



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata - FISPPA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA

CICLO: XV

Tra corporeità, spazialità e immaginazione: forme dell'empatia in Husserl

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.ma Prof. Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Franco Biasutti

Dottorando: Daniela Bandiera

Sommario

Elenco delle sigle	3
Introduzione	5
Capitolo I. Riduzione e riduzioni: la funzione dell'astrazione primordiale	11
I Riduzione fenomenologica e riduzione eidetica	12
II La riduzione primordiale	15
1 La definizione di riduzione primordiale	15
2 Empatia primordiale e altro primordiale.....	26
III Sfera primordiale e <i>Ur-Ich</i>	28
1 L' <i>Ur-Ich</i> nei <i>Bernau Manuskripte</i> : L' <i>Ur-Ich</i> è un <i>Vor-Ich</i> ?.....	29
2 L' <i>Ur-Ich</i> nei <i>C-Manuskripte</i> : <i>Ur-Ich</i> e <i>lebendige Gegenwart</i>	32
3 L' <i>Ur-Ich</i> nella <i>Crisi</i> : l' <i>Ur-Ich</i> è l' <i>ego</i> primordiale?.....	35
IV Armonia monadica e genesi universale.....	37
V Le possibilità dell'auto-estraniazione nella sfera primordiale	41
1 Le prime possibili forme di auto-estraniazione.....	43
2 <i>Sich anders fingieren</i> e <i>sich Andere fingieren</i>	45
Capitolo II. Analogia ed empatia corporea	51
I L' <i>alter</i> tra possibilità e realtà	52
II L'analogia husserliana tra <i>Analogienschluss</i> e analogia di partecipazione.....	56
1 La critica husserliana all' <i>Analogienschluss</i>	56
2 Il ripensamento husserliano del concetto di analogia	58
2.1 Il concetto di "appresentazione".....	60
2.2 Le caratteristiche dell'analogia husserliana	63
2.3 L'analogia husserliana come analogia di partecipazione: la proposta di J.-F. Courtine.....	71
2.4 L'analogia husserliana come analogia di partecipazione: variazione eidetica di me stesso e tipicità.....	75
III <i>Eigentliche</i> e <i>uneigentliche Einfühlung</i> : le forme di "riempimento" dell'analogia	80
1 I due momenti del riconoscimento dell' <i>alter</i>	80
2 La differenziazione tra <i>eigentliche</i> e <i>uneigentliche Einfühlung</i>	82
2.1 Le forme di "riempimento" della <i>uneigentliche Einfühlung</i> tra <i>Körperwahrnehmung</i> e <i>Leibwahrnehmung</i>	86
2.2 Il "riempimento" della <i>eigentliche Einfühlung</i>	95
2.3 L'obiettivazione del <i>Leib</i> e il problema dell' <i>hier und dort zugleich sein</i>	99

Capitolo III. Analogia in movimento: lo scambio di posizioni.....	107
I Lo scambio di posizioni: l’analogia corporea come analogia in movimento.....	108
1 Una prima presentazione: lo scambio di posizioni nelle <i>Meditazioni cartesiane</i> e in <i>Idee II</i>	110
2 L’articolazione del problema dello scambio di posizioni nei testi di <i>Husserliana XIII-XV</i>	114
2.1 L’ipotesi del “sosia”	117
2.2 Il ruolo di spazio e tempo nello scambio di posizioni: <i>wenn ich dort bin</i> e <i>wie wenn ich dort wäre</i>	122
II Empatia e forme di presentificazione. Il rapporto tra empatia e immaginazione.....	133
1 Presentazione e presentificazioni.....	134
1.1 Presentificazioni tetiche ed empatia: il ricordo	136
1.2 Presentificazioni non tetiche ed empatia: la <i>Phantasie</i>	139
1.3 La coscienza d’immagine come caso d’immaginazione mista	143
2 Immaginazione “posizionale” o <i>gebundene Phantasie</i>	147
2.1 Il rapporto tra empatia ed immaginazione nelle interpretazioni di Klaus Held e Antonio Aguirre	149
2.2 Le tracce della <i>gebundene Phantasie</i> in HUA XIII, XIV, XV.....	152
Capitolo IV. Normalità e deviazioni: fin dove può giungere l’analogia?	159
I <i>Als ob ich er wäre</i> : verso una <i>Welt</i> intersoggettiva	160
II Normalità e normatività.....	164
1 Il presupposto implicito della normalità.....	165
2 Normalità come <i>Durchschnittlichkeit</i>	169
III L’anormalità e le sue possibilità.....	173
1 Normalità e variazione eidetica di me stesso.....	176
IV Le forme radicali di variazione anomala: dalla medusa al folle.....	178
1 Anomalie “quotidiane”	178
2 Il riconoscimento delle forme radicali di anomalia	180
2.1 L’animale	181
2.2 Il folle	190
Conclusioni.....	197
Bibliografia.....	201

Elenco delle sigle

Come d'uso, i testi della collana delle opere complete di Husserl (*Husserliana*) sono citati con la sigla HUA seguita dal numero del volume. I manoscritti inediti sono citati con l'abbreviazione Ms. e la segnatura con cui risultano catalogati presso l'Husserl-Archiv di Friburgo e Lovanio.

Congiuntamente ai testi originali di Husserl si fa riferimento anche alle relative traduzioni italiane¹; in caso contrario, la traduzione italiana fornita è da considerarsi nostra.

HUA I: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963; *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 2002.

HUA III: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro I, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

HUA IV: E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro II, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2002.

HUA VI: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Saggiatore, Milano 2002.

HUA X: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969; *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2001.

¹ Tali traduzioni sono state in qualche caso modificate.

HUA XI: E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di V. Costa, Guerini e Associati, Milano 1993.

HUA XIII: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

HUA XIV: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

HUA XV: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

HUA XXIII: E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, Texte aus dem Nachlass (1898-1925), hrsg. von E. Marbach, Martinus Nijhoff, Den Haag 1980.

HUA-Materialien VIII: E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Springer, New York 2006.

Introduzione

La nostra ricerca si propone come uno dei possibili percorsi tracciabili all'interno della fenomenologia husserliana dell'intersoggettività, integrando i testi husserliani pubblicati nei volumi di HUA XIII-XV, con quelli editi dal filosofo, soprattutto le *Meditazioni cartesiane* e *Idee II*. L'obiettivo è di condurre l'attenzione sulle dinamiche empatiche maggiormente legate alla corporeità, intese quali aspetto specifico del più generale tema trascendentale dell'intersoggettività, attraverso il quale Husserl ha cercato di indagare il problema di come si possa non solo identificare un altro soggetto in quanto tale, ma anche di come si possa attribuire a quest'ultimo una valenza costitutiva nei confronti di un mondo, che, propriamente, è sempre mondo intersoggettivo, costruito dunque attraverso il rapporto con l'*alter*.

La fenomenologia dell'intersoggettività husserliana si può infatti, da una parte, vedere come un problema unitario, profondamente legato al tentativo husserliano di ricerca di un fondamento apodittico della conoscenza, tentativo che non ha nulla a che fare con la riduzione della soggettività ad un io puro solipsistico, ma, al contrario, con la piena definizione della soggettività trascendentale nel senso di intersoggettività trascendentale. Dall'altra essa risulta però anche una problematica altamente stratificata al suo interno e questo principalmente in base al fatto, non sempre adeguatamente riconosciuto, che Husserl attuò una distinzione tra empatia e intersoggettività: l'empatia è la base sulla quale si fonda l'intersoggettività, che fa invece riferimento al soggetto come ad una personalità costituita e culturalmente determinata. Precisare come tra empatia e intersoggettività esista un rapporto di fondazione è essenziale, in quanto solo attraverso l'esatta specificazione di esso si potrà comprendere come la capacità relazionale non sia un elemento estrinseco, quasi aggiunto ad un soggetto già costituito, bensì un elemento che caratterizza l'*ego* intrinsecamente, a partire dalla sua stessa struttura genetica. Nell'empatia stessa, come stratificato percorso genetico nel quale il soggetto husserliano si rivela strutturalmente legato agli altri, dai livelli del *Leib* sino a quelli del *Geist*, si possono poi riconoscere, sempre nel permanere di una costante e fluida unità, differenti momenti genetici.

In questo quadro generale di riferimento, lo scopo della ricerca è quello di concentrarsi sul ruolo "fondativo" dell'empatia attraverso l'analisi dei suoi momenti più passivi, legati ai processi fisici e psico-fisici, perché, se è vero che per Husserl io colgo me stesso e gli altri sempre in quanto "persone" a tutto tondo, è anche vero che, se si vuole davvero comprendere quale sia il fondamento primo della possibilità di accesso all'altro, cioè come sia possibile che l'*alter-ego* venga a rappresentare un reale *Mitsubjekt* con una funzione costituente nei

confronti del mondo, si deve ripartire dall'analisi delle dinamiche empatiche più basilari, dall'origine corporea del nostro rapporto con gli altri, dall'evidenza spesso trascurata dalla critica che "l'empatia presuppone la *Leiblichkeit*"². Se infatti nel 1916 la Stein rilevava la mancanza di studi sul versante corporeo dell'empatia³, a distanza di quasi un secolo, sembrano essere ancora limitate le analisi *specifiche* del fondamento corporeo-spaziale che la *Fremderfahrung* ha nella fenomenologia husserliana; un'importante eccezione è rappresentata dal volume di Yamaguchi *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*⁴, ma i testi dei volumi HUA XIII-XV contengono un'amplissima serie di riflessioni sul tema che è ancora in parte da esplorare; lo è, soprattutto, nel senso del "percorso", che non prevede solo la ricognizione di differenti problematiche, ma anche l'analisi di come queste ultime, all'apparenza magari anche molto distanti, possano connettersi, delineando linee interpretative che possano meglio definire quel termine così equivoco ed equivocato che ancora l'empatia è anche in riferimento alla fenomenologia husserliana, al punto che Husserl stesso, in *Logica formale e trascendentale*, l'ha definita come un enigma oscuro e tormentoso⁵.

Una precisazione è subito necessaria. Se le nostre analisi si concentreranno infatti sul modo in cui l'intersoggettività husserliana si radica nelle dinamiche della *Leiblichkeit* e, addirittura, della *Körperlichkeit*, il fine non è affatto quello di dimostrare come l'empatia husserliana si sostanzia solo della corporeità, ma, al contrario, di evidenziare come essa si fondi certamente in tale corporeità, ma per proseguire poi oltre essa, verso i più alti momenti di interazione intersoggettiva. L'analisi delle dinamiche empatiche più passive non dev'essere allora affatto intesa quale analisi dell'empatia husserliana nel suo complesso; limitare la fenomenologia dell'intersoggettività husserliana alle dinamiche corporee significherebbe infatti misconoscere soprattutto l'elemento culturale, che è invece fondamentale nelle riflessioni husserliane, e condurre la *Fremderfahrung* verso un'interpretazione che potrebbe farla risultare dai meccanismi troppo "automatici". La nostra tesi non consiste invece affatto nel voler mostrare come a partire dall'empatia fisica e psico-fisica si dia, quasi automaticamente, il rapporto intersoggettivo, ma come, data l'empatia fisica e psico-fisica, si diano invece le *condizioni di possibilità* di ogni superiore possibile livello di empatia e intersoggettività. Il fatto stesso che Husserl abbia intrecciato l'empatia e l'intersoggettività con molte delle principali questioni fenomenologiche, che l'abbia intesa come un percorso genetico variamente stratificato,

² „die Einfühlung setzt Leiblichkeit voraus” (Hua XIV, p. 547).

³ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Studium, Roma 2000, pp. 152-153.

⁴ I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1982.

⁵ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. di Guido Davide Neri, Laterza, Bari, 1966, p. 295.

dovrebbe infatti già essere prova del fatto che il rapporto con l'altro non è mai una dinamica semplice e automatica, come appare in massimo grado proprio nei testi di HUA XIII-XV, nei quali è chiaro come la riflessione di Husserl sul problema sia stata una trentennale opera di costante ripensamento, di analisi di ogni possibile sfumatura e sfaccettatura che del rapporto con l'altro possa emergere, nella coscienza che un tale compito è in realtà senza fine. L'analisi delle dinamiche empatiche che proponiamo in questo lavoro serve allora a individuare la base portante di un possibile rapporto con l'*alter*, un rapporto che *può*, ma non *deve* necessariamente svilupparsi. La complessità dell'empatia sta proprio anche nel suo darsi attraverso percorsi che possono subire interruzioni, anche molteplici, le quali possono riguardare il riconoscimento corporeo stesso, come vedremo ad esempio nel quarto capitolo, ma possono verificarsi lungo tutto il processo genetico dell'empatia, nella quale, non bisogna mai dimenticarlo, è sempre insito un elemento di armonia e di analogia, ma anche uno di rottura dell'accordo e della comprensione. L'empatia infatti non è un fenomeno semplice e il rapporto con l'altro dà vita a tutti quegli interrogativi che proprio la fenomenologia ha saputo formulare.

La tesi si articola in quattro capitoli, il primo dei quali, intitolato *Riduzione e riduzioni: la funzione dell'astrazione primordiale*, si pone lo scopo di chiarire il significato della riduzione primordiale o riduzione alla sfera del proprio. Un discorso che voglia infatti analizzare quali siano gli strati fondativi dell'empatia non può esimersi dalla considerazione del primo ed essenziale strumento metodologico che secondo Husserl si deve utilizzare per una comprensione non ingenua dell'esperienza dell'altro, e cioè la riduzione primordiale, una particolare forma di astrazione, da attuare come una doppia riduzione all'interno della riduzione fenomenologica stessa e attraverso la quale il soggetto, già da sempre inserito in un mondo strutturalmente intersoggettivo, possa comprendere, da una parte, ciò che lo rende simile agli altri soggetti e, dall'altra, ciò che lo distingue.

L'altro, inteso non più come una possibilità nell'ambito della sfera primordiale, ma come realtà, prima vera e propria forma di trascendenza, attraverso la quale la mia *Umwelt* primordiale si apre alla *Welt* intersoggettiva, sarà argomento del secondo capitolo, dal titolo *Analogia ed empatia corporea*. L'altro si "trasforma" in una individuale realtà nel momento in cui il suo presentarsi quale *Leibkörper* psico-fisico infrange i confini astrattivi della mia sfera primordiale e lo mostra quale modificazione reale di me stesso, analogo "nel modo del là", con un corpo simile al mio, ma sul quale non ho potere. È qui che si giunge alla questione centrale della fenomenologia husserliana dell'intersoggettività: che cosa significa che l'altro, come essere psico-fisico da me separato, si presenta nella mia sfera percettiva e viene

riconosciuto come *alter-ego* in base ad un'analogia? Cosa significa analogo? Quale ruolo riveste l'analogia nella *Fremderfahrung*? Dato che, allo stato attuale dei lavori, sembra mancare una caratterizzazione in senso "attivo" dell'analogia husserliana presente nella *Fremderfahrung*, uno degli scopi del secondo capitolo sarà quello di mostrare come l'analogia husserliana si caratterizzi prima di tutto nel senso di un accoppiamento (*Paarung*), di un'associazione passiva, di un riconoscimento tramite rinvio tra il mio *Leib* e quello altrui, effettuabile nel momento in cui l'altro, attraverso il suo *Körper*, si presenti nella mia sfera di percezione, attivando il processo analogico.

Nella seconda parte del capitolo si cercherà invece di mostrare come l'analogia husserliana non consti solo ed esclusivamente di questo suo iniziale momento passivo, ma abbia anche successive modalità di conferma o smentita. Il riconoscimento analogico è all'inizio il riconoscimento della partecipazione dell'altro alle mie stesse strutture costitutive, ma esso deve poi trovare forme di convalida, le quali possono anche non presentarsi, come nel caso del fantoccio. Il nostro obiettivo non sarà quello di seguire tutto il percorso, che, a partire dalla corporeità, giunge fino ai massimi livelli di comprensione spirituale, ma, più limitatamente, di mettere in luce come, dopo l'iniziale riconoscimento analogico dell'altro, vi debba essere riempimento delle forme di empatia impropria e di quelle iniziali di empatia propria, nelle quali il soggetto tematizza l'*alter* nella sua *Körperlichkeit* e *Leiblichkeit*.

Nel terzo capitolo, intitolato *Analogia in movimento: lo scambio di posizioni*, sarà analizzato lo sviluppo in senso dinamico dell'analogia husserliana, cercando di mostrare come l'empatia debba fondarsi su concrete possibilità di partecipazione al punto di vista dell'altro, inteso non solo in senso metaforico, ma primariamente come vero e proprio spazio dell'altro. Quello dello scambio di posizioni è un tema, dal nostro punto di vista, centrale per tutta la fenomenologia husserliana dell'intersoggettività, ma che non ha ancora ricevuto la dovuta considerazione; attraverso esso Husserl cerca di tematizzare come l'*ego* possa davvero mettersi dal punto di vista dell'*alter-ego*, come si possa dunque, in definitiva, fondare l'obiettività spazio-temporale intersoggettiva. Attraverso lo scambio di posizioni Husserl evidenzia infatti come il prendere coscienza dell'altro come "analogo dell'io nel modo del là" significhi anche intendere la posizione dell'altro come accessibile e raggiungibile: l'altro è un altro punto di vista sul mondo alternativo al mio, ma c'è sempre la possibilità di trasformare il suo "là" nel mio nuovo "qui", di partecipare concretamente allo spazio dell'altro e di empatizzare le manifestazioni altrui sul mondo, permettendo così la condivisione delle stesse cose.

Nella seconda parte del capitolo si analizzerà invece il problema del rapporto tra empatia e immaginazione e, più in generale, del rapporto tra l'empatia e le altre possibili forme di presentificazione. Per chiarire la natura della presentificazione empatica verrà analizzato il rapporto tra empatia e ricordo, ma l'attenzione si soffermerà soprattutto sul rapporto tra empatia e fantasia, nel tentativo di chiarire come la componente immaginativa presente nell'empatia non sia affatto riconducibile ad una semplice fantasia senza rapporto con la realtà, ma ad una particolare forma di fantasia, molto più vicina al caso della coscienza d'immagine, nella quale si uniscono elementi di presentazione e presentificazione ed esiste la connessione con un "in sé" di riferimento.

Infine il quarto capitolo, *Normalità e deviazioni: fin dove può giungere l'analogia?*, avrà il compito di completare, precisare ed arricchire le problematiche discusse nei capitoli precedenti, soprattutto attraverso la tematizzazione del legame tra analogia e normalità. Il binomio normalità-anormalità è essenziale per il problema dell'empatia; è infatti Husserl stesso a sottolineare come l'intera fenomenologia dell'intersoggettività si basi sul presupposto implicito della normalità, presupposto che deve però ad un certo punto essere tematizzato. L'intersoggettività presuppone una normale *Menschheit*, e cioè una struttura di ragione associata ad una corporeità e sensibilità normali, che possano garantire un normale accesso alle cose del mondo esterno. Il presupposto della normalità, nella sua ovvietà solo apparente, viene così ad indicare per Husserl un'operazione fortemente problematica, e cioè l'esclusione della soggettività anomala dal contesto intersoggettivo attraverso un'idealizzazione, poiché non esiste in realtà né l'Uomo-medio, né l'Esperienza del mondo-media; ciò non toglie che la *Durchschnittlichkeit* abbia comunque il fondamentale valore di tematizzare una base comune di esperienze, sulle quali tutti coloro che possono essere definiti "normali" possono incontrarsi, ponendo le basi per la costituzione di un mondo comune d'intesa intersoggettiva.

Capitolo I. Riduzione e riduzioni: la funzione dell'astrazione primordiale

I Riduzione fenomenologica e riduzione eidetica

Nel 2006 usciva il volume *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl* di Shigeru Taguchi, il cui scopo principale era una “ricognizione” delle principali posizioni riguardanti un tema fino a quel momento peraltro ampiamente trascurato dalla critica husserliana, e cioè quello dell’*Ur-Ich*. Capire il perché di una tale “dimenticanza” non è in realtà difficile, poiché l’*Ur-Ich* rappresenta un tema poco sistematizzabile e di difficile comprensione, come ha recentemente sottolineato Dieter Lohmar⁶. Nonostante tali manifeste difficoltà, uno dei meriti del volume di Taguchi è sicuramente quello di aver esplicitato lo stretto legame tra il tema dell’*Ur-Ich* e quello dell’intersoggettività, mostrando come una lettura che volesse davvero raggiungere i presupposti ultimi dell’intersoggettività husserliana non potesse ormai più prescindere dal confrontarsi con questo complesso tema. L’*Ur-Ich* è stato infatti interpretato come elemento invalidante dell’intera promessa husserliana di fondazione di un’intersoggettività trascendentale monadica, conducendo gli interpreti a riproporre una questione permanente sullo sfondo di molte interpretazioni della fenomenologia husserliana: è quest’ultima un solipsismo “mascherato” in quanto l’intersoggettività non riesce in definitiva ad assumere davvero un ruolo di fondazione? Se l’*Ur-Ich* è il centro di ogni costituzione, allora “non è il concetto di *Ur-Ich*, in base al quale *in primis* si costituiscono il senso degli altri e la differenziazione tra io e altri, un’espressione per un solipsismo?”⁷

Scopo di questo primo capitolo è quello di chiarire i diversi tipi di riduzione che possiamo incontrare nella fenomenologia dell’intersoggettività husserliana, e in particolare di mostrare la differenza tra riduzione alla sfera dell’*Ur-Ich* e riduzione alla sfera primordiale, sottolineando come nessuna di queste due ultime riduzioni abbia nulla a che fare con un possibile solipsismo latente.

Nel campo della fenomenologia husserliana il termine “riduzione” rinvia di norma alla riduzione fenomenologica o *epoché*⁸, cioè, come noto, a quell’operazione metodologica che trova la sua più propria sistematizzazione in *Idee I*, dove Husserl dichiara di non voler permanere nell’atteggiamento naturale, ma di volerlo radicalmente mutare, ponendo tra parentesi la tesi generale inerente all’essenza dell’atteggiamento naturale, l’intero mondo

⁶ Infatti Lohmar sostiene che “L’*Ur-Ich* è ancora un tema spinoso per gli interpreti della fenomenologia husserliana, perchè Husserl non fu molto approfondito nell’elaborazione di questo argomento” (D. Lohmar, *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology in Life, Subjectivity and Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*, ed. by R. Breeur e U. Melle, Phaenomenologica 201, New York 2012, pp. 277-302, p. 277).

⁷ S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht 2006, p. 122.

⁸ Come mette in luce Elio Franzini in *La fenomenologia*, riduzione fenomenologica, *epoché*, sospensione del giudizio e messa tra parentesi sono differenti espressioni che indicano in Husserl, a grandi linee, la medesima operazione metodologica (vedi V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 115).

naturale e le scienze che a quest'ultimo fanno riferimento⁹. Riduzione fenomenologica significa allora mettere in atto una ricerca non più ingenua della “genesì del senso”¹⁰ e sostituire all'atteggiamento naturale quello fenomenologico, nel quale ogni tesi già data, con tutti i predicati di validità che a quest'ultima ineriscono, non va immediatamente e ingenuamente assunta; lo sguardo deve invece iniziare a rivolgersi ai dati fenomenologici, “alle cose stesse”, cioè alle cose da un punto di vista essenziale. Emerge così la necessità di collegare alla riduzione fenomenologica quella eidetica, così da sostituire alla considerazione delle cose naturali l'intuizione delle essenze attraverso il metodo della variazione eidetica, e delineare la fenomenologia come una scienza d'essenze. Sempre in *Idee I* Husserl infatti chiarisce l'esistenza di una necessità eidetica, che non è mera regola di coordinazione tra dati di fatto spazio-temporali:

“Dicendo: ogni dato di fatto potrebbe «secondo la sua essenza» essere diverso da quello che è, lasciamo già intendere che al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un *eidōs* afferrabile nella sua purezza, e che questa essenza si inserisce in una gerarchia di verità eidetiche di diverso grado di generalità.”¹¹

La fenomenologia, così come Husserl chiarisce ad esempio al paragrafo 34 delle *Meditazioni cartesiane*, deve allora ricercare l'apriorità universale, “l'universale legalità d'essenza che a ogni proposizione di fatto intorno al trascendentale prescrive il suo senso possibile (assieme al suo opposto controsenso).”¹²

Come sottolinea anche Natalie Depraz¹³, la riduzione fenomenologica trascendentale e quella eidetica sono le prime due riduzioni che Husserl mette in campo, ma non le uniche. Nel mondo circostante io non trovo solo cose, ma anche altri esseri viventi, in particolare altri soggetti, per i quali, da una parte, continuano a essere valide le norme fondamentali della percezione, ma, dall'altra, è necessario mettere in atto nuove strategie: riduzione eidetica e

⁹ Infatti al paragrafo 32 di *Idee I* Husserl sostiene: “Io metto quindi fuori circuito tutte le scienze che si riferiscono al mondo naturale e, per quanto mi sembrino solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi a obiettare alcunché, non faccio assolutamente nessun uso di ciò che esse considerano come valido. Non mi approprio di nemmeno una delle loro proposizioni, anche se sono perfettamente evidenti, non ne assumo nessuna e da nessuna di esse ricavo alcun fondamento - beninteso, fin tanto che esse vengono concepite, come avviene appunto in queste scienze, quali verità concernenti la realtà di questo mondo. Le posso assumere soltanto dopo aver loro applicato le parentesi, ossia soltanto nella modificazione di coscienza della messa fuori circuito del giudizio, dunque non come quelle proposizioni che sono nella scienza, dove reclamano una validità che del resto io stesso riconosco e utilizzo” (HUA III, p. 68; trad. it., p. 72).

