

Kann ich, das Subjekte meiner Umwelt,
das Subjekt das diese Erscheinungsmannigfaltigkeiten erlebt
und nun seine objektive Welt erfährt, ein anderes Subjekt,
seine Erscheinungsmannigfaltigkeiten,
seine objektive Welt in originaerer Gegebenheit haben?¹

Fenomenologia dell'intersoggettività² **Di Armando Canzonieri**

Da quando i manoscritti di ricerca di Edmund Husserl sono diventati accessibili allo studio e alla consultazione, il movimento fenomenologico si è imposto nuovamente all'interno del dibattito filosofico come una pratica che *ha ancora qualcosa da dire*, i cui concetti sembrano non aver ancora esaurito il potere descrittivo ed esplicativo. Che si tratti di formulare una teoria del significato, di descrivere il funzionamento e la natura della coscienza e dell'autocoscienza, o di proporre una teoria generale della relazione intersoggettiva, il pensiero di Husserl e la fenomenologia intesa come rigorosa descrizione (in prima persona) delle strutture dei vissuti intenzionali, continua ad essere una miniera di esempi, analisi, proposte di lavoro in continuo dialogo con i metodi contemporanei di analisi filosofica³.

¹ Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. XIII, testo 14 (1915-17), D'ora in poi tutti riferimenti alle opere di Husserl pubblicate nella Husserliana saranno indicate dalla sigla Hua seguita dal numero del volume ed eventualmente dal numero di pagina. Traduzione: "Posso io, soggetto del mio ambiente circostante, soggetto che vive all'interno di queste molteplici manifestazioni e che fa esperienza del suo mondo oggettivo, fare esperienza in presenza originaria di un altro soggetto, del suo mondo oggettivo e delle sue molteplici manifestazioni?"

² Desidero ringraziare il professor Dieter Lohmar, direttore dell'archivio Husserl dell'Università di Colonia per aver seguito i miei studi durante la mia permanenza in Germania; il professor Vincenzo Costa e la professoressa Francesca Bonicalzi per aver avuto, nonostante tutto, fiducia in me.

³ Per citare solo alcuni degli ultimi lavori in cui la fenomenologia si apre al dialogo con gli altri stili filosofici, proponendo il proprio approccio e suggerendo nuovi ambiti di ricerca, segnaliamo le opere di Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. *Phänomenologica* 135, 1996, Id. *Self-awareness and Alterity, a phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999 e *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2006, nonché un recente articolo di Dieter Lohmar, direttore dell'archivio Husserl di Colonia (Germania), *Spiegelneuronen und die Phänomenologie der Intersubjektivität*, presente in *Interdisziplinäre Phänomenologie*, 1, 2004 pp. 241-54 in cui viene proposta una lettura in chiave fenomenologica della scoperta dei *neuroni specchio*, gruppi di neuroni che renderebbero possibile ad un essere umano la

Intento di queste pagine non è quello di rintracciare e ricostruire una teoria coerente dell'intersoggettività a partire dall'opera di Edmund Husserl, né quello di avanzare un confronto critico tra le descrizioni e le spiegazioni del fenomeno intersoggettivo proposte dalla fenomenologia e quelle della filosofia analitica o delle neuroscienze. Cercheremo, invece, di mostrare l'emergere del problema-intersoggettività all'interno delle riflessioni di Husserl - facendo principalmente riferimento alle annotazioni e alle descrizioni raccolte nei tre volumi dell'Husserliana interamente dedicati alla fenomenologia dell'intersoggettività - convinti che in esse appaia con chiarezza soprattutto l'urgenza di interrogarsi su questa strana capacità e possibilità della coscienza umana individuale di condividere i propri vissuti con una coscienza estranea. Dalla lettura di queste pagine emerge, infatti, con chiarezza il legame profondo tra la nozione di intersoggettività e i problemi classici della filosofia pratica e teoretica: Husserl, ancor prima di presentare una teoria e una descrizione organica del fenomeno, prepara in un certo senso il terreno dell'analisi filosofica indicando una regione dell'esperienza di cui essa non può fare a meno di occuparsi. Ovvero mostra innanzitutto, in che senso tanto occupandosi di ricercare i fondamenti di una conoscenza del mondo, quanto occupandosi della natura delle norme morali, il chiarimento della relazione intersoggettiva e la ricerca delle condizioni di possibilità che permetterebbero ad una coscienza di riconoscere una coscienza altra e di intrecciare i propri vissuti con essa, sia un problema fondamentale e imprescindibile che riguarda la descrizione stessa della natura umana. In questo lavoro preliminare risiede a nostro avviso uno dei punti di forza della fenomenologia (e uno dei motivi per cui essa può ancora chiamarsi *filosofia prima*) cioè il fatto che attraverso le proprie minuziose descrizioni dell'esperienza, attraverso i suoi continui esperimenti mentali (o variazioni

simulazione a livello neuronale - e quindi la comprensione e il riconoscimento ad un livello cosciente - dei vissuti di un altro. Per una trattazione dettagliata del funzionamento *riflettente* di alcuni gruppi neuronali e delle zone del cervello in cui queste attività sono state osservate nonché dei metodi di ricerca utilizzati durante la sperimentazione, rimandiamo a L. Fadiga, L. Fogassi, G. Rizzolati, *Action recognition in the premotor cortex*, in *Brain* volume 119, 1996 pp. 593-609 e V. Gallese, *The Shared Manifold Hypothesis. From Mirror Neurons to Emphaty*, in *Journal of Consciousness Studies*, 8, 2001 pp. 33-50, e al recente testo di G. Rizzolati e C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

Per quanto riguarda la rinnovata centralità della fenomenologia in Italia, ricordiamo il testo curato da V. Costa, E. Franzini e P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi Torino 2003 e il testo di Franco Bertossa e Roberto Ferrari, *Lo sguardo senza occhio. Esperimenti sulla mente cosciente tra scienza e meditazione*, AlboVersorio, Milano 2005.

eidetiche), essa possa portare in superficie molte delle relazioni (e credenze) concettuali che implicitamente lavorano nel modo in cui noi esseri umani stiamo al mondo.

Ricostruendo, sia attraverso l'esame dei testi editi e dei corsi universitari che attraverso i manoscritti di ricerca, i passaggi che hanno portato Husserl ad incontrare il problema dell'intersoggettività, è possibile affermare che tale interesse appare nel momento in cui Husserl approfondisce il rapporto tra soggettività trascendentale e dinamiche costitutive⁴. In altre parole, nel momento in cui, successivamente alla stesura delle *Idee*, diventa necessario delineare la struttura e i problemi di una filosofia scientifica e si addentrarsi effettivamente nella ricerca sulla costituzione della natura nei suoi vari strati di esperienza reale e possibile⁵.

Le domande alle quali Husserl deve rispondere dopo la scoperta della *soggettività trascendentale* riguardano la possibile conciliabilità tra essa e i dati di fatto che circondano il nostro vivere quotidiano, fatto di oggetti, valori, tradizioni, altri soggetti:

1. In che modo la soggettività trascendentale costituisce un mondo di oggetti e una natura?
2. In che modo la soggettività trascendentale costituisce un mondo di valori e un mondo storico?
3. In che modo la soggettività trascendentale conosce un mondo in generale?

Nelle parole dello stesso Husserl:

Wie ist die Welt gegeben, wie die materielle Natur, wie die Subjekte und Leiber? Und wie stehe es mit dem Sinn, den diese Gegebenheit vorschreibt und der die Wissenschaften binden?⁶

In più diventa anche necessario spiegare il tipo di relazione che *la soggettività fenomenologica ridotta* intrattiene con il soggetto empirico, con la persona in carne e ossa.⁷

La percezione in atto presuppone tutto un gioco di adombramenti e movimenti, l'autocoscienza in atto presuppone una forma di auto-

⁴ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 185.

⁵ *ivi.* p. 186.

⁶ E. Husserl, HUA XIII, p. 235. Traduzione: "Come è dato il mondo, come è data la natura materiale, come sono dati i soggetti e i corpi? E in quale relazione stanno il senso che questo darsi prescrive con il senso che la scienza studia?".

⁷ Questo ultimo problema può essere compreso prendendo in considerazione il fenomeno della nascita, sul quale lo stesso Husserl si sofferma: «Die Geburt ist nichts für das Subjekt phänomenologisch Gegebenes und Vorgezeichnetes» E. Husserl, Hua XIII, testo n. 10 (1914-15), p. 354. Traduzione: *La nascita non è un'esperienza fenomenologicamente data e predelineata per il soggetto.*

percezione, di auto-affezione e la capacità di riconoscersi come soggetto delle esperienze, come individuo e come corpo; la costituzione dello spazio oggettivo e delle sue coordinate hanno bisogno di un soggetto incarnato che percepisca da una prospettiva e, movendosi, cambi solo prospettiva rispetto ad un contesto riconosciuto come immutato, e sulla base di questi movimenti costituisca un oggetto tridimensionale identico.

