

ANNALI DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI PALERMO
STUDI E RICERCHE

42

Mappe concettuali, territori cognitivi

I Workshop di Studi filosofici
Biblioteca Tematica "Potere e Sapere"

a cura di
Giuseppe Primiero
Giuseppe Rotolo

prefazione di
Franco Lo Piparo



PALERMO
2004

Volume pubblicato con fondi dell'Assessorato Beni Culturali, Ambientali e della Pubblica Istruzione.



Regione Siciliana
Assessorato Beni Culturali Ambientali
e della Pubblica Istruzione

Copertina: Nicolò D'Alessandro

Mappe concettuali, territori cognitivi : 1. Workshop di studi filosofici Biblioteca telematica "Potere e sapere" / a cura di Giuseppe Primiero, Giuseppe Rotolo ; con una prefazione di Franco Lo Piparo. - Palermo : Università di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2004.

(Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo. Studi e Ricerche; 42)

I. Filosofia - Saggi.

I. Primiero, Giuseppe <1978>.

II. Rotolo, Giuseppe <1977>.

III. Lo Piparo, Franco.

102 CDD-20

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

Indice

- 7 Prefazione
9 Introduzione
- Logica filosofica e Filosofia della Matematica**
- 17 Giuseppe Primiero, *Ricerche per una "Informational Proof-Theory"*
55 Massimo Panzarella, *Logica deontica, tempo e deduzione*
73 Francesco La Mantia, *Geometrie della natura: matematica ed epistemologia*
- Fenomenologia e Teoria della Conoscenza**
- 119 Alice Pugliese, *L'Intersoggettività in Husserl*
153 Giuseppe Rotolo, *Mente e corpo: una ricognizione della teoria enattiva*
183 Emiliano La Licata, *Wittgenstein, Caos e Complessità*

Alice Pugliese

L'intersoggettività in Husserl¹

1. Il problema dell'intersoggettività nella fenomenologia husserliana

Il problema dell'intersoggettività modifica evidentemente la struttura e le funzioni della soggettività filosofante, poiché mette in nuova luce la sua capacità di stringere relazioni col mondo e con altre soggettività: per questo motivo la sua trattazione necessita di considerazioni preliminari che riguardano il metodo della filosofia, il modo in cui essa istituisce il rapporto di senso tra l'io e le cose. La ricerca prende dunque avvio dalla verifica della praticabilità di una via fenomenologica verso la sfera dei rapporti intersoggettivi e tenta di mostrare come la filosofia husserliana sia non solo adatta ad affrontare il problema dell'intersoggettività, ma come ne abbia essenzialmente bisogno.

Innanzitutto Husserl definisce più volte la sua filosofia come "scienza nuova", non per via dell'originalità dei risultati raggiunti, quanto perché essa inaugura e si attiene ad un criterio di scientificità nuovo, la cui peculiarità è a mio parere di esser basata su una singolare dialettica di rigore e flessibilità. Husserl insiste, lungo tutto l'arco della sua produzione, sull'importanza inderogabile di una radicalità sempre più estrema: in *Filosofia come scienza rigorosa* gli aggettivi *fest* e *klar* vengono continuamente ripetuti, per delineare una scienza che mira ad una chiarezza rigorosa, ossia appunto evidente e solida. Egli pensa questo ideale di chiarificazione come una sfida posta a se stesso, prima ancora che al lettore. Husserl del resto non è un filosofo che parli delle scienze esatte dall'esterno, con presunzione: egli è piuttosto uno studioso che, alla luce della sua formazione accademica presso i massimi matematici del suo tempo, ha praticato in prima persona le scienze esatte, ha creduto nei loro metodi e nelle loro pratiche. Proprio per que-

¹ Per il tempo dedicatomi e per le stimolanti conversazioni ringrazio sinceramente il prof. Sandro Mancini, il cui contributo è stato decisivo per la stesura di questo articolo.

sto motivo egli ha chiari i rischi di caduta di razionalità insiti in questi campi del sapere: pur non perdendo la propria validità come ideali regolatori, il rigore e la radicalità del metodo fenomenologico devono collocarsi però sempre in una dialettica serrata con l'ideale opposto della flessibilità.

In questo secondo registro si inserisce il noto motto della fenomenologia *zu den Sachen selbst*. Il senso di questo incitamento è chiarito sin da *Filosofia come scienza rigorosa*, opera pubblicata nel 1911 sulla rivista *Logos*, e quindi vicina al *background* scientifico dell'autore, come disponibilità della scienza a farsi istruire dalle cose stesse, non solo in relazione ai contenuti e i risultati delle proprie analisi, ma soprattutto per quanto riguarda il metodo. La flessibilità perseguita da Husserl non si riduce ad una strategia basata su ipotesi *ad hoc*, ma consiste nella fedeltà alle cose, nella consapevole adesione all'essenziale polivocità dei fenomeni.

La cifra del metodo fenomenologico, inteso come dialettica di flessibilità e rigore, può essere indicata a mio parere nel termine *Umwandlung*: questo viene solitamente tradotto con variazione, ossia con l'operazione essenziale al metodo husserliano che consiste nel variare l'oggetto di analisi sino ad ottenerne le caratteristiche invarianti, essenziali. La traduzione letterale di questo termine è però *rivoluzione*: il metodo fenomenologico si basa sulla capacità e disponibilità del filosofo ad operare continue rivoluzioni che interessano contemporaneamente l'oggetto e il metodo della ricerca. Alla base di questa idea sta ciò che attrasse molti giovani pensatori all'epoca dei circoli fenomenologici, ossia la fiducia nella possibilità di trasformare il mondo attraverso la mediazione del pensiero: nella fenomenologia opera una forza capace di sovvertire costantemente gli strati di senso che costituiscono un fenomeno, rovesciando la superficie e il profondo, al fine di mantenere il senso vero delle cose. Si tratta di una rivoluzione che interessa il rapporto del pensiero con il mondo e implica dunque la ricerca serrata di un nuovo concetto di ragione: come vedremo questa esigenza si ripresenterà come filo rosso degli sforzi husserliani sino alla *Krisis*.

La dialettica di rigore e flessibilità mette dunque la fenomenologia nelle condizioni di affrontare razionalmente i problemi e i paradossi posti dalla pluralità dei soggetti, e di valutare lucidamente le variazioni e gli slittamenti impressi alla ricerca dal semplice emergere del problema dell'alterità. C'è un punto però in cui si evidenzia tra la fenomenologia e il tema dell'intersoggettività un legame non solo possibile, ma necessario: la scienza nuova prende avvio infatti dall'operazione dell'*epoché*, ossia dalla sospensione della propria naturale adesione al mondo. Si tratta di un passo indietro che non nega l'esistenza predata del mondo, ma che pone il filosofo in uno stato di assoluta povertà: con l'*epoché* lo studioso non affronta soltanto la privazione delle certezze, ma una rinuncia che riguarda persino le semplici opinioni, la *doxa*.

Questo impoverimento volontario può essere anche declinato nel senso di un assoluto isolamento, di una solitudine essenziale, data non dalla semplice rottura dei legami intersoggettivi attuali, ma dalla loro esclusione dal senso possibi-

le. Mentre la mancanza di punti di riferimento teorici può essere interpretata secondo un'accezione unicamente positiva, come inebriante libertà e autonomia intellettuale, il vissuto dell'isolamento, del venir meno della possibilità stessa degli altri intorno, si carica di un significato esistenziale doloroso.

Se uno dei primi e più immediati significati dell'*epoché* è la solitudine, il compito di riguadagnare il senso e lo spessore dei rapporti che legano il soggetto pensante ai suoi co-soggetti assume un timbro di necessità e di urgenza. Il senso dell'*epoché* non è infatti quello di screditare e mettere in dubbio la legittimità delle catene di vissuti che ci legano al mondo naturale e agli altri, ma di trarli fuori dall'ovvio. Essa è un volontario prendere su di sé l'oscurità, il negativo, per lasciare uno spazio di manifestazione alle cose mute: è un atto di responsabilità, un gesto di accoglienza e non di rifiuto sospettoso. Fare *epoché* significa fare il vuoto dentro di sé, rinunciare alle proprie certezze, non per delusione o dispetto nei confronti del mondo, per "negare le apparenze", come era nelle intenzioni di Cartesio, ma perché altre *Erscheinungen* possano affiorare o, meglio, perché le stesse cose appaiano illuminate diversamente.

Nel caso dell'*epoché* credo si possa parlare di un'autodisciplina filosofica assolutamente non eteronoma o estrinseca rispetto all'interesse dello scienziato. Si tratta piuttosto del paradosso di un esercizio attivo di passività, di una rottura che mira ad una più intima continuità. L'*epoché* è una perdita del mondo (*Weltverlorenheit*) che porta più vicini alla cosa stessa, un'alienazione che è una risposta, una reazione liberatoria rispetto alla quotidiana alienazione di sé nel mondano. È "un modo per ottenere la possibilità di principio di mutare radicalmente il mondo"², per non doverlo cioè assumere come compiuto e definitivo, pur riconoscendo che il suo primo modo di dedità è il *vorgegeben sein*, l'essere già dato, l'essere da sempre disponibile, alla mano. Con l'*epoché* noi revochiamo l'ovvia passività che è la prima forma del mondo, recuperandone l'originaria fondazione. Riemerge così la forza rivoluzionaria che abbiamo individuato all'inizio.