¹⁰ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, p. 116.

¹¹ HUA III, p. 12; trad. it., p. 15.

¹² HUA I, p. 106; trad. it., p. 97.

¹³ N. Depraz, *Transcendence et Incarnation. Lo statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995, p. 105.

fenomenologica continuano ad essere attive, ma a queste deve unirsi anche un nuovo tipo di riduzione, e cioè quella alla sfera del proprio (*Eigenheitsphäre*):

“Io attuo, potrei dire, accanto a quella fenomenologica, la riduzione solitaria all’Io solitario (Monade).”¹⁴

Questo particolare tipo di nuova riduzione alla sfera del proprio ha come primo tratto essenziale quello di essere uno strato astrattivo interno alla riduzione fenomenologico-trascendentale; con parole più chiare: la riduzione al proprio viene effettuata sulla base della riduzione fenomenologica e di quella eidetica, le quali permangono sempre a fondamento, creando le direttive fondamentali anche per l’indagine sull’*alter-ego*, che non è mai dunque assunto ingenuamente come semplice essere contingente. Husserl tratta quest’aspetto, ad esempio, al Testo 8 di HUA XIV *Das transzendente Problem, wie für mich transzendente Andere sind*, dedicato a chiarire in che modo l’*epoché* fenomenologica possa essere attuata anche nei confronti degli altri soggetti; in questo testo viene chiarito che anche gli altri devono essere compresi nel processo di *epoché* fenomenologica, attraverso il quale vengono trasformati in soggetti trascendentali, elemento che viene ribadito in modo molto chiaro anche in HUA XV:

“L’«altro uomo» appartiene al mondo fenomenico. Io, l’*ego* trascendentale, effettuo l’*epoché* in relazione alla totalità del mondo, come in relazione agli altri uomini, e anche in relazione a tutte le validità che questi mettono in atto in quanto uomini (e cioè quelle che io nei miei atti di empatia sotto questo aspetto effettuavo prima dell’*epoché*).”¹⁵

Solo attraverso la riduzione fenomenologica è possibile dunque per Husserl porre le basi per la riduzione primordiale¹⁶ e se con la riduzione fenomenologica otteniamo l’*ego*

¹⁴ “Ich vollziehe, könnte ich sagen, neben der phänomenologischen die solitäre Reduktion auf das solitäre Ich (Monade)” (HUA XIV, p. 264).

¹⁵ “Der «andere Mensch» gehört zum Weltphänomen. Ich, das transzendente *ego*, vollziehe die *Epoché* hinsichtlich der totalen Welt, als auch hinsichtlich der anderen Menschen, also auch hinsichtlich aller Geltungen, die sie als Menschen vollziehen (bzw. die ich in meinen Einfühlungen in dieser Hinsicht vor der *Epoché* vollzog)” (HUA XV, p. 364).

¹⁶ Infatti a pagina 536 di HUA XV Husserl sostiene: “Solo la riduzione fenomenologica e l’esercizio del suo metodo rendono davvero possibile esercitare la riduzione primordiale” („Erst die phänomenologische Reduktion und Übung ihrer Methodik macht es eigentlich möglich, eine primordial Reduktion wirklich durchzuführen“).

trascendentale, con quella primordiale effettuiamo un'ulteriore *Einschränkung*¹⁷ attraverso la quale rendiamo invece tematico uno “strato astratto dell'ego concreto trascendentale.”¹⁸

II La riduzione primordiale

Non solo nella *Quinta Meditazione cartesiana*, ma anche nei testi di HUA XIII, XIV, XV, la riduzione primordiale compare più volte come momento metodologico irrinunciabile per comprendere davvero le dinamiche dell'esperienza dell'altro (*Fremderfahrung*), cioè di un'esperienza che si scontra con l'evidenza che “non tutti i miei modi di coscienza rientrano nella cerchia di quelli che sono i modi della mia autocoscienza.”¹⁹

Noi siamo già da sempre in relazione con gli altri, e ciò significa che non esistono per Husserl momenti di reale “solitudine” dell'io, non esistono strati di costituzione che non siano nella loro stessa essenza strati di co-costituzione; come sottolinea Stefano Bancalari, non esiste un *ego* che all'inizio sia solo e al quale si affiancherebbero *poi*, dopo la riduzione alla sfera del proprio, altri soggetti²⁰. Ciò deve sempre essere tenuto ben presente a proposito del discorso husserliano sull'intersoggettività, poiché permette di evitare una serie di fraintendimenti sul tema della riduzione al proprio, discorso recepito dalla critica in modo sempre molto problematico perché esso implica, in definitiva, una sorta di uso metodologico del solipsismo, al fine di mostrare come il solipsismo stesso sia un *absurdum*.

Ma che cosa vuol dire riduzione al proprio? Perché Husserl sente di non poter far a meno di questo strumento metodologico *sui generis*?

1 La definizione di riduzione primordiale

Abbiamo già accennato al fatto che la riduzione primordiale non è in realtà una vera e propria riduzione, ma un'astrazione, come chiarito nelle stesse *Meditazioni cartesiane*, dove Husserl spiega che il senso della soggettività estranea può davvero venire in questione solo a partire da una particolare *epoché* tematica nella quale si faccia astrazione da ogni validità intersoggettiva:

¹⁷ A pagina 45 del Testo 9 di HUA XV *Primordiale Reduktion (Abstraktion) auf meine Erfahrungswelt, zunächst auf meine Wahrnehmungswelt. Präsentation und Appräsentation. Zur Besseren Klärung des Begriffs der Primordialität* Husserl definisce esplicitamente la riduzione primordiale come una specie di “*Einschränkung*”.

¹⁸ “abstrakte Schichte des konkreten transzendentalen ego” (HUA XV, p. 536).

¹⁹ HUA I, p. 135, trad. it., p. 126.

²⁰ S. Bancalari, *La riduzione primordiale nella V Meditazione: un tradimento della riduzione «intersoggettiva»?», «La Cultura», (42), 2004, pp. 65-76, p. 66.*

“Per procedere rettamente, bisogna adempiere a una prima esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di *epoché* tematica al di dentro della sfera trascendentale dell’universalità. Noi escludiamo innanzitutto dal campo tematico tutto ciò che ora è dubitabile, cioè noi facciamo astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell’intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea e delimitiamo dapprima l’intero contesto di quell’intenzionalità, attuale o potenziale, in cui l’*ego* si costituisce nella sua proprietà e costituisce le unità sintetiche da essa inseparabili e per ciò stesso attribuite alla sua proprietà.”²¹

La riduzione alla sfera del proprio, primo possibile fraintendimento da eliminare, non è in alcun modo da intendersi come un momento temporale precedente rispetto a quello intersoggettivo, ma è un artificio metodologico, un’astrazione appunto, che io metto in atto al fine di distinguere propriamente ciò che può essere attribuito all’*ego* e ciò che invece può essere attribuito all’*alter-ego*; essa non può dunque essere interpretata come un momento temporale²², ma, al massimo, come Husserl sostiene al Testo 16 di HUA XIII²³, come una sorta di “genesi finzionale”.

Quest’*epoché* astrattiva fa emergere tutto ciò che è originariamente intersoggettivo e non può dunque essere concepita come uno strumento che permetta nette demarcazioni; non si dà

²¹ HUA I, pp. 124-125; trad. it. (modificata) p. 116.

²² Stefano Bancalari sottolinea come la considerazione della riduzione primordiale come astrazione o finzione che prescinda dalla concreta temporalità dell’*ego* trascendentale sia, essenzialmente, da parte di Husserl, un’affermazione falsa. Una tale considerazione, nonostante, come ricorda Bancalari stesso, trovi il sostegno di molti autorevoli interpreti husserliani, non può che trovarci in disaccordo, soprattutto considerando le motivazioni con cui essa viene sostenuta: “[...] basti qui solo menzionare il fatto che è sufficiente il ricorso alla sintesi passiva dell’«appaioamento» (*Paarung*), sulla quale si fonda la possibilità stessa di costituire un *alter ego*, per far inclinare tutto il processo di analogizzazione verso una prospettiva che eccede i limiti di un’analisi rigorosamente statica.” (S. Bancalari, *La riduzione primordiale*, p. 71). Ora, come si chiarirà attraverso il discorso che svilupperemo in questo e nel prossimo capitolo, non si capisce perché la *Paarung* dovrebbe rappresentare un elemento a favore di un’interpretazione in senso temporale della sfera primordiale; infatti, se, come mostreremo, la sfera primordiale è la sfera della trascendenza-immanenza, che esclude appunto l’empatia e l’altro in quanto trascendenza radicale, in che modo la *Paarung* dovrebbe rientrare all’interno della sfera primordiale stessa? Quest’appaioamento che, come vedremo, è un appaiamento prima di tutto corporeo, sembra piuttosto essere invece il momento in cui la trascendenza radicale che l’altro rappresenta si fa innanzi con una forza tale da infrangere i confini dell’astrazione primordiale che io posso effettuare, riportandomi alla realtà, questa sì temporale, caratterizzata dalla presenza di altri soggetti. L’appaioamento con l’altro non è dunque parte della mia sfera primordiale, ma è lo strumento attraverso il quale la finzione della solitudine metodologica si mostra come un passaggio che deve essere superato, in quanto, appunto, meramente metodologico, di genesi meramente fittizia, come Husserl stesso sostiene.

Per Bancalari solo la riduzione solipsistica presente in *Idee II* si potrebbe definire una vera e propria astrazione e sarebbe dunque da distinguere dalla riduzione alla sfera del proprio che invece troviamo nelle *Meditazioni* e che viene vista come possibile momento di genesi effettiva. Il perché di una tale differenziazione non è chiaro: se sia in *Idee II* che nelle *Meditazioni* Husserl afferma di compiere un’astrazione alla sfera solipsistica, perché dovremmo poi assumere l’astrazione di *Idee II* come veritiera e, invece, quella delle *Meditazioni* come fasulla? Se Husserl distingue tra solipsismo e sfera primordiale è per ricordare come in quest’ultima non si dia mai un vero e proprio *solus ipse*, ma tale differenza non vuole di certo rinviare al fatto che una riduzione solipsistica implicherebbe una vera e propria astrazione, mentre la riduzione primordiale un momento di genesi temporale dell’*ego*.

²³ Vedi HUA XIII, Testo 16.

prima (prima temporale) un *solus ipse* che divenga *poi*, in un secondo momento, un essere empatico, ma si dà una situazione originariamente relazionale, di co-costituzione, come dicevamo, a partire dalla quale possiamo provare a descrivere ciò che è proprietà dell'*ego* e ciò che non lo è. Sarebbe quindi assurdo cercare di marcare confini precisi tra ciò che è costituzione e ciò che è co-costituzione; si può invece cercare di far emergere, come messo in risalto da Vincenzo Costa in *Fenomenologia dell'intersoggettività*, una possibile stratificazione all'interno della vita stessa del soggetto, ciò che lo caratterizzerebbe ad esempio anche al di là della socialità e della cultura, senza che ciò implichi l'ignorare gli aspetti intrinsecamente intersoggettivi o negare che il soggetto sia, fin da principio, costituito dalla socialità e dalla storia²⁴.

L'impossibilità di una netta distinzione tra costituzione e co-costituzione emerge ad esempio quando Husserl ammette una sorta di "resistenza" che questa stessa distinzione oppone all'*epoché* astrattiva, perché, come spiegato all'Appendice LV di HUA XIV, il fatto che tutti apparteniamo allo stesso mondo e partecipiamo della co-costituzione di quest'ultimo può essere sì reso sino a un certo limite astrattivamente extra-tematico, ma rimane sempre e comunque presupposto, nel senso che l'essere per me del mondo necessita inevitabilmente degli altri²⁵. Husserl sottolinea spesso, a tal riguardo, anche che "il mondo solipsisticamente ridotto non è da confondere con il mondo primordiale, o la riduzione solipsistica con la riduzione primordiale"²⁶, a riprova del fatto che la riduzione primordiale può essere intesa come solipsistica solo se con ciò si intende un particolare tipo di solipsismo metodologico, poichè riduzione primordiale e riduzione solipsistica in senso stretto hanno, in realtà, ben poco a che fare l'una con l'altra. Il solipsismo è un'assurdità non solo per gli uomini, ma per qualsiasi animale, poichè ogni essere vivente è essenzialmente una monade "con finestre": "Leibniz disse, le monadi non hanno finestre. Io ho le mie, ciascuna anima monadica ha infinite varie finestre [...]".²⁷

L'impossibilità di mostrare un reale strato di mia *assoluta* proprietà emerge per Husserl anche nel momento stesso in cui provo a condurre un'analisi della costituzione cosale da una prospettiva solipsistica, poichè tale analisi si scontra a tal punto con limiti costitutivi, da rendere manifesta la necessità di una costituzione intersoggettiva, come ad esempio reso noto

²⁴ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010, p. 80.

²⁵ Questo punto è chiarito da Husserl al Testo 8 di HUA XV *Das transzendente Problem, wie für mich transzendente Andere sind*, nel quale Husserl sostiene chiaramente come l'essere per me del mondo necessiti in modo assoluto degli altri (HUA XV, p. 114).

²⁶ „die solipsistisch reduzierte Welt ist nicht zu verwechseln mit der primordialen Welt, oder die solipsistische Reduktion nicht mit der primordialen Reduktion" (ivi, p. 51).

²⁷ „Leibniz sagte, Monaden haben kein Fenster. Ich aber meine, jede Seelenmonade hat unendlich viele Fenster [...]" (HUA XIII, p. 473).

al Testo 14 di HUA XIII *Solipsistische und intersubjektive Normalität und Konstitution von Objektivität* e al Testo 3 di HUA XIV, dove Husserl afferma che “di certo si può dire: la percezione solipsistica non offre la realtà del *Leib* e di conseguenza il mondo reale del tutto costituito.”²⁸

La riduzione primordiale si viene allora a definire, in modo più sensato, come un tentativo di definizione dialettica del proprio, poiché in definitiva l’io non può che definirsi nel confronto, o addirittura nel contrasto, con il tu:

“E l’Io si costituisce *in primis* nel contrasto con il Tu, il quale è [a sua volta] per sé stesso Io e nel contrasto con un Tu, che egli stesso pone, si trova come Io.”²⁹

La riduzione primordiale nel senso di un tentativo di astrarre la sfera dell’*Eigene* a partire da una strutturale situazione di relazionalità monadica emerge ad esempio nel Testo 19 di HUA XIV, nel quale Husserl chiarisce:

“se voglio circoscrivere la mia originale sfera d’esperienza, in modo tale che essa distingua ciò che è per me originalmente percepibile in quanto per me stesso esclusivamente proprio e ciò che è dell’altro, e cioè per ciascuno il suo originariamente proprio, allora presupponiamo l’essere del noi, dell’altro. Noi facciamo ciò, perchè gli altri appartengono in un primo senso alla nostra sfera originaria, e cioè perchè noi ci convinciamo del loro esserci in un’esperienza originaria, cioè in un’esperienza che mostra originariamente il loro esserci. Ora si distinguono certe [esperienze] proprie e esperienze estranee e altre credenze, le quali sono mie, le quali sono mie proprie in un senso particolare, e cioè non nel modo dell’empatia [...]. Nel momento in cui attuiamo tale distinzione, abbiamo già predelineato un’altra parte della mia „sfera originaria“ – ed esattamente il campo della possibile percezione che astrae da ogni empatia, oppure, per definire più precisamente quest’espressione poco chiara, [il campo della possibile percezione] che non lascia validità alcuna alle componenti d’empatia, al soggetto estraneo come esperiente, all’empatia stessa come esperienza.”³⁰

²⁸ „freilich kann man sagen: die solipsistische Wahrnehmung ergibt nicht die Realität des Leibes und ergibt somit keine vollkonstituierte reale Welt“ (HUA XIV, pp. 62-63).

²⁹ “Und das Ich konstituiert sich erst im Kontrast zum Du, das für sich selbst Ich ist und im Kontrast zu einem Du, das es selbst setzt, sich als Ich findet“ (HUA XIII, p. 247).

³⁰ “Will ich meine originale Erfahrungssphäre so umgrenzen, dass sie scheidet mein original Erfahrbares als mir selbst ausschliesslich Eigenes und das der Anderen, bzw. für einen jeden sein original Eigenes, so setzen wir das Sein des Wir, der Anderen voraus. Das tun wir, weil die Anderen in unsere Originalsphäre im ersten Sinn gehören, d.h. weil wir uns in ursprünglicher, sie in ihrem Dasein ursprünglich ausweisender Erfahrung von ihrem Dasein überzeugen. Nun scheiden sich gewisse eigene und fremde Erfahrungen und sonstige Meinungen, die meinen sind die in einem besonderen Sinn mir eigenen, nämlich nicht in der Weise der Einfühlung [...]. Wenn wir so unterscheiden, haben wir schon vorgedeutet eine andere Abscheidung meiner «Originalsphäre» – eben das

Nell'astrazione al proprio l'empatia è esclusa dal novero delle esperienze che possiedono validità: gli altri sono sempre presenti, ma noi proviamo ad astrarre da questa situazione, nella quale insieme al mondo risultano sempre co-implicati “atti d'empatia, effettivi e possibili, passati, eventualmente presenti, appresentati, anticipati, sempre in validità.”³¹

Capire che cosa significhi davvero l'astrazione da ogni empatia e quale sia il residuo di una tale *epoché* è risultato un compito particolarmente complesso per lo stesso Husserl, il quale mostra di essere certo dell'imprescindibile valore metodologico della riduzione primordiale, ma sembra poi non riuscire del tutto a determinare quale sia l'effettivo “residuo” di questa riduzione stessa. Quest'incertezza husserliana è particolarmente messa in luce da Iso Kern nell'introduzione al volume XV di *Husserliana*, dove sottolinea come rimanga un problema aperto quello di sapere quanto l'altro possa effettivamente essere “estromesso” dal mondo primordiale del singolo, quanto l'esperienza dell'altro sia o meno parte del mondo primordiale stesso. Allo stesso problema è stato dato particolare risalto anche da Natalie Depraz, la quale sottolinea come Husserl non abbia mai dato risposta definitiva al seguente problema: se è chiaro che la sfera del proprio non comprende i vissuti *dell'*altro, essa comprende i vissuti *sull'*altro, cioè le *Einfühlungen* che io produco a titolo di mie intenzionalità?³² La questione è particolarmente spinosa, ma Husserl sembra spesso propendere per una risposta favorevole, chiarendo che al mio mondo primordiale non appartengono di certo gli altri che esperisco, ma i vissuti delle esperienze di empatia sì³³; si ha così l'impressione che la questione appaia, per così dire, più spinosa per la critica che per Husserl stesso, il quale non sembra vedere, come già chiarito, nella riduzione al proprio uno strumento di rigida esclusione, ma un metodo di riconoscimento delle strutture essenziali di ogni soggettività monadica concreta, metodo che sembra poter funzionare anche se tra le mie intenzionalità primordiali risultano delle *Einfühlungen*. L'appartenenza di esperienze *sull'*altro alla mia sfera primordiale sembra risultare come dato inevitabile, poiché se la nostra

Reich möglicher Wahrnehmung, die von aller Einfühlung abstrahiert, oder um diesen undeutlichen Ausdruck präziser zu gestalten, die keine Einfühlungsbestände, keine Bestände des fremden Subjektes als erfahrene, also Einfühlung selbst nicht als Erfahrung gelten lässt“ (HUA XIV, p. 387).

³¹ “Einfühlungen, wirkliche und mögliche, vergangene, evtl. gegenwärtige, appresentierte, antizipierte immer in Geltung” (ivi, p. 388).

³² N. Depraz, *Transcendance et Incarnation*, pp. 109-111.

³³ All'Appendice I di HUA XV *Primordiale und solipsistische Reduktion* Husserl sostiene infatti: “Alla mia sfera primordiale appartengono tutti i miei vissuti d'esperienza d'empatia, ma non gli altri in questi esperiti, anche se legittimamente. E in modo simile con tutte le determinazioni della cultura intersoggettiva.“ („Zum Primordialen gehören alle meine einführenden Erfahrungserlebnisse, nicht aber die darin wenn auch rechtmässig erfahrenen Anderen. Und ähnlich mit allen Bestimmungen der intersubjektiven Kultur“, HUA XV, p. 51).

normale condizione di partenza, dalla quale dobbiamo astrarre, è quella relazionale, ciò implicherà che nel mio flusso di vissuti risultino anche i vissuti riguardanti altri soggetti esperiti nel mondo, per così dire, pre-primordialmente ridotto; quest'elemento risulta particolarmente chiaro al Testo 31 di HUA XV, nel quale Husserl definisce la riduzione a ciò che è più originariamente mio come un metodo per ottenere “la mia pura sfera d'esperienza, quella del puro, immanente flusso temporale”³⁴ e sostiene esplicitamente che “gli atti d'empatia come miei vissuti immanenti appartengono alla concreta esistenza della mia pura vita di coscienza.”³⁵ Quando vado ad effettuare l'astrazione alla sfera primordiale, le *Einfühlungen* sono parte integrante del mio flusso motivazionale-temporale e lo scopo di Husserl non è certo quello di un tentativo di “parzializzazione” di un flusso di vissuti che non può costitutivamente essere frammentato e riconnesso a piacimento. Come abbiamo già mostrato e come sottolineato anche da Zahavi in *Husserls und die transzendente Intersubjektivität*³⁶, la primordialità del mondo primordiale non è temporale, ma ha il carattere di genesi fittizia e ciò potrà senz'altro implicare che al mio flusso di vissuti, visto attraverso il filtro della riduzione al proprio, appartengono anche i vissuti riguardanti gli altri soggetti che io trovo strutturalmente nel mondo prima di effettuare l'astrazione alla sfera primordiale.

Di sicuro, come la stessa Depraz sottolinea, più che a queste ultime questioni Husserl sembra molto interessato a capire quale possa essere l'effettivo risultato riguardo a me stesso e all'altro che io posso ottenere attraverso la riduzione primordiale, giustamente definita come atto essenzialmente metodologico, nel quale non è presente “alcuna violenza esercitata nell'incontro con l'altro, ma il desiderio di restituirgli la sua pienezza d'essere grazie alla ricerca radicale del proprio.”³⁷ Attuando la riduzione primordiale io non tematizzo infatti solo la mia stessa sfera di proprietà, ma anche, indirettamente, tutti i possibili contributi provenienti dall'intersoggettività, mettendo in atto una “risorsa” attraverso la quale posso acquisire contemporaneamente elementi sulla natura mia, sulla natura dell'altro e anche sul loro intreccio.

Un testo nel quale Husserl chiarisce gli elementi essenziali della riduzione primordiale è il Testo 9 di HUA XV *Primordiale Reduktion (Abstraktion) auf meine Erfahrungswelt, zunächst*

³⁴ “meine reine Erlebnisphäre, die des rein immanenten Zeitstromes” (ivi, p. 528). Römpf sottolinea, riprendendo espressioni dell'Appendice XXXVII di HUA XV, come con il termine *Primordialität* Husserl intenda proprio il flusso originario stesso, nel quale l'io coglie il proprio essere essenziale come “*Für-sich-selbst-in-absoluter-Uroriginalität-sein*” (G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht 1992, p. 34).

³⁵ „die Einfühlungen als meine immanenten Erlebnisse zum konkreten Bestand meines reinen Bewusstseinslebens gehören” (HUA XV, p. 530).

³⁶ D. Zahavi, *Husserls und die transzendente Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht 1996, p. 23.