Die realen Ich sind folglich konstituierte Einheit nicht nur mit Beziehung auf ein reines Ich, sondern auf ein Intersubjektives Bewusstsein, auf eine offene Mannigfaltigkeit von monadisch voreinander gesonderten reinen Ich, ihre Bewusstseinstörme die durch wechseltige Zusammenhang vereinheitlicht sind.⁸

Le risposte che Husserl elaborerà a questi interrogativi lo porteranno lentamente alla trasformazione della *soggettività trascendentale* in *intersoggettività trascendentale* e ad affermare. Erst die transzendente Intersubjektivität stellt die transzendente Subjektivität schlechthin dar [...] ».⁹

In queste pagine cercheremo quindi di comprendere in che senso le diverse ricerche fenomenologiche sulla percezione, sulla costituzione dei concetti di mondo naturale e mondo psichico e sulla struttura della soggettività, finiscano per incontrare il concetto di *intersoggettività*; in che senso gli obiettivi stessi della fenomenologia, cioè (1) portare la filosofia ad essere una scienza rigorosa attraverso il metodo della descrizione statica e genetica dei vissuti della coscienza e (2) studiare la “coscienza vivente in atto” per trovare nelle sue operazioni quelle strutture invarianti che la costituiscono, finiscano per incontrare questo concetto come loro centro problematico e risolutore, mostrando per quali motivi la descrizione della struttura del corpo, dell’affezione, della percezione, della sintesi attiva e passiva e della *soggettività trascendentale* finiscano sempre per chiamare in causa la *dimensione intersoggettiva della coscienza*.

Anche nelle analisi di Husserl si possono rintracciare dei passi falsi nelle argomentazioni e dei punti in cui i problemi, anziché venire risolti vengono semplicemente ridotti, e questo avviene perché a nostro avviso non è presente all’interno dei manoscritti sulla intersoggettività una teoria, non viene fissato alcun modello omnicomprensivo. Il tentativo di rintracciare questa *teoria* e questa risposta generale al problema dell’intersoggettività

⁸ E. Husserl, HUA IV, p. 111. Traduzione: “Gli io reali sono quindi totalità costituite non solo in relazione ad un Io puro ma anche ad una coscienza intersoggettiva, ad una molteplicità aperta di puri io monadici separati l’uno dall’altro, i cui flussi di coscienza sono unificati attraverso reciproci scambi.”

⁹ E. Husserl, HUA XV, p. 74. Traduzione: “L’intersoggettività trascendentale rappresenta in modo più preciso la soggettività trascendentale.”

può essere raggiunto mettendo in evidenza delle idee a discapito di altre, costruendo così un discorso coerente. Il punto è che con tutte le idee scartate e tenute al di fuori da qualsiasi modello sarebbe possibile mostrare risposte coerenti ma del tutto differenti.

Affermeremo successivamente, facendo un passo argomentativo azzardato, che lo stesso Husserl vieti costitutivamente l'articolazione di una teoria che spieghi e verifichi secondo l'applicazione di principi il modo in cui *facciamo esperienza dell'estraneo*; questo non è un compito primario della ricerca filosofica, il fenomeno può essere descritto e le diverse descrizioni possono portare alla scoperta di una matrice comune che lega le nostre differenti esperienze dell'altro, ma risalire all'origine di questa esperienza e certificarla, potrebbe essere impossibile. In altre parole è possibile capire sempre più approfonditamente *come l'uomo stia al mondo* ma non *perché*, è possibile descrivere le differenti forme in cui avviene l'intreccio tra i miei vissuti e quelli di un altro io, ma non è possibile indicare un'esperienza originaria che giustifichi la nascita di questa *Einfühlung* (che noi distaccandoci dalle traduzioni correnti abbiamo deciso di tradurre con l'espressione *intenzionalità empatica*) specificatamente umana.

I. L'intenzionalità percettiva e l'appercezione degli oggetti.

L'interesse con il quale Husserl si dedica allo studio descrittivo della percezione e dell'intenzionalità percettiva ha una molteplicità di significati. La percezione¹⁰ è, secondo Husserl, il luogo privilegiato di indagine per comprendere la costituzione degli oggetti di ogni conoscenza ma anche l'origine dei concetti chiave come spazio, tempo, causalità, movimento, sui quali si basa la nostra conoscenza "razionale e scientifica" del mondo. Tale

¹⁰ Il significato da attribuire all'esperienza percettiva nella fenomenologia è ancora oggetto di discussione. Oggetto della discordia, in particolare, è lo statuto dell'esperienza percettiva e le relazioni che intercorrono tra la percezione e il giudizio di percezione e, più in generale, tra la percezione e il linguaggio. Per alcuni riferimenti al problema rimandiamo a V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella fenomenologia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999 e Id., *La Verità del mondo. Giudizio e Teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero Milano 2003; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Bouvier, Berlin 1970, Id., *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag GmbH und Co. Kg, Frankfurt, 1976 trad. it. parziale *Introduzione alla filosofia analitica*, Marietti, Genova 1989 e P. Ricoeur *Historie et vérité*, Seuil, Paris 1955, trad. it. *Storia e Verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1991, in questa opera, a pagina 138 il filosofo francese afferma che «solo a partire da una dialettica del percepire e del dire è possibile studiare la struttura dell'intenzionalità».

fenomeno, però, si svela con il procedere della descrizione molto complesso. La tradizionale descrizione dell'esperienza percettiva come una relazione tra un soggetto da una parte e un oggetto dall'altra non è capace di articolarne tutti i momenti e, soprattutto, non è capace di spiegare la genesi degli oggetti percepiti a partire dal susseguirsi temporale di sensazioni e dati *hyletici* e a partire da pure, semplici ma insuperabili, prospettive; l'oggetto viene quindi lentamente scomposto in *prospettiva vista*, *prospettiva ritenuta* e *prospettiva anticipata* e, contemporaneamente, la descrizione porta Husserl a scoprire che « [...] la vita della coscienza non consiste solo nel *cogito* attivo con una attenta presa di posizione dell'ego (anche solo a livello percettivo come il mio osservare questo foglio sulla mia scrivania). C'è anche un sottosuolo della vita attenta dell'io. Vi sono ovviamente anche stati passivi dove l'ego è disattivato, dove esso scompare, non persiste »¹¹.

Per spiegare la relazione intenzionale ad un oggetto tridimensionale, Husserl accosta alla percezione il fenomeno dell'*appercezione*; esso pervade ogni forma di intenzionalità ed è proprio in una delle diverse definizioni che Husserl ne dà che troviamo un primo richiamo alla "*forma plurale*" della intenzionalità percettiva:

Le appercezioni sono vissuti intenzionali che sono coscienti in sé di qualcosa come percepito, qualcosa che non è dato in esse in originale [...] è loro proprietà essenziale che, nello stesso flusso di coscienza, nel suo corso ininterrotto, sia possibile un vissuto riempiente il quale nella sintesi di riempimento implichi un altro dato che non sia presente in originale. [...] nella considerazione "statica" abbiamo appercezioni "compiute"; le appercezioni sorgono, vengono ridestate come compiute e hanno una storia che giace alle loro spalle, lontano [...].¹²

L'importanza della dimensione intersoggettiva della coscienza appare, quindi, nel momento in cui le caratteristiche dell'intenzionalità vengono sviluppate ed approfondite; all'interno di ogni vissuto, si delinea la presenza di un orizzonte intenzionale implicito di cui bisogna indagare l'origine, accanto ad una "intenzionalità diretta", di una intenzionalità trasversale che non ha al suo interno solo la storia e le aspettative del soggetto singolo; la costituzione della cosa, anche quando viene descritta sul piano del rapporto di un soggetto isolato, è sempre aperta a una pluralità di soggetti che sono tra loro in una relazione di accordo. Ciò significa in

¹¹ Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity, a phenomenological investigation*, Northwestern University Press Evanston 1999.

¹² E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, manoscritto B III10 1921, pp. 53-54 contenuto nella raccolta a cura di Mario Vergati, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003.

primo luogo che il mondo intersoggettivo è il correlato di un'esperienza intersoggettiva che si costituisce sulla base di una relazione estetico-corporea¹³

L'intenzionalità è il modo in cui la soggettività accede agli oggetti e ai fenomeni del mondo ma essa non è un possesso innato della soggettività, a sua volta si genera e si costituisce.

