dio, la morte, il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996.

Mancini, S., *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001.

Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1974.



- Melle, U., *Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik*, in *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft*, Bouvier, Bonn 1997.
- Id., *Husserls personalistische Ethik*, in B. Centi, G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., pp. 327-356.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1972.
- Id., *Senso e non senso*, tr. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 2004.
- Id., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, tr. it. a cura di R. Prezzo e F. Negri, Medusa, Milano 2004.
- Id., *Conversazioni*, tr. it. di F. Ferrari, SE, Milano 2002.
- Id., *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, tr. it. a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1967, pp. 211-238.
- Id., *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Id., *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, tr. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995.
- Id., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- Id., *L'occhio e lo spirito*, tr. it. A. Sordini, SE, Milano 1989.
- Id., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993.
- Nam-in Lee, *Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordality in Husserl's Fifth Cartesian Meditation* in: «Husserl Studies», vol. 18, n. 3, 2002, pp. 165-183.
- Nenon, T., *Persons, Subjects and Human Beings in Husserl's «Ideas II»*, in K. Scheppke, M. Tichy (a cura di), *Andere der Identität*, Rombach, Freiburg, 1996, pp. 49-63.
- Orth, E.W., *Edmund Husserls Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.
- Paci, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl (1961)*, Bompiani, Milano 1990.
- Pinotti, A., *Arcipelago Empatia* in Id. (a cura di), *Estetica ed empatia*, Guerini, Milano 1997, pp. 9-59.
- Römpp, G., *Husserl Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1992.
- Sartre, J.P., *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1975.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Bd II, Francke, Bern/München 1980; tr. it. di G. Caronello, in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Torino 1996.
- Id., *Wesen und Formen der Sympatie*, Gesammelte Werke, Bd. VII, Francke, Bern/München 1973; tr. it. a cura di L. Boella in *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010.
- Id., *Ordo Amoris*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I, Gesammelte Werke, Bd. X, Bouvier, Bonn 1986, pp. 345-376; tr. it. di E. Simonotti in *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008.
- Id., *Erkenntnis und Arbeit*, in *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke, Bd VIII, Francke, Bern 1980, pp. 191-382; tr. it. di L. Allodi in *Conoscenza e lavoro*, FrancoAngeli, Milano 1997.

- Semerari, G. (a cura di), *La cosa stessa*, Dedalo, Bari 1995.
- Severino, E., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- Schütz, A., *The problem of the transcendental philosophie in Husserl*, in *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, Nijhoff, Den Haag 1966.
- Theunissen, M., *Der Andere*, de Gruyter, Berlin/New York 1977.
- Stein, E., *Il problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini ed E. Schülze, Studium, Roma 1988.
- Id., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* tr. it. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1996.
- Id., *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1998.
- Trincia, F. S., *The ethical imperative in Edmund Husserl* in: «Husserl Studies», vol. 23, n. 3, 2007, pp. 169-183.
- Van Breda, H.L., *Merleau-Ponty et les Archives-Husserl de Louvain* in: «Revue de Métaphisique et de Morale», n. 4, ottobre 1962, pp. 410-430.
- Venier, V., *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Il Poligrafo, Padova 2001.
- Id., *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler* in: «Annuario Filosofico», n. 19, 2003, pp. 319-331.
- Id., *Archeologia della coscienza. Note in margine alla fenomenologia di Merleau-Ponty* in: «Chiasmi International», n. 7, 2005, pp. 329-339.
- Id., *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo Amoris*, in G. Cusinato (a cura di), Max Scheler, *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 163-176.
- Vigna, C. *Affetti e legami. Saggio di lettura ontoetica*, in Botturi F., Vigna C. (a cura di), *Affetti e legami*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 3-22.
- Waldenfels, B., *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Zahavi, D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht 1996.
- Id., *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999.
- Id., *Husserls Phänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- Id., *Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal*, in T. Toadvine, L. Embree (a cura di), *Merleau-Ponty Reading of Husserl*, Kluwer Dordrecht/Boston/London 2002, pp. 227-286.

## *Ringraziamenti*

Desidero qui esprimere la mia riconoscenza e la mia gratitudine all'amico Elio Franzini per aver discusso con me la prima stesura di questo libro e per le sue preziose indicazioni critiche. Un affettuoso e cordialissimo ringraziamento anche al professor Carmelo Vigna per il suo amichevole sostegno e gli autorevoli consigli.

## Indice dei nomi

- Ales Bello, A., 24  
Barbaras, R., 37  
Biemel, M., 45  
Biemel, W., 17, 20  
Bernet, R., 11  
Brand, G., 58, 59, 62  
Boella, L., 88  
  
Carbone, M., 29, 30, 32  
Centi, B., 49, 101  
Courtine, J., F., 71  
Conni, C., 73  
Costa, V., 16, 17, 19, 49  
Cusinato, G., 100  
  
Descartes, R., 64, 65, 106  
De Monticelli, R., 19, 70, 71, 73  
Depraz, N., 63, 103  
De Natale, F., 62  
Dillon, M.C., 37  
  
Fink, E., 15, 30  
Franzini, E., 39, 73  
  
Gallagher, S., 15, 30  
Gigliotti G., 49, 101  
Goto, H., 57  
  
Heidegger, M., 28, 117, 118  
Held, K., 84  
Hume, D., 12, 81  
  
Kern, I., 15, 17, 22, 64, 71, 74  
  
Lipps, T., 17, 88  
Levin, D. M., 32  
Levinas, E., 11, 13, 16, 45, 103, 104, 105,  
106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,  
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,  
122, 123, 124, 125, 126  
  
Mancini, S., 30  
Marbach, E., 16, 57  
Melle, U., 49, 101  
Merleau-Ponty, M., 7, 9, 13, 27, 28, 29, 30,  
31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,  
42, 43, 44, 45  
  
Nam-in Lee, 78  
Nenon, T., 71  
  
Orth, E.W., 91  
  
Paci, E., 12  
Peperzak, A., 107  
Pinotti, A., 88  
  
Römpp, G., 70  
  
Sartre, J.P., 21, 28  
Scheler M., 11, 48, 49, 71, 88, 100, 110  
Semerari, G., 25, 47, 60, 62, 67  
Severino, E., 85  
Schütz, A., 67  
  
Stein, E., 11, 49, 88, 126  
  
Theunissen, M., 77  
Trincia, F. S., 49  
  
Van Breda, H.L., 29  
  
Venier, V., 9, 10, 11, 12, 13, 14  
Vigna, C., 18  
  
Waldenfels, B., 101  
Zahavi, D., 16, 20, 28, 81, 95