³⁷ N. Depraz, *Transcendence et Incarnation*, p. 108.

auf meine Wahrnehmungswelt. Präsentation und Appräsentation. Zur Besseren Klärung des Begriffs der Primordialität, il quale si occupa inizialmente della percezione, per poi continuare, con un movimento spesso rintracciabile nei testo husserliani, con l'interrogazione su un'evidenza proposta come *Faktum*: nel mio presente percettivo non trovo solo le cose inanimate, ma anche realtà di un altro tipo, *Mit-Menschen* con i quali io sono in comunicazione; insieme ai *Mitmenschen*, Husserl propone qui immediatamente la necessità di una riduzione primordiale, definita come riduzione alla mia sfera d'esperienza:

“la riduzione primordiale al mondo come mio mondo d'esperienza e innanzitutto al mondo per me attuale, al mio mondo presente dato percettivamente ha ora il senso particolare, in base al quale io pongo ora come valide solo le mie proprie reali presentazioni, così come tutte le mie appresentazioni che potrei tradurre in mie proprie presentazioni.”³⁸

La validità della *Welt* è ricondotta a quella della *Umwelt*, al mondo delle mie presentazioni o delle appresentazioni che possono trasformarsi in presentazioni originarie grazie all'io posso³⁹, tanto che Ferrario sottolinea come “la proprietà del proprio è, essenzialmente, un potere di autenticazione che, fino ad un certo punto, sembra non conoscere limiti”⁴⁰; il limite viene trovato negli altri soggetti, manifestazioni di un “io-non-posso”⁴¹, realtà costitutivamente solo compresentabili e mai del tutto conducibili a presentazione originaria. Il mondo primordiale si può invece costitutivamente estendere solo fin dove io posso avere originario accesso alle cose, come Husserl ricorda all'Appendice XL di HUA XV, altro testo essenziale per la definizione e comprensione della riduzione primordiale; qui la riduzione primordiale (definita in quest'Appendice come “*zweite Reduktion*”) si presenta, come già accennato, come un'ulteriore limitazione interna alla riduzione fenomenologica stessa (qui presentata come “*erste Reduktion*”), attraverso la quale si giunge al riconoscimento e alla messa tra parentesi di ogni appresentazione che non possa essere direttamente ricondotta alle mie presentazioni dirette; tutto ciò “mi rende il «mondo» primordiale. Gli altri uomini sono

³⁸ “Die primordiale Reduktion auf die Welt als meine Erfahrungswelt und zunächst der für mich gegenwärtigen Welt auf meine wahrnehmungsmässige Gegenwartswelt hat nun den besonderen Sinn, dass ich nur in Geltung setze meine eigenen eigentlichen Präsentationen sowie alle meine Appräsentationen, die ich als eigene Präsentationen verwirklichen könnte“ (HUA XV, p. 125).

³⁹ Ferrario sottolinea lo stretto legame tra io-posso e sfera di proprietà: “L'io-posso si espande tanto quanto si espande la sua sfera di proprietà. Il mondo o quasi-mondo ottenuto dalla riduzione primordiale è esteso quanto lo sono i confini dell'io-posso (o meglio io-potrei: io-potrei avere accesso alle cose in modo originalmente pieno)” (E. Ferrario, «Come se io fossi là». *Note sulla riduzione primordiale nelle Meditazioni cartesiane di Edmund Husserl*, «Il cannocchiale», (3), 2010, pp. 35-55, p. 51).

⁴⁰ Ivi, p. 49.

⁴¹ Ivi, p. 54.

realtà coglibili percettivamente, appartengono al mondo percettivo, ma non alla mia sfera primordiale.”⁴² Da notare è il “mondo” tra virgolette, strategia messa in atto da Husserl per non lasciare mai sottinteso il fatto che il mondo primordiale, nonostante abbia una validità primaria e fondamentale⁴³, non è e non può essere il mondo reale e obiettivo, poiché, se quest’ultimo si caratterizza essenzialmente per la sua strutturazione intersoggettiva, la sfera primordiale si caratterizza all’opposto per la tematizzazione di una *Umwelt* che non porta il marchio della comunità, bensì della mia soggettività⁴⁴. Il marchio della mia soggettività è dato alla *Umwelt* a partire dal fatto che essa è ciò che viene percepito a partire dal mio *Leib*, *Leib* che proprio grazie alla riduzione primordiale posso scoprire come “ciò che è più originariamente mio, ciò che è originariamente a me proprio, ciò che è costantemente a me proprio”⁴⁵, “nel quale io fungo immediatamente nello spazio e attraverso il quale l’io funge per tutto il resto”⁴⁶, punto di partenza per l’apparizione di ogni altra realtà.

Il mio *Leib* è ciò che io primariamente e più originariamente trovo nel mio mondo primordiale, “il residuo primario della riduzione primordiale”⁴⁷, come sottolinea Ferrario, in quanto luogo della mia spazio-temporalizzazione, a partire dal quale mi rivolgo al mondo circostante, ad una *Umwelt* sempre correlativa a questo stesso *Leib*, in una relazione inscindibile, poiché *Umwelt* e *Leib* non possono darsi che in questa correlazione, nella quale la *Umwelt* si forma attraverso lo stampo della mia soggettività psico-fisica, mentre il *Leib* prende esso stesso forma nella relazione con il mondo circostante. Il *Leib* è, come noto, centro dell’apparire di tutte le cose e, nella sfera primordiale, “«qui assoluto» di un corpo che, non potendo riferirsi a nessun altro «qui», non conosce nessun «là» o, per esprimerci in modo più esatto, alcun «là» che sia in se stesso un «qui», che sia cioè un altrove.”⁴⁸ Questo corpo proprio primordiale è, non bisogna dimenticarlo, un corpo proprio, per così dire, “incompiuto”, poiché anche lo stesso *Leib* sembra infatti potersi formare per Husserl solo

⁴² “ergibt die primordiale «Welt». Die fremden Menschen sind wahrnehmungsmässig Realitäten, sie gehören zur Wahrnehmungswelt, aber nicht zur primordial Sphäre“ (HUA XV, p. 125).

⁴³ Sempre nello stesso Testo Husserl sostiene infatti che il mondo percettivo presente ha una precedenza a livello di validità di senso su ciò che non può essere confermato percettivamente e il mondo primordiale ha una validità anteriore su tutto il resto (vedi HUA XV, p. 127).

⁴⁴ Al Testo 11 di HUA XIV Husserl dice esplicitamente che la mia *Umwelt* mi è data in modo originario e, “in quanto la mia, ha inoltre il marchio della mia soggettività“ („als die meine auch den Stempel meiner Subjektivität hat“, HUA XIV, p. 233).

⁴⁵ “das ursprünglichst Meine, das ursprünglich mir Eigene und das mir beständig Eigene” (ivi, p. 58).

⁴⁶ “in dem ich unmittelbar in Räumlichen fungiere und durch das ich für alles andere fungiere” (ivi, p. 58, nota).

⁴⁷ E. Ferrario, «Come se io fossi là», p. 53.

⁴⁸ *Ibid.* Al Testo 15 di HUA XV Husserl sottolinea come nel mondo primordiale non possa darsi nessun altro *Leib* in quanto *Leib* e, correlativamente, nessun altro io (HUA XV, p. 254). È chiaro infatti che nel mondo primordiale gli altri soggetti non possono permanere come soggetti dotati di un corpo vivente, poiché ciò va oltre quanto io posso originariamente condurre a dimostrazione, a presentazione; nel mondo primordiale gli altri rimangono invece come elementi della *Umwelt* circostante in quanto *Körper*.

attraverso una dinamica di scambio intersoggettivo, tanto che il mio corpo primordiale, allo stesso tempo *Innenkörper* e *Aussenkörper*⁴⁹, mi è sempre dato in modo parziale, sia visivamente che tattilmente, rendendo l'esperienza dell'*als-ob* costitutiva già della stessa esperienza del corpo proprio⁵⁰; solo con la comparsa degli altri questo *Leib* può davvero non solo obiettivizzarsi in *Körper*, come vedremo nel prossimo capitolo, ma anche venire a datità in modo più completo, come mostrano ad esempio le analisi husserliane sul possibile ruolo degli altri nella dinamica di rappresentazione della mia parte posteriore⁵¹.

Attraverso questo corpo proprio primordiale, la cui analisi è essenziale affinché possano comprendersi le dinamiche d'empatia⁵², io trovo una trascendenza primordiale, soggettiva, immanente, che si deve sempre attentamente distinguere dalla "trascendenza oggettiva vera e propria, costitutivamente secondaria"⁵³, come Husserl ricorda anche al Testo 1 di HUA XIV:

“La costituzione di un *Animal*, di un uomo è già la costituzione di una realtà e vale per l'ideale prima costituzione, nella quale il *Leib* proprio del *solus ipse* e la sua *Umwelt* materiale sono costituiti in modo solipsistico. [...] Ora compare, all'interno di queste cose solipsistiche, un «*Leib* estraneo» e con esso un tipo completamente nuovo di trascendenza. Le trascendenze precedenti davano unità intenzionali di molteplicità, le quali ricadevano interamente nel «mio» flusso di coscienza, e nonostante queste unità stesse non fossero vissuti di

⁴⁹ Al Testo 15 di HUA XIII Husserl spiega infatti: “se io astraessi da ogni empatia, immaginassi queste ultime come annullate, in modo tale che l'appercezione, che mi offre originariamente quell'uomo là come parte del mio ambiente, viene a mancare, allora avrei come ambiente circostante solo cose materiali, date in un'orientazione che si modifica, e avrei come momento centrale di questo mondo il mio *Leib*, caratterizzato come avente in sé stesso il punto centrale invariante di ogni orientazione, mentre esso stesso è dato anche come cosa materiale, e dato come essente nello spazio, attraverso un luogo che varia nello spazio. Il *Leib* è necessariamente dato come ciò che racchiude in sé il punto zero dell'orientazione, e cioè, esso è dato costantemente come corpo interno per tutti gli altri corpi come corpi esterni“ („Abstrahiere ich von aller Einfühlung, denke ich sie fortgestrichen, so dass die Apperzeption, die mir ursprünglich den Menschen dort als Glied meiner Umwelt ergibt, fortfällt, so hätte ich als Umwelt nur materielle Dinge, diese gegeben in wechselnden Orientierung, und ich hätte als Zentralglied dieser Welt gegeben meinen Leib, ausgezeichnet dadurch, dass er den beständigen Mittelpunkt aller Orientierung in sich hat, während er doch sonst auch als Ding gegeben ist, und gegeben als seined im Raum, mit einem wechselnden Ort im Raum. Der Leib ist notwendig als den Nullpunkt der Orientierung bergend gegeben, d. i., er ist beständig gegeben als Innenkörper für alle anderen Körper als Aussenkörper“, HUA XIII, p. 415).

⁵⁰ Al Testo 15 di HUA XV Husserl scrive infatti: “Il mio *Leib* non posso vederlo da tutti i lati, in modo completo, ma attraverso l'auto-tastazione esso è costituito ed [è] appresentata una forma visiva, anche quella della testa e degli occhi, e così dell'intero *Körper*. Il mio lato posteriore pur non visto ha l'aspetto, come se io potessi girare all'indietro la mia testa (come se avessi il collo di una giraffa, ma [ciò] immaginabile in qualsiasi altro modo) in modo da poter osservare a piacimento la mia schiena“ („Mein Leib kann ich nicht allseitig, vollseitig sehen, aber durch Selbsttasten ist er konstituiert und appräsentiert visuelle Gestalt, also auch die des Kopfes und der Augen, und so den ganzen Körper. Meine Rückseite sieht ungesehen so aus, als ob ich meinen Kopf so (als hätte ich einen Giraffenhals, aber einen ganz beliebig denkbaren) nach hinten biegen könnte, dass ich mir meinen Rücken beliebig besehen könnte“, HUA XV, p. 245).

⁵¹ Vedi l'Appendice XVIII di HUA XV.

⁵² Infatti all'Appendice LXXII di HUA XIV *Die Appräsentation unrealisierbarer Erscheinungen meines Leibkörpers* Husserl chiarisce che l'analisi del modo di apparizione interno del mio stesso *Leib* è il fondamento per l'analisi dell'intenzionalità dell'empatia (vedi HUA XIV, p. 518).

⁵³ HUA I, p. 136; trad. it. p. 127.

coscienza, esse erano pur sempre relative alla molteplicità immanente e unità di senso con una regola di validità razionale. In base a ciò possiamo affermare che questo mondo solipsistico era di certo solo un mondo «immanente».⁵⁴

Questa stessa differenziazione tra due diverse forme di trascendenza è stata sottolineata anche da Natalie Depraz, la quale ricorda⁵⁵ come lo statuto del mondo primordiale trovi descrizione nelle *Meditazioni cartesiane* tramite l'ossimorica definizione di mondo "trascendente-immanente"⁵⁶, la cui trascendenza-immanenza che non è affatto da confondere con quella intenzionale. Come ricorda sempre Depraz⁵⁷, la trascendenza degli altri è allora sì secondaria rispetto a quella del mondo, ma è in realtà "la prima vera trascendenza (trascendenza quindi in un senso particolare)"⁵⁸, in quanto è la prima a trascendere davvero la sfera della mia proprietà; è proprio in tal senso che Husserl afferma allora che l'altro si presenta nella mia sfera primordiale come una vera e propria nuova forma di trascendenza:

"Il mio altro e tutto ciò che gli appartiene come immanente e primordialmente trascendente è nella mia sfera primordiale (immanente e primordialmente trascendente) trascendente in un nuovo senso."⁵⁹

L'altro si presenta come un'altra monade, cioè, come Husserl ricorda all'Appendice XXII di HUA XV⁶⁰, come un'altra sfera originaria all'interno della mia sfera originaria stessa, come una trascendenza radicale in quanto raggiungibile, per così dire, solo in modo mediato, attraverso empatia, e mai invece attraverso quell'afferrare diretto che contraddistingue le cose "appartenenti" al mio mondo primordiale. Il termine monade è utilizzato da Husserl in questo contesto in senso molto pregnante, come sinonimo di individuo⁶¹, di soggettività concreta⁶²,

⁵⁴ "Die Konstitution eines *Animal*, eines Menschen ist wieder Konstitution eine Realität, und zwar gilt für die ideell erste Konstitution, dass der Eigenleib des *solus ipse* und seine materielle Umwelt eben in solipsistischer Weise konstituiert sind. Nun tritt unter diesen solipsistischen Dingen ein «fremder Leib» auf und damit eine völlig neueartige Transzendenz. Die bisherigen Transzendenzen ergeben intentionale Einheiten von Mannigfaltigkeiten, die in «meinen» Bewusstseinstrom ganz hineinfallen, und obschon diese Einheiten selbst keine Bewusstseinslebnisse waren, so waren sie doch immanenten Mannigfaltigkeiten zugehörig und selbst nur Sinneseinheiten mit einer Regel der vernünftigen Gültigkeit. Insofern können wir sagen, diese solipsistische Welt war doch nur eine «immanente» Welt" (HUA XIV, p. 8).

⁵⁵ N. Depraz, *Transcendance et Incarnation*, p. 118.

⁵⁶ HUA I, 134; trad. it., p. 125. Natalie Depraz sottolinea come "trascendente-immanente" sia un'espressione alquanto strana, che associa due nozioni naturalmente opposte fino all'unità primordiale e richiede una conversione completa del senso della riduzione (N. Depraz, *Transcendance et Incarnation*, p. 118).

⁵⁷ Ivi, p. 123.

⁵⁸ "die erste wahre Transzendenz (Transzendenz also in einem eigentümlichen Sinn)" (HUA XIV, p. 8).

⁵⁹ "Mein Anderer und alles ihm immanent und primordial transzendent Zugehörige ist in meiner primordialen (immanenten und primordial transzendenten) Sphäre in einem neuen Sinn transzendent" (HUA XV, p. 190).

⁶⁰ Vedi ivi, p. 372.

⁶¹ Vedi l'Appendice XXI di HUA XIV.

mostrando chiaramente come “nella costruzione del concetto di «soggettività primordiale trascendentale» questa soggettività è concretamente inclusa.”⁶³ Più in generale bisogna ricordare che il concetto di monade è utilizzato da Husserl per mostrare come l’io puro delle fenomenologia non sia da interpretare in senso semplicemente astratto o formale, come sottolineato da Andrea Altobrando in *Husserl e il problema della monade*, per il quale “la monade permetterebbe [...] di superare una concezione formalistica della soggettività e di comprendere quest’ultima nella sua piena concretezza; inoltre essa permetterebbe di comprendere in che senso sia possibile conquistare un’immanenza che comprenda anche ciò che l’Io non compie.”⁶⁴ La monade infatti è l’io colto nella sua concretezza, in quanto essa è tale solo ed unicamente in rapporto a ciò che le sta di fronte (*gegenüber*): “questo comporta che per «conoscere» un Io è necessario includere nella ricerca l’intero mondo in cui un Io si trova situato.”⁶⁵ La monade è quindi intesa come vero e proprio sinonimo di sfera originaria, e cioè dell’ambito di ciò che risulta più originariamente costituito, comprendente, come avevamo già visto, anche la stessa *Umwelt* primordiale: la monade è sempre l’io concretamente inteso, dato in unità con il suo mondo circostante e la riduzione primordiale significa riduzione alla monade, all’io concreto.

La riflessione su tale riduzione permette ad Husserl di rintracciare alcune strutture fondamentali della costituzione monadica, strutture che si ritrovano in ciascuna monade, ma in ognuna in modo differente, individuale, cosicché ciascuna monade non risulta una sterile ripetizione dell’altra, bensì una modificazione che porta a realizzazione tratti unici della soggettività. In tal modo la riduzione primordiale viene a svolgere davvero il suo ruolo metodologico, permettendo ad Husserl di spiegare come le monadi non siano affatto isolate l’una dall’altra, ma strettamente legate *in primis* proprio attraverso la condivisione delle medesime strutture di costituzione.

⁶² Al Testo 20 di HUA XV Husserl definisce infatti la monade come “un’unità concreta, la quale è, per così dire, un mondo chiuso in sè stesso“ („eine konkrete Einheit, die sozusagen eine eigenwesentliche geschlossene Welt für sich ist“, HUA XV, p. 338).

⁶³ “in der Bildung des Begriffs «primordial transzendente Subjektivität» ist diese Subjektivität konkret umgriffen” (ivi, p. 128).

⁶⁴ A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010, p. 204. Altobrando si sofferma anche sul problema della differenziazione tra monade e io puro, che non possono essere del tutto identificati: “la monade non è l’Io puro *tout-court*, bensì il campo di un Io. La monade è l’intero di coscienza in cui un Io agisce e patisce, ma dove anche «giace» in attesa di un eventuale risveglio; dicendo che l’Io agisce soltanto nell’attenzione, nelle vere e proprie *cogitationes*, Husserl ammette che l’Io puro è, per così dire, solo il «principio attivo» di una coscienza e che quest’ultima non si identifica totalmente con l’attività e le *cogitationes* dell’Io puro. La monade è dunque costituita anche da vissuti incompiuti di cui l’Io è solo potenzialmente (o latentemente) l’attore” (ivi, p. 206). La differenza tra monade e Io è chiarita da Husserl stesso ad esempio nell’importante nota del Testo 15 di HUA XIII (HUA XIII, p. 422, nota) e un’altra nota essenziale è quella del Testo 17 di HUA XV, nel quale Husserl chiarisce ulteriormente come nell’io si possa distinguere tra l’io inteso concretamente e l’io come semplice polo vuoto dei vissuti (HUA XV, p. 287, nota).

⁶⁵ A. Altobrando, *Husserl e il problema della monade*, p. 207.

2 Empatia primordiale e altro primordiale

Tra le pagine di HUA XV troviamo un testo che merita particolare attenzione al fine di comprendere il significato della riduzione primordiale, la quale ha il senso di chiarire, da una parte, i tratti essenziali della soggettività, ma, dall'altra, anche il modo in cui è possibile superare la sfera trascendente-immanente per aprirsi alla trascendenza radicale rappresentata dall'*alter-ego*; stiamo parlando del Testo 10 di HUA XV *Die Welt der normalen und das Problem der Beteiligung der Anomalen an der Weltkonstitution*, un testo denso di contenuti sia per quanto riguarda il tema della riduzione primordiale, che quello della normalità, temi che, come vedremo nel quarto capitolo, sono strettamente intrecciati. In esso troviamo importanti indicazioni su come l'esperienza degli altri debba poi essere intesa a partire dalla riduzione primordiale stessa, permettendoci di compiere un ulteriore passo interpretativo.

La riduzione primordiale, proprio in quanto riduzione, ha infatti il compito di eliminare alcune, per così dire, "ingenuità" che viziavano l'analisi dell'esperienza dell'altro e, proprio in questa direzione, Husserl chiarisce che quest'ultima è sì sempre presupposta, ma deve essere compresa e motivata a partire dalla primordialità, quindi "filtrata" non solo attraverso la riduzione fenomenologico-trascendentale, ma anche attraverso quella primordiale: io devo comprendere come il senso d'essere degli altri si costituisca intenzionalmente a partire dal mio mondo primordiale, come esso possa motivarsi e giungere a validità. Con ciò Husserl precisa quindi che attraverso la riduzione primordiale non ottengo soltanto il mio io mio *ego* primordiale con la correlativa primordiale *Umwelt*, ma anche un'empatia primordiale e il rapporto ad un primordiale altro:

"Attraverso il mio metodo della riduzione primordiale [...] giungo correlativamente all'*ego* primordiale e a partire da ciò ricostruisco, pongo come valida un'empatia [...], potrei dire, un'empatia primordiale e ottengo un «altro primordiale»."⁶⁶

Queste sono le parole di Husserl ed esse appaiono, ad un primo sguardo, abbastanza misteriose: che cosa vuol dire empatia primordiale? Cosa significa un altro primordiale? Husserl aveva analizzato la "prima empatia", come per esempio all'Appendice XLV di HUA XV intitolato appunto *Das Kind. Die erste Einfühlung*, nella quale venivano analizzate le prime possibili forme di empatia del bambino e dove il "prima" assumeva chiaramente una

⁶⁶ "In meiner Methode der primordialen Reduktion [...] komme ich korrelativ auf das primordiale *ego* und baue von da aus weiter, ich setze eine Einfühlung [...], ich könnte sagen, wieder eine primordiale Einfühlung, in Geltung, und gewinne «primordiale Andere»" (HUA XV, p. 134).

connotazione temporale, che avevamo invece del tutto esclusa per la primordialità. L'empatia primordiale non è quindi assimilabile alla "prima empatia", poiché non ha lo scopo di descrivere uno stato di sviluppo psicologico effettivo del soggetto, ma vuole invece mostrare in che modo dal mondo primordiale possa darsi un'esperienza dell'altro non più ingenua:

"Io ottengo *in primis* un altro ridotto astrattamente, per così dire, un primo altro in sè stesso, sul quale trasferisco la mia struttura ridotta di essere e di mondo, la mia vita mondana ridotta (solo modificata nella correlativa prospettiva etc.) e l'altro risulta normale, solo quando la percezione empatizzante lo conferma davvero nel suo stile relativo concreto, [...]"⁶⁷

La prima forma di empatia, definibile come una forma di quella "auto-estranazione dell'io primordiale e della sua sfera primordiale"⁶⁸ che Husserl nomina al Testo 36 di HUA XV, consiste quindi nell'attribuire all'altro, il "primo altro", le medesime strutture d'essere che io ho riconosciuto in me stesso e nel mondo attraverso la riduzione primordiale; questa prima empatia, che potremmo definire "presuntiva", può poi trovare conferma o smentita attraverso l'empatia vera e propria, che non ha come correlato l' "altro primordiale"⁶⁹ in generale, ma un altro soggetto dato in carne e ossa e nelle sue specificità. Il senso di questa prima empatia sembra dunque essere quello di mostrare come la sfera primordiale rinvii ad un insieme di strutture costitutive valide per ogni monade e che, quindi, io posso fondatamente presupporre per ogni possibile monade, come Husserl chiarisce sia al Testo 19 di HUA XIV⁷⁰ che al Testo

⁶⁷ "Ich bekomme zunächst einen abstrakt reduzierten, sozusagen an sich ersten Anderen, auf den sich meine reduzierte Seins- und Weltstruktur, mein reduziertes Weltleben (nur abgewandelt in korrelativen Perspektiven etc.) überträgt und der nun normaler Anderer ist, wenn die einführende Wahrnehmung sich wirklich in dem relative konkreten Stil halt, [...]" (ivi, pp. 136-137).

⁶⁸ "Selbstentfremdung des primordialen Ich und seiner Primodialsphäre" (ivi, p. 634).