Questo costituirsi non vale solo per le dimensioni "superiori" della coscienza, come il mondo dei valori, della storicità e della tradizione, ma nel momento stesso in cui io vedo dinanzi a me, alla mia prospettiva limitata, un oggetto tridimensionale in carne ed ossa, non appena io lo nomino e lo riconosco faccio appello e faccio affidamento alla dimensione intersoggettiva dell'oggetto stesso. Come afferma Dan Zahavi: die Transzendenz und der unerschöpfliche Reichtum des Wahrnehmungsgegenstand bezeugt, mit anderen Worten, seine intersubjektive Seinsgeltung und seine Offenheit anderen Wahrnehmungssubjekten gegenüber. Weil der erscheinende Gegenstand immer die Möglichkeit offen lässt auch für Andere da zu sein, gleichgültig diese faktisch auftreten, verweist er auf Andere und ist deshalb intersubjektiv¹⁴

In linea di principio, la semplice costituzione di un oggetto tridimensionale dinanzi ai miei occhi e attraverso i miei movimenti nello spazio è un processo che potrebbe avvenire anche in assenza dell'altro.

Husserl ha tentato, infatti, di mostrare in che modo, all'interno di un flusso di coscienza e attraverso le leggi dell'associazione e della sintesi passiva, sarebbe possibile la costituzione *organizzata* di un campo esperienziale di oggetti tridimensionali per un soggetto isolato.¹⁵

Questa descrizione, pur essendo una strada percorribile, non terrebbe però in considerazione il fatto ineliminabile che accanto e di fronte a me, quando vedo un oggetto, quando mi muovo intorno ad esso e lo conosco sono, consapevolmente o inavvertitamente, insieme ad altri miei simili, insieme ad altri soggetti potenziali.

¹³ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, p. 187.

¹⁴ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. *Phaenomenologica* 135, 1996, p. 120. Traduzione: "La trascendenza e l'inesauribile ricchezza dell'oggetto percettivo indica, in altre parole, la sua intersoggettiva validità di senso e la sua apertura ad altri soggetti che posso partecipare alla percezione. Che l'oggetto apparendo lasci sempre aperta la possibilità di essere percepito da altri, di fatto, questo è un richiamare la presenza dell'altro, e perciò l'oggetto è intersoggettivo."

¹⁵ Una trattazione dettagliata di questo problema viene compiuta da V. Costa in *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di E. Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999

Ciò significa che tale descrizione genetica, pur essendo possibile, potrebbe non essere la descrizione adatta a spiegare il *nostro mondo*.

L'idea secondo cui tale descrizione finirebbe per non cogliere il modo specificatamente umano di *fare esperienza* viene portata alle sue estreme conseguenze da Jan Patočka, il quale affermerà che la forma percettiva dell'intenzionalità che costituisce gli oggetti non è assolutamente una forma originaria [...] il contatto sensibile, la percezione è essenzialmente orientato non verso l'ambito delle cose, bensì verso la sfera degli uomini [...] l'oggetto presso il quale noi propriamente siamo, non è mai un esso o un lui, ma un tu [...] le cose sono un modo di essere deficitario, quello in cui non si mostra nient'altro¹⁶

Possiamo però prendere in considerazione anche un punto specifico all'interno dei manoscritti di Husserl, in cui, la pluralità della coscienza intenzionale nel campo percettivo viene inequivocabilmente affermata:

Ich sehe, ich höre, ich erfahre nicht nur mit meinen Sinnen, sondern auch mit denen des Anderen, und der Andere erfährt nicht nur mit seinen, sondern auch mit meinen Sinnen [...].¹⁷

Con questa affermazione non viene ipotizzato un misterioso legame tra il materiale *hyletico* dal quale la mia coscienza viene affetta e il materiale *hyletico* che si trova nel flusso temporale di una coscienza estranea. Semplicemente, all'interno di quei contorni che completano la percezione, all'interno delle *ritensioni e protensioni* attraverso cui l'oggetto percepito si costituisce associativamente, sono presenti informazioni che non necessariamente appartengono al patrimonio delle conoscenze intuitive del singolo soggetto.

Di fatto non tutti gli oggetti sono stati percepiti attraverso tutti i sensi e attraverso tutte le prospettive, molte delle informazioni sono semplicemente ricevute da altri, dalle loro percezioni e dalle loro prospettive e dai semplici discorsi che altri fanno su quegli oggetti.

¹⁶ J. Patočka, op. cit., p. 103; questa idea potrebbe essere collegata alla critica mossa da Levinas ad Husserl, secondo il quale l'atteggiamento conoscitivo verso il mondo e l'esperienza non è l'atteggiamento originario attraverso cui il mondo si manifesta; questa idea comporta anche che il tipo di oggetti, di stimoli, di informazioni che originariamente fanno parte della mia esperienza non possono essere gli *oggetti tridimensionali*. Ma, da un altro punto di vista, significherebbe anche che l'*Einführung* è la prima forma di intenzionalità.

Patočka, stimolato in questa direzione argomentativa soprattutto da Heidegger, troverà tale forma originaria nei concetti di *appagatività*, di *bisogno* e di *dimora*.

¹⁷ E. Husserl, HUA XIV, p. 197. Traduzione: "Io sento, vedo e faccio esperienza non soltanto con i miei sensi ma anche con quelli dell'Altro e l'Altro non fa esperienza solo con i suoi sensi ma anche con i miei."

Ed è proprio a partire da ciò che si costituiscono quelle intenzioni vuote e anticipanti che colmano la nostra prospettiva.

Sprechen wir bei einem äussere Ding von eigentlich Wahrgenommen und uneigentlich Wahrgenommen (Rueckseite) so ist das uneigentlich Wahrgenommene ebenfalls Setzung durch eine leere Horizontintenzion, wobei aber, wenn die Wahrnehmung in Bewegung ist auch bestimmt gerichtete Leerintentionen auftreten.¹⁸

L'oggetto che intenzioniamo non è qualcosa effettivamente presente, visibile o in generale esperibile; la regola dell'interazione tra un soggetto e un oggetto nel campo visivo afferma che ad un soggetto corrisponde una e una sola prospettiva.¹⁹

Cercheremo successivamente di chiarire in che modo possa avvenire questo sovrapporsi tra la mia prospettiva e quella dell'altro, tra le mie informazioni e quelle dell'altro.

Ma è sicuramente nel momento in cui il problema della percezione diventa anche il problema della costituzione di una conoscenza oggettiva che l'intersoggettività della coscienza diventa un concetto centrale, prendendo necessariamente il posto della soggettività solipsistica.

[...] eine transzendentaler Solipsismus nur eine philosophische Unterstufe ist und als solche in methodischer Absicht abgegrenzt werden muss um die Problematik der transzendentalen Intersubjektivität als eine fundierte, also hoeherstufige in rechter Weise in Spiel setzen zu können.²⁰

II. Dall'intenzionalità percettiva alla conoscenza oggettiva.

Nel precedente paragrafo abbiamo accennato al fatto che lo studio della percezione fosse, per Husserl, funzionale alla ricerca di una nuova prospettiva che permettesse contemporaneamente alla filosofia di trasformarsi in una scienza rigorosa e di collocarsi dietro ogni altra forma di conoscenza per legittimarne le pretese e per verificarne i risultati.

¹⁸ E. Husserl, HUA XIII, p. 225. Traduzione: "Noi parliamo di un oggetto esterno composto da una percezione effettiva e una percezione non effettiva (il lato posteriore dell'oggetto); in questo caso la percezione non effettiva viene afferrata attraverso un vuoto orizzonte intenzionale, così come, quando la percezione è in movimento essa è sicuramente guidata da una intenzione vuota."

¹⁹ Differente potrebbe essere nel caso dell'udito o dell'olfatto.

²⁰ E. Husserl, HUA I, p. 211. Traduzione: "Il solipsismo trascendentale è solo un livello inferiore della ricerca filosofica e così deve essere metodologicamente definito per poter porre nella giusta prospettiva il problema della intersoggettività trascendentale come fondante e superiore."

Questo intento porta Husserl ad affrontare, sin dalle *Ricerche Logiche*, il problema dell'oggettività della conoscenza, del significato stesso dell'essere *vero* e *oggettivo*.

Spostando e avanzando ulteriormente il nostro punto di vista, e focalizzando l'attenzione sulle analisi che Husserl dedica al significato del termine "oggettivo" in relazione al termine "vero", possiamo soffermarci su altre interessanti affermazioni: «Was wahr ist, muss doch prinzipiell für jedermann erkennbar sein»²¹, e ancora: «Mit der Konstitution fremder Subjekte konstituiert sich eine intersubjektive Körperwelt und scheidet sich das Intersubjektive vom Subjektive»²²

Qui il concetto di verità oggettiva di una conoscenza viene legato al concetto di verità per *ciascuno*; la possibilità di una conoscenza empirica oggettiva è quindi racchiusa nella possibilità di formare un certo accordo e un certo consenso tra diversi soggetti e tale accordo è possibile solo nel momento in cui i vissuti possono essere in qualche modo scambiati, condivisi, confrontati ma soprattutto nel momento in cui questa esigenza di confrontare i propri vissuti con quelli di un altro viene riconosciuta e compresa, e ciò è possibile solo nel momento in cui l'altro, prima, e i suoi vissuti, poi, viene riconosciuto come analogo a me.²³

La possibilità stessa di distinguere tra una conoscenza soggettiva e una oggettiva risiede proprio nella sua verificabilità da parte di differenti soggetti. Ciò che sembrerebbe fondato e indubitabile nella semplice esperienza solipsistica, basata esclusivamente sui miei vissuti, potrebbe rivelarsi intersoggettivamente anormale, non valido.