La centralità di questo dispositivo di sospensione del reale, posto all'interno di una filosofia che pure è animata dalla tensione verso il reale stesso in tutta la sua complessità, ci rivela inoltre un'assunzione più generale, implicita della visione husserliana: la totale inadeguatezza del modello dualistico soggetto-oggetto per spiegare il rapporto dell'io con il mondo, e dunque con gli altri. La necessità dell'*epoché* si impone infatti a partire dall'idea che il nostro rapporto col mondo non sia un neutro rispecchiarsi del soggetto nell'oggetto. Si tratta di un rapporto tutt'altro che immobile, che si basa su un fitto intreccio di interessi da cui dipende la vita stessa degli uomini. Noi siamo in presa sul mondo, nel senso che la nostra presenza in esso non è mai indifferente rispetto all'equilibrio globale. D'altra parte il mondo agisce su di noi, ci motiva offrendoci occasioni per

² Husserl, [ID I], p. 67.

l'azione, ci avvince. Questa rete di vincoli e di legami trae il proprio vigore e la propria sensatezza dalle due modalità più primitive del nostro stare al mondo: l'istinto di sopravvivenza e la curiosità, ossia il desiderio innato di esplorare e conoscere.

Ora, da questi vincoli primitivi lo scienziato e il filosofo devono riuscire ad affrancarsi: almeno all'interno del proprio "tempo professionale" essi devono divenire osservatori disinteressati. Questo può avvenire però non attraverso una presa di posizione astratta, ma attraverso una presa di coscienza della complessità e inevitabilità dei vincoli stessi. Il fenomenologo scopre attraverso il proprio vissuto un modello non dualistico di relazione col mondo, che è funzionale a spiegare il rapporto intersoggettivo.

Attraverso il vissuto dell'isolamento inoltre il filosofo acquisisce sul proprio oggetto un diritto del tutto distinto dalla proprietà: si tratta del diritto di osservare il fenomeno dell'intersoggettività in una prospettiva trascendentale, cercando di indagare le condizioni di possibilità a priori della sua esistenza, i confini della sua regione ontologica e i modi della comunicazione. È proprio lo spostamento dell'indagine sul terreno trascendentale inaugurato dall'operazione della sospensione del giudizio, che sottrae il filosofo alla tentazione dell'appropriazione. Husserl delinea l'intenzionalità come un processo essenzialmente bidirezionale: questo vuol dire che, così come il mio sguardo si dirige sulle cose e sugli altri frugando in essi per raccogliere indizi significativi, allo stesso modo le cose e gli uomini intorno a me mi guardano attivamente, invadono la mia mente e determinano le mie azioni.

Un guadagno fondamentale del metodo fenomenologico è dunque di revocare la legittimità del modello dualistico di oggetto-soggetto che viene sostituito dalla dialettica di attivo e passivo.

In seconda istanza l'epoché viene interpretata da Husserl come un processo di riduzione, ovvero come un'operazione attraverso cui tutti i fenomeni della vita vengono ricondotti alla sfera della coscienza assoluta. Questa è la base dell'idealismo fenomenologico, ed è da qui che si dirama l'ennesimo legame di necessità che porta al tema dell'intersoggettività. Per ammissione stessa di Husserl infatti il solipsismo, che costituisce la cifra delle critiche rivolte ad ogni forma di idealismo, non è un'obiezione estrinseca rispetto al suo sistema di pensiero, ma rappresenta per esso un rischio fondamentale e immanente. L'insistenza della fenomenologia sul soggetto assoluto va inserita in un contesto adeguato affinché non cada nella vuota astrattezza. Si tratta di scongiurare il rischio di sterile autoreferenzialità del pensiero, traendo il soggetto pensante fuori dal suo iniziale isolamento e riguadagnando il significato filosofico della compresenza reale dei soggetti. L'io assoluto smette di essere un'astrazione dogmatica solo se ammette dei co-soggetti e se quindi tollera di essere inserito in una struttura intersoggettiva. Il referto dell'esperienza vissuta, con cui la fenomenologia si ritrova a confrontarsi per statuto, non si riduce mai ad un soggetto isolato e opposto frontalmente ad un oggetto inde-

terminato: si deve parlare piuttosto di una costante, complicata interrelazione dei due poli. La teoria dell'intersoggettività è dunque il banco di prova della fedeltà ai fenomeni su cui Husserl insiste continuamente e dalla sua possibilità e adeguatezza dipendono le sorti dell'idealismo fenomenologico.

2. Presupposti teorici di una teoria dell'intersoggettività

Per teoria dell'intersoggettività si intende l'osservazione in termini trascendentali del fenomeno vissuto e reale della coesistenza dei soggetti. Essa consiste nel tentativo di comprendere come la forma generale dell'egoità possa sdoppiarsi nella coppia io-tu. È importante comprendere che la trattazione di questo problema non si riduce all'analisi di un campo di fenomeni particolare, ma che il suo profilarsi all'interno della ricerca annuncia un rinnovamento complessivo del panorama stesso dei fenomeni. Ritengo si tratti dell'apertura di una dimensione ulteriore rispetto a quelle naturali dello spazio e del tempo, ma ugualmente fondamentale nella strutturazione del mondo umano.

Dove più soggetti si riconoscono, interagiscono e si cercano, lì ha luogo una torsione del mondo: i fatti, le cose e le circostanze reali subiscono una variazione che li carica di una nuova fisionomia. Effettivamente, è proprio questo che si intende quando si parla di intersoggettività: un intervento radicale sulla plasticità del mondo. Vivere in un ambiente intersoggettivo, significa essenzialmente tener conto di un altro io, avvertire la sua presenza nel mondo, anche nei momenti in cui egli non è visibile. In questo modo, il volto della mia *Umwelt* subisce davvero una profonda alterazione, perché viene segnata da punti di forte oscurità, da ispessimenti del senso, attraverso cui i miei raggi intenzionali penetrano solo debolmente. Il mio campo percettivo smette di essere omogeneo e completamente a mia disposizione, l'orientamento che fa riferimento a me, ossia la mia spazialità e la mia scansione temporale, non sono più uniche, e quindi non sono più ovvie.

Benché queste formulazioni facciano pensare che l'intersoggettività sia uno stadio successivo, che smentisce in seconda istanza una visione del mondo in sé coerente e autosufficiente, Husserl è ben consapevole del fatto che l'idea di un mondo primordiale costituito su base solipsistica è solo un'astrazione, funzionale alla descrizione delle caratteristiche immanenti alla coscienza pura, e che invece i vissuti intersoggettivi sono dotati di una autentica originarietà. Il sociale è infatti imprescindibile, è la forma fondamentale del mio essere al mondo e, per la sua primordialità, non può essere trattato come un semplice oggetto di pensiero, né va assunto implicitamente, come l'anonimo contenitore di oggetti di natura particolare quali sono gli uomini. La socialità è una strutturazione del mondo distinta dal mondo naturale, per la quale Husserl usa in *Ideen II* l'espressione "mondo personale". Si tratta di un campo permanente, della dimensione fondamentale in cui ha luogo e si sviluppa la nostra esistenza. Non è una strutturazione tra le

altre, ma la formazione di senso più ricca e complessa, quella in qualche modo più reale, anche se meno misurabile e afferrabile. L'intersoggettività è quel sistema di coordinate in cui trovano spazio e legittimità gli eventi in cui noi effettivamente viviamo. Se questi avvenimenti non trovano collocazione nello spazio-tempo, nel campo dei fatti naturali, è perché essi assumono, proprio attraverso la nostra decisiva compartecipazione, connotazioni psicologiche e spirituali che sfuggono allo sguardo delle scienze della natura. L'intersoggettività è insomma la sfera dei fatti non osservati, ma vissuti, la giusta dimensione in cui collocare tutte quelle circostanze che traggono dalla nostra vita fungente il loro pregnante modo d'essere.

La struttura formale dell'intersoggettività si declina nella concretezza dei mondi vissuti dagli uomini: la cultura e l'arte, la storia, il lavoro e la politica. Attraverso momenti di pressante attualità e di confusa latenza, la forma intersoggettiva agisce "sordamente"³ sulla nostra vita egologica, rendendola costantemente una vita in comune. Rendere conto della natura intersoggettiva dell'io, significa recuperare quello strato di senso, secondo cui egli è membro di una comunità fungente, ed in virtù del quale è necessariamente sottoposto a dinamiche complesse e circolari. L'intersoggettività è un modo d'essere che vincola i soggetti in un impegno costante: ciò che la distingue dalle altre due coordinate della realtà, lo spazio e il tempo, è appunto questo suo immediato rimando alla sfera della prassi e della responsabilità. All'interno del sociale io non mi limito ad esistere, ma devo agire, prendere posizione, impegnarmi, appunto. L'atto intenzionale del tener conto dell'altro avviene normalmente come ai margini della coscienza desta, attraverso i processi di genesi passiva che strutturano lo strato più profondo delle *cogitationes* dell'io. In questi momenti di latenza, io vivo oscuramente la mia socialità allo stesso modo in cui, nel progettare le mie azioni, tengo conto della legge gravitazionale. È invece nei momenti della sua realizzazione attiva, che l'intersoggettività chiama in causa i problemi legati all'assunzione di responsabilità e alla presa di posizione reciproca.