⁶⁹ Abbiamo scritto qui "altro primordiale" tra virgolette, perché è il modo stesso in cui Husserl lo scrive nel passo sopracitato di HUA XV ("und gewinne «primordiale Andere»", ivi, p. 134). Il fatto che Husserl utilizzi le virgolette mi sembra qui da sottolineare, perché, come vedremo in altri casi, e soprattutto nel terzo capitolo con il caso della *gebundene Phantasie*, egli sembra utilizzarle in senso molto pregnante, al fine di far capire al lettore che, nonostante stia utilizzando termini che hanno di solito un certo significato, in questi determinati casi i termini sono invece usati in modo particolare; nel testo in questione, è il termine *Anderer* che diviene problematico e che viene quindi posto tra virgolette, poiché è chiaro che qui il riferimento di questo termine non è, come di norma, l'altro soggetto in quanto essere individuale da un punto di vista fisico e psichico, ma una sorta di "prima immagine presuntiva" che, a partire dalla riduzione primordiale, posso ottenere delle strutture essenziali dell'alterità.

⁷⁰ In questo testo Husserl afferma infatti: "se ho esercitato in modo corretto la riduzione alla mia sfera originaria e analizzato questa stessa sfera - come quella di ciò che mi è proprio -, allora io ho con ciò il mondo per eccellenza, il quale è per me ambiente circostante e vero mondo, ridotto a ciò che da esso mi è dato in modo originario, inoltre a ciò che mi è dato ogni volta, in un senso particolare, come soggettivo nella *Umwelt*. Allo stesso tempo riconosco quindi, ponendo di nuovo come valida l'intera esperienza, che ciascuno *alter* ha la propria sfera originaria, a priori della stessa struttura generale [...]" („Habe ich diese Reduktion auf meine Originalsphäre richtig durchgeführt und diese Sphäre selbst durchforscht - als die des mir Eigenen -, so habe ich damit die Welt schlechthin, die für mich als Umwelt und wahre Welt seiende ist, reduziert auf das von ihr, was

13 di HUA XIV, nel quale sottolinea espressamente come “la pura natura della monade estranea e la sua legalità d’essere sono necessariamente le medesime rispetto a quelle di ogni mia possibile modificazione monadica.”⁷¹

Come avevamo già accennato è però importante ricordare che l’assunzione empatica presuntiva, attraverso la quale attribuisco all’altro le mie stesse strutture monadiche - “strutture dell’io proprio e dell’io estraneo”⁷² - non implica affatto una semplice e sterile ripetizione della costituzione, poiché ciascuna monade è identica a livello di strutture, come Husserl ricorda ad esempio al Testo 2 di HUA XIV⁷³, ma differente in relazione al modo in cui queste strutture sono portate a concretizzazione. Questa differenza tra le monadi non è affermazione metafisica, ma un’evidenza che si impone nel momento in cui provo anche solo a descrivere le possibili variazioni immaginative del mio stesso io, perché se io mi penso variato nelle mie fondamentali caratteristiche, non posso che ottenere necessariamente un altro io⁷⁴.

Tratteggiate le linee essenziali di temi come la riduzione primordiale, l’empatia primordiale e l’altro primordiale, possiamo provare ad analizzare i possibili rapporti tra sfera primordiale e *Ur-Ich*.

III Sfera primordiale e *Ur-Ich*

Un tentativo di ricognizione complessiva sulla questione dell’*Ur-Ich*, come anticipato all’inizio del capitolo, si può trovare nel volume *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl* di Shigeru Taguchi, tra i pochi che hanno deciso di confrontarsi con un tema così

mir original gegeben ist, also auf ein für mich jeweils in besonderen Sinne umweltlich Subjektives. Zugleich erkenne ich dann, wieder die volle Erfahrung in Geltung setzend, dass jeder Andere seine Originalsphäre hat, a priori von derselben allgemeinen Struktur”, HUA XIV, pp. 388-389). Da questo testo appare quindi in modo chiaro, da una parte, come la sfera originaria debba avere la medesima struttura per ciascuno, dall’altra, invece come essa abbia poi nei singoli casi anche elementi di differenziazione all’interno di questa struttura comune.

⁷¹ „das reine Wesen der fremden Monade und ihre Wesensgesetzmässigkeit ist notwendig dieselbe wie die an irgend meinen monadischen Abwandlungen“ (ivi, p. 262).

⁷²“ ichlichen und ichfremden Strukturen” (ivi, p. 16). Mi sembra interessante riportare l’intero passo husserliano: “*In primis* c’è in ogni caso l’analisi essenziale di un soggetto in quanto «monade», soprattutto della natura concreta della monade, secondo tutte le strutture dell’io proprio e dell’io estraneo e secondo le possibili forme nelle quali la generalità monadica secondo pure possibilità si specifica in modo tipico“ („Das erste ist jedenfalls die Wesensanalyse eines Subjekts als «Monade», des konkreten Wesens Monade überhaupt, nach allen spezifisch ichlichen und ichfremden Strukturen und nach den möglichen Formen, in denen sich monadische Allgemeinheit nach reiner Möglichkeit typisch besondern kann”, *ibid*).

⁷³ Infatti in una fondamentale nota di questo Testo Husserl sottolinea: “specifico punto in comune due monadi lo hanno in ciò, che ciascuna ha un centro funzionale, il quale è come tale una forma comune, e i modi fondamentali delle funzioni come gli altri delle strutture di coscienza hanno la loro tipica essenziale, la quale è identica per tutte le monadi“ („Spezifische Gemeinsamkeit haben zwei Monaden nur darin, dass jede ein Funktionszentrum hat, das als solches eine gemeinsame Form ist, und dass die Grundarten der Funktionen wie sonstige Bewusstseinsstrukturen ihre Wesentypik haben, die für alle Monaden identisch ist”, ivi, p. 32, nota).

⁷⁴ Vedi ivi, p. 32.

difficile; al riguardo si deve menzionare anche Dieter Lohmar, il quale ha recentemente pubblicato il saggio *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology*, in cui propone una breve storia dello sviluppo del concetto di *ego* nella fenomenologia husserliana, con l'intento di mostrare che né l'*ego* trascendentale di *Idee I*, né l'*Ur-Ich* possono essere interpretati in senso kantiano. In questo saggio Lohmar indica tre luoghi della fenomenologia genetica husserliana nei quali l'*Ur-Ich* compare, indicando all'apparenza il medesimo concetto, ma nascondendo in realtà per Lohmar una certa ambiguità. Vediamo allora quali sono questi passi e che cosa da essi si possa davvero dedurre sull'ancora misterioso *Ur-Ich*.

1 L'Ur-Ich nei Bernau Manuskripte: L'Ur-Ich è un Vor-Ich?

La prima comparsa dell'*Ur-Ich* è attestata da Lohmar in un passo dei *Bernau Manuskripte*, tratto dal fondamentale Testo 15 di HUA XIII *Zur Lehre von der Einfühlung*, già più volte citato, nel quale Husserl sostiene:

“Ogni io empirico comincia come *Ur-Ich*, e cioè ciascuno del tutto identico riguardo alla *Hyle* a lui preassegnata e nel modo di distribuzione di quest'ultima nel tempo immanente. In seguito ogni *Ur-Ich* si sviluppa in modo differente da ogni altro.”⁷⁵

In base a queste dichiarazioni, Lohmar interpreta l'*Ur-Ich* come uno stato iniziale dell'*ego* empirico, uno stato uguale per tutti gli *ego*, che si individualizzano poi in modo differente attraverso “lo sviluppo dell'affezione iletica e del modo di quest'ultima di distribuirsi nel tempo immanente”⁷⁶; l'*arch-ego* verrebbe quindi ad indicare lo stato iniziale in cui ogni essere umano inizia a fare esperienza del mondo, tanto da non poter essere definito un *ego* in senso pieno, ma una sorta di *Vor-Ich*, “e cioè un *ego* che è il punto di partenza della formazione dell'*ego* attraverso le sue esperienze.”⁷⁷ Secondo l'interpretazione di Lohmar, quindi, Husserl starebbe abbandonando la fenomenologia per rivolgersi piuttosto a tesi di tipo psicologico-empirico.

Noi non mettiamo in dubbio che la tesi di Lohmar possa trovare fondamento nel testo husserliano stesso, che l'*Ur-Ich* potrebbe anche semplicemente essere interpretato come un *Vor-Ich*, ma ci sembra che Husserl voglia qui intendere con l'*Ur-Ich* qualcosa di diverso, o

⁷⁵ “Jedes empirische Ich fängt als Ur-Ich an, also jedes völlig identisch bis auf die ihm vorgegebene Hyle und die Art ihrer Verteilung in der immanenten Zeit. Danach entwickelt sich jedes Ur-Ich anders als jedes andere“ (HUA XIII, p. 407).

⁷⁶ D. Lohmar, *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology*, p. 295.

⁷⁷ *Ibid.*

meglio, di più “radicale” rispetto ad una sorta di grado zero o preliminare dell’io empirico. Ogni *ego* empirico comincia come *Ur-Ich*: stiamo davvero parlando di un inizio semplicemente empirico o Husserl vuole rinviarci a qualcosa di più sorgivo e strutturale? Inoltre il farsi empirico del soggetto, come vedremo anche nei prossimi capitoli, sembra implicare *sin dall’inizio* un’essenziale differenziazione, quindi quale potrebbe essere questo iniziale stato empirico nel quale le monadi potrebbero essere completamente identiche? Può darsi un tale stato o l’empirico ci introduce strutturalmente in una dimensione in cui una completa identità dei soggetti non può esser data nemmeno al livello più iniziale che si possa immaginare?

Ripensiamo alla nostra monade, al perché Husserl scelga di riproporre un termine così denso di significato per indicare l’*ego* primordialmente ridotto: la monade è sempre l’unione di un *ego* con la propria *Umwelt*, è sempre indicazione di un *ego* che non è da intendere come polo vuoto di vissuti, ma sempre come un essere in concreta relazione con un *Gegenüber*; questo significa che la monade essenzialmente ridotta (riduzione eidetica) si “compone” di un *ego* e di una *Umwelt*, si compone di quelle strutture monadiche essenziali che io posso in una “prima empatia” (*primordiale Einfühlung*) attribuire ad un “altro primordiale” (*primordiale Andere*), poiché se è vero che ogni monade porta a realizzazione diverse possibilità, queste possibilità sono quelle appartenenti ad una stessa e medesima natura. In sintesi ciò che vorremmo qui proporre è che l’*Ur-Ich* non forma una fase empirica dell’*ego*, ma rinvia ad un livello più originario, quello della strutturale condivisione monadica: si tratta della condivisione di un’identità di strutture che non può però propriamente darsi in nessun modo sul piano empirico, il quale implica la differenziazione individuale. Si potrebbe dire che l’*Ur-Ich* svolge la funzione dell’*ego* monadico essenzialmente ridotto, sottolineando come ciò non implichi intenderlo né come propriamente sovra-individuale, come una sorta di io che, pur non essendo né *ego* né *alter-ego*, è la comune origine dei due⁷⁸, né come un io unico dal quale poi dovrebbe discendere il senso sia dell’*ego* che dell’*alter-ego*, interpretazione che riaprirebbe la questione del solipsismo al centro della fenomenologia husserliana. Come giustamente nota Zahavi, l’*Ur-Ich* non è uno nel senso di numericamente uno, ma nel senso di una *indexikalischer Natur*, di una trama di base della soggettività, che non è in contraddizione con l’intersoggettività fenomenologica, ma ne è, al contrario, il presupposto⁷⁹. L’*Ur-Ich* sembra rinviare alle strutture fondamentali della soggettività concreta o monade, assumendo

⁷⁸ Taguchi stesso ricorda infatti che l’interpretazione in senso sovra-individuale dell’*Ur-Ich* presenta il pericolo dell’uscita dalla sfera propriamente fenomenologica, in quanto l’origine comune di *ego* e *alter-ego* non potrebbe essere dimostrata dall’io fenomenologico (S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, p. 123).

⁷⁹ D. Zahavi, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 64.

un valore trascendentale, nel senso che viene ad indicare la forma che ogni monade deve avere per essere definita tale; in tal modo esso può effettivamente, e senza contraddizioni, essere interpretato come eterno e sovra-temporale in senso eidetico, come ricordato da Lohmar⁸⁰.

Questa interpretazione dell'*Ur-Ich* dei *Bernau Manuskripte* ci sembra confermata da diversi elementi, il primo dei quali è proprio ciò che Husserl stesso sostiene qualche riga dopo il passo sopracitato, e cioè che ogni io “comincia come *Ur-Ich*, il quale, come già detto, non possiede alcuna determinata disposizione e modi di determinazione della forma in generale, la quale ha alla propria base le determinazioni sviluppate, ma solo strutture dell'*Ur-Ich* identiche per ogni io o l'essenza relativa all'*Ur-Ich*; ciascuno inizia però con una *Hyle* differente, e nel modo in cui la *Hyle* scorre immanentemente si fonda il graduale costituirsi delle appercezioni, di cui si dice dopo che siano i vissuti, attraverso i quali l'io prende conoscenza del «proprio ambiente obiettivo».”⁸¹

Ogni io inizia come *Ur-Ich* in un senso essenziale, in base al quale ogni io condivide con gli altri un'identica struttura, un'identica natura; questa struttura è sempre in relazione con una *Hyle*, a livello strutturale definibile come *Ur-Hyle*, diversa per ciascuno. In sintesi potremmo dire che, così come in ogni monade trovavamo un *ego* particolare con una *Umwelt* particolare, correlativamente possiamo trovare a livello di strutture della soggettività concreta un *Ur-Ich* con una correlativa *Ur-Hyle*. Questa tesi ci sembra trovare conferma anche nel Testo 36 di HUA XV, ricordato anche da Taguchi⁸², nel quale Husserl parla di un *ego* assoluto presente in ogni monade (“monadizzato” in modo singolare in ogni monade, potremmo dire) attraverso le medesime strutture d'essere:

“In seguito l'*ego* assoluto concreto, quello intero e completo, è monadizzato come *ego* monadico. Ogni monade estranea come modificazione estraneante dell'assoluto, e cioè l'*ego* monadico ha nel

⁸⁰ Infatti Lohmar ricorda che l'*arch-ego* “a volte è chiamato *ego* «eterno» e ugualmente un «polo-soggettivo numericamente singolare» (HUA XXIII, p. 286). Queste caratterizzazioni dell'*ego* si armonizzano: la sua determinazione come sovra-temporale e numericamente singolare seguono dalla sua identità eidetica, ricordando che questa può ricorrere in modo identico in qualsiasi arbitrario momento temporale. Mentre ogni atto concreto dell'*ego* ha differente contenuto singolare ed essenza temporale nel punto determinato del tempo, l'elemento strutturale dell'*ego* permane il medesimo - e ciò sembra essere vero per ogni livello di costituzione” (D. Lohmar, *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology*, p. 294). Per Lohmar però questo valore eidetico dell'*arch-ego* si scontrerebbe con quello empirico-psicologico dei *Bernau Manuskripte*.

⁸¹ “es fängt das *Ur-Ich* an, das, wie gesagt, gar keine bestimmten Anlagen hat und Anlagenarten der allgemeinen Form, die die entwickelten Anlagen unter sich hat, sondern nur die für alle Ich identische *Ur-Ich*-Struktur oder das *ur-ichliche* Wesen, aber jedes ich fängt mit einer andere *Hyle* an, und in der Art, wie die *Hyle* immanent verläuft, liegt es, dass sich schrittweise die Apperzeption bilden, von denen es nachher heisst, es seien die Erlebnisse, durch die das Ich «seine objektive Umgebung» kennenlernt“ (HUA XIII, p. 408).

⁸² S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, p. 182.

suo proprio senso d'essere l'*ego* assoluto concreto con tutte le strutture d'essere che a quest'ultimo appartengono, ma, per l'appunto, estraneate - modificate."⁸³

2 *L'Ur-Ich nei C-Manuskripte: Ur-Ich e lebendige Gegenwart*

La seconda accezione di *Ur-Ich* è quella presente nei Manoscritti C sul tempo, nei quali il soggetto è tematizzato sulla base della riduzione alla *lebendige Gegenwart*, tematica che appare così strettamente legata a quella dell'intersoggettività, da spingere Iso Kern a sostenere che Husserl avrebbe ripensato in base a questo concetto la sua intera concezione della soggettività e dell'intersoggettività⁸⁴. Il concetto di *lebendige Gegenwart*, all'inizio pensato in senso strettamente egologico, si sarebbe poi trasformato in senso intersoggettivo, poiché Husserl, dopo il 1931, sarebbe giunto alla conclusione "che l'altro in quanto *Mitsubjekt* trascendentale e in quanto fluente *Mitgegenwart* non è separabile dal presente fluente dell'*ego* stesso"⁸⁵; questa "deviazione" in senso intersoggettivo della formulazione del presente vivente, sarebbe in contraddizione proprio con la teoria della riduzione primordiale formulata nelle *Meditazioni cartesiane*, poiché la fondazione assoluta di tutte le mie validità non sarebbe più nella mia soggettività primordiale, ma nella *urströmend seienden Intersubjektivität*. In sintesi si verrebbe a creare una sorta di cortocircuito tra la riduzione primordiale e la riduzione al presente vivente. Cerchiamo di capire se davvero si dia questo cortocircuito e come sia qui da intendere la problematica dell'*Ur-Ich*.

Non è questa la sede per occuparci nei particolari della questione della *lebendige Gegenwart*, definita da Held, nel suo studio intitolato proprio *Lebendige Gegenwart*, un vero e proprio enigma, con il quale si deve porre in discussione l'intera riflessione husserliana sulla temporalità; dobbiamo però prendere atto che nei *C-Manuskripte*⁸⁶ Husserl ricorre a questa nuova forma di riduzione, definita, tanto quanto quella primordiale, doppia riduzione. Lo scopo di Husserl attraverso la riduzione al presente vivente è di tematizzare la temporalità originaria alla base di ogni possibile apparire fenomenico, quella modalità temporale dell'io fungente nella quale tutto si svolge, quel presente vivente che ha in sé stesso passato e futuro come vivente. Come Lohmar stesso sottolinea nell'articolo in discussione, la riduzione al presente vivente appare come un'*epoché* radicalizzata, interna alla stessa *epoché*

⁸³ „Danach ist absolut konkrete *ego*, das volle und ganze, als monadisches *ego* monadisiert. Jede fremde Monade als entfremdende Modifikation des absoluten bzw. des monadischen *ego* hat in Seinssinn das konkret absolute *ego* mit allen ihm irgend zugehörigen Seinsstrukturen, aber eben entfremdet – abgewandelt“ (HUA XV, p. 640).

⁸⁴ Vedi I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. XLVIII.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Vedi HUA-Materialien VIII.

fenomenologica, in quanto porta alla luce una sorta di ingenuità residua all'interno dell'*ego* stesso ridotto in senso fenomenologico-trascendentale: "l'analisi dell'*ego* trascendentale nel contesto del presente vivente rimane ingenuo in relazione ai più profondi livelli di sintesi nella costituzione interna del tempo. Quindi, dobbiamo in seguito ritornare su questo tipo di analisi con l'aiuto di una rinnovata, seconda, più profonda, o doppia riduzione. Il risultato di questa seconda riduzione all'interno della riduzione è chiamata *arch-ego*."⁸⁷ Con la riduzione alla *lebendige Gegenwart* si pongono quindi tra parentesi passato e futuro e si riduce l'*ego* all'*ich fungiere, ich gegenwärtige*, si riduce, proprio come nei *Bernau Manuskripte*, l'*ego* ad un *Ur-Ich*.

Quello che bisogna ora capire è se questo *Ur-Ich* dei Manoscritti C sia il medesimo dei *Bernau Manuskripte* o se Husserl voglia qui indicare qualcos'altro. Se si intende l'*Ur-Ich* dei *Bernau Manuskripte* come *Vor-Ich*, è chiaro che un *Vor-Ich* non potrà avere nulla in comune con l'*Ur-Ich* dei *C-Manuskripte*; se si intende invece l'*Ur-Ich* dei *Bernau Manuskripte* come un rinvio alle forme costitutive della soggettività trascendentale concreta, allora l'*Ur-Ich* dei *Bernau Manuskripte* e quello dei *C-Manuskripte* sembrano venire a rispondere alle medesime esigenze.

Sostenere che la riduzione alla *lebendige Gegenwart* sia una riduzione all'*Ur-Ich* è, in realtà, solo parzialmente corretto e questo perché nel presente vivente è sempre presente non solo un *Ur-Ich*, ma anche una *Ur-Hyle*: come sottolinea Held, "una pura immanenza dell'io non è fenomenologicamente dimostrabile"⁸⁸ e, quindi, il discorso sull'immanenza del flusso non può che relativizzarsi, mostrando come l'immanenza sia, in realtà, sempre una immanenza-trascendenza, nella quale possiamo distinguere il *Lebensstrom* stesso come prima trascendenza, mentre "la costituzione del mondo spazio-temporale percettivo è in confronto da indicare come il risultato della «seconda trascendenza»."⁸⁹ Con la *lebendige Gegenwart* siamo quindi rinviati ad una sfera di immanenza temporale, nella quale passato e futuro permangono in quanto orizzonti presenti nel presente vivente, in quanto ri-presentazioni sempre di nuovo conducibili a presentazione. Ogni individuo rappresenta un diverso scorrere originario, una differente *lebendige Gegenwart*, tanto che Husserl, come vedremo anche nel capitolo terzo, sostiene che l'empatia può anche essere vista come un incontro tra presenti

⁸⁷ D. Lohmar, *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology*, pp. 297-298.

⁸⁸ K. Held, *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 89.

⁸⁹ *Ibid.*

viventi, poichè l'altro, attraverso l'empatia, è sì parte del mio presente vivente, ma rappresenta, a sua volta, un altro presente vivente⁹⁰.

Ciascuno rappresenta quindi un differente presente vivente, ma in ciascuno non si può che ritrovare la medesima struttura del presente vivente inteso quale inscindibile insieme di *Ur-Ich* e *Ur-Hyle*; in tal modo, così come appaiono nei *C-Manuskripte*, la *lebendige Gegenwart* come flusso originario, sede della originaria temporalizzazione e il correlativo *Ur-Ich*, inteso come centro propulsore del presente vivente stesso, sembrano condurre, proprio come nei *Bernau Manuskripte*, verso una definizione delle strutture primarie della soggettività trascendentale concreta.

In definitiva, le “doppie riduzioni” indicate da Husserl sono due: da una parte abbiamo la riduzione primordiale, nella quale viene reso extra-tematico tutto ciò che possiamo ottenere attraverso empatia, dall'altra la riduzione radicalizzata alla *lebendige Gegenwart*, nella quale si cerca invece di porre tra parentesi gli orizzonti propri di passato e futuro. Abbiamo quindi due differenti riduzioni, ma esse sembrano essere però strettamente legate, in quanto con entrambe si può giungere in definitiva alla delineazione della medesima strutturazione essenziale della soggettività concreta: un *Ur-Ich* inscindibilmente legato ad una *Ur-Hyle*.