Le ultime ricerche di Husserl riguardanti il *mondo della vita* non sono altro che:

1. Il tentativo di descrivere il modo in cui questi accordi tra coscienze sono possibili;
2. La descrizione delle loro strutture fondamentali che, come la percezione, potrebbero costituirne la base a priori comune ad ogni cultura e ad ogni tradizione storica, inoltre

²¹ E. Husserl, HUA XIII, p. 217. Traduzione: "Ciò che è vero deve essere perciò conoscibile da ciascuno.

²² Ivi, p. 252. Traduzione: "Con la costituzione della soggettività estranea si costituisce un mondo intersoggettivo di corpi e si pone la distinzione tra soggettivo e intersoggettivo."

²³ Tale problema riguarda anche la ricerca di una differente natura della relazione tra due coscienze umane e tra una coscienza umana e una coscienza animale. In che senso l'interazione con una coscienza umana può dirmi qualcosa del mio modo di (poter) fare esperienza e in che senso ciò non può accadere nel momento in cui il contesto della mia esperienza fosse circondato soltanto da lupi o scimpanzé.

3. La ricerca di circoscrivere quei luoghi in cui differenti “accordi” creano la base per differenti forme di coerenza, differenti mondi.

Tali *forme dell'accordo possibile* tra differenti soggetti finiscono per sottostare al concetto di *normalità dell'esperienza*: «[...]Jede Subjekt hat nicht als Aktsobjekt, sondern in Hinsicht auf seine Passivität mögliche Normalität und Anormalität. Und der Index dieser Unterschiede ist der Leib».²⁴

L'istituzione di una regola, o forse dovremmo parlare di *regolarità*, non può naturalmente essere posta dalla soggettività stessa. Essa deve essere scoperta nel suo operare conoscitivo, nella forma della sua esperienza percettiva, in cui le cose non mutano il loro colore o la loro forma senza mostrare anche una *causa ragionevole di mutamento*, non scompaiono da un luogo per apparire in un altro e, il mio corpo resta identico a se stesso, i miei sensi mantengono una certa forma stabile di funzionamento.

Ogni forma di accordo finisce per poggiare su quello che potremmo chiamare lo *schema invariabile dell'esperienza*.

Da un certo punto di vista sembrerebbe innegabile che: «Mein Leib in der Innenerfahrung, in der solipsistischen ist also die Urapperzeption und gibt die notwendige Norm. Alles anderen sind Abwandlung dieser Norm».²⁵

Ciò che manca necessariamente a questa ipotesi è che tale *norma* necessariamente presente all'interno del mondo solipsistico non ha alcun termine di confronto e di verifica, quindi non può essere consapevolmente utilizzata come metro di valutazione conoscitivo.

Denken wir uns zwei oder mehrere Subjekte, jedes als solipsistisches Subjekt einer in seiner eigenen Genesis konstituierten raumzeitlich realen Welt. Dann hat jedes Subjekt sein orthologisches Wahrnehmungssystem, seinen Leib, seine ausserleibliche physische Welt und seine psychophysische Konditionalität [...]. An sich hat es keinen Sinn davon zu sprechen, dass, die raumzeitliche Welt des einen Subjekts dieselbe oder nicht dieselbe sei als des anderen.²⁶

²⁴ E. Husserl, HUA XIV, p. 69 Traduzione: “Ogni soggetto non ha come oggetto di un atto (intenzionale) una normalità e un'anormalità possibili ma (ha queste possibilità) in riferimento alla propria passività; l'indice della distinzione tra esperienza normale e anormale è il corpo.”

²⁵ Ivi. p. 125. Traduzione: “Il mio corpo nell'esperienza interna solipsistica è l'appercezione originaria e fornisce la norma necessaria. Tutte le altre sono modificazioni di questa norma.”

²⁶ E. Husserl, HUA XIII, p. 364. Traduzione: “Pensiamo a due o più soggetti, i quali secondo la propria genesi costituiscano un mondo reale spazio-temporale. In questo caso ogni soggetto ha il suo sistema percettivo normale, il suo corpo il mondo esterno fisico e la propria condizione psicofisica. [...] In questo caso non ha alcun senso

Tale problema può essere aggirato nel momento in cui l'analisi fenomenologica sposta la propria attenzione, verso la sfera bio-fisica del soggetto conoscente,

Der biophysischen Normalität und Anormalität entspricht also eine konstitutive, nämlich für das System der konstitutiven Welterfahrungen. In der Erfahrung und selbst mit zur konstitution der Erfahrungswelt gehörig ist diese Parallele biophysischer und psychischer Entwicklung, hier der konstitution der Weltanschauung, gegeben. Wir haben also eine Idee der Normalität die auch intersubjektiv beherrschend ist. Alle Normalen Menschen haben normale Leiblichkeit mit normalen Wahrnehmungsorganen und sind dann auch psychisch normal und erfahren dieselbe anschauliche Welt.²⁷

La possibilità stessa di articolare una conoscenza si trova a dover fare i conti con l'intersoggettività. Essa sembra essere data solo nel momento in cui soggetti differenti fanno di esperire il mondo in una maniera concordante e tutto ciò può avvenire solo a partire dal presupposto che due soggetti abbiano la possibilità di esperirsi vicendevolmente per quello che sono per loro stessi, come soggetti operanti, come *Leib und Geist* e non solo vicendevolmente come oggetti, *Körper*.

L'apparire stesso di un concetto di *Natura* intesa come insieme spazio-temporale regolato dalla legge stabile della causalità dipende da ciò.

Die physische Natur ist konstituiert durch wechseltiges Übergreifen der personalen Subjekte einer kommunizierenden Gemeinschaft [...] der Andere übergreift meine Sinnlichkeit und die seine und in diesem übergreifen ist bewusstseinmässig die ein Welt da die ein für uns beide, und Korrelat des beide.²⁸

chiedersi se il mondo spazio-temporale di un soggetto corrisponda al mondo degli altri.”.

²⁷ Ivi. p. 366. Traduzione: “La normalità e l'anormalità psicofisica corrisponde ad un dato costitutivo per il sistema delle costitutive esperienze del mondo. Nell'esperienza e allo stesso modo nella costituzione dell'esperienza del mondo è data questa parallela crescita bio-fisica e psichica, da qui deriva la costituzione della visione del mondo. Abbiamo quindi un'idea di normalità che è intersoggettivamente descrivibile. Tutti gli uomini normali hanno un corpo normale e un sistema percettivo normale e sono anche psichicamente normali e fanno esperienza di un identico mondo.”.

²⁸ E. Husserl, HUA XIV, p. 210. Traduzione: “La natura fisica è costituita dai reciproci incroci tra soggetti personali all'interno di una società comunicativa. L'altro incrocia la mia sensibilità con la propria e in questo incrociarsi si è mediamente (implicitamente) coscienti che un unico mondo per entrambi è qui come correlato di entrambi.”.

La domanda centrale diventa nuovamente: come avvengono queste sovrapposizioni? Cosa rende possibile la sovrapposizione di due differenti flussi di coscienza?

Proprio questa prospettiva di ricerca si apre agli occhi del filosofo anche attraverso l'analisi descrittiva della esperienza vissuta del corpo.

III. Il proprio corpo

Il corpo è l'altra faccia della *soggettività trascendentale*. Esso è la forma attraverso cui la soggettività trascendentale opera e si esprime nel mondo. Dal punto di vista di un'analisi solipsistica il corpo non potrebbe mai apparire come un semplice oggetto, ma neanche come un semplice organismo vivente; esso è prima di tutto dato nella forma del *Leib*, corpo vivo che espone la coscienza al mondo, attraverso cui la coscienza opera nel mondo e viene da esso affetta e stimolata.