Per delineare la sua fenomenologia dell'intersoggettività, che risulta di grande efficacia nel tentativo di far emergere le diverse e complesse sfaccettature dell'elaborazione husserliana, Merleau-Ponty usa spesso, in *Fenomenologia della percezione*, l'espressione "atmosfera sociale"⁴. Questa formula indica chiaramente, a mio parere, da una parte il carattere impercettibile e diffuso che la socialità assume nel pensiero di Husserl, dall'altra la sua assoluta necessità per la vita dell'io. Al di fuori dell'atmosfera intersoggettiva si trovano solo paesaggi asfittici, senza significati autentici e viventi, in cui l'ansia di semplificazione teoretica prevale sulla concreta complessità della vita.

Husserl non cerca di dimostrare l'esistenza o la non esistenza del fenomeno

³ Ibid., p. 469.

⁴ Ibid., p. 471.

della compresenza intersoggettiva, ma di illustrarne i modi, i meccanismi e le condizioni di possibilità. La sua ricerca si sviluppa dunque su due piani coimplicati: da una parte si tratta di illustrare i fenomeni reali che hanno come comune denominatore l'incontro tra più soggetti. Lungo l'ordine di indagini che si concentra invece sulla ricerca delle condizioni di possibilità di questo fenomeno si tratta invece di portare a tema alcuni nodi teorici essenziali, che generalmente vengono assunti in maniera implicita all'interno delle teorie filosofiche, ma che ne costituiscono in realtà la base profonda: questo significa che la loro torsione in un senso o in un altro orienta poi l'intero sviluppo del sistema. Si tratta delle coppie concettuali di essere e realtà, pluralità identità e totalità, immanenza e trascendenza.

La tematizzazione husserliana del problema dell'essere si concretizza nella delimitazione di una pluralità di regioni ontologiche, ossia di campi d'essere, che vengono identificati a partire da funzioni e regole caratteristiche. Questo è un punto importante: l'appartenenza di un oggetto o di un fenomeno ad una data regione ontologica non è determinata in base ad un fondamento metafisico o alle sue caratteristiche empiriche, ma dipende piuttosto dalla disamina delle sue funzioni invarianti, delle caratteristiche del suo comportamento che siano riportabili ad una regola. In questo modo l'essere si moltiplica e si pluralizza in sfere ontologiche affini, coordinate ma anche distinte. Husserl utilizza a questo proposito un'espressione interessante: essere radiale. Si tratta del concetto di un essere attraversato da molteplici vettori, da forze divergenti, da diverse direzioni di senso. I "raggi dell'essere" sono le qualità di cui le cose reali sono sostrati. Ciò vuol dire che la loro *Wirklichkeit*, la loro effettualità, la loro capacità di influenzare l'ambiente circostante, è pluridirezionale. L'immagine appropriata per raffigurare l'essere non è dunque più la sfera compatta e uniforme di matrice parmenidea, ma il fascio o la rete.

Questo concetto di essere, decisamente più ampio e flessibile, pur senza cadere nell'indeterminatezza, serve a Husserl per mettere in discussione l'equivalenza dogmatica e tradizionale tra essere e realtà. Già nell'uso del metodo delle variazioni immaginative al fine di far emergere l'essenza dei fenomeni, Husserl intreccia strettamente il concetto di essere a quello di possibile. "Il mondo reale" scrive "non è altro che uno dei mondi possibili"⁵. Certo nel suo pensiero il possibile è sempre saldamente ancorato al reale, non si risolve nella vuota possibilità della fantasia, ma serve a rompere l'asse di significazione tradizionale che lega immediatamente l'essere alla realtà. Questi non valgono più come categorie identiche e sempre simultaneamente valide: il campo dell'essere è attraversato dal possibile ed ottiene attraverso di esso un essenziale margine di variazione, una nuova ampiezza. Reale ed irreali smettono dunque di essere le uniche coordinate in cui inscrivere gli eventi: la non esistenza non esclude il fenomeno dall'ambito feno-

⁵ Husserl [ID I], p. 104.

menologico, poiché non è se non una particolare modalità dell'essere o della certezza d'essere.

Dato che con la riduzione fenomenologica si pone tra parentesi ogni assunzione della *Urdoxa*, è chiaro che ogni distinzione basata sulla mera certezza d'essere cade nell'ineffettualità. Quello che si ottiene non è un depotenziamento della sfera del reale, che resta la forma prima dell'esistenza delle cose, ma la possibilità di cogliere altre dimensioni dell'essere: si tratta di un arricchimento fondamentale della portata dello sguardo filosofico. Si apre la possibilità di collocare la coscienza – in particolare la coscienza estranea – a pieno diritto nell'essere, senza che questa debba venir sottoposta alle leggi del reale inteso in senso naturalistico.

L'operazione grazie alla quale l'essere smette di coincidere interamente con la realtà è sintetizzata dalla legge fenomenologica fondamentale: *so viel Schein, so viel Sein*⁶ (tanta apparenza quanto essere). In questa formula risiede tutta la forza derealizzante della fenomenologia, ossia la sua capacità di retrocedere rispetto al piano del sedimentato e di compiere un rivolgimento dello sguardo che apre agli orizzonti del possibile: attraverso una nuova e coraggiosa articolazione reciproca dell'essere e dell'apparire Husserl ottiene una originale delimitazione dei concetti di realtà e possibilità. Il privilegio ontologico del reale viene sospeso attraverso l'uso originale del concetto dell'apparire, della fenomenicità. Questa è forse l'unica vera legge della fenomenologia. L'espressione *soviel Schein, soviel Sein*, è la cifra di una filosofia che dedica i suoi sforzi maggiori ad un esercizio di fedeltà all'apparire. Con essa non si indica un rapporto di statico rispecchiamento o di completa equivalenza tra i due elementi. Si tratta piuttosto dell'enunciazione di un *telos* ideale, "il termine di successive approssimazioni"⁷, attraverso cui si tenta di ridurre l'essenziale non allineamento delle due sfere concentriche dell'essere e del fenomeno. *Sein* e *Schein* si rivelano non più come polarità contrapposte e alternative, ma come piani coesistenti anche se mai perfettamente identici. L'asse comune alle due regioni ontologiche dell'essere e dell'apparire è rappresentato dal soggetto, che è colui che, pur collocandosi a pieno titolo nell'essere, dà origine alla dimensione dell'apparire in virtù delle sue facoltà osservative e rappresentative. Il compito di fare combaciare le periferie di queste due regioni è dunque affidato alla sua prassi attiva e consapevole. Egli può trasformare in realtà ciò che gli appare all'occhio della mente, ciò che immagina e progetta e, contemporaneamente, può trasformare in pensiero, in autorappresentazione il fattuale, compiendo così l'ideale della flessibilità. La legge del *soviel Schein, soviel Sein* rappresenta dunque l'apertura di uno spazio per l'attività creatrice del soggetto: grazie a questa acquisizione teorica, l'essere si rivela come non interamente costituito e concluso, non definitivo, ma tale che si dà come compito al soggetto esplicitante. Esso deve essere tratto alla luce, deve essere fatto brillare (*schei-*

nen) nelle opere. L'essere si deve infine "attestare" nella prassi: un significato derivato e forse più banale, ma a mio parere interessante, del termine "*Schein*" è infatti "attestato, certificato". Questo è ciò che comprova uno stato di cose presso altri, ciò su cui è implicita un'intesa intersoggettiva, che mi consente di mettere in comune un'esperienza.

Lo sforzo della fenomenologia è teso ad evitare da una parte la svalutazione della fenomenicità come momento di depotenziamento di un interno assoluto, per sé autosufficiente; dall'altra parte l'interpretazione, opposta ma convergente, del "feticismo del naturalista"⁸, che riduce l'essere a ciò che è visibile e misurabile: queste sono infatti due modulazioni di un'unica caduta dell'intenzionalità. Si tratta di semplificazioni che, con la propria unilateralità, rappresentano un tradimento del compito fondamentale affidato al soggetto. Credo invece che la fenomenologia si fondi sul rapporto dialettico tra essere e apparenza, su una relazione di eccedenza reciproca tra profondità e superficialità. In questa relazione dinamica l'alterità costituisce il luogo del supremo inveramento dei processi di superamento reciproco. L'altro è infatti il punto dell'essere, dove più velocemente e più significativamente si avvicinano apparenza e interiorità, nessi profondi ed espressione. Inoltre, proprio grazie all'osservazione del fenomeno trascendentale dell'intersoggettività, il confine tra reale e non reale diviene mobile, e cade la rigida proporzione tra quest'ultimo e l'articolazione filosoficamente ancor più fondamentale di senso e non senso. Indebolire il privilegio ontologico del reale, serve infatti a far spazio a tutte quelle forme d'essere che non si inscrivono nello spazio-tempo. La coscienza estranea si lascia difficilmente ridurre alle coordinate del senso e dell'essere stabilite dall'io: essa esige piuttosto nuove sfere, dotate di regolamentazione diversa (p. es. per quanto riguarda le coppie concettuali di presenza e assenza, di attivo e passivo) e di uguale legittimità ontologica. Questo potente ampliamento del senso è possibile però solo se il concetto di essere non si identifica strettamente con il reale ed il presente, ma include a pieno titolo anche gli elementi più indeterminati del possibile e le sfere temporali del passato e del futuro. Il fatto poi che la legge fenomenologica venga enunciata proprio nella *V Meditazione Cartesiana* avvalorava la mia convinzione che il centro di quest'opera non sia tanto l'idea sottolineata dalla maggioranza dei critici, ossia la costituzione dello strato oggettivo del mondo come conseguenza dell'accordo intersoggettivo, quanto la delimitazione del senso d'essere dell'alterità, la fondazione della sua regione ontologica di appartenenza. Husserl dedica effettivamente all'esplorazione della sfera apparentiva, assolutamente solipsistica, e del contrapposto mondo oggettivo buona parte della *V Meditazione*, ma continua a tenere ben presente che il senso teleologico di tale analisi si colloca oltre questa distinzione, ossia nella costituzione del senso d'essere dell'alterità.