Giunti a questo punto, ci rimane da chiarire perché la riduzione primordiale e quella al presente vivente non risultino affatto in contraddizione. *In primis* si deve notare, sulla base di ciò che abbiamo già sottolineato nella prima parte del capitolo sulla riduzione primordiale, che quest'ultima non è intesa da Husserl come uno strumento per trovare un terreno sul quale poter fondare le mie validità a livello solipsistico. La sfera primordiale non ha infatti il senso di una riduzione ad un mondo “mio”, nel quale sia possibile fondare le “mie” validità d'essere; al contrario abbiamo visto che Husserl vuole comprendere ciò che può essere costituzione e ciò che invece è co-costituzione, ma solo in un'astrazione da un mondo strutturalmente relazionale, nel quale anche il mio stesso *Leib*, ciò che è più originariamente mio, sembra però in definitiva avere degli strati intersoggettivamente costituiti. È allora chiaro che la sfera primordiale non si pone in contraddizione con la circostanza per cui ogni validità deve venirsi a fondare nel presente vivente intersoggettivo, ma anzi rappresenta il fondamento di questa evidenza, poichè solo attraverso l'astrazione compiuta nella riduzione primordiale possiamo renderci conto dell'essenziale radicamento intersoggettivo di ogni validità, radicamento che si esplicita nel momento in cui il presente vivente stesso si palesa nella sua forma più originaria, e cioè quella intersoggettiva. Come infatti vedremo in tutto il prosieguo

⁹⁰ Vedi HUA XV, pp. 331-332.

del lavoro, attraverso l'empatia, intesa come una vera e propria struttura trascendentale della costituzione monadica⁹¹, diviene evidente come ogni validità sia una validità fondata nell'intersoggettività, che non è un rapporto estrinseco tra le monadi, ma un accordo basato sulle medesime strutture d'accesso al mondo, su un'armonia della costituzione, in base alla quale è possibile l'unione dei diversi presenti viventi in una *transzendente strömende lebendige Intersubjektivität*. Le due "doppie riduzioni", lungi dall'essere in cortocircuito, sono allora partecipi del medesimo scopo, ovvero quello di mostrare in modo non ingenuo che la soggettività trascendentale è intersoggettività trascendentale, che esiste un'originaria connessione dell'intero universo monadico, in base alla quale solo l'universo monadico è indipendente, ma non ciascuna singola monade.⁹²

3 L'Ur-Ich nella Crisi: l'Ur-Ich è l'ego primordiale?

La terza accezione di *Ur-Ich* si ritrova nella *Crisi delle scienze europee*, dove Husserl, al paragrafo 55, dichiara che "al di là della prima *epoché* ne occorre una seconda; l'*epoché* dev'essere trasformata coscientemente in una riduzione all'*ego* assoluto, all'*ego* in quanto centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione. Ciò determinerà d'ora in poi tutto il metodo della fenomenologia trascendentale."⁹³ Lohmar sottolinea come Husserl presenti il concetto di *Ur-Ich* nella *Crisi* per cercare di superare un'ingenuità presente nella riduzione fenomenologico-trascedentale stessa: "questo particolare tipo di ingenuità consiste nel fatto che finora Husserl non aveva preso in considerazione la questione della costituzione in relazione all'intersoggettività trascendentale."⁹⁴ Attraverso questa radicalizzazione della prima *epoché*, otteniamo un *ego* trascendentale che non è più un *ego* numericamente singolo in connessione con gli altri *ego*, ma un *ego* "anonimo", senza determinazioni numeriche; come ricorda Lohmar "l'approfondimento della riduzione rimuove il senso di ogni pronome personale e con esso il senso di ogni co-persona. Il risultato di questa riduzione radicale è anche chiamato *arch ego*."⁹⁵ Dalla seconda *epoché* otteniamo quindi un *ego* che dev'essere chiamato tale, ma che non è grammaticalmente declinabile: "non ha senso parlare del «mio *arch-ego*» in opposizione al «tuo *arch-ego*»."⁹⁶ Come lo stesso Husserl ricorda al Testo 33 di

⁹¹ Infatti all'Appendice V di HUA XV Husserl chiarisce esplicitamente come, oltre ad un'empatia psicologica, vi sia *in primis* da considerare l'empatia come trascendentale, come una vera e propria struttura della costituzione (vedi HUA XV, p. 116).

⁹² Vedi HUA XIV, p. 295.

⁹³ HUA VI, p. 190; trad. it., p. 213.

⁹⁴ D. Lohmar, *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology*, p. 298.

⁹⁵ Ivi, p. 299.

⁹⁶ *Ibid.*

HUA XV, l'*ego* assoluto che ritroviamo nell'*urtümlich lebendige Gegenwart* è “il primo «*ego*» della riduzione – un *ego*, che è perciò chiamato così in modo erroneo, perchè per esso un *alter ego* non ha alcun senso.”⁹⁷

Su questa stessa base di partenza, Lohmar giunge alla conclusione opposta rispetto a quella alla quale giunge Taguchi in *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*; se infatti Lohmar identifica la riduzione radicalizzata della *Crisi* con quella primordiale delle *Meditazioni*, Taguchi si sforza invece di mettere in luce come questa identificazione non sia possibile. L'identificazione che compie Lohmar tra *Ur-Ich* della *Crisi* e sfera primordiale delle *Meditazioni* risulta in effetti molto problematica, e non si può non essere d'accordo con Taguchi nel momento in cui mostra che l'*Ur-Ich* non si può ricondurre alla sfera primordiale, in quanto esso si caratterizza per una certa “anonimità”, come messo in luce anche da Lohmar, mentre la sfera primordiale si caratterizza, al contrario, proprio attraverso la differenziazione tra “proprio” ed “estraneo”⁹⁸. Come abbiamo mostrato nella prima parte del capitolo, se cerchiamo di mettere in luce i tratti peculiari della sfera primordiale, emerge primariamente come questa sia un'operazione astrattiva che si può compiere proprio attraverso quella declinazione grammaticale dell'*ego* che non possiamo invece ritrovare nell'*Ur-Ich*; infatti ciò che emerge dall'astrazione primordiale è ciò che è originariamente mio, e cioè il *Leib* e la *Umwelt* primordiale, che non è ancora *Welt* propria, in quanto porta il marchio della mia soggettività, come Husserl stesso sottolineava⁹⁹. Sembra allora molto chiaro che la sfera del proprio, la monade, non può essere identificata con l'*Ur-Ich*, concetto attraverso il quale Husserl esprime l'esigenza di ritornare all'origine stessa della costituzione della soggettività concreta, ad una dimensione che deve valere per ciascuna monade e che vuole quindi mettere tra parentesi proprio quella distinzione tra proprio ed estraneo che la riduzione primordiale voleva invece tematizzare. L'*Ur-Ich* non può allora essere identificato con la sfera primordiale, ma esso sembra piuttosto venire ad indicare ciò che noi possiamo ritrovare in una sorta di riduzione eidetica di questa stessa sfera: se valuto eideticamente la mia sfera primordiale, i miei modi di rivolgermi al mondo e, correlativamente, i modi in cui il

⁹⁷ “das erste «*ego*» der Reduktion - ein *ego*, das fälschlich darum so heisst, weil für es ein *alter ego* keinen Sinn gibt“ (HUA XV, p. 586). Vorremmo far notare ancora una volta l'uso particolare delle virgolette al quale Husserl spesso ricorre: l'*ego* assoluto è un *ego* da porre tra virgolette poiché è un caso in cui il termine *ego* viene utilizzato in un senso per certi versi improprio.

⁹⁸ Infatti anche Taguchi ricorda che se la riduzione primordiale richiede come presupposto la differenziazione tra proprio ed estraneo, ciò non avviene invece in quella „*epoché* radicalizzata“ che emerge attraverso la dimensione dell'*Ur-Ich*; quest'ultima *epoché* infatti pone fuori funzione la differenziazione tra proprio ed estraneo e, anzi, consiste proprio nel non fare più utilizzo di questa differenziazione (S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, p. 156).

⁹⁹ Vedi HUA XIV, p. 23.

mondo si rivolge *a me*, allora vengo rinvio alle strutture essenziali della soggettività concreta, e cioè *Ur-Ich* e correlativa *Ur-Hyle*. Con la sfera dell'*Ur-Ich* non emerge allora una sfera strutturalmente caratterizzata dalla mia soggettività, bensì uno strato strutturale comune ad ogni monade, un livello percettivo universale che permette a ciascuno di avere una basilare¹⁰⁰ identità dei sistemi di apparizione percettivi, identità sulla quale, nella *Quinta Meditazione*, Husserl ha potuto fondare l'intersoggettività e tematizzarla come "costituita nell'idealità di un'apertura sconfinata, i cui soggetti singoli son provvisti di sistemi costitutivi coerenti che si corrispondono l'un l'altro."¹⁰¹

Concludendo, ci sembra allora più sensato considerare l'*Ur-Ich* non come l'*ego* primordiale, ma, come emerge anche dall'interpretazione di Taguchi, piuttosto come la base per l'emersione sia dell'originarietà dell'io che dell'asimmetria io-tu; riconoscere ciò che vi è di peculiare nella mia soggettività, passaggio per il quale si rende appunto necessaria la riduzione primordiale, significa infatti allo stesso tempo prendere atto, come meglio mostreremo nel quinto paragrafo di questo capitolo, della possibilità della variazione e della differenza, di una radicale *Fremdheit* alla quale l'io è costitutivamente esposto. L'*Ur-Ich* diviene allora il *medium* che permette l'apparire del mio *ego* primordiale, così come l'accesso all'*alter-ego*, come ricorda Taguchi¹⁰², e questo appare confermato ad esempio dal Testo 33 di HUA XV, nel quale Husserl sostiene che dall'io assoluto concreto ottengo non solo il mio io proprio e fondante, ma, a partire da quest'ultimo, anche la molteplicità degli altri io¹⁰³.

L'*Ur-Ich* ci rinvia allora al tema dell'armonia monadica e della legalità della genesi universale, che dovremo affrontare nel prossimo paragrafo.

IV Armonia monadica e genesi universale

Attraverso il discorso sull'*Ur-Ich* ci sembra di poter ritrovare quella che è la vera e più profonda armonia delle monadi husserliane, e cioè quel campo di strutture percettive universali che permette, nonostante tutte le differenze che le monadi svilupperanno nel loro percorso di crescita ed evoluzione, un'essenziale consonanza tra i diversi soggetti: ciascuno condivide con gli altri le medesime strutture di accesso al mondo, ed è quindi già da sempre nella possibilità della relazione, la quale deve essere intesa come un legame radicato nella

¹⁰⁰ Vorremmo qui sottolineare che l'identità richiesta affinché possa darsi un unico mondo per tutti è un'identità "di base" e non completa, come Husserl sottolinea all'Appendice XXI di HUA XIV; infatti armonia tra le monadi non significa *uguaglianza*, ma *somiglianza*. Tutto ciò rinvia, chiaramente, al problema delle anomalie che affronteremo nel quarto capitolo.

¹⁰¹ HUA I, p. 138; trad. it., p. 128.

¹⁰² Vedi S. Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, p. 216.

¹⁰³ Vedi HUA XV, p. 587.

costituzione di ciascuno. Come abbiamo già sottolineato, il problema dell'empatia si caratterizza per Husserl come un problema di *costituzione* e questo significa che con esso si dovrà affrontare il modo in cui la relazione si radica all'interno della costituzione stessa di ogni monade, all'interno del modo in cui la monade si struttura e si sviluppa, al fine di riconoscere come, in definitiva, la relazione abbia una sorta di "priorità" all'interno della costituzione stessa. Tale riconoscimento viene sottolineato proprio attraverso la questione dell'armonia monadica, la quale si ripresenta spesso nei volumi di HUA XIII, XIV, XV; in questi volumi Husserl, da un lato, la interpreta come "prestabilita", in quanto caratterizza la genesi stessa delle monadi¹⁰⁴, mentre, dall'altro, la interpreta come un'unione tra le monadi che dev'essere costantemente rinsaldata e re-istituita, poiché quest'armonia non è di per sé stessa sufficiente a creare un vero e proprio legame tra le monadi; l'armonia monadica è infatti la condizione strutturale necessaria in mancanza della quale non potrebbe darsi relazione, ma non è da intendersi come sinonimo della relazione stessa che le monadi possono poi sviluppare.

"Sono le monadi unità isolate, per le quali vale un'armonia «prestabilita» soltanto in relazione ai decorsi immanenti, unità dominata da un regola armonizzante? No, se si intende ciò esteriormente, come se l'ordine che si estende nello sviluppo degli stati delle monadi fosse fondato attraverso un prodigio non intelligibile di una qualche unità."¹⁰⁵

Armonia monadica significa strutturazione attraverso una natura comune, come Husserl ricorda subito dopo il passo appena citato, e tale armonia diviene effettiva nel momento in cui le monadi si rivolgono al mondo e, tramite le medesime strutture, percepiscono la medesima natura e ne condividono l'esperienza attraverso l'empatia; infatti spesso Husserl ricorda che l'armonia è un'unità, una corrispondenza che costantemente si rivela e si rinsalda nel fatto che i mondi soggettivi sono in una identità universale¹⁰⁶, nel fatto che, nonostante l'unicità di ogni singola monade¹⁰⁷, ciascuna di esse ha le medesime strutture di relazione verso il mondo,

¹⁰⁴ Ad esempio al Testo 14 di HUA XIII Husserl parla esplicitamente dell'armonia prestabilita come relativa alla genesi stessa dei soggetti, come una sorta di coordinazione nel modo di darsi del corso delle apparizioni nei differenti soggetti, coordinazione che permette l'empatia e la possibilità che il mondo di un singolo soggetto sia allo stesso tempo mondo dell'altro e viceversa (HUA XIII, pp. 376-377).

¹⁰⁵ "Sind die Monaden isolierte Einheiten, für die bloss hinsichtlich der immanenten Verläufe eine «präetablierte» Harmonie waltet, eine Einheit übereinstimmender Regelung herrscht? Nein, wenn man das äusserlich versteht, als ob in der Weise eines unbegreiflichen Wunders irgendwelche Einheit übergreifender Ordnung in der Entwicklung monadischer Zustände gestiftet wäre" (HUA XIV, pp. 266-267).

¹⁰⁶ Vedi il di Testo 22 HUA XIV.

¹⁰⁷ Come abbiamo già sottolineato, per avere un'identità tra i diversi mondi soggettivi non è necessaria una totale identità dei sistemi di manifestazione, come ad esempio Husserl ricorda all'Appendice XXI di HUA XIV; i

mondo che è il medesimo per tutte. È in questo senso che Husserl sostiene che l'empatia è, in definitiva, un presa di coscienza di una consonanza (*Einstimmigkeit*) circa ciò che appare, ovvero del fatto che tutti abbiamo come correlato la medesima *Welt*. La *Welt* è una per tutti, è intersoggettiva, quindi legata a ciascun mondo primordiale, in quanto si costituisce non solo tramite le mie esperienze, ma attraverso quelle di ciascuna monade, le quali sono l'una con l'altra in un rapporto di scambio, di empatia; con l'empatia abbiamo una sorta di "raddoppiamento" della *Umwelt* primordiale, che non significa raddoppiamento della *Welt*, ma, all'inverso, formazione della *Welt* stessa attraverso la scoperta degli elementi di strutturale identità tra le differenti *Umwelten* soggettive. Infatti al Testo 1 di HUA XV Husserl ricorda che "«fino a quando» nella mia sfera primordiale non si sia costituito alcun *alter*"¹⁰⁸, ciò che può costituirsi è solo il mio mondo-ambiente primordiale e non il mondo obiettivo, il quale può emergere solo attraverso l'incontro di differenti mondi-ambienti primitivi.

Non è quindi un caso che strettamente legata al discorso sull'armonia monadica si trovi la questione della legalità della genesi stessa delle strutture essenziali della soggettività concreta o monadica:

"Questo intero processo monadico è sottoposto alle leggi universali della genesi, in primo luogo alle leggi d'essenza, lo studio delle quali è il più grande compito della fenomenologia. Ogni monade ha, pensata in modo solitario, la sua propria e immanente legalità di sviluppo e qui le leggi d'essenza sono le medesime per ciascuna monade in [sè stessa] e per sè stessa."¹⁰⁹

È il medesimo discorso al quale Husserl sembra volerci condurre nella *Quarta Meditazione*, quando introduce il difficile problema della genesi ultima¹¹⁰, che regola la formazione di un *ego* concreto unitario e che non sembra potersi ricondurre propriamente né al discorso sulla genesi passiva, né a quello sulla genesi attiva; tale discorso può trovare forse chiarimento

problemi nella costituzione dell'identità tra i mondi intersoggettivi possono però sorgere nel momento in cui ci troviamo davanti a soggetti con anomalie percettive, come vedremo nel quarto capitolo.

¹⁰⁸ HUA XV, p. 43. Mi sembra importante sottolineare il "*solange*" tra virgolette in riferimento alla sfera primordiale, ad ulteriore dimostrazione di come questa stessa sfera primordiale non possa essere intesa come un momento di genesi temporale.

¹⁰⁹ "Dieser ganze monadische Prozess steht unter universalen Gesetzen der Genesis, vor allem unter Wesensgesetzen, deren Ausarbeitung die grösste Aufgabe der Phänomenologie ist. Jede Monade hat, solitär gedacht, ihre eigene immanente Entwicklungsgesetzlichkeit, und die Wesensgesetze sind hier solche für jede Monade an und für sich selbst" (HUA XIV, p. 271).

¹¹⁰ Infatti al paragrafo 37 delle *Meditazioni cartesiane* Husserl sostiene che: "È molto difficile accedere all'universalità ultima della problematica eidetico-fenomenologica e quindi anche alla genesi ultima" (HUA I, p. 110; trad. it., p. 101).

anche all'Appendice XXXVII di HUA XIV, nella quale Husserl si impegna nella definizione delle principali caratteristiche delle monadi, le quali “sono in una connessione funzionale riguardo alla natura e alla sua doppia legalità”¹¹¹, in base alla quale „le monadi risultano inoltre in armonia non solo in relazione alla forma della legalità, ma anche in relazione alle apparizioni stesse, ai contenuti di sensazione come condizioni di possibilità dell'empatia .”¹¹² È proprio quest'armonia nella costituzione genetica stessa delle monadi a far sì che le monadi non siano solo degli esseri in sé e per sé, ma anche degli esseri intrinsecamente relazionali, “*füreinander*”¹¹³, “*miteinander*”¹¹⁴, “*voneinander abhängig*”¹¹⁵. Il fatto che le strutture della soggettività concreta siano le medesime nella strutturazione di ogni monade crea un'armonia di base, crea le “finestre dell'empatia”¹¹⁶, attraverso le quali le monadi si aprono l'una all'altra e quest'“apertura” non è un mera ed estrinseca possibilità di partecipare alle esperienze altrui, ma una strutturale disponibilità a lasciare che il proprio percorso genetico venga plasmato anche dal rapporto con l'altro. Solo in questo senso si può allora davvero comprendere cosa Husserl intenda definendo l'empatia come una struttura della costituzione e le monadi come esseri sia assolutamente divisi che assolutamente co-implicati: l'armonia monadica e l'empatia come continuo rinnovarsi e rinsaldarsi concreto di tale armonia conducono ad un soggetto che è talmente aperto all'altro, da potersi definire come monade che ha la possibilità di costituire in se stessa un'altra monade.

È quindi a partire dall'armonia monadica che si può inoltre davvero comprendere il senso del tema, spesso riaffermato da Husserl, dell'empatia come “rispecchiamento” reciproco delle monadi, rispecchiamento basato sull'armonia nella costituzione del mondo esterno e nelle strutture che permettono alla soggettività stessa di rivolgersi al mondo:

“Possibile empatia è il «rispecchiamento» di ogni monade in ogni altra e la possibilità di un tale rispecchiamento dipende dalla possibilità della costituzione concordante di una natura spazio-temporale, in ogni io indice sufficiente per le correlative costituzioni di vissuti.”¹¹⁷

¹¹¹ “[Alle Monaden] stehen in funktionellem Zusammenhang hinsichtlich der Natur und ihrer doppelten Gesetzmässigkeit“ (HUA XV, p. 294).

¹¹² “und dabei harmonieren die Monaden nicht nur hinsichtlich der Gesetzform, sondern auch hinsichtlich der Erscheinungen selbst, also hinsichtlich der Empfindungsgehalte als Bedingungen der Möglichkeit der Einfühlung, [...]“ (*ibid*).

¹¹³ *Ibid*.

¹¹⁴ *Ibid*.

¹¹⁵ *Ibid*.

¹¹⁶ “Fenster der Einfühlung” (*ivi*, p. 295).

¹¹⁷ “Mögliche Einfühlung ist die «Spiegelung» jeder Monade in jeder anderen, und die Möglichkeit solcher Spiegelung hängt an der Möglichkeit einer übereinstimmenden Konstitution einer raumzeitlichen Natur, eines in alle Ich hinreichenden Index für entsprechende Erlebniskonstitutionen“ (HUA XIII, p. 229). Anche all'Appendice XI di HUA XIV Husserl ribadisce che “in una monade si rispecchiano tutte le altre singole

In altri testi Husserl sottolinea non solo come in ogni monade si possa riflettere l'intero universo monadico¹¹⁸, ma anche come l'armonia sia intrinseca alla costituzione corporea stessa di ciascuno, tanto che si può addirittura affermare che “ogni corpo rispecchi l'intero universo corporeo”¹¹⁹. Questo rispecchiarsi non è però un semplice vedere un riverbero della propria immagine riflessa nell'altro come allo specchio¹²⁰, ma l'esplicitazione di un legame, di un'armonia tra le monadi, che non significa eguaglianza senza riguardo per le differenze, ma co-costituzione sulla quale è possibile sviluppare la condivisione attraverso i modi della *Vergemeinschaftung*, termine carico di significato, con il quale Husserl vuole esprimere la continua processualità insita nel formarsi stesso della comunità, nella quale “ogni monade non è solo per sé, ma anche per ogni altra monade.”¹²¹

È proprio per comprendere maggiormente come nella mia monade si possa costituire un'altra monade, come io possa giungere a comprendere le forme di persistenza monadica, da una parte, e quelle di differenziazione, dall'altra, che dobbiamo ritornare alla sfera primordiale e alla possibilità che già in questa stessa sfera si dà di avere forme di auto-estranamento (*Selbstentfremdung*).

V Le possibilità dell'auto-estraniazione nella sfera primordiale

Sinora abbiamo discusso delle forme di persistenza della soggettività trascendentale concreta e abbiamo visto come Husserl esplori queste forme proprio attraverso la riduzione ad un *Ur-Ich*, base comune originaria per la fondazione di *ego* e *alter-ego*; ma come posso in definitiva giungere alla definizione di queste forme? Quasi di passaggio, avevamo già notato come la riduzione all'*Ur-Ich* possa dirsi una sorta di riduzione eidetica: a partire dalla sfera primordiale, ma anche dalla sfera del presente vivente, io posso giungere alla delineazione delle invarianti della soggettività concreta. Come Lévinas chiarisce in *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia husserliana*, la fenomenologia è una scienza d'essenza, la

monadi «direttamente» attraverso empatia” (“in einer Monade spiegeln sich einzelne andere Monaden «direkt» durch Einfühlung”, HUA XIV, p. 300).

¹¹⁸ Ad esempio all'Appendice XI di HUA XIV Husserl sostiene: “In ogni monade non si riflette [...] solo l'universo della natura, ma anche l'assoluto universo delle monadi” („Nun spiegelt sich [...] in jeder Monade nicht nur das Universum der Natur, sondern das absolute Universum der Monaden”, HUA XIV, p. 299).

¹¹⁹ “jeder Körper spiegelt das ganze körperliche Universum” (*ibid.*).

¹²⁰ L'esperimento dello specchio non deve però essere considerato senza valore, in quanto esso può rappresentare, come vedremo nel prossimo paragrafo, una prima modalità di auto-estraniazione; semplicemente bisogna sempre tenere distinti quelli che possono essere i modi dell'autoestraniazione e quelli che sono invece i modi in cui un *alter-ego* può presentarsi: nello specchio io ritrovo me stesso, non l'altro, il quale non è mai riducibile ad un mero riflesso, ad una semplice proiezione di me stesso.

¹²¹ “jede Monade ist nicht nur für sich, sondern auch für jede andere Monade” (HUA XV, p. 194).

quale sostituisce alla considerazione dei fatti o delle cose naturali quella delle essenze, le quali si vengono a delineare come i contenuti universali della percezione e si possono ottenere attraverso il metodo della variazione, spiegato ad esempio da Husserl al paragrafo 34 delle *Meditazioni cartesiane* con il famoso esempio del tavolo; nel caso dell'*Ur-Ich* è come se Husserl riutilizzasse il metodo della variazione eidetica per enucleare le strutture essenziali della soggettività concreta, attraverso la quale si rende possibile la percezione del mondo stesso: affinché un mondo possa darsi e un soggetto svilupparsi abbiamo bisogno di due strutture essenziali, *Ur-Ich* e *Ur-Hyle* di riferimento. *Ur-Ich* e *Ur-Hyle* sono allora quelle strutture che caratterizzano idealmente ogni monade, nel senso che esse sono presenti in modo differente in ogni monade, ma, nonostante questo loro potersi presentare solo attraverso le differenti forme individuali monadiche, esse permangono singolari nella loro identità ideale; questo significa che, sottoposta a variazione la monade, noi prendiamo atto delle strutture che ne costituiscono il significato, cioè di quelle strutture senza le quali non potrebbe darsi una monade: esse sono, appunto, un *Ur-Ich*, delle strutture soggettive di relazione al mondo, e una *Ur-Hyle*, un *Gegenstand* senza il quale l'*Ur-Ich* stesso sarebbe vuoto di senso. Il ruolo della variazione, anche in questo caso, rimane dunque duplice: da una parte serve a cogliere l'essenza, ma, dall'altra, anche a mostrare le possibili variazioni stesse di questa essenza e l'*Ur-Ich*, come dicevamo nel paragrafo precedente, sembra perfettamente in grado di svolgere questa doppia funzione, ponendosi come base non solo dell'originarietà dell'io, ma anche della differenziazione tra *ego* e *alter-ego*.