Il mio corpo non è dato a me stesso nello stesso modo in cui mi sono dati gli altri oggetti. Nonostante la percezione visiva e tattile che io ne posso avere sia comunque regolata dalla *prospettiva* e dagli *adombramenti*, come nel caso degli altri oggetti, resta totalmente differente la percezione che io posso avere del muoversi di "questo" corpo nello spazio; ad esso corrisponde sempre la mia prospettiva sul mondo, io non posso mai sfuggire a questo movimento e questo oggetto non può mai scomparire totalmente dalla mia percezione.²⁹

Contemporaneamente, il corpo non è dato a noi stessi prima del mondo, non scopriamo di avere un corpo che successivamente usiamo per investigare il mondo. Il mondo ci è dato attraverso l'investigazione corporale e il corpo ci si rivela durante l'esplorazione del mondo. [...] Il corpo appare a se stesso solo quando è relazionato a qualcos'altro o a se stesso come un Altro.³⁰

Pur essendo intuitivamente chiara la differenza che separa l'esperienza del proprio corpo, regolata dal sistema dei sensi, delle sensazioni cinestetiche e dalle emozioni, dall'esperienza degli altri oggetti, dobbiamo ammettere che con molta facilità possiamo trattare il nostro stesso corpo come un semplice oggetto da misurare, pesare, studiare dal punto di vista anatomico, in altre parole, come semplice *Körper*.

²⁹ Anche questa affermazione dovrebbe essere supportata da un'analisi di tutti quei casi normali come il sonno e anormali come il coma, o le modificazioni della propriocezione in conseguenza di disturbi o alterazioni cerebrali o mentali, in cui la relazione (la descrizione che di essa diamo) tra il proprio corpo e la propria mente si modifica.

³⁰ Dan Zahavi, op. cit. p. 123

Questo significa che è possibile fare esperienza del proprio corpo attraverso due vissuti opposti, uno soggettivo e uno oggettivo, uno *interno* e uno *esterno*.

Come afferma Husserl:

Mein Leib ist mir einerseits als physisches Ding (real-kausal Raumd Ding) gegeben und andererseits als Leib. Wir haben von ihm physische Erfahrung (Wahrnehmung), wir haben aber auch von ihm somatologische Wahrnehmung.³¹

Dinanzi a questo fenomeno poco chiaro, Husserl ricerca le esperienze a partire dalle quali questi due possibili vissuti, questi due differenti modi di rapportarsi a sé, possono scaturire. La posta in gioco, anche in questo caso è la spiegazione di un *fatto esperienziale*, come l'esistenza di una *Natura*, intesa come insieme di fenomeni materiali-causali, di un *mondo di valori* e di norme sociali condivise.³²

L'esperienza decisiva per lo schiudersi di questo *campo esperienziale* è, nuovamente, l'incontro con l'altro uomo. L'altro uomo, infatti, si offre alla mia percezione come un soggetto e come un corpo; come un corpo sul quale però io non ho alcuna presa e alcun dominio, le cui esperienze vissute sembrerebbero per me costitutivamente inaccessibili. In alcun punto l'esperienza che io faccio del mio pensare, immaginare, ricordare qualcosa sembra coincidere con l'esperienza che io posso fare del pensare, immaginare, ricordare di un'altra persona³³; in nessun modo potrei paragonare ciò che io provo, quando tocco il mio corpo, quando lo muovo a fatica a ciò che io stesso provo, quando tocco il corpo dell'altro o quando riconosco nell'altro corpo qualcosa come la fatica.

Questa impossibilità di accedere ai vissuti estranei è, secondo Husserl, alla base di quell'atteggiamento *disinteressato*, *distaccato* verso il proprio corpo, che trasforma il *Leib* in semplice *Körper*. Husserl: «In der originale

³¹ E. Husserl, HUA XIV, p. 57. Traduzione: "Il mio corpo mi è dato da un lato come cosa fisica (cosa spaziale-causale) e dall'altro come corpo vivo. Noi abbiamo del nostro corpo una percezione fisica e una percezione somatologica."

³² Il rapporto che c'è tra la nascita dei valori e la particolare esperienza che ogni individuo fa del proprio corpo è una problematica che emerge chiaramente nel testo di P. Ricoeur *Philosophie de la volonté. I. Le volontarie et l'involontarie*, Aubier, Paris 1950; trad. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà*, Marietti, Genova 1990.

³³ Verificheremo nell'ultima parte di questo scritto che esistono invece molte analogie tra il rapporto che io ho con il mio flusso di coscienza e il rapporto che io posso avere con il flusso di coscienza estranea.

Erfahrung bin ich kein Objektmensch [...]. Der Mensch, in erster Ursprünglichkeit als Objekt ist Aussenmensch, Mensch mir gegenüber».³⁴

Come osserva Georg Roempp nel suo libro *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*: auch die leib-objektivierte Selbsterfahrung der Subjektivität ist grundlegend strukturiert durch die Unterscheidung in eine körperliche Erfahrbarkeit für den Anderen und eine originale und eigentliche Erfahrung die in Leibe waltende absolute Subjektivität³⁵

Comprendere il modo in cui io stesso sono assegnato al mio corpo significa necessariamente rispondere ad un'altra domanda: come il corpo dell'altro e la sua soggettività si offrono al mio sguardo e come essi si costituiscono.

In der Apperzeption fremder Mensch kommt erst durch Appraesentation die Deckung zwischen waltender Bewegung und raum-körperliche Bewegung zustande und damit die Objektivierung des Leibkörpers durch die er zu einem körperlichen Ding wird wie jedes anders [...] Ich apperzepiere mich nun in Konsequenz der Auffassung Anderer als Anderen in Beziehung auf Sie als von ihnen in diesem Modus Apperzepierten, und so gewinnt meine originale Erfahrungswelt meine Natur die Bedingung einer objektiven Natur, das ist einer von jedermann in derselben Weise als äussere natur erfahbaren.³⁶

Potremmo affermare che la prima soggettività ad essere trattata come corpo è la soggettività estranea e che solo successivamente, io imparo a trasportare questo atteggiamento, possibile a priori verso l'altro, anche verso me stesso.³⁷ Husserl: «[...]und erst auf dem Umweg über den Andern

³⁴ E. Husserl, HUA XIV, p. 410. Traduzione: “Nell’esperienza originaria (solipsistica), io non sono in nessun caso un uomo che è anche un oggetto, l’uomo che originariamente mi si presenta come oggetto è l’uomo che mi sta di fronte.”

³⁵ Georg Römpp, *Husserls Phaenomenologie der Intersubjektivität*, Phaenomenologica 123, 1992, p. 133. Traduzione: “Anche l’esperienza di sé come corpo oggettivato è fondamentalmente strutturata attraverso la distinzione tra esperibilità del corpo come oggetto da parte dell’altro e una originaria e autentica esperienza in cui nel corpo proprio regna l’assoluta soggettività.”

³⁶ E. Husserl, HUA XIV, p. 410. Traduzione: “Durante appercezione dell’altro uomo giungiamo prima di tutto alla scoperta della similarità tra una azione (un movimento finalizzato) e un semplice spostamento di un corpo nello spazio e da ciò giungiamo all’oggettivazione del corpo vivo, il quale diventa come una semplice cosa come ogni altra [...] Io mi appercepisco solo nel momento in cui apprendo (intenzio) gli altri in quanto altri e me stesso in quanto appercepito da loro come altro, in questo modo la mia originale esperienza del mondo della mia natura raggiunge la condizione di una natura oggettiva che è unica per ciascuno ed esperibile allo stesso modo come mondo esterno.”

³⁷ Accenniamo solo brevemente che a nostro avviso, la posta in gioco implicita in questa argomentazione è la possibile fondazione di una morale sulla base di una

und mögliche Andere lerne ich meinen eigenen Leib als physisches Ding erfahren [...]»³⁸

IV. La propria persona.

Il problema della persona, di quell'ente che agisce liberamente nel mondo, che ha una storia e che nei confronti della propria storia pratica e teoretica può assumere l'atteggiamento della responsabilità viene approfondito da Husserl già all'intero del secondo volume delle *Idee*, dedicato alla costituzione dei diversi spazi di senso nei quali opera l'intenzionalità.

A distinguere nettamente il concetto di *soggettività* da quello di *persona* è proprio la *socialità*, in quanto la *soggettività* può anche emergere come prodotto solipsistico di riflessione sul flusso di coscienza, come supporto apoditticamente contenuto in ogni vissuto, mentre la *persona* che agendo e prendendo posizione nei confronti dei contesti in cui si trova li modifica e si modifica è un'entità *plurale*; una "sostanza" che si mostra e sussiste solo in relazione ad un campo di azione e di passione costituito da altre persone che la sollecitano, la motivano; la persona è *il soggetto che si storicizza*. Husserl: «Der Ursprung der Personalität liegt in den Einfühlung und in den weiter erwachsenden sozialen Akten»³⁹

Il concetto fondamentale intorno al quale, secondo Husserl, si strutturano gli atti sociali è quello di *motivazione*. A differenziare questo concetto da quello di *causalità* non è solo il semplice fatto che il primo non mostra come sua componente determinante la necessità ma anche il fatto che sembra possibile mostrare in che senso il concetto di *causa* sia derivato, sia il frutto di una *astrazione metodologica finalizzata*. Ciò che secondo Husserl distingue il mondo delle *motivazioni* è proprio l'assenza di questa necessaria relazione univoca tra *circostanze date* e *effetti constatati*.