⁶ Husserl [MC], p. 124.

⁷ Paci [1961], p. 14.

⁸ Ibid., p. 15.

La variazione del significato attribuito all'idea di essere è uno degli esempi del consapevole utilizzo all'interno della fenomenologia della categoria di pluralità, che è poi la dimensione fondamentale per preparare il terreno dell'apparizione dell'altro. Husserl segue il persistente fenomeno della pluralità attraverso i temi principali della sua ricerca. Evidenti sono le considerazioni che si possono fare a proposito dell'oggetto: questo si costituisce nel rapporto tra un nucleo centrale e una molteplicità di strati di senso, che si articolano l'uno sull'altro, scorrono, si alternano e mantengono pur sempre una identità nella diversità⁹. L'oggetto della sensazione si dà attraverso infinite serie percettive, e si disarticola nelle sue *Abschattungen*. La sua è una costituzione tipicamente "poliradiale"¹⁰, poiché rimanda a sintesi stratificate. L'unità dell'oggetto è sempre "un'unità apperceptiva di molteplicità di grado diverso, le quali, a loro volta, sono già appercepte come unità di molteplicità"¹¹. La scoperta del fatto che la cosa reale, la "sostanza", è percorsa da direzioni molteplici, o che è possibile pensare soggetto ed oggetto, come due identità di pari dignità, ma "di genere e di provenienza radicalmente diversi"¹², investe il concetto di unità sia sul piano degli oggetti individuati, sia nell'accezione più generale di unità del campo ontologico. Le formulazioni fenomenologiche implicano dunque un'idea di unità flessibile e diversificata, in grado di tollerare "dei punti vuoti di determinabilità"¹³.

Pluralità non vuol dire però in Husserl atomizzazione del reale. La fenomenologia, come abbiamo già osservato in precedenza, non abbandona il registro della totalità, ed è filosofia radicale in quanto tende costantemente al dispiegamento del difficile rapporto tra due totalità che si fronteggiano: l'io e il mondo. Husserl usa spesso il concetto di totalità trascurandone le implicazioni metafisiche. Nella sua macchina teorica si tratta di dar conto della coimplicazione di infiniti orizzonti, del convergere di infinite stratificazioni dell'essere. In questo contesto egli sfrutta un concetto di totalità operante, fungente, che non disarmia ma rilancia la ricerca.

Il mondo è una totalità sintetica, ossia non una totalità trovata, intuita e quindi indecifrabile, ma prodotta nel corso della storia attraverso il succedersi delle sue rappresentazioni. Il tutto oggettivo rimanda poi ad un soggetto, ad un ego trascendentale altrettanto totale, cioè universale, interconnesso ma non chiuso. La totalità, nel pensiero di Husserl, non esclude l'infinità, poiché i poli stessi del suo sistema non sono mai compiuti, ma continuano a rilanciarsi appunto all'infinito.

Ritengo che totalità significhi quindi coappartenenza e implicazione reciproca delle differenti facce del mondo e dell'io, la loro valorizzazione reciproca contro la caduta di senso rappresentata dalla dispersione atomistica. È secondo

⁹ Husserl [ID I], Sez. III, *passim*.

¹⁰ Husserl [ID II], p. 416.

¹¹ *Ibid.*, p. 458.

¹² *Ibid.*, p. 502.

¹³ *Ibid.*, p. 442.

me molto significativo che una filosofia attenta alle sfumature, alle gradazioni che sono proprie della realtà fenomenica, sappia poi, per restare scienza e non perdersi nel particolare, sfruttare così agilmente il "rischioso" concetto di totalità.

Gli esempi di uso intenzionale della categoria di pluralità non si limitano a quelli illustrati finora. La stessa configurazione mobile e polivera rintracciata nell'oggetto, è rilevata più in generale nella categoria del senso, che per Husserl è il luogo in cui infiniti orizzonti si addensano e sedimentano in un andamento attivo-passivo. Negli stessi termini egli interpreta il mondo come orizzonte degli orizzonti, e persino il presente, l'attualità puntuale del tempo si rivela unità soltanto fungente, e non immobile, di infinite ritenzioni e protensioni.

Infine, ed è il punto decisivo, anche il soggetto si rivela plurale al suo interno, prima ancora che nel *Mit-sein*. La coscienza raggiunta mediante l'*epoché* è, in prima istanza, un campo originario ed immanente, apparentemente semplice ed indiviso. Già in un testo pubblicato in appendice al primo libro di *Ideen*, però, l'unità dell'io si rivela "unità fluente, composta di molteplicità attuali ed inattuali che trascorrono"¹⁴. L'io non è quindi un oggetto unitario, ma la trascorrente unità identica di un flusso senza fine. È insomma l'essenza stessa della coscienza a fluidificarsi e a sottrarsi ad una determinazione esatta. L'io come identico è "un'unità vivente, di cui non è possibile avere una completa percezione"¹⁵. Proprio ciò che costituisce la sua forma essenziale, la sintesi immanente del tempo, rivela l'io come la prima, originaria *Gemeinschaft* (comunità). Tra l'io attuale e la folla di soggetti dei suoi ricordi, così come tra la coscienza presente e le soggettività trascorse, si stabilisce la prima relazione intersoggettiva. Questi soggetti infatti sono e non sono l'identico io, stanno tra loro in un dialogo costante, e di volta in volta, indietreggiando e ripresentificandosi, lasciano scorrere il confine tra possibile e reale. Husserl è pienamente consapevole dell'enigma rappresentato dalla funzione della memoria: vedremo attraverso l'analisi del *Nachlass*, come egli rilevi un nesso ineludibile tra la funzione del ricordo (*Erinnerung*) e quella dell'esperienza dell'estraneo (*Einfühlung*). Lungo la linea del tempo l'io è infatti costretto a dispiegare la sua estraneità a se stesso: la memoria mi impone di accogliere, nella limpida presenza di adesso, fisionomie che mi appartengono, pur non essendo identiche a me. La mia temporalità non è uniforme e lineare. Gli io che sono stato si prolungano in me, e ciò che aspiro ad essere si prepara nelle mie decisioni di oggi. Inoltre si stratificano in me le diverse temporalità del mio corpo, dei suoi singoli organi, e, ancora più in profondità, di tutti quegli organismi, come cellule e batteri, che nascono e muoiono in me migliaia di volte, prima che giunga la *mia* morte.

Una volta rintracciato il seme della pluralità anche nell'io, terreno proprio della scienza fenomenologica, è importante esaminare l'ultimo di quei nessi, che

¹⁴ Husserl [ID I], p. 364.

¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

devono rendere conto dell'effettiva idoneità del sistema di pensiero di Husserl ad accogliere l'altro: il rapporto tra immanenza e trascendenza. La trascendenza non è da intendersi come predicato di valore, ma come espressione che indica solo la caratteristica di tutto ciò che ci è indisponibile, che esula dal nostro campo di proprietà: quello che oltrepassa i limiti del nostro dominio, ciò che non possiamo afferrare, se non decentrandoci radicalmente, è trascendente. Trascendenza è dunque un nome della distanza, e da ciò si comprende pienamente il suo ruolo, all'interno di una teoria dell'intersoggettività. Osservare fenomenologicamente il rapporto intersoggettivo, significa infatti cercare di comprendere il fenomeno di una distanza ineliminabile, persistente, ma tale da non chiudere il discorso sulla socialità. Per tentare un approccio al tema dell'intersoggettività, è necessario cercare di articolare questa distanza, di renderla efficace, fruttuosa.

A questo punto è chiaro che concepire la trascendenza in termini di assolutezza, oppure, come nel caso della fenomenologia, come concetto dialetticamente intrecciato con il suo opposto, è determinante rispetto al tema dell'intersoggettività. Le cose del mondo sono delle trascendenze, ossia "non sono reperibili in nessi di *Erlebnisse*"¹⁶. Eppure noi abbiamo continuamente percezioni di cose reali, esterne a noi, ne esperiamo l'esteriorità, come modo del loro darsi, insieme con il loro contenuto materiale. Attraverso esse abbiamo notizia di un modo d'essere, quello dell'*Aussereinander* (esteriorità), completamente diverso dal modo di esistere e di svilupparsi dei nostri *Erlebnisse*. Attraverso il varco dell'esperienza, la trascendenza trova un accesso al campo immanente della coscienza, pur mantenendo intatto il suo significato di distanza e indisponibilità. Ma la trascendenza non interviene nella coscienza solo successivamente e dall'esterno: persino all'interno di tale campo di assoluta evidenza si rivelano infatti strati oscuri di eccedenza rispetto al senso immanente, che pure ne fanno parte originariamente e a pieno titolo.