Ma di nuovo torniamo al nostro problema iniziale: da dove muovere per giungere alla determinazione delle forme invarianti della soggettività concreta? Come abbiamo accennato, e come si chiarirà nel prosieguo del discorso, l'altro soggetto rappresenta una trascendenza radicale e questo significa che non posso avere all'altro un "accesso" diretto, ma solo un accesso mediato tramite empatia; posto ciò, per cogliere la struttura di base della soggettività, prenderò le mosse dalla soggettività alla quale ho un accesso diretto, la mia, o quella alla quale ho accesso indiretto, quella dell'altro? Naturalmente Husserl decide di partire dalla sfera del proprio, facendo assumere alla riduzione primordiale una direzione di senso per la quale io parto dalla delineazione di ciò che mi caratterizza rispetto all'altro, al fine di enucleare ciò che che ci rende essenzialmente simili, per poi poter ritornare, in modo meno ingenuo, a ciò che caratterizza l'apparire dell'estraneo. Alla riduzione primordiale, nella quale, ricordiamolo, provo a mettere fuori gioco tutto ciò che posso ottenere tramite empatia, si viene quindi a sommare la riduzione all'*Ur-Ich*, forma particolarissima di riduzione eidetica che io posso ottenere ponendo sotto variazione la mia stessa monade.

Avevamo visto come al Testo 36 di HUA XV Husserl spiegasse come l'*ego* assoluto si “monadizzi” in modo sempre differente nelle monadi individuali, le quali possono tutte considerarsi modificazioni l'una dell'altra, in quanto condividono la medesima struttura, ma modificata. Un primo modo attraverso il quale le monadi possono prendere coscienza del loro essere delle “variazioni” è quello offerto dalla possibilità stessa dell'auto-variazione, come Husserl ricorda sempre al Testo 36 di HUA XV, attraverso la quale avviene una prima forma di apertura all'altro come possibilità, in quanto già “a ciascuna modificazione di fantasia corrisponde un possibile esistente *alter*.”¹²² Attraverso l'auto-variazione le monadi possono dunque prendere coscienza sia delle strutture d'identità che la legano alle altre monadi, sia delle differenze che la distinguono dalle altre monadi, in un'apertura all'altro che viene addirittura a caratterizzare il mondo primordiale del singolo. Già la sfera primordialmente ridotta, dalla quale abbiamo cercato di escludere ogni empatia, risulta così caratterizzata da forme di aperture all'alterità, da possibili forme di auto-estranazione¹²³, le quali conducono a quel primordiale altro che già abbiamo incontrato e che potrà poi trovare conferma nella realtà solo attraverso la vera e propria *wahrnehmende Einfühlung*.

1 Le prime possibili forme di auto-estranazione

Come possibili forme di auto-estranazione non troviamo quindi solo, nei testi di HUA XIII, XIV, XV, quella più radicale, rappresentata dall'empatia stessa, ma anche, già nella sfera primordiale, la variazione immaginativa di me stesso e altre possibili forme di auto-estranazione.

Husserl ricorda ad esempio spesso come la monade sia un essere in costante divenire nel tempo, un essere in continuo cambiamento¹²⁴: cercare di cogliere l'individualità di una monade è come cercare di fissare le permanenze essenziali di un essere che costantemente diviene. Come vedremo nel terzo capitolo, il rapporto tra *ego* e *alter-ego* nell'empatia è simile a quello tra *ego* del mio presente e *ego* del mio passato, poiché cogliere me stesso nel passato è uno dei primi modi in cui io posso accedere ad una forma di alterità: io colgo me stesso nel passato come un *ego* diverso e in questo cogliere le mie possibili modificazioni nella temporalità, io sperimento forme più o meno ampie di estraneazione da me stesso, di percezione del fatto che non esiste solo ciò che sono, ma anche tutta una sfera di altre

¹²² “jeder Phantasie-modifikation entspricht ein möglicher seiender Anderer“ (ivi, p. 640).

¹²³ Ivi, p. 634.

¹²⁴ Vedi ad esempio il Testo 2 di HUA XIV.

possibilità d'essere, possibilità che io ho portato o non ho portato a compimento nel passato e che potrei ad esempio realizzare nel futuro.

Altre forme di auto-estraniazione possibili già nella sfera primordiale, quindi al di fuori di quell'estraniazione radicale che l'altro viene a rappresentare, possono essere quelle riguardanti la percezione dei nostri stessi mutamenti corporei. Nelle ricche analisi husserliane sui problemi del tempo e della corporeità si può ad esempio a volte percepire come una frattura tra un tempo della vita e un tempo della corporeità, tra scorrere obiettivo del tempo e flusso della vita di coscienza, una frattura tra *Leib* e *Körper*, come se il tempo del *Körper* non fosse sufficiente per coprire l'estensione del tempo della vita, come se l'invecchiamento del *Körper* non fosse proporzionale rispetto a quello della vita, ponendoci in uno stato di estraneazione rispetto al nostro stesso corpo, che sentiamo in questi casi come non più nostro, come qualcosa di estraneo al nostro divenire individuale. Di grande rilevanza è anche l'auto-estraniazione che si può provare nel guardare la nostra stessa immagine allo specchio, una sorta di doppia auto-estraniazione, poiché lo specchio può permettere sia un'auto-estraniazione in riferimento alla presa d'atto dei mutamenti del nostro corpo, sia un'auto-estraniazione in riferimento al fatto che io non mi colgo solo nel modo del qui, ma, contemporaneamente, anche nel modo del là, come se il mio corpo si "raddoppiasse"¹²⁵, aprendomi al problema del poter pensare il mio corpo nel modo del là, problema che sarà poi, come vedremo, fondamentale per quanto riguarderà la comprensione delle dinamiche empatiche; attraverso la visione di me stesso nel modo del là grazie all'immagine dello specchio, quindi già nella sfera "solipsistica", mi appare la contraddittorietà del potermi rappresentare contemporaneamente qui e là, del poter avere nello stesso momento differenti rappresentazioni provenienti da differenti luoghi, mostrandomi la possibilità di un "raddoppiamento reale" dell'io, e cioè "la possibilità di due soggetti con due *Körper*"¹²⁶. L'auto-estraniazione corporea presente nel vedere il mio corpo allo specchio (ma che si può in realtà sperimentare anche in una sorta di prima forma di empatia con le cose, empatia nella quale è come se mi sostituissi ad una cosa nel luogo da essa occupato) mi porta all'evidenza del fatto che, se io sono qui, non posso essere là, ma il là può essere contemporaneamente occupato da un altro; un'ovvietà di fondamentale valore nella sfera di proprietà del singolo, in quanto mostra come il mondo primordiale possa essere caratterizzato da un solo ed unico

¹²⁵ Vedi ad esempio il Testo 12 di HUA XIII, nel quale Husserl fa esplicitamente l'esempio del raddoppiarsi del *Leib* nello specchio.

¹²⁶ "die Möglichkeit zweier Subjekte mit zwei Körpern" (HUA XIII, p. 263).

punto di vista, il mio, e, allo stesso tempo, mi apre alla possibilità che questo mio punto di vista non sia, in realtà, l'unico.

2 *Sich anders fingieren e sich Andere fingieren*

Ma veniamo alla possibilità più radicale di auto-estraneazione presente nella sfera primordiale, e cioè quella della variazione immaginativa di me stesso, attraverso la quale, anche nel mondo primordialmente ridotto, posso prendere coscienza del fatto che io sarei anche potuto essere diverso.

Il tema della variazione immaginativa di me stesso compare svariate volte nei testi di HUA XIII, XIV, XV, come ad esempio nel fondamentale Testo 10 di HUA XIII, sul quale torneremo ancora nel corso dei capitoli successivi e che, tra i tanti motivi d'interesse, presenta anche quello di fornirci elementi essenziali proprio sul problema della finzione di me stesso. Il testo comincia con uno di quei momenti, ricordati nel paragrafo precedente, nei quali Husserl esplicita una prima possibile forma di auto-estraneazione presente nella percezione della variazione temporale di sé stessi, in base alla quale io mi percepisco allo stesso tempo come sempre diverso e come sempre identico:

“*De facto* nel corso della mia vita io mi sono ampiamente modificato e ancora mi modifico, io sono quindi sempre di nuovo un altro, ma sono lo stesso, che si modifica.”¹²⁷

Oltre a questa variazione nel tempo, si danno anche però le variazioni immaginative che io posso avere di me stesso, le quali non sono da confondere con il tentativo di immaginare me stesso come un altro:

“Io posso ora anche rappresentarmi come modificato in una gran quantità di modi e fingere me stesso come se fossi differente, ma ciò non significa fingere di fronte a me un altro soggetto, un secondo soggetto, un «*alter*», infatti anche nella finzione io sono pur sempre io.”¹²⁸

Chiarire questo punto è di essenziale importanza, poiché attraverso la variazione immaginativa di se stessi Husserl non vuole affatto sostenere che a partire da me stesso io

¹²⁷ „De facto habe ich mich im Laufe meines Lebens sehr verändert und verändere mich noch, ich bin also immer wieder ein anderer, aber ich bin darselbe, sich verändernd“ (ivi, p. 289).

¹²⁸ “Ich kann mich nun auch als mich verändernden in sehr vielfacher Weise vorstellen und mich als anders seined fingieren, das heisst nicht, ein anderes Subjekt, ein zweites Subjekt, einen «Anderen» mir gegenüber fingieren, Ich bin noch immer, auch in der Finktion, Ich“ (*ibid*).

posso fingere altri soggetti, ma solo che io posso pensare me stesso come altro, diverso; come sottolinea Ferrario, “io-posso fingermi altro (*anders*, diverso), ma non posso fingere altri (*Andere*).”¹²⁹ Lo stesso concetto è ribadito anche al paragrafo 34 delle *Meditazioni cartesiane*, dedicato proprio alla definizione dell’analisi eidetica, nel quale Husserl chiarisce:

“E bisogna far bene attenzione al fatto che, nel passaggio dal mio *ego* all’*ego* in generale, non si presuppone né la realtà effettiva e nemmeno la possibilità della dimensione degli altri. Qui l’estensione dell’*Eidos ego* è determinato dalla auto-variazione del mio *ego*. Se io mi fingo semplicemente come se fossi differente, non fingo [con ciò] un altro.”¹³⁰

Sempre al Testo 10 di HUA XIII, Husserl si interroga infatti su quanto nella finzione si possa davvero prendere le distanze dalle proprie determinazioni fattuali¹³¹, giungendo alla conclusione che, in definitiva, il soggetto finzionale non può essere né identico, ma neanche completamente differente dal mio io reale. Ciò che ad Husserl interessa sottolineare è come l’empatia e la variazione immaginativa di me stesso siano due esperienze fenomenologiche completamente diverse: con la variazione di me stesso io posso aprirmi alla possibilità del mio essere diverso, alla possibilità che si diano altre possibilità d’essere rispetto a quelle che io ho condotto a concretizzazione, ma non posso di certo pensare di potermi fingere *in toto* un altro soggetto, poiché il legame con il mio io effettivo, esclusi casi patologici, permane e deve permanere sempre attivo; anche in casi d’immaginazione molto complessi e particolarmente estraneanti, come quello nel quale immagino di essere qualcun altro che vive in un mondo di fantasia¹³², io sono e rimango sempre io, tanto che per immaginare di essere questo qualcun altro che vive nel mondo di fantasia, io devo immaginare me stesso come contemporaneamente insieme all’altro nel mondo di fantasia.

Come Husserl sottolinea al Testo 19 di HUA XV, ciò che dobbiamo considerare è che la monade ha sempre implicitamente in sé la possibilità di prendere coscienza di altri possibili

¹²⁹ E. Ferrario, «Come se io fossi là», p. 54. Con questo problema della distinzione tra “fingersi altro” e “fingersi altri” si collega quello del ruolo dell’immaginazione nelle dinamiche empatiche, tema che cercheremo di affrontare nel terzo capitolo. La differenza tra *sich anders fingieren* e *sich Andere fingiere* è sottolineata anche da Natalie Depraz (vedi N. Depraz, *Transcendence et Incarnation*, p. 93).

¹³⁰ HUA I, p. 106, nota; trad. it. (modificata) p. 98.

¹³¹ Infatti Husserl scrive: “se mi fingo nella terra dei centauri, su Marte etc., se mi immagino cose, fatti, liberamente costituiti e variati: in che senso io sono? Io sono come io di finzione, qui e ora, con questo *Leib* vivente in questo mondo fattuale, io, la persona empirica: io (questo Io) immagino“ („Fingere ich mich in Zentaurenland, eine Marswelt etc., fingiere ich mich Dinge, Vorgänge, sei frei bildend und umbildend: inwiefern bin ich dabei? Ich bin dabei als das fingierende Ich, jetzt und hier, mit diesem Leib in dieser faktischen Welt lebend, ich, die empirische Person: ich (dieses Ich) fingiere”, HUA XIII, p. 290).

¹³² Vedi Testo 10 di HUA XIII, p. 299.

modi d'essere: l'essere di una monade lascia sempre aperta la possibilità d'essere di un'altra monade, ma, anche qui viene ribadito, ciò non significa che il *wenn ich anders wäre* possa essere confuso con l'averne un altro:

“La possibilità del mio essere monadico risiede nella mia realtà, e tutte le altre possibilità, che io posso ottenere a partire da questa realtà attraverso la libera modificazione di fantasia, sono appunto solo modificazioni e possibilità della mia e innanzitutto solo della mia realtà. Ma io, pensato come se fossi differente, ciò non significa un *alter*.”¹³³

Il mio pensarmi diversamente e l'essere un altro non possono infatti essere confusi, poiché la finzione di fantasia non può essere del tutto dissociata dalla realtà dalla quale essa parte, ma, al contrario, la finzione di fantasia può avvenire solo all'interno delle possibilità offerte da quel reale sul quale si attua la fantasia, assumendo così il compito di mostrare possibilità contrastanti con la realtà, nel senso che non si sono realizzate, ma non dissociate da quest'ultima; seguendo l'esempio di Husserl¹³⁴, si può dire che io posso ad esempio immaginare una cosa con differenti determinazioni (un tavolo di marmo immaginato come di legno, ma anche un elefante immaginato come rosa), ma non posso pensare una cosa come esistente al di fuori delle coordinate spazio-temporali. Anche nella fantasia, se non addirittura nelle vere e proprie allucinazioni (che non possono ad esempio anch'esse essere pensate al di fuori dello spazio-tempo), si danno regole ben precise e la variazione immaginativa di me stesso non fa eccezione; se io parto da me stesso non posso passare all'altro, o almeno, potrò farlo solo nel momento in cui l'altro mi si presenta in carne ed ossa, ma allora la variazione immaginativa sarà sull'altro, non su me stesso. Se io mi immagino diversamente, con ciò ho ottenuto possibilità di variazione appartenenti al mio stesso *ego*, non ottengo l'altro, non ho effettuato quell'“uscita” dalla finzione primordiale che solo con l'altro reale e con la relazione empatica potrà avvenire; anche considerando il fatto che le possibilità di variazione che io ottengo a partire dal mio *ego* sono quelle che qualsiasi altro *ego* potrebbe immaginare

¹³³ „Die Möglichkeit meines monadischen Seins liegt in meiner Wirklichkeit, und alle anderen Möglichkeiten, die ich aus dieser Wirklichkeit durch freie phantasiemässige Abwandlung gewinne, sind eben nur Abwandlungen und Möglichkeiten meiner und zunächst nur meiner Wirklichkeit. Aber Ich, gedacht als wie wenn ich anders wäre, dass heisst noch nicht ein Anderer“ (HUA XV, p. 335).

¹³⁴ All'Appendice XXI *Welt als gemeinsame Geltung. Der durchbruch des Eigenen durch einführende Vergegenwärtigung und Selbstphantasie* Husserl infatti sostiene: “Posso supporre che questa cosa invece di essere spaziale sia non spaziale? Io posso variare una realtà solo all'interno delle sue possibilità, e così ogni possibilità è in conflitto con la realtà fattuale“ („Kann ich annehmen, dass dieses Ding statt raumzeitlich nicht raumzeitlich sei? Umfingieren kann ich ein Reales nur innerhalb seiner Möglichkeiten, und dann streitet jede Möglichkeit mit der faktischen Wirklichkeit“, HUA XV, p. 360).

partendo dal proprio *ego*, non mi conduce in nessun modo a poter affermare che esistono le concretizzazioni reali di tutte quelle possibilità che fanno parte dell'essere monadico prima di avere *in carne ed ossa* queste stesse concretizzazioni. All'Appendice XVIII di HUA XIV Husserl rinvia alla differenza tra *vieler Ich* e *eine Vielheit von Ich*, chiarendo come la molteplicità faccia necessario riferimento alla *coesistenza*, coesistenza di io differenti possibile solo nell'empatia e non semplicemente a partire dalla variazione immaginativa di me stesso, in quanto implica *in primis* una “«*Gleichzeitigkeit*»”¹³⁵. Anche al Testo 4 di HUA XIV Husserl sottolinea che quando “nella libera variazione del mio io (nella mia soggettività concreta) ripercorro le possibili modificazioni di questo io, ottengo un chiuso sistema di possibilità in riferimento al soggetto. Propriamente descritte, tutte queste possibilità sono incompatibili, perchè sono in sovrapposizione individuale.”¹³⁶ Sempre in questo stesso Testo, Husserl sottolinea però, come già ricordato, che la realizzazione delle differenti possibilità di variazione che io posso cogliere anche solo partendo dalla variazione del mio stesso io non è di certo possibile contemporaneamente all'interno del mio singolo essere fattuale e individuale, ma solo nell'effettiva coesistenza contemporanea di differenti soggetti, coesistenza esperita nel momento in cui colgo l'altro “fuori da me”, nell'esperienza esterna, come un altro soggetto; questa coesistenza non è da intendere come un semplice stare l'uno accanto all'altro nell'esistenza, infatti “noi non siamo semplicemente in generale coesistenti, ma piuttosto coesistenti l'uno per l'altro”¹³⁷; noi siamo l'uno per l'altro, l'uno legato all'altro, perché, non dimentichiamolo, noi siamo concretizzazioni sì diverse, ma pur sempre di un'unica e identica natura comune. Con tale forma di coesistenza siamo dunque necessariamente rinviati all'empatia, nella quale si mostra ciò che nella sfera primordiale si poteva soltanto presupporre: l'altro ha la mia stessa natura e rappresenta quindi una possibilità del mio poter essere diversamente, ma ha un'altra individualità, egli è un'altra monade, un'altra possibilità realizzata:

“Ogni possibilità di un io da me separato, di un altro io corrisponde ad una possibilità del mio essere diverso, ogni io estraneo è da

¹³⁵ HUA XIV, p. 103.

¹³⁶ “in freier Umfiktion meines Ich (meiner konkreten Subjektivität) die möglichen Abwandlungen dieses Ich durchlaufe, so erhalte ich ein geschlossenes System von Subjektivitäten. Genau bezeichnet sind all diese Möglichkeiten unverträglich, weil sie in individueller Deckung sind“ (ivi, p. 98). Lo stesso concetto è espresso ad esempio chiaramente da Husserl anche al Testo 7 di HUA XIV (HUA XIV, p. 138).

¹³⁷ “wir sind nicht bloss überhaupt koexistierende, sondern füreinander als koexistierende da” (ivi, p. 99).

«sovrapporre» con il mio, ciascuno ha un'altra individualità, ma ciascuno ha anche la medesima «natura».¹³⁸

Possiamo allora capire cosa Husserl volesse dire quando sosteneva che noi possiamo, in un certo qual modo, avere una comprensione primordiale dell'altro, un'"empatia primordiale" e un "primordiale altro"¹³⁹, riflessione che ritroviamo già all'Appendice XXXVI di HUA XIII, risalente all'anno 1914 o 1915, dal titolo particolarmente esplicativo *Einführung. Die Möglichkeit des Anderen vor der wirklichen Erfahrung von ihm. Das Fremde Ich als Analogon des "Ich im dort"*, nel quale Husserl riflette sul fatto che prima di avere l'altro nella realtà, io non potrò avere un'idea di ciò che lo rende unico, delle sue peculiari caratteristiche, ma di sicuro potrò avere un'immagine della struttura essenziale alla quale l'altro dovrà prendere parte per essere definito un soggetto, una monade; Husserl sostiene infatti che "già prima di avere realmente un altro soggetto, ne posso ottenere una possibile rappresentazione, così che è con ciò predelineato come tale rappresentazione dovrebbe trovare conferma, come un altro soggetto dovrebbe essere dato."¹⁴⁰ Così, ancora prima di avere l'altro nella realtà, io so che l'altro dovrà essere a me simile, che egli dovrà possedere le stesse strutture monadiche che io stesso ho potuto riconoscere in me stesso attraverso la riduzione primordiale e quella all'*Ur-Ich*, le quali si svelano in tutta la loro pregnanza per la riflessione husserliana sulle condizioni dell'apparire trascendentale dell'altro. In questi testi il problema di Husserl sembra infatti proprio quello di trovare risposta alle questioni: cosa mi si deve presentare affinché l'altro possa apparire? In che modo io potrò riconoscere l'altro senza necessità di dover ricorrere a ragionamenti inferenziali? Nella sfera primordiale io non prendo solo coscienza di ciò che mi rende unico, ma, attraverso il *sich anders fingieren*, anche di quali sono le strutture che dovrò condividere con qualsiasi altro soggetto si voglia presentare una volta che io abbia abbandonato l'astrazione alla primordialità; in tal modo io so, ancora prima di avere reale esperienza dell'altro, a quali condizioni un altro potrà apparire, quali saranno le linee essenziali dei suoi modi di presentazione. Partendo da tali presupposti è chiaro che per Husserl il riconoscimento della somiglianza, dell'analogia tra l'altro e me stesso non si verrà a delineare come inferenziale, ma come passivo e immediato: nel momento in cui l'altro mi appare, egli si profila immediatamente come un mio simile, come un "me stesso variato nel

¹³⁸ "Jeder Möglichkeit eines von mir gesonderten, anderen Ich überhaupt entspricht eine Möglichkeit meines Andersseins, jedes fremde Ich ist mit dem meinem zu «decken», jedes hat eine andere Individualität, aber jedes hat dasselbe «Wesen»" (ivi, pp. 154-155).

¹³⁹ Vedi Testo 10 HUA XIV.

¹⁴⁰ "schon vor dem wirklichen Haben eines anderen Subjektes, eine mögliche Vorstellung davon gewinne, so ist damit vorgezeichnet, wie diese Vorstellung sich ausweisen müsste, wie ein anderes Subjekt gegeben sein könnte" (HUA XIII, p. 269).

modo del là”, il che non significa affatto misconoscere ciò che rende l’altro unico, ma riconoscere che l’unicità dell’altro non può che venirsi a fondare su una struttura comune della soggettività, struttura che egli dovrà quindi per forza condividere con qualsiasi altra monade.

I singoli soggetti non sono semplicemente mondi coesistenti e connessi dall’empatia¹⁴¹, ma sono già da sempre nella possibilità trascendentale della condivisione, in quanto condividono le strutture trascendentali dell’apparire di un mondo, che, per quanto possa differenziarsi in differenti *Umwelten*, si mostra sempre come il medesimo mondo alla portata di tutti, come mondo intersoggettivo. I soggetti risultano quindi caratterizzati essenzialmente dall’apertura al mondo e agli altri, apertura che non potrebbe del tutto dissolversi neppure se una pestilenza universale, per ricordare un’immagine di Husserl stesso delle *Meditazioni cartesiane*, mi lasciasse da solo al mondo.

Con ciò vogliamo forse dire che per Husserl sia sufficiente un’immagine presuntiva dell’altro prima della reale esperienza di quest’ultimo? Assolutamente no. I volumi di HUA XIII, XIV, XV potranno mostrare molteplici variazioni di cosa Husserl abbia inteso nella sua trentennale meditazione su questo tema, ma se esiste un elemento che mai si smentisce è la convinzione che l’empatia è inscindibilmente legata alle dimensioni della corporeità e dell’appartenenza a un mondo. Nella finzione del mondo primordiale io posso solo supporre come l’altro dovrà presentarsi *a livello essenziale*, ma, come Husserl chiariva al Testo 10 di HUA XIV, a questa presupposizione deve poi seguire l’empatia percettiva, la percezione di un altro che si offre come corpo e che immediatamente conferma le mie aspettative di attribuzione; se l’empatia primordiale non si trasforma in empatia percettiva io non ho affatto empatia, non ho l’*alter-ego*, ma rimango semplicemente all’interno della finzione delle possibili variazioni del me stesso.

Nei prossimi due capitoli cercheremo di comprendere come possa darsi effettivamente empatia di un’altra monade, mostrando come non si possa prescindere dalla considerazione di quest’ultima in quanto corpo; prenderemo quindi in considerazione il modo in cui la *primordiale Einfühlung* del Testo 10 di HUA XIV possa davvero trovare conferma nella *wahrnehmende Einfühlung*. Invece nel quarto capitolo cercheremo di indagare una via per così dire “parallela”, e cioè quella in cui la conferma dell’altro come normale nella *wahrnehmende Einfühlung* trova delle interruzioni.