Possiamo trovare una trattazione di questo concetto all'interno del secondo libro delle *Idee*,

La causalità della natura nelle scienze naturali ha il suo correlato nelle leggi naturali, conformemente alle quali va unicamente determinato (perlomeno nel dominio della natura fisica) che cosa deve accadere in circostanze unicamente

descrizione fenomenologica dell'esperienza, nonché una possibile indagine sull'origine del male verso l'altro uomo e verso se stessi.

³⁸ E. Husserl, HUA XIII, p. 58. Traduzione: *e prima di tutto sulla strada che incontra gli altri reali o possibili io imparo a fare esperienza del mio corpo come una cosa fisica.*

³⁹ E. Husserl, HUA, XIV, p. 235. Traduzione: *L'origine della personalità si trova nell'intenzionalità empatica e nei successivi atti sociali superiori.*

determinanti. [...] La vera natura del fisico è una sustruzione metodologicamente necessaria del pensiero, e solo come tale può essere costituita [...] So che è fuggito un leone, so che è un animale feroce e perciò ho paura di uscire. [...] Annotiamo sul nostro taccuino ciò che dobbiamo fare domani: la coscienza di un proposito, connessa con la consapevolezza della nostra tendenza alla dimenticanza, motiva la nostra annotazione. In tutti questi esempi è contenuto il perché della motivazione [...] in altre parole, io che mi decido sulla base di questi e di questi altri motivi, non concepisco la decisione come l'effetto naturale dei motivi o dei vissuti dei motivi [...].⁴⁰

Dobbiamo quindi verificare insieme ad Husserl se nella struttura stessa dell'*essere motivati* sia presente un richiamo all'intersoggettività.

I livelli fondamentali attraverso cui si struttura una *motivazione* possono essere tre:

1. L'auto-motivazione: siamo dinanzi ad un'auto-motivazione, quando il soggetto di un'azione, di un comportamento, di un atteggiamento in generale trova l'origine di questo atteggiamento solo in se stesso

2. L'abitudine: in questo caso all'origine di un atteggiamento o di una *tendenza comportamentale* troviamo una compresenza di attività e di passività.

3. Il contesto e, in esso, l'altra persona: in questo caso il mio atteggiamento è conseguenza di una richiesta, di un ordine, di una frase detta, etc.

Il primo punto è chiaramente una astrazione che non coglie di fatto le caratteristiche della soggettività e della persona; tale auto-motivazione originaria presupporrebbe una attività pura che la semplice esistenza temporale mette in discussione. Lo stesso Husserl si sofferma ripetutamente sulla doppia *natura* dell'io, contemporaneamente polo di attività, di sintesi attive e di passività, di sintesi passive. Il modo in cui l'essere passivo della persona si mostra è la *responsabilità* è l'impossibilità di poter *sfuggire a se stesso*.

La dimensione plurale di un concetto la cui esistenza è direttamente dipendente dall'apparizione della responsabilità si delinea con più chiarezza; è, infatti, evidente che solo dinanzi ad un altro soggetto è possibile essere responsabili del proprio agire.

L'altro soggetto è il primo a richiamare alla responsabilità il mio vivere, è il primo attraverso il quale io prendo coscienza della mia storia, delle mie abitudini, delle mie scelte, in quanto all'altra persona devo *dare motivazioni*.

⁴⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2003, p. 216 e 279.

Con questo ultimo passo siamo giunti alle porte di quella nuova e ricchissima esperienza di pensiero depositata da Husserl nei manoscritti di ricerca sull'*intersoggettività*; numerose sono infatti le strade che il filosofo percorre alla ricerca di quella chiave di accesso che permetta di spiegare *in che modo, attraverso quale operazione intenzionale, i vissuti del soggetto estraneo mi vengono dati* attraverso la semplice percezione del corpo estraneo; numerosi sono i concetti chiave e le soluzioni. Abbiamo anche incontrato di sfuggita uno dei concetti fondamentali che guiderà le analisi del filosofo, quello di *Einfühlung*, l'*intenzionalità empatica* che permetterebbe la presentazione all'interno del proprio flusso di coscienza di un vissuto coscienziale estraneo.

V. L'esperienza dell'estraneo

Il problema della relazione con l'estraneo mostra differenti sfaccettature di complessità nel momento in cui si prende in considerazione la nostra quotidiana esperienza dell'altro. *Il fatto esperienziale* che deve trovare una spiegazione è costituito intorno ad alcuni piccoli *fatti* quotidiani:

1. L'altro soggetto non viene da noi trattato come una *supposizione*, i suoi pensieri non sono attribuiti misteriosamente da me a lui ma sono, appunto, *suoi*;

2. La sua percezione non è mai accompagnata dal dubbio relativo alla sua esistenza *in sé e per sé*;

3. Egli non è trattato come un nostro doppio e si presenta come totalmente indipendente da me, tanto nell'agire quanto nel pensare.

Tutti questi *dati di fatto* devono essere tenuti in considerazione perché attraverso di essi è possibile giudicare il grado di estensione di una certa analisi, verificando di volta in volta che nessuno di questi fenomeni venga tralasciato o semplicemente ridotto a qualcos'altro.

Noi seguiremo brevemente gli esperimenti mentali che portano Husserl a individuare i luoghi in cui un corpo percepito viene inteso come una soggettività estranea presente.

Come abbiamo già accennato, tutti i modi in cui una soggettività estranea si annuncia alla propria coscienza vengono interpretati da Husserl come differenti forme dell'*Einfühlung*; questa parola potrebbe essere tradotta tanto letteralmente che metaforicamente in innumerevoli modi; il termine *Einfühlung* nasce in epoca romantica, ed ha il suo periodo d'oro a fine 800 e inizio 900, nella ricerca di alcuni psicologi. In queste analisi, l'empatia si delinea sia come il meccanismo di animazione di oggetti inanimati sia come fruizione psichica del riconoscimento di altri soggetti [...] Sotto questo titolo Husserl intende chiarire la struttura dell'esperienza

trascendentale dell'io estraneo, quindi le condizioni di possibilità e i modi di questa esperienza.⁴¹

Con questo termine, Husserl intende descrivere non una semplice caratteristica dell'esperienza dell'estraneo, come l'*immedesimazione* o l'*empatia*, ma descrivere lo strato originario che permette ogni *immedesimazione*, ogni *empatia* o *enteropatia*, ogni *comprensione analogica*; se questo strato originario è, come sempre, l'intenzionalità allora pensiamo di poter tradurre questa parola con l'espressione *intenzionalità empatica*, intendendo con essa quella forma di intenzionalità che riferendosi ad un oggetto non ne presenta o appresenta solo le caratteristiche in un momento dato, ma anche *i vissuti*; nel caso di un oggetto tridimensionale o di un semplice corpo, questa dimensione si articolerà secondo quello strato di senso che chiameremo della *storia d'uso* e del *valore*; nel caso di un corpo vivo estraneo, ciò che viene rappresentato è il *flusso di coscienza estraneo*.⁴²

Noi cercheremo, quindi, di mantenerci all'interno della nostra esperienza quotidiana, di interrogare la semplice frase: *qui, dinanzi a me vedo un altro soggetto*.

Ciò che richiama immediatamente la nostra attenzione è che tale frase sembrerebbe falsare l'esperienza concreta che noi viviamo.

Noi vediamo un corpo, forse un corpo in movimento.

Che cosa ci autorizza a compiere questo passaggio interpretativo? Che cosa ci autorizza a dire che *vediamo un soggetto*?

Husserl risponde a questa domanda ricordando che anche nel caso di questa percezione abbiamo a che fare con un'*appercezione corrispondente*. Husserl: «[...] Die Einfühlung eine Art Apperception, oder wie wir sagen eine Art Appresentation ist»⁴³

Soffermandoci su questa affermazione, dobbiamo prima di tutto capire cosa hanno in comune tutte le forme di *appresentazione*; troviamo una risposta a questa domanda nel titolo di un paragrafo molto importante delle *Meditazioni Cartesiane*, il par. 52 della V Meditazione.

Appresentazione come un tipo di esperienza provvisto di maniera sua propria di verifica.

In questo paragrafo Husserl afferma che:

⁴¹ Laura Scarpat, *Un'espressione sbagliata e un penoso enigma*, in Leitmotiv n. 3 2003; è possibile consultare il testo sul sito internet www.ledonline.it/leitmotiv/.

⁴² Ammettiamo con sincerità che questa idea si presenta come poco articolata e documentata; essa è comunque emersa dalla lettura dei testi di Husserl, ha comunque determinato la nostra lettura dei testi ed è quindi parte integrante della nostra ricerca.