La raffigurazione dell'io come punto di annodamento delle catene di *Erlebnisse*, come "polo vuoto"¹⁷ dei vissuti trascorrenti, costituisce già, credo, un'argomentazione importante per mostrare la non uniformità della soggettività trascendentale. L'io non è inscrivibile soltanto in un registro di omogenea pienezza: in quanto crocevia delle *cogitationes*, come loro insostanziale punto di intersezione, esso si sottrae alla categoria ontoteologica del fondamento. Sottolineando l'aspetto non sostanziale dell'io, Husserl allude già alla possibilità di un rapporto intersoggettivo, e chiarisce la rilevanza di questo discorso sulla trascendenza all'interno delle analisi fenomenologiche sull'alterità. Se anche l'altro, come me, è un gioco di pieno e di vuoto, se anche nella sua immanenza ci sono punti di discontinuità, allora l'imperfezione, in cui la mia esperienza dell'estraneo si dibatte, è solo l'altra faccia del suo pieno, della sua presenza. La rappresentazione in-

¹⁶ Ibid., p. 90.

¹⁷ Husserl [ID II], p. 502.

completa, che io riesco ad ottenere del suo essere, non dà soltanto testimonianza di una mia incapacità di coglierlo nella sua pienezza, ma offre piuttosto un'immagine non troppo lontana dal vero. Il vuoto e l'oscurità non sono difetti percettivi ascrivibili esclusivamente a me, ma fanno parte della struttura essenziale del suo, quanto del mio io.

Tracce dell'estraneità della coscienza a se stessa sono poi rinvenibili anche in altri passaggi dell'analisi. La distanza che separa l'io dall'oggetto, ed in particolare da quell'oggetto-soggetto che è l'altro, si raddoppia nel suo interno. Neanche il flusso di *Erlebnisse* che ci costituisce come soggetti è infatti interamente disponibile, giacché non tutta la coscienza è autocoscienza. Alcuni di questi vissuti retrocedono sullo sfondo, si sottraggono all'intenzionalità attuale, ed è necessario un attivo impegno del soggetto per riappropriarsene. Tra lo sfondo e la scena attuale hanno luogo dei veri e propri moti convertivi che trasformano l'immagine della coscienza da territorio completamente dominabile a paesaggio mutevole e fluente. Questa evoluzione ricorda l'andirivieni delle battute di un dialogo, in cui la tesi ancora latente è trascinata alla ribalta, sul proscenio (*in den Vordergrund*), da quella immediatamente precedente, che la convoca, per poi dileguare. Il problema della comprensione reciproca tra soggetti diversi, cioè della condivisione di *Erlebnisse*, dell'integrazione dei nostri flussi di coscienza, si può interpretare come l'evoluzione di un problema già presente all'interno dell'io solipsistico. L'essere della coscienza non è interamente reale, non è puntualmente dotato di riempimento (*Erfüllung*), ma si prolunga in ciò che è meramente prefigurato. Dell'io fanno insomma parte strati di senso solo presunti, campi di esperienza inindagati: di nuovo torna il tema del vuoto come alone essenziale della soggettività trascendentale.

Tutti questi atti non ancora realizzati sorpassano la coscienza e la espongono al rischio dello scacco, del fallimento, ancora prima dell'incontro con l'altro, già nel rapporto solipsistico con se stessa. Il campo del proprio si rovescia immediatamente nell'oscurità dell'estraneo. Arretrare verso l'isolamento, non serve a guadagnare certezze incontrovertibili: a questo punto diventa forse più vantaggioso tentare l'avventura verso l'esterno, nell'aperto.

Un altro concetto fondante rispetto al sistema generale della fenomenologia husserliana e che viene utilizzato in maniera specifica da Husserl in considerazione della tematica intersoggettiva è quello di analogia. Questa non è intesa da Husserl come una statica proporzionalità, ma come un'originaria comunanza di comportamenti e funzioni, che interessa due sostrati distinti: essa è sede di un *telos* pratico, ossia ha a che fare con l'interazione (l'agire insieme e l'uno rispetto all'altro) di due elementi determinati, più che con la definizione della loro collocazione ontologica¹⁸. Husserl utilizza immediatamente l'idea di analogia ad

¹⁸ Melchiorre utilizza tematicamente la differenza impostata da Tommaso tra analogia di proporzione e analogia partecipativa per interpretare l'uso husserliano di questo tema. Cfr. Melchiorre [1996], cap. III.

esplicazione del processo di entropatia, nel corso del quale "io colgo me stesso come un analogo tendente alla comprensione"¹⁹, ma in realtà essa ha una portata più vasta, e apre la possibilità di nuove profonde analisi. Innanzi tutto considero rilevante il fatto che il referente di questa precisazione sia il soggetto in prima persona e non immediatamente l'altro. Ciò vale ad escludere ogni intento di gerarchizzazione tra l'io e il Tu, che poteva essere presunto sulla base di quei passaggi della ricerca indicanti l'altro come una variazione, una modificazione dell'ego. Inoltre l'essere membri di una struttura analogica non ha soltanto il significato statico che è già implicito nel concetto di somiglianza. Tale struttura è infatti animata da una tensione, da una teleologia. Il tendere del soggetto verso il suo analogo, non ha un intento appropriativo, ma indica piuttosto un desiderio di comprensione. Rendermi conto che io e l'altro non siamo né identici, né assolutamente differenti, mi impegna a ricostruire il contesto delle sue azioni, e l'andamento delle sue intenzioni, che io pre-sento simile al mio: nel caso di una totale identità o differenza, lo sfondo dei comportamenti visibili e la genesi complessiva delle intenzioni che li sostengono sarebbero superflui. Nel caso invece di una precisa analogia è necessario rintracciare nelle circostanze e nello sviluppo dell'azione dei punti di contatto affinché i due poli dell'analogia divengano elementi di un sistema complessivo comune.

L'analogia è inoltre la base necessaria del *transfert* (*Übertragung*), ossia del meccanismo che dà avvio al processo entropatico. Il concetto del trasferimento intenzionale dei campi sensibili dal mio *Leib*, a quello estraneo, può inizialmente apparire, se viene inteso come un'operazione diretta e lineare, come una semplificazione: un'ingenuità iniziale di Husserl, che dovrà essere corretta, per render conto della complessità del fenomeno empatico. Al di là della questione se Husserl conoscesse i lavori di Freud, sembra verosimile attribuire a questo termine comune, un significato più pregnante del semplice passaggio lineare di qualità dall'uno all'altro soggetto. Il *transfert* è infatti innanzitutto l'attribuzione di un ruolo: non si tratta soltanto di contenuti di esperienza, che si spostano da me al mio *alter ego*, ma è una condivisione di funzioni. Per attribuire ad un altro delle funzioni, dei compiti, all'interno della mia *Umwelt*, io devo essere persuaso della sua *adeguatezza* funzionale: egli non deve presentare una generica somiglianza con me, ma io devo presentare che egli sarà in grado, prima di tutto, di comprendere pienamente il significato del ruolo che gli viene attribuito, e poi di attenervisi. Per trasferire su di lui i miei campi sensoriali, che sono la base delle mie *cogitationes*, e che costituiscono il senso della mia corporeità, io devo aver scorto *attraverso* la sua immagine una struttura solida ma mobile: egli deve avere già in sé una propria identità, e deve pure essere disponibile a ricevere nuovi strati di senso da parte mia. È in virtù di questo scambio di funzioni, che l'altro io, come

¹⁹ Husserl [ID II], p. 594.

mio analogo, diviene un personaggio sulla mia scena, qualcuno in grado, per la sua conformazione psico-fisica, di farmi da controparte. Per intrattenere con me un vero dialogo, egli deve essere un altro, deve opporre resistenza alla mia tendenza ad identificare tutto con me; allo stesso tempo egli deve essere "il medesimo": noi dobbiamo condividere non soltanto aspetti marginali del nostro essere, ma le basi stesse della vita. Nel *transfert* è implicita la costituzione di sistemi di aspettative reciproche che non hanno soltanto un valore conoscitivo, poiché sono impregnati di una tonalità emotiva non trascurabile. Inoltre il fatto che il *transfert* implichi un riferimento all'aspettativa lo definisce come un fenomeno che sopravanza il presente attuale: se l'analogia è un criterio per stabilire la collocazione di due fenomeni in regioni ontologiche affini, queste ultime rivelano ancora una volta la propria eccedenza rispetto al presente, al reale.

3. L'esperienza dell'estraneo

Finora abbiamo seguito le analisi con cui Husserl tenta di creare uno spazio di manifestazione legittimo per l'altro: le strutture fondamentali della filosofia sono state sottoposte ad una torsione e ad una nuova articolazione reciproca in modo da aprire una dimensione razionale, adeguata ad accogliere un contro-soggetto. Il rischio di queste analisi è però che, una volta ammessa filosoficamente la presenza dell'altro, si vada incontro a quello che Merleau-Ponty definisce un "solipsismo a più": la possibilità della comunicazione e dell'interazione non è infatti scontata, ma va guadagnata osservando i meccanismi minimi dell'incontro intersoggettivo.