¹⁴¹ Vedi V. Venier, *L’individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, pubblicato on-line su «Dialegesthai», 2011.

Capitolo II. Analogia ed empatia corporea

I *L'alter* tra possibilità e realtà

Nel capitolo precedente è stata chiarita la funzione metodologica della riduzione primordiale e si è posto in luce come il mondo primordiale del singolo non debba essere interpretato nel senso di un mondo solipsistico chiuso e senza vie che conducano agli altri, bensì, al contrario, bisogna evidenziare come all'interno dello stesso mondo primordiale si diano le basi per l'accesso all'altro, in un movimento d'apertura che non è affatto una "forzatura".

Una prima apertura all'altro all'interno del mondo primordiale, come abbiamo visto, avviene attraverso la variazione eidetica di me stesso, attraverso la quale non solo giungo alla formazione di un *eidōs ego*, ma anche alla presa di coscienza che io sono solo una delle possibili concretizzazioni di molteplici possibilità d'esistenza. Il *sich anders fingieren* ha quindi il doppio ruolo di svelare, da una parte, le strutture essenziali della soggettività, ma, dall'altra, anche di mostrare tutti i possibili modi in cui la soggettività può variare, in una molteplicità di modificazioni che non sono mai casuali, ma sempre strettamente legate all'orizzonte offerto dal darsi del fenomeno stesso. Attraverso la variazione edetica di me stesso l'altro appare dunque *in primis* nel senso della possibilità: esiste la possibilità che altri portino a realizzazione possibilità che nel mio essere sono rimaste solo in potenza e non sono giunte a concretizzazione.

Il punto è ora chiarire come l'altro in quanto possibilità non sia in alcun modo da confondere con l'altro in quanto realtà. Dovrebbe infatti risultare chiaro che esiste un'enorme differenza fenomenologica tra la semplice variazione di me stesso e la percezione di un altro essere in quanto realtà da me differente, perché se nel primo caso non si esce dalla sfera di proprietà dell'*ego*, se non appunto a livello di possibilità, nel secondo caso io mi trovo davanti ad un altro essere che, non solo non si pone propriamente all'interno della mia sfera primordiale, ma rappresenta addirittura una sfera di proprietà altra, differente, alternativa. Tra i testi di HUA XIII, XIV, XV questa differenza appare in modo chiaro e distinto, come ad esempio al Testo 18 di HUA XV, nel quale Husserl afferma:

“Io esperisco l'altro non come ripetizione essente [nel modo del] là del mio io o come variazione di somiglianza del mio io, come io posso effettuare sulla base di me stesso modificazioni simili, variando me stesso. Simili modificazioni mi danno infatti sempre e solo me stesso nelle mie proprie diverse possibilità di pensiero.”¹⁴²

¹⁴² “Ich erfahre den Anderen nicht als dort seiende Wiederholung meines Ich oder Ähnlichkeitsabwandlung meines Ich, wie ich solche Abwandlung, mich selbst umphantasierend, an mir vollziehen kann. Solche Abwandlungen ergeben immer nur mich selbst in meinen eigenen verschiedenen Denkbarkeiten” (HUA XV, p. 314).

Le modificazioni di me stesso, chiaramente, non possono che presentarmi solo me stesso, tanto che, pensati a partire da un tale presupposto, gli altri sarebbero ridotti a mere ripetizioni modificate di me stesso e diverrebbe effettivamente complesso escogitare un modo per uscire da questa solitudine radicale. Nonostante tutto ciò, la differenza tra altro in quanto possibilità e altro come realtà non è ancora stata sufficientemente sottolineata dalla critica husserliana e, in alcuni casi, è rimasta addirittura priva di considerazione, arrivando a mostrare luoghi di *empasse* della fenomenologia husserliana dell'intersoggettività non propriamente giustificati¹⁴³.

Dopo aver analizzato il *sich anders fingieren*, che come vedremo si mostrerà essenziale per il prosieguo del discorso, si deve quindi ora chiarire in che modo Husserl abbia pensato l'accesso all'altro in quanto realtà vera e propria.

Nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl afferma chiaramente:

“Il senso d'essere del mondo oggettivo si costituisce sulla base del mio mondo primordiale in parecchi gradi. Come primo è da rilevare il grado di costituzione dell'altro o degli altri in generale che è il piano dell'*ego* escluso dal mio concreto essere proprio (ossia da me come *ego* primordiale). Unitamente a ciò e anzi appunto a motivo di ciò, si compie un'elevazione di senso al di sopra del mio mondo primordiale, per cui esso diviene fenomeno di un determinato mondo oggettivo, il mondo uno e medesimo per ognuno, compreso me stesso.”¹⁴⁴

Solo con l'apparizione dell'altro e l'empatia si costituisce la prima vera trascendenza, ma questo può avvenire solo ed esclusivamente nel momento in cui l'altro si presenta nel mio campo percettivo¹⁴⁵ come un altro essere psico-fisico concretamente esperibile. Essendo infatti le monadi separate sia psichicamente che fisicamente, l'altro in quanto realtà si annuncia come un essere psico-fisico che non ha diretti legami con la mia sfera primordiale e, quindi, non può in alcun modo essere confuso con una semplice variazione di me stesso;

¹⁴³ Un esempio di mancata differenziazione tra altro come variazione di me stesso e altro come realtà si può a nostro parere rinvenire nel volume di Gronke *Das Denken des Anderen*, al paragrafo 7.3.3 *Die dritte Konstitutionsstufe: Die "Fremdheit" des Anderen*. La confusione tra l'altro come possibilità e l'altro come realtà porta addirittura l'autore a dubitare della possibilità della teoria husserliana dell'intersoggettività di pervenire ad un reale apertura all'altro (H. Gronke, *Das Denken des Anderen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, p. 184).

¹⁴⁴ HUA I, p. 137; trad. it., p. 127.

¹⁴⁵ Nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl afferma esplicitamente: “Nel caso che particolarmente ci interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'*alter ego* mediante l'*ego*, l'accoppiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione.” (HUA I, p. 143; trad. it, p. 133).

l'altro si presenta invece come “una nuova forma costituita di realtà”¹⁴⁶ attraverso un secondo *Leib* e un secondo flusso di coscienza posto insieme al corpo, realtà che è immediatamente riconosciuta come analoga attraverso una sintesi identificativa del mio e del suo *Leibkörper* perché “è chiaro innanzitutto che solo una somiglianza, interna alla mia sfera di primordionalità, tra quel *Körper* là e il mio *Körper* stesso può fornire il fondamento di motivazione per la comprensione analogizzante del primo come di un altro *Leib*.”¹⁴⁷ Infatti “se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come simile al mio essere corporeo, tale cioè da formare un accoppiamento fenomenale con il mio corpo, è senz'altro tale che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso.”¹⁴⁸

L'altro è una modificazione reale (non semplicemente possibile) di me stesso, un “analogo dell'io nel modo del là”¹⁴⁹, un “come se io fossi là”¹⁵⁰ ed esso appare *in primis* come un corpo simile al mio, ma sul quale io non ho potere dall'interno, come Husserl ricorda spesso in HUA XIII.¹⁵¹ Il fatto che l'altro si presenti nel mio campo percettivo come un essere nella posizione del là, separato da me nel corpo e nella soggettività, è allora la chiave di volta per comprendere come l'altro rappresenti una realtà differente dalla mia, alla quale posso avere un accesso mediato solo tramite *Einfühlung*. Io e l'altro siamo due individui differenti, ciascuno con un *Leib* che funge originariamente come *Organ*¹⁵² nella relazione con la *Umwelt* circostante, corpo sul quale domina incontrastato il privilegio della prima persona, perché, come spesso ricordato da Vincenzo Costa¹⁵³, la separazione tra me e gli altri non si deve solo al dato fenomenologico fondamentale della separazione delle coscienze, ma anche al privilegio di avere un mio corpo proprio, del quale posso sempre immediatamente disporre e attraverso il quale posso localizzarmi, divenendo una cosalità empiricamente esperibile. Il mio io capace di esperienze e il mio corpo vivo non sono due elementi distinti che possano sommarsi come parti, ma sono un'unità espressiva inscindibile: io sono sempre un “qui-e-ora”

¹⁴⁶ “eine neuartig konstituierte Realität” (HUA XIV, p. 8).

¹⁴⁷ HUA I, p. 140; trad. it. (modificata), p. 131.

¹⁴⁸ HUA I, p. 143; trad. it. p. 133. Il trasferimento di senso di cui parla qui Husserl non è in alcun modo un ragionamento, un atto di pensiero, come ben sottolinea Jean-Françoise Courtine nel suo saggio *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl* (vedi J. F. Courtine, *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl*, in A.A.V.V., *Studi di Filosofia trascendentale*, a cura di V. Melchiorre, «Vita e pensiero», Milano 1993, pp. 189-213, p. 213).

¹⁴⁹ “Analogon des Ich im dort” (HUA XIII, p. 269).

¹⁵⁰ “wie wenn ich dort wäre” (HUA XV, p. 314).

¹⁵¹ Vedi ad esempio HUA XIII, pp. 237-238.

¹⁵² Vedi HUA XIV, p. 482.

¹⁵³ Il tema della strutturazione del *Leib* e del rapporto tra questa stessa strutturazione e la separazione delle coscienze è analizzato da Costa soprattutto in *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009.

e, quindi, la *Ichzentrierung* è sempre anche una *Leibzentrierung*. Avere la proprietà di questo corpo vivo significa avere la proprietà di un originario “io posso”: il mio corpo è una sfera in mio potere, mentre il corpo dell’altro è una sfera sulla quale posso avere un controllo mediato, ma comunque sempre non originario. Io posso decidere di muovere la mia mano e posso, con questa mia stessa mano, colpire l’altro, spostarlo e, quindi, influire fisicamente su di lui, ma non posso fargli muovere volontariamente la sua propria mano come se fosse un burattino; inoltre io posso adoperare il mio intero corpo per avere sensazioni, per esperire il mondo esterno, ma non posso avere direttamente nulla a che fare con le personali sensazioni che l’altro esperisce. Solo del mio proprio corpo vivo io ho la bilateralità delle cinestesi, nel senso che ad “ogni movimento del mio corpo vivo (o a ogni sua stasi), osservabile dall’esterno, corrisponde sempre una sensazione di movimento interna. Qui c’è l’esperienza originaria di essere un’unità psico-fisica.”¹⁵⁴

In sintesi, quindi, quando Husserl si riferisce all’*alter-ego* lo fa rinviando ad un essere reale, concreto, corporeo, ad una soggettività incarnata in un *Leib* e proprio il fatto che l’altro sia incarnato in un *Leib* rappresenta per Husserl anche il punto fondamentale per l’apertura all’altro, perché è solo attraverso questo stesso *Leib*, da tutti intersoggettivamente esperibile allo stesso modo, che io posso entrare nel campo percettivo dell’altro, il quale, avendo anche lui un *Leib*, mi riconosce immediatamente come un *Leibanalogon*, come una corporeità nella quale trova espressione una soggettività. Il *Leib* è quindi fonte primaria non solo dell’individuazione, ma anche di apertura e analogia con l’altro.

Con queste riflessioni siamo così giunti al cuore stesso del rapporto con l’altro come realtà: l’altro in quanto essere psico-fisico da me separato si presenta nel mia sfera percettiva e viene riconosciuto come *alter-ego* in base ad un’analogia. Ma “ora, cosa significa l’analogo?”¹⁵⁵ questa è la domanda con la quale termina l’Appendice XXXVI di HUA XIII, ma che, è proprio il caso di dirlo, affligge Husserl sia nelle *Meditazioni cartesiane*, sia in molte delle riflessioni di HUA XIII, XIV, XV, poiché è chiaro che qui siamo nel luogo di fondazione dell’intersoggettività, dove si gioca l’intera scommessa di possibilità di accesso all’altro. Se crolla il significato e la funzione dell’analogia, crolla anche qualsiasi possibilità di fondazione dell’altro come realtà e, quindi, anche la possibilità di fornire davvero risposte ai problemi del solipsismo e dello scetticismo.

¹⁵⁴ V. Costa, *L’esperienza dell’altro: per una fenomenologia della separazione*, testo presentato al seminario *I problemi dell’empatia tra intersoggettività e neuroscienze*, svoltosi presso l’Università degli Studi di Parma il 13/11/2007, p. 8.

¹⁵⁵ “was besagt nun das Analogon?” (HUA XIII, p. 269).

Proviamo allora a capire che cosa Husserl intenda quando mette in campo l'analogia nell'esperienza dell'altro e quali siano le possibili stratificazioni alle quali questo concetto conduce.

II L'analogia husserliana tra *Analogienschluss* e analogia di partecipazione

Alwin Diemer, già nel 1965, quindi prima della pubblicazione dei volumi di HUA XIII, XIV, XV, poneva la critica husserliana di fronte all'avvertimento per il quale quando “in Husserl si tratta di analogia, bisogna rinunciare a tutti i riferimenti e a tutte le comparazioni con gli altri concetti dell'analogia, e considerare sotto questo termine solo ciò che Husserl stesso intende.”¹⁵⁶ Ma cosa intende Husserl? Il punto è proprio capire cosa intenda il padre della fenomenologia mettendo in campo l'analogia nell'esperienza d'altri, presentandola come strumento attraverso il quale cogliere l'altro “secondo somiglianza e diversità”¹⁵⁷; nei volumi di HUA XIII, XIV, XV troviamo infatti un ampissimo ricorso al concetto di analogia, la quale però si rimodula e si diversifica al punto tale che non è sempre facile seguirne le tracce e, soprattutto, definirne le linee essenziali e strutturali di azione.¹⁵⁸

Attraverso gli opposti di una conclusione per analogia, da una parte, e di analogia di partecipazione, dall'altra, proveremo a disegnare una possibile linea d'interpretazione dell'analogia husserliana in relazione alla *Fremderfahrung*.

1 La critica husserliana all'*Analogienschluss*

Come messo in luce sia da Iso Kern nell'introduzione di HUA XIII¹⁵⁹, sia da Natalie Depraz nell'introduzione al volume *Sur l'Intersubjectivité*¹⁶⁰, la via dell'analogia nella sfera dell'intersoggettività si definisce in Husserl attraverso il confronto critico con alcuni psicologi del suo tempo: Theodor Lipps, ma anche Benno Erdmann e Alexius Meinong. Non è qui nostra intenzione addentrarci in un dettagliato confronto tra le posizioni di Husserl e quelle di questi psicologi, poiché un tale confronto meriterebbe, per la sua complessità e articolazione, una svolgimento del tutto autonomo; ci accontenteremo invece, in modo funzionale al nostro

¹⁵⁶ A. Diemer, *Husserl. Versuche einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Anton Hain, Eisenheim a.Gl. 1965, p. 169, nota. Citazione da J. F. Courtine, *L'essere e l'altro*, p. 191.

¹⁵⁷ HUA I, p. 149; trad. it., p. 139.

¹⁵⁸ La innumerevoli difficoltà legate al concetto di analogia nella *Fremderfahrung* sono ricordate anche da Iso Kern nell'introduzione al tredicesimo volume di *Husserliana* (vedi I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. XLVI).

¹⁵⁹ I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, HUA XIII, p. XXV.

¹⁶⁰ N. Depraz, *Sur l'Intersubjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, p. 27.

discorso, ad assumere semplicemente come punto di partenza ciò che emerge dai testi di HUA XIII, XIV, XV, i quali si aprono, sin dalle prime pagine di HUA XIII, con una critica alla posizione di Erdmann e Lipps.

Lipps è criticato soprattutto in relazione a due punti essenziali, cioè quelli del ragionamento per analogia e dell'empatia come proiezione immediata e fusionale nel vissuto altrui¹⁶¹. L'Appendice XVI *Lipps' Lehre von der Einfühlung. Exzerpte und kritische Bemerkungen* di HUA XIII è ad esempio completamente dedicata alla critica dell'*Analogienschluss*¹⁶² lippsiana, la quale si struttura, sommariamente, nel modo seguente: io “trovo” il mio stesso corpo legato alla mia psichicità (prima premessa); rivolgendomi all'esterno trovo anche dei corpi estranei analoghi al mio (seconda premessa); in base a queste due premesse posso dunque dedurre che i corpi estranei analoghi al mio sono corpi di altri io (conclusione). Nel testo in questione Husserl chiarisce prima di tutto il ruolo centrale che la *Leiblichkeit* verrà ad assumere nella sua teoria dell'empatia rispetto a quella di Lipps, nella quale la preminenza era invece assegnata all'espressione dello spirituale¹⁶³, e passa poi all'enunciazione della teoria lippsiana del ragionamento per analogia, la quale verrà confutata punto per punto, citando direttamente i passi di riferimento dei *Leitfaden der Psychologie*:

“Lipps (*Leitfaden der Psychologie*, 2. Auflage 1906, S. 35ff) presenta la consueta teoria dell'empatia nel modo seguente: “Io «giudico» le manifestazioni di vita altrui «secondo analogia con le mie», e cioè, io so che alla base delle proprie manifestazioni di vita giace una coscienza [...]; e ora osservo fuori di me manifestazioni di vita dello stesso tipo e ne deduco che anche alla base di queste vi saranno simili vissuti di coscienza, che poi, analogamente ai miei, raccolgo sotto l'unità di una coscienza o io.”¹⁶⁴

All'Appendice IX di HUA XIII *Gegen die Theorie des Analogienschlusses auf fremde Ich. Kritik an Benno Erdmann* troviamo invece la confutazione dell'*Analogienschluss*, definita come “*Hauptsophisma*”¹⁶⁵, in riferimento però a Erdmann e al suo volume *Hypothesen über Leib und Seele*. Anche qui la critica di Husserl si muove citando direttamente il testo di

¹⁶¹ Di questo argomento ce ne occuperemo più avanti nel corso del capitolo.

¹⁶² Husserl non sembra utilizzare il termine *Schluss* in senso “tecnico”, intendendo con esso “sillogismo”, ma sembra farne invece uso in un senso più generale, che potremmo tradurre con “conclusione”, “ragionamento”.

¹⁶³ Vedi HUA XIII, p. 70.

¹⁶⁴ “Lipps (*Leitfaden der Psychologie*, 2. Auflage 1906, S. 35ff) stellt die übliche Theorie der Einfühlung folgendermassen dar: “Ich ‘beurteile’ die fremden Lebensäusserungen ‘nach Analogie der eigenen’, d.h., ich weiss, dass den eigenen Lebensäusserungen ein Bewusstsein zugrunde liegt [...]; und nun sehe ich ausser mir gleichartige Lebensäusserungen, und schliesse, dass auch diesen gleichartige Bewusstseinslebnisse zugrunde liegen, die ich dann analog den eigenen zur Einheit eines Bewusstseins oder Ich zusammenfasse” (ivi, pp. 70-71).

¹⁶⁵ Ivi, p. 36.

Erdmann e mette in evidenza come io non possa mai avere esperienza diretta dei vissuti altrui ricorrendo all'esempio del confronto tra la mia mano e quella dell'altro¹⁶⁶.

Come sottolinea Gronke¹⁶⁷ in *Das Denken des Anderen*, ci sono fondamentalmente due motivi per i quali Husserl è portato a rifiutare la teoria della conclusione analogica. In primo luogo l'*Analogienschluss* contiene un'indebita generalizzazione circolare in base alla quale, a partire da una somiglianza effettivamente percepibile per alcuni aspetti di un fenomeno, si deduce anche una somiglianza non però direttamente percepibile per altri aspetti del fenomeno. In secondo luogo l'*Analogienschluss* sembra abbandonare il campo propriamente fenomenologico della *Erlebnissphäre* della soggettività, per entrare nel campo della logica formale, la quale, come ricorda sempre Gronke, non potrebbe propriamente essere utilizzata nell'argomentazione trascendentale¹⁶⁸. L'*Analogienschluss* è quindi fenomenologicamente fallimentare in quanto, come mette in luce Edith Stein, con essa non si giunge all'empatia, nella quale abbiamo "il vissuto come vissuto estraneo che viene dato con il carattere dell'esperienza"¹⁶⁹, ma si giunge ad un sentimento proprio, che, per deduzione, viene considerato non come proprio, ma come estraneo.

In sintesi, con la deduzione analogica non si esce dalla sfera dei vissuti propri e l'altro non può emergere se non come semplice ipotesi o ripetizione di me stesso, in una teoria che non poteva di certo accontentare Husserl, il cui scopo fondamentale, come abbiamo visto, era proprio quello di comprendere in che modo si possa accedere all'altro in quanto realtà.

2 Il ripensamento husserliano del concetto di analogia

Il fatto che l'analogia husserliana tragga le proprie radici dal confronto con le teorie degli psicologi ad Husserl contemporanei è un presupposto imprescindibile per intendere il discorso husserliano sull'analogia. In particolare risulta essenziale il riferimento ai *Leitfaden der Psychologie* di Lipps, testo dominato dal tema della "somiglianza" e dal quale Husserl mostra

¹⁶⁶ Vedi *ibid.*

¹⁶⁷ Nel paragrafo 7.3.1.2 *Motivation der Leiblichkeit durch Analogienschluss oder durch Urstiftung? – Inkonsistente Alternativen* del volume *Das Denken des Anderen*, Gronke si sofferma ampiamente sul problema dell'*Analogienschluss*, con riferimento anche al dibattito logico-analitico sulla complessa questione.

¹⁶⁸ H. Gronke, *Das Denken des Anderen*, p. 154.

¹⁶⁹ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, p. 99. La Stein porta anche l'esempio di "un caso che, secondo la teoria dell'associazione, dovrebbe essere tipico per l'afferramento della vita psichica estranea. Vedo qualcuno battere un piede rabbiosamente; mi viene in mente come io stesso una volta ho battuto il piede con rabbia; nello stesso tempo mi si rappresenta la rabbia che allora mi aveva riempito, per cui dico a me stesso: l'altro è ora arrabbiato come lo sono stato io. Allora io non ho in datità la stessa rabbia dell'altro, ma ne deduco l'esistenza e cerco di portarmela vicino per mezzo di un rappresentante intuitivo, ossia attraverso la mia propria rabbia. L'empatia, al contrario, pone immediatamente come atto esperienziale l'essere e giunge direttamente al suo oggetto, senza alcun rappresentante" (*ibid.*).

di aver ripreso sia i concetti sia il linguaggio tecnico essenziale¹⁷⁰ per sviluppare una teoria dell'analogia in relazione alla *Fremderfahrung*. Presupposto ciò, non dobbiamo però sottovalutare il fatto che Husserl, in HUA XIII, XIV, XV, rielabora in modo autonomo i concetti di provenienza lippsiana; infatti, ben lontano dal risolversi in una semplice critica dei concetti lippsiani, la riflessione di Husserl parte da questa critica per creare un percorso originale verso la costruzione di un differente, e per molti versi innovativo, concetto di analogia e di un nuovo modo di intendere il processo di empatia; come sottolinea Hedwig nel saggio *Husserl und die Analogie*, Husserl “elimina il carattere deduttivo del ragionamento per analogia ed ottiene così un concetto originale di analogia, il quale viene ricondotto alla struttura d'atto dell'appercezione.”¹⁷¹

Anche in testi nei quali il riferimento a Lipps o ad Erdmann non è esplicito, è chiaro che questi pensatori rappresentano sempre il bersaglio polemico di Husserl, la base sulla quale egli viene a costruire, per opposizione, la propria concezione dell'analogia, una concezione che cerca di restituire l'altro sia nelle sue somiglianze che nelle sue differenze rispetto a me stesso, aprendo davvero all'*alter-ego* come alterità. Il volume quindicesimo di *Husserliana* si apre, ad esempio, con un testo nel quale Husserl ribadisce la propria avversione a qualsiasi possibile forma di ragionamento per analogia, a dimostrazione di come, ancora nel 1929, il problema relativo al confronto con le teorie di Lipps ed Erdmann caratterizzasse parte delle riflessioni husserliane sull'intersoggettività; dopo aver ancora una volta ribadito la necessità di chiarire in che modo funzioni la *Ähnlichkeit* e, in particolare, “la somiglianza sensibile del *Körper* «là»”¹⁷² con il mio *Körper*, Husserl afferma categoricamente che “l'appercezione non è un ragionamento, un atto di pensiero. In un certo modo ogni appercezione di qualcosa di nuovo è, sulla base di una appercezione passata e originariamente fondante, una trasposizione analogizzante, ma non [è] un ragionamento per analogia.”¹⁷³

Ma in che modo Husserl ripensa allora questo centrale concetto di analogia? Prima di chiarire la direzione delle riflessioni husserliane dobbiamo però mettere in luce un presupposto

¹⁷⁰ Anche solo scorrendo l'indice dei *Leitfaden der Psychologie*, testo che, ricordiamolo, è del 1903, risulta chiaro come siano già contenuti in questo testo i termini fondamentali che Husserl utilizzerà in tutta la propria riflessione sull'intersoggettività: *Assoziation der Ähnlichkeit*, *Apperzeption*, *Einfühlung* (vedi T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903).