⁴³ E. Husserl, HUA XIII, p. 224. Traduzione: "L'intenzionalità empatica è una forma di appercezione o, usando la nostra terminologia, una forma di appresentazione."

Ogni esperienza è riferita ad altre che soddisfano e verificano gli orizzonti dell'appresentazione; esse includono ora, sotto forma di anticipazione non-intuitiva, le sintesi potenzialmente verificabili dell'ulteriore esperienza concordante.⁴⁴

Dobbiamo però rilevare anche delle differenze tra l'*appercezione* di un soggetto estraneo e quella operante nella percezione di una semplice cosa.

In quest'ultima l'anello mancante che viene presentificato è un semplice *lato non percepito* e non *un vissuto*, come nel momento in cui un soggetto estraneo viene riconosciuto.

Per essere più precisi altre differenze sono da sottolineare: mentre la parte dell'oggetto che non viene vista in un dato momento può comunque rendersi presente in *carne e ossa* attraverso una modificazione della mia posizione, la presenza o assenza del vissuto estraneo sembrerebbe sfuggire a questa possibilità:

1. Non sembra dipendente da una prospettiva *spazialmente* determinata
2. Sembrerebbe impossibile avere di un vissuto estraneo una presentazione in carne e ossa,
3. La sua assenza, quindi, è di tipo differente

Del resto anche la *storia d'uso* di un oggetto, di un *buon cavatappi ormai* rotto per esempio⁴⁵, sfugge per principio ad ogni presenza in carne ed ossa, eppure viene percepita, *ri-costruita e ri-presentata attraverso degli indizi*. Una situazione analoga caratterizza anche la relazione che un soggetto singolo ha con il proprio flusso di coscienza.

La relazione che un soggetto ha con la propria storia non segue per nulla la forma della presentificazione originaria, ma più che altro è una ricostruzione fatta di indizi, supposizioni ed errori. Nel momento stesso in cui ci chiediamo su quali basi poggia la presentificazione di un vissuto estraneo,⁴⁶ Husserl richiama la nostra attenzione verso il modo in cui un vissuto proprio viene dal soggetto presentificato. Husserl:

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 134-136.

⁴⁵ Sottolineiamo in corsivo le due parole per mostrare come il *valore* dell'oggetto può essere effettivamente dato in carne ed ossa attraverso il riconoscimento di un certo materiale e di una certa forma di costruzione, mentre l'accento alla sua *storia* potrebbe annunciarsi nel suo essere comunque, ora, inutilizzabile per il suo fine specifico. Un ampliamento della discussione potrebbe essere compiuto accostando la percezione di un oggetto al riconoscimento di un'opera d'arte (una ruota di bicicletta capovolta in un museo, un quadro che rappresenta una pipa, ma contemporaneamente afferma che l'oggetto rappresentato non è una pipa, etc. etc.).

⁴⁶ Una domanda che rimarrà al di fuori del nostro scritto, riguarda la *portata* dell'appresentazione empatica; quale differenza c'è tra il riconoscimento di un soggetto estraneo e il riconoscimento di un unico vissuto estraneo che si esprime dinanzi a noi?

Qualcosa di simile - per mostrare un paragone istruttivo – accade entro la mia proprietà, anzi entro la mia sfera di presenza, vivente ove il mio passato mi è dato solo mediante il ricordo, nel quale è caratterizzato come passato, come un presente che è già passato, ossia in modificazione intenzionale. La verifica d'esperienza del passato come modificazione (in altre parole: il mio rapportarmi ad esso in un atteggiamento conoscitivo. Nota mia.) si compie poi necessariamente nella sintesi di concordanza della rimemorazione; solo così il passato si conferma come tale. Come ora il mio passato rimemorato trascende il mio presente vivente modificato, così analogamente l'essere estraneo dato nell'appresentazione trascende l'essere mio proprio [...] Così come io costituisco nel mio presente vivente il mio passato entro il dominio della mia percezione interna in virtù di ricordi coerenti che affiorano al mio presente, allo stesso modo nella mia sfera primordiale o nel mio ego l'ego estraneo si può costituire mediante appresentazioni che compaiono in essa motivate dal suo contenuto.⁴⁷

Siamo dinanzi ad un primo, importante punto fermo. Il modo in cui facciamo esperienza dell'altro non è per nulla differente nella natura e nella struttura al modo in cui facciamo esperienza di noi stessi nel tempo.

La ricostruzione dei propri vissuti e la percezione dei vissuti estranei è guidata dallo stesso principio, da un collegare in modo coerente un certo numero di indizi, laddove la coerenza non è altro che dettata dal presente stesso, il presente è il giudice della nostra ricostruzione, esso ci permette di distinguere tra *interpretare e fantasticare*.

Se nel riconoscimento dei propri vissuti passati tali indizi possono avere la forma dei ricordi, quale forma hanno gli indizi che ci portano a riconoscere un soggetto estraneo?

In der Einfühlung habe ich den fremden Leib als mir äusserlich gegebens physisches Ding physisch wahrgenommen wie andere Dinge und so zunächst gar nichts als Leib wahrgenommen. Aber in ihm drueckt sich ein Ichsubjekt aus, als diese selbst Ding als seinen Leib erfahrend (in der weise wie ich den meinen erfahre) [...].⁴⁸

In che senso, a presentarsi dinanzi a noi è un solo vissuto, di gioia, di dolore, di fatica e in che senso invece a presentarsi secondo gradi di chiarezza variabili è sempre un intero flusso di coscienza, un'intera soggettività? L'idea che sia sempre una *soggettività* a presentarsi, un intero flusso di coscienza che presenta gradi di chiarezza e di oscurità ci viene suggerita da Husserl anche nelle *Cartesianische Meditationen*, in particolare nel par. 52 della V Meditazione.

⁴⁷ E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, trad. it. di Filippo Costa, Bompiani, Milano 2002. p. 135

⁴⁸ E. Husserl, HUA XIII, p. 56. Traduzione: “Nell'intenzionalità empatica il soggetto estraneo mi è dato come una cosa fisica esterna come le altre cose e quindi prima di

Husserl ci suggerisce che a differenza degli altri oggetti, il corpo estraneo si mostra alla nostra percezione come *espressione di una soggettività*.

L'unico corpo che noi conosciamo che può avere questa caratteristica sembrerebbe il nostro. Soltanto per il soggetto stesso il proprio corpo sembra effettivamente espressione di un vissuto, della fatica provata, della gioia o del dolore, ma anche del volere agire, del pensare.

Ma ad un'osservazione più accurata troviamo nuovamente un'analogia tra sé e l'altro.

Il nostro stesso corpo sfugge a volte, spesso, a questa corrispondenza biunivoca. Esso non è sempre e semplicemente *espressione* di un vissuto: nulla mi vieta di ridere provando tristezza e nulla mi vieta di recitare, ma accanto a queste manifestazioni volontarie di *disarmonia* dobbiamo anche citare tutte le possibili *disarmonie* che semplicemente accadono, tutte le nostre posture, i nostri movimenti abituali, i nostri tic, fino ad arrivare alle *disarmonie patologiche*. Tutte queste sono esperienze in cui il corpo esprime un vissuto, ma non lo esprime per noi, al massimo per qualcun altro che osserva, nota, ricostruisce, ipotizza.

Siamo quindi portati ad affermare che il nostro stesso flusso di coscienza si mostra in innumerevoli forme, che l'io cosciente non abbraccia l'intero flusso di coscienza.

Nuovamente siamo rimandati a noi stessi, nuovamente troviamo l'altro già accennato in noi stessi.

Dobbiamo quindi procedere oltre nella nostra interrogazione: in che senso riconosciamo una *forma di espressione* anche nel corpo che abbiamo di fronte?

Questo avverrebbe, secondo Husserl, perché

Ich erfahre andere Menschen als meinesgleichen; wenn ich auch von ihrem Bewusstseinsleben keine originale Erfahrung habe, so doch eine Erfahrung die in des Verstehens ihrer Leibliche äusserungen als Bekundungen eines Subjektlebens. Ich kann diese Verstehen in der Form einen klar anschaulichen Vergegenwaertigung bringen, mich also klar hineinversetzen in ihr Wahrnehmen, Sich-erinner, Denken, heiter-Zornig oder Vernunft sein.⁴⁹

tutto non come un corpo vivo. Ma in esso si esprime anche un soggetto che mi fa esperire questa stessa cosa come un corpo vivo (nello stesso modo in cui io esperisco il mio).”