Nei manoscritti dedicati all'intersoggettività²⁰ Husserl scrive che l'apprensione del corpo costituisce un punto di passaggio (*Durchgang*) verso l'altro, un varco d'accesso irrinunciabile. Alla luce di questa considerazione si stabilisce un nesso essenziale tra la tematizzazione dell'intersoggettività e l'articolazione husserliana di corpo proprio e corpo oggettivo. La concezione husserliana della corporeità si installa nello spazio teorico aperto dalla differenza, attestata dall'esperienza originaria, tra *Körper* e *Leib*. La lingua tedesca intende con la prima espressione, il corpo anatomico, cosa tra le cose, misurabile e oggettiva; con l'altra, invece, il corpo vissuto, abitato da una soggettività. Il *Leib* è il corpo che noi siamo, e non quello che noi abbiamo e che possiamo mettere a disposizione della scienza. Ancora Merleau-Ponty introduce un'immagine efficace per la descrizione del corpo oggettivo: il *Körper* "come edificio chimico o insieme di tessuti, è formato per *impoverimento* a partire dal fenomeno primordiale del corpo per noi"²¹. Si tratta dello stesso impoverimento, che il mondo vissuto subisce attra-

²⁰ Husserl [HUA XIII, XIV, XV].

²¹ Merleau-Ponty [1945], p. 456.

verso la trasposizione negli schemi delle scienze naturali, e che rischia, nel momento in cui si assolutizza, di far cadere l'umanità nella barbarie. Eppure anche questo concetto più "povero" della corporeità non è da sottovalutare. La differenza tra *Körper* e *Leib* non è separazione: l'uomo è costituito da entrambi, e li utilizza entrambi nella propria vita attiva, anche se in maniera diversa. Se il *Leib* è l'organo in cui io immediatamente agisco, il *Körper* è l'unica cosa che inerisce a me, ma che si può costituire come mio "di fronte", e che io posso studiare, per il fatto stesso di potermene distanziare. Il fatto che il corpo sia *anche Körper* è fondamentale per la conoscenza di se stessi. La coincidenza in me di *Körper* e *Leib*, inoltre, rende effettuale l'originaria compresenza di due regolamentazioni opposte – quella del mondo naturale e quella del mondo dello spirito – attivando ancora una volta la logica inclusiva, che a mio parere è tipica della fenomenologia. Essa tende infatti a mettere in luce la coesistenza degli opposti caratteristica della vita, della natura animata, e a non cedere alle semplificazioni imposte dalla rigida ed astratta coerenza della teoria che imporrebbe di espungere tutto ciò che non è uniforme alla regola. Diemer, nella sua attenta ricostruzione del pensiero di Husserl, per la quale egli si avvale anche di molti manoscritti inediti, sottolinea che "il *Leib* è la prima datità materiale dell'io, esso è la sua *Ur-sache* e, attraverso questo suo legame con l'io, assume quindi, all'interno del mondo reale, il posto dell'assoluto qui e ora, verso cui il mondo si orienta"²². Il *Leib* è quindi "cosa primordiale" dell'io, "la cosa egologica tra le cose reali, la materialità egologica tra le altre cose materiali"²³, ma anche sua "causa", l'*arché* della sua vita nel mondo.

Ritengo che il *Leib* instauri nuove regole prospettiche e imprima alla *Umgebung* una strutturazione relativa e mobile, perché ne assume invariabilmente il centro. Per la plasticità che gli è conferita dal suo rapporto privilegiato con la soggettività, il corpo proprio rappresenta, nel paesaggio naturale, un fattore di infinitizzazione: in virtù della sua azione, nel mondo reale si aprono orizzonti nuovi e inesauribili. Esso infatti sfonda la superficie uniforme della natura aprendo verso la dimensione dell'interiorità, ed introduce nel mondo i raddoppiamenti prodotti dalla sensibilità: attraverso la mediazione del corpo entrano a far parte del mondo, oltre agli oggetti materiali, anche le rappresentazioni prodotte dagli organi di senso e ancora i manufatti ottenuti attraverso le funzioni attive del corpo stesso. Nella fenomenologia husserliana la manipolazione della prassi, lo stravolgimento delle prospettive sedimentate, l'attribuzione di nuovi sensi alle cose, sono tutte prerogative dell'io che passano attraverso la corporeità. Attraverso le sue funzioni vitali, il corpo si intreccia con l'io posso, sia nella sua modalità attiva e consapevole, come organo della sua volontà, sia nella sua modalità fungente, co-

²² "Der Leib ist die erste materielle Gegebenheit des Ich, er ist seine „Ur-Sache“ und nimmt durch diese seine Verbundenheit mit dem Ich, dann innerhalb der realen Welt, die Stelle des absoluten Jetzt und Hier ein, auf das hin sich die Welt orientiert." (Diemer, [1956], p. 231).

²³ "Das ichliche Ding unter realen Dingen, das ichliche Materialität unter anderen materiellen Dingen" (Ibid., p. 240).

me base della vita del desiderio. Nel corpo e attraverso il corpo, infatti, l'io agisce liberamente: da nessun'altra cosa i suoi movimenti vengono assecondati più celermente, e nessun altro strumento può rendere effettive le sue decisioni in maniera più precisa. Mentre il *Körper* instaura con le cose rapporti di esteriorità, e rappresenta il lato della corporeità, sottoposto all'univocità della legge causale, le cinestesi riconducibili al mio corpo proprio sono libere, e svolgono una parte essenziale nell'organizzazione delle cose nello spazio esterno: "i rapporti tra il corpo proprio e le cose non sono rapporti causali qualsiasi, ma si tratta di una causalità di genere tipico"²⁴.

L'influenza della corporeità sul mondo non ha luogo però soltanto a livello intenzionale, ma si radica in operazioni fungenti che possono venir tematizzate solo in una prospettiva trascendentale. La costituzione mai compiuta del corpo proprio è il processo, in cui anche le cose del mondo trovano la loro specifica relazionalità. Come bene evidenzia Merleau-Ponty, nel solco di Husserl, la correlazione delle cose è data dal fatto, che il corpo "le tiene in cerchio attorno a sé"²⁵, grazie alla sua muta forza di attrazione esse vincono la propria dispersione, e acquistano forma e significato. Come in un autentico processo costitutivo, esse non vengono costruite, o estrinsecamente interpretate, ma traggono senso da se stesse e dalla genesi passiva che le trasforma. Il fatto che il mio corpo porti in sé il punto zero dell'orientamento non condiziona quindi soltanto le mie attività esplorative, ma costituisce per il mondo in qualche modo una seconda nascita (questa è l'espressione usata da Husserl più volte nei manoscritti sia in riferimento alla corporeità che rispetto al fenomeno intersoggettivo). Nel corpo l'io, come pura razionalità, trova però, oltre che lo strumento per eccellenza, anche i vincoli e gli impedimenti più profondi. Attraverso il processo di localizzazione delle percezioni, infatti, il corpo è portatore delle sensazioni di piacere e di dolore; queste attivano una polarizzazione elementare nel campo altrimenti uniforme e latente della vita irreflessa e ne scatenano tutta la potenza. È soltanto su tale iniziale articolazione bipolare, che si possono poi costruire gli stati superiori della coscienza, i giudizi di valore, che rimarranno però sempre oscuramente dipendenti dalle esigenze della carne. Come commenta Paci, "il corpo è natura, ma natura animata"²⁶, per questo esso racchiude l'energia della vita, insieme all'otusa ostinazione della materia. È un filo, forse quello più immediato, che ci lega alla naturalità del mondo, alla sua spontaneità irreflessa. Si tratta però non della natura fisicalistica, ma della *natura naturans*, della natura come spazio di incarnazione della vita, e come vita che si fa sensibile, senza cristallizzarsi. Il corpo è il mezzo e l'organo di qualsiasi percezione. Esso può fungere da radice nascosta della coscienza, perché costituisce il luogo della prima organizzazione sensoria-

²⁴ Husserl [ID II], p. 469.

²⁵ Merleau-Ponty [1964], p. 19.

²⁶ Paci [1973], p. 260.

le. In esso le sensazioni disperse e puntuali si organizzano in campi localizzati, si riuniscono in sistemi aperti e significanti, acquisiscono, insomma, un grado di complessità sufficiente ad elevarle a rango di conoscenza. Il corpo diventa quindi il punto di irradiazione, ed il necessario *medium*, della forma più elementare di intenzionalità. Benché esso si caratterizzi essenzialmente per la sua sensibilità, per l'attitudine ricettiva, volta a raccogliere gli stimoli dall'esterno (*Reizbarkeit*), in esso risiede l'embrione della struttura dell'io, responsabile della sua apertura al mondo. La vista, il tatto, l'udito sono coscienze di ordine inferiore, ma fondamentali per le *Leistungen*²⁷ costitutive. In virtù delle serie complesse e continue di percezioni sul corpo si deposita un sapere inconsapevole, un sistema di direzionalità, che guidano il mio comportamento. Finché io non compio una scelta precisa, il mio corpo intrattiene col mondo uno scambio, fatto di adattamenti e resistenze reciproche.

Poiché è l'oggetto da cui non posso decentrarmi, esso smette di essere un oggetto vero e proprio e passa nel registro delle abitudini. Ciò è stato ben rimarcato ancora una volta da Merleau-Ponty: "esso è l'abitudine primordiale, l'abitudine che condiziona tutte le altre"²⁸. Questa è la base passiva del mio carattere, è il mio sapere primordiale sul mondo, la materia delle mie conoscenze tematiche e più tardi scientifiche. Il mio corpo ne porta traccia e le riattiva nei momenti più critici o più banali, quando la coscienza non riesce o non vuole intervenire.

La sensibilità del corpo non è rivolta però solo verso l'esterno, e l'intenzionalità non è l'unica funzione dell'io che venga anticipata dalla somaticità. Nell'enigmatica capacità del corpo di sentirsi sentire, di vedersi vedere, c'è il seme della riflessività, la prima fenditura nell'ipseità dell'io. Husserl la indica come raddoppiamento, e non ancora come coscienza, per sottolinearne l'aspetto pre-categoriale, ma Merleau-Ponty insiste, secondo me in maniera efficace: attraverso questo evento "la cosa fisica si anima – o meglio: rimane ciò che era, non ne viene arricchita, ma un potere di esplorazione viene a posarsi su di essa o ad abitarla"²⁹. Il corpo diventa ciò che è, sdoppiandosi in senziente e sentito, ed aspettando la contemporaneità dei due momenti. Attraverso questo fenomeno, la corporeità assume un ultimo fondamentale compito: quello di articolare i registri dell'interno e dell'esterno. Il corpo è infatti il luogo, in cui la relazione tra la superficie sensibile e l'interiorità fungente si fa più significativa. Esso è il punto, in cui la vita fluida della psiche si fa esteriore, e la materialità della natura ritrova il suo interno.

Ciò che distingue il *Leib* dal *Körper* è il fatto che il primo è tutto sensibile; è

²⁷ Il termine *Leistung* viene tradotto in italiano con "prestazione". Esso però racchiude in sé tutte le complesse operazioni costitutive che secondo Husserl stanno alla base del rapporto tra la coscienza ed il mondo. Per far risaltare il senso specifico che la parola assume nella fenomenologia, si preferisce dunque mantenere l'espressione tedesca.

²⁸ Merleau-Ponty [1945], p. 142.

²⁹ Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in [1960], p. 219.

un sistema complessivo di sensibilità che si estendono in tutte le direzioni. Grazie a questa sua totale permeabilità, il *Leib* toglie la distinzione tra interno ed esterno, che caratterizza invece il corpo come oggetto materiale. In esso si compie la destrutturazione dell'opposizione soggetto-oggetto: il corpo proprio è "un'oggettività soggettiva"³⁰, cioè un oggetto abitato e vissuto, dotato di un interno. Infine, è nel *Leib* che diventa visibile una fenditura nell'essere, perché esso è "una cosa materiale inserita tra il resto del mondo e la sfera soggettiva"³¹: il corpo proprio è incuneato in questa differenza, e la rende attiva e fertile. La categoria che riassume questa attività rivoluzionaria del *Leib* è quella dell'espressione, che ci conduce direttamente nel cuore del fenomeno intersoggettivo. Il processo espressivo è infatti un processo di osmosi, in cui un senso, un'interiorità, filtra verso l'esterno: "l'espressione crea ovunque una specie di unità: un'unità duplice, che rivela un intreccio tanto più intimo dei due lati quanto più riccamente articolata è l'espressione, quanto più le parti sensibili hanno una funzione significativa"³².

In quanto necessaria espressione dello spirito, il corpo si rivela "punto di ribaltamento"³³ (*Umschlagspunkt*): non soltanto perché inverte e rende circolare l'opposizione tra interno ed esterno, ma anche perché è attraverso questo che l'io, sedotto dall'apparizione sensibile dell'altro, viene come catapultato nella sua interiorità. Mi sembra significativo che uno dei significati correnti di *umschlagen* sia piegare, poiché effettivamente la mia percezione dell'altro assume una nuova piega, mostra nuove pieghe del suo essere; il risultato della mia percezione "trasborda" (un altro dei significati del verbo), eccede rispetto alla superficie sensibile che vi è attestata.

Il corpo è inoltre funzionale all'esperienza intersoggettiva anche in un altro senso, in quanto esso è la base per lo stadio primordiale dell'intersoggettività: l'intercorporeità. Questo concetto indica la comunicazione e l'accordo che si realizzano prima dell'intervento del *cogito*, al livello della vita biologica. Io riconosco l'altro primariamente perché il suo corpo "ricorda" il mio e perché, nella memoria biologica di entrambi, è depositato un originario stare insieme, una comunanza del sentire. Il corpo dell'altro, come il mio, è latore di una coscienza del dolore e del piacere, che può raggiungere la stessa intensità nelle stesse circostanze. La possibilità dell'accordo intersoggettivo si gioca sulla nostra disponibilità a prendere per vero (*wahrnehmen*) questo oscuro sapere e questa originaria sincronia, che sono depositati nei nostri *Leibern*, e a tenerne conto.

Attivando uno sguardo veramente fenomenologico, Paci scrive: "Ciò che unisce le monadi, è alla base la loro vita fisiologica e somatica, la vita che affonda nella sessualità, nel nutrimento, nel sonno"³⁴. La prima intersoggettività avviene

³⁰ Husserl [ID III], p. 547.

³¹ Ibid., p. 554.

³² Ibid., Appendice XII, p. 730.

³³ Ibid., p. 554.

³⁴ Paci, [1961], p. 174.

dunque sulla base anonima della nostra comune anatomia. I bisogni e gli impulsi costituiscono un'estraneità che attraversa di principio la mia, come la coscienza dell'altro; davanti ad essi fallisce il mio sforzo di dominio, e io vengo riportato ad una dimensione pre-personale. Per spiegare questa profonda condivisione della vita Paci insiste giustamente sulla metafora della pianta, che "è tutta in ogni suo fiore, in ogni sua parte, poiché ogni fiore è parte della pianta"³⁵. Il rapporto di reciproca inclusione delle parti nel tutto, e del tutto in ciascuna delle sue parti, che sul piano logico è impossibile e contraddittorio, è legge essenziale della biologia: la vita non tiene conto delle rigide delimitazioni del proprio e del non proprio, ma "esplode" al di sotto di questi confini.

A conferma di queste considerazioni sottolineiamo l'uso e il valore della parola *Genossen* (compagni) con cui Husserl presenta in *Ideen* i co-soggetti. Credo che sia interessante notare che la parola *Genosse* (compagno) ha la stessa radice del verbo *geniessen*, che vuol dire godere di qualcosa, usare qualcosa a proprio vantaggio. Abbiamo quindi immediatamente un riferimento alla dimensione dell'uso, che come vedremo subito viene accolta da Husserl per descrivere gli oggetti del mondo vissuto, e alla mediazione da parte di un campo di cose comuni. Ma non solo: *geniessen* indica anche il soddisfacimento dei bisogni elementari, come il bere e il nutrirsi. Ogni intersoggettività si fonda sulle nostre funzioni biologiche primarie, ed è quindi intersoggettività: questo vuol dire da un lato, come abbiamo prima chiarito, che noi riconosciamo l'altro come co-soggetto, innanzitutto a partire dall'equivalenza dei nostri bisogni elementari e delle nostre reazioni spontanee. Dall'altro lato ciò va letto alla luce della considerazione husserliana del fatto che "la compresenza della mia coscienza e del mio corpo si prolunga nella compresenza dell'altro e di me"³⁶. L'intersoggettività non è dunque un fenomeno secondario ed estrinseco rispetto al piano della soggettività. Guadagnare legittimità filosofica alla coesistenza di più soggetti e quindi superare il problema della loro radicale estraneità vuol dire garantire e rafforzare la coesione dei diversi strati costitutivi del soggetto, ossia di corpo e anima.

Nella sua funzione di amplificazione della portata della percezione, il corpo proprio è anticipato dagli oggetti di valore, che costituiscono infatti un tema affrontato da Husserl come cerniera di congiunzione tra il problema della somaticità e quello dell'intersoggettività. Questi possono essere considerati estensioni del corpo inteso come *Leib*; inoltre la loro tematizzazione stravolge ampia e modifica il concetto stesso di oggetto. Nel momento in cui se ne sottolinea fenomenologicamente il valore d'uso, le cose vengono infatti sottratte all'ovvia tendenza all'appropriazione del soggetto. Poiché divengono latrici di significati umani, il possesso immediato non è più l'unica forma di relazione che il soggetto può instaurare con esse. Gli oggetti d'uso, i beni, sono cose dotate di un *plus* motivazio-

³⁵ Ibid., p. 173.

³⁶ Merleau-Ponty, [1960], p. 229.

nale. Questo vuol dire che sono cose vive, perché in grado di risvegliare nell'uomo desiderio o repulsione, e quindi capaci di trasgredire la legge della causalità fisica: il loro vincolo agisce a distanza sulla psiche, non attraverso un contatto materiale.