⁴⁹ E. Husserl, HUA XIV, p. 400. Traduzione: “Io faccio esperienza di altri uomini come miei simili; anche se io non ho alcuna esperienza diretta della loro vita di coscienza, ma una esperienza che si basa sulla comprensione delle loro espressioni corporee come indici di una soggettività. Io posso portare questa comprensione al livello di una chiara

Se da un lato è innegabile che dinanzi a noi vi è un corpo e che la mia percezione di questo corpo non è accompagnata necessariamente dall'esperienza vissuta di una corrente di vissuti estranea, non possiamo comunque negare che la percezione di questo corpo richiama una certa somiglianza con il nostro. Husserl: «Jedenfalls, wenn jemand auf der Bank neben mir sitzt, so sehe seine Füße, seine Beine, sein Oberleib, ganz so aus wie di meinen, bei Betastung finde ich wieder die Aenlichekeit»⁵⁰

A questo punto si aprono necessariamente dinanzi al nostro percorso due obiezioni logiche:

1. Dobbiamo mostrare per quale motivo questa similitudine, questa semi-simmetria non può portare a vedere in questo corpo un nostro doppio, una nostra estensione.

2. Dobbiamo ancora dare un fondamento alla presunta *espressione*. In che senso la nostra stessa esperienza ci vieta di vedere in questo esprimersi un semplice gioco della nostra fantasia?

La prima domanda trova una risposta nel momento in cui notiamo che questo corpo così simile al nostro non è per nulla organo dell'agire e del patire, il suo muoversi è assolutamente al di là del nostro controllo e il suo interagire con le cose non ha alcun effetto su di noi.

Quando questo corpo tocca un oggetto noi non percepiamo nulla, quando esso si muove nello spazio, il nostro sistema percettivo cinestetico resta immutato.

Questo significa che indubitabilmente facciamo esperienza di un corpo reale staccato, differente, ma *simile* nell'aspetto e nell'interagire con il mondo.

Per quanto riguarda l'altra obiezione, dobbiamo richiamare alla nostra attenzione la caratteristica fondamentale che, secondo Husserl, distingue l'esperienza *immaginata* dall'esperienza vissuta. Come sottolinea Julia V. Iridarne: [...] (Der Ander) Es ist als ob ich dort mit einem modifiziert Leib wäre, aber dieses Als-ob hat nicht denn Sinn einer blossen Phantasie, noch ist es willkürlich sondern durch der Erfahrener Körper dort gefordert .⁵¹

figurazione, presentificazione e così posizionarmi (da un punto di vista immaginativo) nelle loro percezioni, nei loro ricordi, nei loro pensieri.”.

⁵⁰ E. Husserl, HUA XIII, p. 325. Traduzione: “In ogni caso, quando qualcuno è seduto vicino a me su una panchina io vedo i suoi piedi, le sue gambe il suo busto apparirmi molto simili ai miei, e attraverso la sensazione tattile trovo nuovamente questa similitudine.”.

⁵¹ Julia V. Iridarne, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Alber, Freiburg/München, 1994, p. 126. Traduzione: “Nell'incontro con l'altro è come se io fossi lì, dove lui è, con un corpo vivo modificato, ma questo come se, non ha il senso di una semplice fantasia, né è creato liberamente, ma legato alla vista reale del corpo lì.”.

La presenza del corpo dinanzi a noi sarebbe il limite del nostro *fantasticare*, esso impone una prima direzione al nostro interpretare i suoi movimenti e atteggiamenti come espressione di determinati vissuti e non di altri: di dolore piuttosto che di gioia di spensieratezza piuttosto che di disperazione.

Adesso possiamo anche capire in che senso il mio flusso coscienza si può sovrapporre a quello di un altro e viceversa, in che senso le informazioni percettive e di qualsiasi altra natura che si trovano in un flusso di coscienza estraneo possano trasportarsi nel mio.

La somiglianza che io percepisco tra il mio corpo e il corpo che mi sta di fronte mi spinge, mi stimola, mi motiva a ipotizzare una *somiglianza integrale* che l'esperienza stessa dovrà verificare o smentire; mi porta ad affermare che il suo percepire quell'oggetto da quella prospettiva lo fornisce degli stessi dati percettivi che riceverei io *se fossi al suo posto*, che il suo agire *così e così* può essere capito con una serie di motivazioni che io stesso potrei avere.

All'intero di questa argomentazione siamo comunque seguiti da un pericolo; stiamo descrivendo il *riconoscimento dell'altro* sulla base della costituzione di una teoria che verrebbe *attribuita*. E ciò avviene perché ci troviamo ancora dinanzi ad un utilizzo ambiguo del termine *interpretare*.

L'utilizzo delle parole *interpretazione* (*Deutung*, ma anche *Vergegenwärtigung*) porta con se un'ultima domanda e una ultima distinzione che a sua volta ci permetterà di introdurre l'ultimo concetto descrittivo: quale è la differenza tra questa *interpretazione* e una semplice *attribuzione*? In che senso i vissuti che io vedo nell'altro non sono semplicemente attribuiti a lui a partire dal mio punto di vista, dal mio modo di agire e comportarmi in un contesto dato?

Kann ich, das Subjekt meiner Umwelt, das Subjekt das diese Erscheinungsmannigfaltigkeiten erlebt und nun seine objektive Welt erfährt ein anderes Subjekt seine Erscheinungsmannigfaltigkeiten, seine objektive Welt in originären Gegebenheit haben?⁵²

Una parte della risposta a questa domanda può essere trovata nel già citato articolo di Dieter Lohmar; in esso si cerca di mostrare che la semplice percezione dell'altro su di noi produce degli effetti sul nostro sistema nervoso e sul nostro stato cosciente. Noi non siamo degli osservatori che dall'esterno attribuiscono delle intenzioni, dei pensieri, dei

⁵² E. Husserl, HUA XIII p. 372. Traduzione: "Come posso io, soggetto che vive questa molteplicità di manifestazioni e fa esperienza del suo mondo oggettivo, avere in presenza originaria un altro soggetto, le sue molteplici manifestazioni e il suo mondo oggettivo?"

vissuti, ma all'interno del contesto interattivo con l'altro subiamo a nostra volta l'apparizione di determinati vissuti e di determinate sensazioni e possiamo verificare che ad averci *offerto questi vissuti* è stato proprio il corpo che ci sta di fronte, il suo muoversi e/o agire.

Dal nostro punto di vista intendiamo solo aggiungere una riflessione persona alla quale lo studio di Husserl ci ha condotto.

Tale gioco dell'*attribuzione* potrebbe essere il frutto di una cattiva pratica descrittiva.

Dal primo momento in cui sono al mondo interagisco con le cose e attraverso questa interazione familiarizzo con un certo mondo e con me stesso, con la mia forma spaziale, con i miei bisogni, con i miei interessi. Questo *familiarizzare* ha differenti forme in relazione al modo in cui di volta in volta l'oggetto del mio interesse (non solo conoscitivo) si mostra e a sua volta reagisce al mio muovermi, al mio agire.

Questa interazione continua, ininterrotta, finisce per costituire un certo comportamento interattivo tipico che non ha ancora nulla a che fare con l'applicazione di una teoria. Alcune di queste forme di interazione si scoprono collegate all'espressione dei miei bisogni (fame, gioco, comodità, igiene, salute etc.) e il comportamento tipico che si organizza finisce per incontrare poli interattivi che hanno a che fare con questi bisogni sia nella forma dell'aiuto che nella forma dell'ostacolo; pensiamo per esempio alla relazione tra la mamma e il bambino, ma anche alla relazione tra i bambini tra di loro (oppure alla relazione tra i bambini e i loro giocattoli, i loro pupazzi, laddove la trasposizione di un atteggiamento tipico verso alcuni poli interattivi, in altri luoghi, viene abbandonata perché non trova alcuna corrispondenza nei nuovi poli di interazione; i pupazzi non rispondono, io parlo per loro, io li muovo e lentamente questo mi porta a riconoscere in essi dei poli di interazione totalmente differenti dagli animali, per esempio, o dagli altri oggetti a me simili nella configurazione corporea).

Lentamente apprendo forme di interazione sempre più complesse e sempre più raffinati e ricchi diventano gli insiemi di comportamenti di interazione tipica, lentamente sempre più rari diventano gli errori e sempre più frequenti sono le previsioni (questa interazione brucia, questa interazione è faticosa, questa configurazione spaziale è stabile, questo polo di interazione può essere dominato, ammaestrato), in tutti i campi, nonostante gli errori, guadagniamo una posizione di sicurezza tranne che verso due specifici campi di esperienza: noi stessi e questi poli di interazione che nonostante la continua frequentazione, nonostante gli innumerevoli schemi tipici inconsapevolmente costituiti e consapevolmente

adottati, finiscono per mostrare un livello di imprevedibilità elevato, incalcolabile, infinitamente esteso.

Paradossalmente sono gli unici due poli di interazione dai quali non posso mai distogliere la mia attenzione, dai quali non voglio mai distogliere la mia attenzione.

Io non riconosco l'altro e non conosco me stesso, il problema per me è che non posso fare a meno di cercare l'altro e il mio unico mezzo di ricerca sono io stesso.