Anche gli oggetti di valore sono, come il corpo, luoghi in cui l'esterno è contaminato dall'interno, sono unità duplici dell'espressione, in cui presenza ed appresenza devono integrarsi, per rendere giustizia alla complessità dell'oggetto. Sono oggetti, come i libri o le opere d'arte figurative, che dal contatto con gli uomini hanno "appreso" il linguaggio dei segni, e trasgrediscono così il silenzio proprio delle cose. Per questo motivo possono portare ambasciate, possono comunicare messaggi, e si inseriscono attivamente nel faticoso lavoro di intesa dei soggetti. Il loro senso è sempre un senso diacritico, ossia tale che prende corpo grazie alla relazione reciproca e al loro tipico retroriferimento ad uno sfondo comune. La loro importanza non si limita all'ampliamento del concetto di oggetto, ma rimanda ad un problema fondamentale che riguarda lo stare al mondo dell'io. Poiché sono frutti del lavoro dell'uomo, sono suoi prodotti, in essi si realizza l'incontro tra *Leib* e *Körper*. Come evidenzia Paci, attraverso questi manufatti l'umanità supera l'alienazione, la separazione tra vita e materia, e si evolve verso se stessa³⁷. Gli oggetti di valore costituiscono inoltre i mezzi di una valida strategia comunicativa: nel mondo vissuto io non mi limito ad osservare le cose, a misurarle, come nelle scienze naturali, o a cercarne le forme a priori, come nella scienza trascendentale. In esso io faccio uso degli oggetti, li manipolo. Così facendo io tradisco immediatamente l'idea che ne ho e, ancora oltre, i bisogni che avverto, le domande che pongo all'ambiente circostante. Da questo mio comportamento l'altro si sente necessariamente interpellato: poiché riconosce, nell'uso che io faccio delle cose comuni, un'intenzione, un progetto, deve prendere posizione rispetto alle mie azioni (mentre non vi è costretto davanti agli eventi naturali). Egli può ad esempio far proprio il mio intento, incorporarlo e quindi variarlo o prolungarlo in campi che a me rimangono preclusi.

Non sono però solo i nostri interventi attivi a rivelare qualcosa di noi: dell'altro mi dice molto anche il suo stato passivo: il tipo di oggetti che lo motivano, lo seducono o lo respingono, tradiscono i suoi bisogni e desideri. In generale nel suo rapporto col mondo si mantiene una certa costanza, ed è inserendomi in questa relazione che io potrò accedere a lui: "nell'esperienza comprensiva dell'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: con la terra e il cielo, coi campi e le foreste, con la camera in cui noi insieme indugiamo, col quadro che vediamo"³⁸. Noi ci comprendiamo così

³⁷ "In via generale il lavoro è incontro tra *Leib* e *Körper* e poiché il *Leib* è sempre minacciato di degradazione e può diventare *Körper*, può diventare cioè corpo oggettivo in quanto è sfruttato e feticizzato da uno sfruttatore, l'incontro tra *Leib* e *Körper* è strettamente connesso con il rapporto tra vita e morte e col rapporto tra capitale e lavoro" (Paci [1970], p. 57).

³⁸ Husserl [ID II], p. 587.

mediatamente, attraverso le cose del mondo (tra le quali rientra anche il linguaggio) che abbiamo in comune, e d'altra parte è attraverso la nostra comprensione reciproca che il mondo acquisisce il suo senso proprio.

La sfida dell'accesso consapevole e relativamente immediato all'altro si concentra infine nell'analisi del concetto di *Einfühlung*. Di questo termine sono state tentate molte traduzioni: le varie soluzioni adottate oscillano tra una più fedele traslitterazione e una più esplicita interpretazione. Filippini e, sulla sua scia, Vincenzo Costa lo rendono con "entropatia", espressione raffinata, che indica la necessità di sentire dentro l'altro, il farsi recettivi rispetto alla sua interiorità. La parola "empatia", usata da Filippo Costa nella traduzione delle *Meditazioni Cartesiane*, è certo di più semplice comprensione, e corrisponde anche all'uso comune del termine tedesco. In essa è immediato il riferimento a teorie psicologiche, come quelle di Lipps, con cui Husserl aveva familiarità, e che egli discute nel *Nachlass*. Questa traduzione mette inoltre in risalto l'aspetto emotivo, che è certo fondamentale nel processo entropatico: sentire l'altro non vuol dire "farsene un'idea", ma stabilire con lui un rapporto di reciprocità, mettere in comune dei vissuti, creare una "atmosfera" di intesa, senza dover definire tematicamente degli accordi. Lungo questa linea, che si attiene di più alla semplicità della lingua parlata, si pone anche il termine "immedesimazione". Questo mette più in evidenza lo sforzo compiuto dall'io per comprendere l'altro soggetto, il tentativo di trasporsi nel suo punto zero dell'orientamento, di rintracciare la tonalità noetica dei suoi *Erlebnisse*.

Infine, Paci rende a volte questa espressione husserliana con "introsentirsi": "L'uomo e la donna possono desiderarsi, perché già l'uomo è nella donna e la donna nell'uomo, perché già vivono nell'*Einfühlung*, nel reciproco introsentirsi"³⁹. La scelta di un neologismo derivato da un verbo è, a mio parere, appropriata a far presente la laboriosità delle operazioni che fungono nella parola *Einfühlung*. Inoltre introsentirsi non vuol dire soltanto cercare di afferrare l'interiorità dell'altro, ma anche sentire se stessi dietro la superficie estranea. Ciò che mi stimola alla comprensione non è solo il paradosso di un'alterità che è ad un tempo in sé e per sé, quindi totalmente diversa dall'alterità prospettata dalle cose: io mi sento veramente interpellato se avverto che sarà una parte della mia verità quella che riscoprirò nell'altro, una parte del mio essere che mi rimarrebbe altrimenti preclusa.

In sintesi, il concetto husserliano di *Einfühlung* è da leggere attraverso tutte queste traduzioni, ciascuna delle quali è una *Abschattung* del problema, e costituisce un utile strumento di approccio.

Sin da *Filosofia come scienza rigorosa*, Husserl è consapevole che deve essere la cosa stessa, il fenomeno in esame, a dettare il proprio modo di apprensione. Ora, gli altri sono oggetti-soggetti, fenomeni particolari, rispetto ai quali la per-

cezione risulta inadeguata: gli altri non si danno in presenza originaria, perché sono unità stratificate di corpo e anima. Il nostro rapporto con il mondo è basato sulla spontanea fiducia nel fatto che le sue singole parti possono venir conosciute attraverso la variazione dei punti di vista. Per quanto riguarda l'altro soggetto, invece, la sua struttura rende inservibile il modello di una conoscenza, che si evolve e si completa per accumulazione e correzione delle serie percettive. L'oscurità dell'esperienza che ho di lui non è data da una mera incompiutezza, non è una lacuna colmabile moltiplicandone le osservazioni, ma deriva dal suo originario modo di darsi. L'altro è infatti un sistema di due estraneità di tipo diverso: da un lato la trascendenza del suo corpo fisico, lontano da me nello spazio; dall'altro l'enigma, ben più complesso, del suo essere un io, diverso da me.

Per questa essenziale duplicità, l'atto intenzionale che io posso sensatamente indirizzare verso di lui, deve essere a sua volta composito. L'*Einfühlung* è infatti l'interazione di una percezione, che mi dà la sua corporeità in presenza originaria, e di una apprensione, che invece presentifica, cioè rivela in maniera mediata, la sua interiorità. L'*Einfühlung* rappresenta una variazione di quel concetto di intenzionalità, che è una delle acquisizioni fondamentali del metodo fenomenologico. Ciò conferma la vasta portata del fenomeno dell'intersoggettività all'interno della fenomenologia. Infatti persino acquisizioni teoriche centrali, e già ampiamente elaborate, vengono trasformate e riarticolate per adattarsi alle esigenze poste dalla trattazione di questo problema. In quanto intenzionalità mediata, l'*Einfühlung* modifica tutto il sistema semantico che si era andato costruendo attorno al termine intenzionalità. Questa era stata intesa come un raggio, un fascio di luce bidirezionale, che connette l'io agli oggetti. Essa era stata descritta come la visione che mette a fuoco l'oggetto, facendolo risaltare sullo sfondo. Se l'intenzione è il limpido sguardo della coscienza sulle cose (per quanto se ne sia sottolineato anche l'aspetto passivo), è implicito che essa si proietti direttamente sul suo "di fronte". Il soggetto è però un *Gegenstand*, che non sopporta tale immediatezza dello sguardo conoscente. Esso vi si sottrae caparbiamente, e ci costringe ad un approccio mediato. È per questo motivo che Husserl definisce l'*Einfühlung* come una "intenzionalità mediata"⁴⁰. In virtù del suo carattere indiretto si preclude però la possibilità di interpretare l'*Einfühlung* come un caso particolare del concetto più generale di intenzione, come l'applicazione del modello generalmente valido di intenzionalità ad un nuovo campo di oggetti. Ritengo che perdendo la sua qualità di immediatezza, l'intenzionalità si trasformi nella sua stessa essenza.

Il *medium* necessario a questa intenzione è il mondo comune, e, prima di tutto, la materialità del corpo altrui, che si colloca nel mondo e si offre normalmente alla percezione. L'entropatia rappresenta la possibilità di percepire qualcosa

³⁹ Paci [1961], p. 249.

⁴⁰ Husserl [MC], p. 129.