¹⁷¹ K. Hedwig, *Husserl und die Analogie*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (36), 1982, pp. 77-86, p. 80.

¹⁷² “die sinnliche Ähnlichkeit des Körpers «dort»” (HUA XV, p. 14).

¹⁷³ “Apperzeption ist kein Schluss, kein Denktakt. In gewisser Weise ist jede Apperzeption eines Neuen auf Grund einer früheren urstiftenden Apperzeption analogisierende Übertragung, aber keine Analogieschluss” (*ibid.*).

essenziale, il quale deriva ad Husserl sempre direttamente dal confronto con Lipps e prende forma proprio attraverso il concetto di “appresentazione”.

2.1 Il concetto di “appresentazione”

Scopo basilare di Husserl nei testi di HUA XIII, XIV, XV è quello di fornire gli elementi fondamentali di una teoria dell’empatia nella quale io possa accedere all’altro, mantenendo però come dato fenomenologico primario la differenziazione tra i flussi di vissuti. Come abbiamo già infatti sottolineato, una delle critiche fondamentali che Husserl aveva rivolto a Lipps era quella di intendere l’empatia come una proiezione immediata e fusionale nel vissuto altrui, proiezione che nelle riflessioni husserliane si va invece dimostrando sempre più insensata, in quanto non in grado di mostrare la reale alterità dell’altro, facendo virare il concetto di analogia verso un’uguaglianza essenzialmente sterile, che ha come unico risultato quella di un raddoppiamento dell’*ego* stesso. Thodor Lipps stesso scriveva infatti:

“L’individuo psichico estraneo [...] è creato da me in base a me stesso. Il suo essere interiore è ricavato dal mio. L’individuo e l’io estraneo è il risultato di una proiezione, di un rispecchiamento, di un irradiazione di me stesso o di ciò che io, in occasione della percezione sensibile di un fenomeno corporeo estraneo, vivo in me medesimo; proiezione che si realizza proprio in questo fenomeno sensibile, in una particolare specie di raddoppiamento, di duplicazione di me stesso.”¹⁷⁴

È chiaro che in Lipps troviamo allora una concezione dell’empatia che procede secondo un rispecchiamento da intendere nel senso di un raddoppiamento: il soggetto si proietta verso l’esterno e si “duplica” dando vita ad un *alter*, il quale, però, non possedendo la caratteristica dell’alterità nel senso di una reale proprietà di differenziazione, non potrà mai essere un *alter* effettivo; come sottolinea Vincenzo Costa a proposito dell’empatia di Lipps, “quella che noi chiamiamo esperienza dell’altro è in realtà solo una proiezione della mia vita di coscienza sull’altro.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, Voß, Hamburg e Leipzig 1905, pp. 16-17. (Ho ripreso questo passo in traduzione dal volume di A. Lanciani, *Un’estetica del fondamento*, Edizioni dell’Arco, Milano 1992, p. 26).

¹⁷⁵ V. Costa, *I modi del sentire*, p. 106. Vincenzo Costa continua il passo citato in questo senso: “che l’altro sia come me non viene, infatti, ottenuto attraverso un’analisi dell’esperienza dell’altro e dell’esperienza della trasposizione analogica, ma semplicemente in base al fatto che in generale nell’altro valgono le stesse leggi dell’accadere psichico presenti in me stesso. Un altro, se è un io, se è una coscienza, non può che essere come me. Pertanto, comprendere l’altro significa proiettare su di lui i miei propri vissuti.

Proprio per questo è difficile dire che Lipps elabori una teoria dell’*alter ego*. L’alterità soggettiva viene infatti derivata generalizzando ciò che è reperibile nella coscienza individuale. Non chiarendo che cosa rende altra la coscienza altrui, per Lipps l’*alter ego* si manifesterà semplicemente come una variazione di me stesso, come una proiezione di noi stessi [...]” (ivi, pp. 106-107).

In Husserl si rintraccia invece una situazione generatrice dell'estraneità del tutto diversa, poiché il concetto di rispecchiamento viene congiunto alla capacità che la monade husserliana possiede di saper oltrepassare il proprio senso d'essere verso l'apertura della propria sfera originaria ad una sfera di alterità non originaria¹⁷⁶. Se il concetto lippsiano di rispecchiamento è da recepirsi in "senso forte", il rispecchiamento husserliano è, invece, sempre da intendersi in un "senso debole", come un quasi-rispecchiamento, dove il "quasi" tenta di restituire linguisticamente il senso di un'alterità come residuo non afferrabile in modo originario. L'altro non può essere, come in Lipps, afferrato direttamente, ma dev'essere afferrato in modo mediato, attraverso un atto che non è più di fusione con l'altro, ma di comprensione dell'altro nel mantenimento della differenziazione delle coscienze.

È in questo contesto che emerge allora, sin dai primi testi degli anni dieci del 1900, il concetto di *Kompräsentation* o *Appräsentation*, termini tecnici che Husserl utilizza per spiegare in che modo la mancanza dell'originale datità dello psichico, invece di assumere il senso di un'assenza di psichico in modo assoluto, assuma il senso dello psichico altrui; come mette in luce Holenstein in *Phänomenologie der Assoziation*, l'appresentazione serve in realtà ad Husserl per una caratterizzazione non solo della *Fremderfahrung*, ma anche della *Dingwahrnehmung*, in quanto, fondamentalmente, entrambe le esperienze si fondano in una compenetrazione di elementi originariamente percepiti ed elementi non propriamente percepiti, ma appresentati, compresentati¹⁷⁷.

Il concetto di appresentazione compare sia nella *Quinta Meditazione* che in *Ideen II*, per non parlare dei testi di HUA XIII, XIV, XV, nei quali appare in forme diversamente rimodulate decine e decine di volte. Il senso fondamentale del concetto di appresentazione sta nel mostrare come l'*alter* si offra sempre secondo una doppia modalità: egli è percepibile originariamente nella sua *Körperlichkeit*, ma a questa originaria presentazione si aggiunge "il livello con-appreso, non del tutto chiaro del «*Leiblich-Psychischen*»"¹⁷⁸; in sintesi, come sottolinea Husserl in *Ideen II*:

"Gli uomini come elementi del mondo esterno sono originariamente dati, in quanto siano appresi come un'unità di corpo vivo e di psiche: io esperisco i corpi vivi che mi stanno di fronte nella loro presenza

¹⁷⁶ Anche Edith Stein sottolinea come nell'empatia lippsiana vi sia un "collasso" dell'io estraneo sull'io originario che rende impossibile qualsiasi accesso reale all'alterità in senso proprio (E. Stein, *Il problema dell'empatia*, pp. 86-87).

¹⁷⁷ E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passive Genesis bei E. Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, p. 154.

¹⁷⁸ "die Schichte des unklar mitapprehendierten «*Leiblich-Psychischen*»" (HUA XIII, p. 53).

originaria, come le altre cose, esperisco invece l'interiorità dello psichico attraverso l'appresenza.¹⁷⁹

Tutto ciò non significa che l'unione tra anima e corpo possa essere considerata un avvicinamento di due parti indipendenti: esse possono essere considerate nelle loro specifiche proprietà, ma queste proprietà saranno sempre in costante riferimento ad un'unità, la quale “non è una connessione di due elementi: una cosa sola, soltanto una cosa ci si propone”¹⁸⁰, tanto che “il corpo vivo è sempre partecipe di tutte le altre «funzioni della coscienza».”¹⁸¹ L'altro, nonostante la sua psichicità sia presentata solo in modo mediato tramite rappresentazione (*Mit-Vergegenwärtigung*) attraverso empatia, come Husserl ricorda ad esempio al Testo 26 di HUA XV¹⁸², è sempre percepito come un tutto, un'unità; anzi, come sottolinea Yamaguchi¹⁸³, la sintesi tra interiorità ed esteriorità, che si presenta attraverso la *Leiblichkeit* dell'altro, rappresenta il fondamentale presupposto per la riflessione husserliana sull'intersoggettività, dove anima e corpo sono sempre dati in un'essenziale unità, in una *Verschmelzung*¹⁸⁴; nonostante ciò, è anche però di centrale importanza sottolineare la fondamentale differenza tra presenza originaria e appresenza, la quale si fonda su una diversità ontologica intrinseca all'oggetto stesso con il quale il soggetto si relaziona: la presenza originaria può riferirsi solo ad un essere oggettivo, mentre invece l'appresenza si riferisce ad un essere psico-fisico, a quell'unione di psiche e corpo vivo che caratterizza la natura umana. Ogni appresenza comporta quindi, per essenza, un nucleo fondante di presenza originaria e ciò in virtù del fatto che, come già spiegato, ogni psichicità richiede una corporeità fisica intersoggettivamente esperibile: ogni appresenza rimanda alla presenza originaria, cioè all'esperienza percettiva del corpo fisico particolare che supporta la psichicità e che viene percepito originariamente. Unicamente attraverso l'appresenza io posso afferrare l'altrui interiorità e, in questa modalità di percezione *sui generis*, nella quale alcuni elementi possono costitutivamente essere solo compresenti, è come se la psichicità rivendicasse tutta la

¹⁷⁹ HUA IV, pp. 163-164; trad. it., pp. 165-166.

¹⁸⁰ HUA IV, p. 239; trad. it., p. 241. Anche all'Appendice XXXI di HUA XIII Husserl precisa infatti che *Leib* e *Seele* sono un'unica cosa e che ciò però non significa affatto che la *Seele* sia una cosa, qualcosa che stia all'interno del *Leib* (HUA XIII, p. 241).

¹⁸¹ HUA IV, p. 152; trad. it., p. 154.

¹⁸² Vedi HUA XV, pp. 426-427.

¹⁸³ Anche Yamaguchi infatti mette in luce come l'originaria sintesi associativa tra interno ed esterno nella *Leiblichkeit* sia il punto centrale e il più importante presupposto nel dibattito circa l'empatia husserliana (I. Yamaguchi, *Passive Syntesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, p. 93).

¹⁸⁴ Come sottolinea Alice Pugliese, rinviando all'interessante ricostruzione compiuta da Holenstein in *Phänomenologie der Assoziation*, la *Verschmelzung* emerge in Husserl sin dalla *Filosofia dell'aritmetica* e “implica una lettura immediata dei caratteri della totalità senza i passaggi preliminari del confronto e della somma.” (A. Pugliese, *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milano 2009, p. 151).

propria peculiarità: l'appresenza declinata all'interno della *Fremderfahrung* è la risposta che Husserl dà al problema di come psichicità diverse possono entrare in relazione nel permanere delle loro differenti individualità. Anche nella percezione cosale esiste sempre un momento di com-presenza, perché il mio sguardo prospettico non è mai in grado di afferrare l'oggetto in modo completo, esaurendo l'orizzonte percettivo che l'oggetto stesso reca con sé, ma la differenza tra la compresenza nella percezione cosale e in quella di un *alter* è essenziale, poiché se di un oggetto io ho sempre la possibilità di portare a percezione diretta qualsiasi elemento all'inizio semplicemente com-presentato, nella compresenza attraverso la quale mi si dà un altro soggetto ci sono invece elementi che non possono di principio essere condotti a percezione diretta¹⁸⁵; come sottolinea Alice Pugliese “la differenziazione tra la conoscenza delle cose e la conoscenza di un altro io è differenza a priori, trascendentale in senso proprio, perché riguarda le condizioni di possibilità del riempimento.”¹⁸⁶

Con il concetto di appresenza, il quale ha trovato ampio spazio nelle riflessioni della critica e che qui è stato ricordato solo nei suoi tratti essenziali, in modo funzionale al nostro discorso, si chiarisce quindi il presupposto di base che verrà sviluppato nel seguito del corso di tutto il lavoro, e cioè che l'altro si presenta sempre e strutturalmente secondo due differenti modalità strettamente connesse: la percezione del corpo e la com-presentazione tramite presentificazione (*Vergegenwärtigung*) dell'elemento psichico. Entrambe le modalità trovano la loro possibilità d'efficacia e di “riempimento” proprio attraverso l'analogia. Cerchiamo di capire come.

2.2 Le caratteristiche dell'analogia husserliana

Ritorniamo ora alla domanda husserliana che avevamo proposto all'inizio del capitolo, e cioè “cosa vuol dire l'analogo?”, e cerchiamo di capire gli elementi essenziali dell'analogia husserliana rivolgendoci, ad esempio, ad un testo di HUA XIV di fondamentale importanza, dal titolo *Wie sieht die Motivation aus, die innerhalb der originalen Erfahrung die Konstitution der nicht original wahrnehmbaren Bestimmungen des Anderen hervortreibt?* Lo scopo di Husserl in questo testo è mostrare come funzioni l'analogia e, dopo aver ribadito il nucleo centrale dell'appresentazione, precisa che solo un'analogia tra il mio *Leibkörper* e il *Körper* dell'altro può creare le basi per l'appresentazione; in questo senso, al contrario di quel che sostiene Römpp in *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*¹⁸⁷, l'analogia non può

¹⁸⁵ Sul problema della differenza tra il riempimento dell'appresentazione nella *Dingwahrnehmung* e nella *Fremderfahrung* si è soffermato soprattutto Hostenstein (E. Hostenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, p. 163).

¹⁸⁶ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 170.

¹⁸⁷ Vedi G. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 87.

essere ritenuta una semplice struttura della motivazione, ma dev'essere considerata elemento portante di tutta la riflessione husserliana sull'empatia. Quest'analogia ha delle specifiche modalità di "riempimento"¹⁸⁸ e deve avere precise caratteristiche strutturali, chiarite da Husserl sinteticamente proprio in questo stesso Testo quando sostiene che "l'analogia di entrambi [il *Körper* dell'altro e il mio *Leibkörper*] è qui analogia originaria, immediata, efficace."¹⁸⁹

È solo grazie al primario riconoscimento di un'analogia, di una possibile coincidenza (*Deckung*) a livello corporeo che può innescarsi il riconoscimento dell'altro come modificazione di me stesso e quest'analogia, la quale, propriamente intesa, non riguarda mai la semplice percezione del *Körper* ma sempre l'unità psicofisica della *Leiblichkeit*, dev'essere pensata come originaria (*ursprünglich*), immediata (*unmittelbar*), ma anche come estremamente attiva ed efficace (*wirksam*). Come sottolinea Pugliese "nel caso della relazione tra soggetti, non si tratta di una somiglianza punto a punto che interessa semplicemente la forma esteriore dei corpi, ma di una relazione attiva, efficace. Essa non si limita a istituire un ponte tra due poli indipendenti, tra due elementi definiti, ma esercita un potere costituente e creativo."¹⁹⁰

Si viene allora a delineare una concezione dell'analogia del tutto divergente rispetto a quella deduttiva di Lipps o Erdmann, poiché qui, all'opposto, la caratteristica essenziale dell'analogia diviene proprio quella di essere sì attiva ed efficace, ma non tramite un ragionamento, un atto di pensiero, bensì in modo immediato e originario: l'analogia husserliana si viene a definire come una *Paarung*, un'associazione passiva che, come sottolineato sia da Yamaguchi¹⁹¹ che da Holenstein¹⁹², rappresenta l'imprescindibile punto di partenza di ogni possibile forma di intersoggettività e si declina sempre come legge di motivazione e mai come legge di causalità, come Husserl stesso chiarisce all'Appendice XLV di HUA XIII, nella quale precisa che la genesi secondo analogia non è affatto causale nel senso delle scienze naturali¹⁹³.

¹⁸⁸ Di queste modalità di riempimento ci occuperemo nel prosieguo del capitolo.

¹⁸⁹ "Die Ähnlichkeit beider ist hier ursprünglich unmittelbar wirksame Ähnlichkeit" (HUA XIV, p. 473).

¹⁹⁰ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p.193.

¹⁹¹ Ichiro Yamaguchi, come chiarito da lui stesso, ha dedicato l'intero volume *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl* non solo ad un'approfondita analisi del concetto di sintesi passiva, ma soprattutto al chiarimento di come la sintesi passiva intesa come *Paarung* sia la struttura fondante dell'intera intersoggettività husserliana (vedi I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, p. 2).

¹⁹² Vedi Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation* (p. 165), dove l'autore sostiene come ogni relazione tra *ego* e *alter ego* non possa che fondarsi sullo strato passivo-associativo della *Paarung*.

¹⁹³ Vedi HUA XIII, p. 357.

La base passivo-associativa dell'intersoggettività husserliana, che, come ricorda Natalie Depraz¹⁹⁴, emergeva già nel momento in cui Husserl nelle *Logische Untersuchungen* chiariva come l'altro non si apprendesse attraverso un ragionamento logico, ma sempre attraverso una *fühlbare Assoziation*, nonostante emerga in modo evidente sia dai testi editi in vita dal filosofo che dai testi di HUA XIII, XIV, XV, non è stata in realtà adeguatamente presa in considerazione da molti interpreti, come ad esempio Theunissen, criticato giustamente da Yamaguchi perché, nel suo volume *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre und Buber*¹⁹⁵, non prende in considerazione il fatto che la *Wechselwirkung* presente nella *Paarung* non deriva affatto dall'attività dell'ego che si rivolge all'*alter*, ma è un movimento passivo, che coinvolge entrambe i soggetti in causa ben prima di un loro rivolgersi attivo l'uno all'altra¹⁹⁶. Passività non significa affatto *Strukturlosigkeit*, poiché, come Husserl stesso chiarisce senza lasciar adito a possibili dubbi in *Ideen II*, la sintesi passiva non è solo una fase "preparatoria" per successive sintesi categoriali, ma un modo specifico di possibile organizzazione percettiva¹⁹⁷.

Diventa allora di fondamentale importanza chiarire in modo netto come il primo legame tra *ego* e *alter-ego* si presenti per Husserl "in pura passività, indipendentemente dal rivolgimento attivo dell'io"¹⁹⁸, come Husserl stesso chiarisce ad esempio al Testo 15 di HUA XV, quando dichiara esplicitamente come l'analogia tra il mio corpo e quello dell'altro si possa definire come un "reciproco rinvio", il quale non avviene affatto per deduzione, ma passivamente, "di colpo" (*in einem Schlage*), senza l'intervento di capacità discorsive¹⁹⁹. Io riconosco immediatamente l'altro come mio analogo corporeo e, in questo riconoscimento, è subito presente anche il riconoscimento dell'altro in quanto corpo vivo animato: dalla *Körperanalogie* alla *Leibanalogie*, *Ichanalogie*, *Seeleanalogie* non c'è passaggio mediato da un atto di ragionamento, ma un movimento passivo direttamente efficace. Il *Leib* è immediatamente un *Seelenvollerleib*, tanto che non c'è bisogno di alcun ragionamento inferenziale che, partendo dagli indizi corporei, mi conduca a scorgere un io nascosto dietro un *Körper*, e se ciò vale in massimo grado per il mio stesso *Leib*, come Husserl sottolinea

¹⁹⁴ Vedi N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, p. 27.

¹⁹⁵ M. Theunissen, *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, trans. by C. Macann, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1984.

¹⁹⁶ Lo sbilanciamento verso l'attività dell'ego, a discapito dell'*alter-ego*, presente nell'interpretazione della *Paarung* di Theunissen, conduce l'interprete a mettere addirittura in dubbio la possibilità di un vero e proprio "appaianamento" nella fenomenologia husserliana dell'intersoggettività (M. Theunissen, *The other*, pp. 62-63).

¹⁹⁷ Vedi ad esempio HUA IV, p. 19; trad. it., p. 23.

¹⁹⁸ I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, p. 94.

¹⁹⁹ HUA XV, p. 252.

all'Appendice XXXV di HUA XIII, vale in realtà anche per il corpo dell'altro, il quale proprio attraverso l'empatia emerge come espressione dell'intera vita egologica dell'altro²⁰⁰.

L'analogizzazione pone quindi il *Leib* dell'altro come espressione di una soggettività, di un'alterità e ciò avviene in modo diretto nello stesso attimo in cui io riconosco il *Leib* dell'altro come a me simile, nel momento in cui il *Leib* dell'altro mi appare come se potesse essere il mio stesso *Leib*:

“io posso apprendere il *Körper* estraneo come *Leib*, nel momento in cui io, con il mio *Leib* punto zero delle apparizioni, mi traspongo nel *Körper*, lo posso considerare come se fosse il mio *Leib*, solo considerato da qui esteriormente – come se lui fosse il mio *Leib* o proprio così simile al mio *Leib*, da rendere ancora possibile la modificazione che qui devo effettuare, la «*Hineinversetzung*», la «*Hineinführung*».”²⁰¹

È quindi chiaro che solo l'analogia tra i *Leiber*, solo il riconoscimento immediato di una somiglianza può costituire la base per l'inesco della *Hineinversetzung*, della *Hineinführung*, con il presupposto fondamentale che “la percezione del proprio *Leib* è anche in un certo modo il fondamento per la percezione di quello estraneo”²⁰², anche se ciò non significa assolutamente “che io deduca a partire dal mio *Leib* quello dell'altro”²⁰³. L'analogia è quindi *in primis*, come si chiarirà meglio più avanti, la possibilità di un rinvio che io posso effettuare a partire dal mio stesso corpo nel momento stesso in cui il corpo dell'altro mi si presenta come un “aggancio appercettivo”²⁰⁴ e motiva in modo passivo, pre-inferenziale il riconoscimento dell'altro come una variazione reale di me stesso a livello fisico e psichico:

“L'appercezione «uomo estraneo» ha il proprio aggancio nella mia auto-percezione, essa è appercezione analogica, e visto che io sono

²⁰⁰ Vedi HUA XIII, p. 249. In realtà Husserl a volte si riferisce all'empatia come ad una dinamica di interpretazione che procede tramite indizi, come vedremo alla fine di questo capitolo. Ciò potrebbe apparire in contraddizione con quanto appena detto, e cioè che il *Körper*, e in una certa misura anche il *Körper* dell'altro, è immediata espressione di vita interiore, ma non ci sembra in realtà così; infatti l'empatia come dinamica interpretativa che procede tramite indizi e il corpo come immediata espressione di vita si possono ben armonizzare nel momento in cui si comprende che l'interesse di Husserl è quello di eliminare alla base dell'empatia qualsiasi ragionamento inferenziale: l'empatia può procedere tramite indizi, ma bisogna sottolineare come questi non siano affatto tali nel senso di inferenze logiche.

²⁰¹ “Ich kann den fremden Körper als Leib auffassen, wenn ich mit meinem null-erscheinenden Leib mich in jenen Körper hineinversetzen, ihn, als wäre er mein Leib, nur von hier aus äusserlich betrachtet, ansehen kann – als wäre er mein Leib oder meinem Leib eben so ähnlich, dass die Modifikation, die ich dabei vollziehen muss, die «Hineinversetzung», die «Hineinführung» noch ermöglicht” (HUA XIII, p. 266).

²⁰² “die Wahrnehmung des eigene Leibes ist also in gewisser Weise das Fundament für die Wahrnehmung des fremden” (ivi, p. 267).

²⁰³ “dass ich von meinem Leib auf den anderen schliesse” (*ibid.*).

²⁰⁴ “apperzeptiver Anhalt” (HUA XIV, p. 164).

sempre presente, allora sono anche sempre in attuale coincidenza analogica con l'altro, il quale è qui per me solo attraverso analogizzazione.”²⁰⁵

È quindi chiaro, per ritornare al nostro discorso iniziale di differenziazione dell'altro nel senso di realtà o di possibilità, che solo nel momento in cui l'altro entra nel mio campo percettivo (il quale comprende tutta la mia sensorialità, non solo la vista) e si presenta nella sua alterità corporea, può essere motivata anche un'alterità psichica, può davvero innescarsi l'analogia e l'appresentazione. L'altro si presenta come un *Leibkörper* simile a me, ma sul quale il mio *ich kann* non ha alcun poter diretto, sul quale non vi è coscienza della bilateralità delle cinestesi, mostrando come il *Leib* dell'altro non possa costitutivamente essere l'*Organ* con il quale io mi rivolgo al mondo; nonostante ciò, il *Leib* dell'altro viene immediatamente, passivamente riconosciuto come analogo, in questa forma del tutto particolare di associazione denominata *Paarung*, alla quale è dedicato il paragrafo 51 della *Quinta Meditazione*, ma anche alcune fondamentali pagine nei volumi di HUA XIII, XIV, XV; in particolare ricordiamo il paragrafo dal titolo *Allgemeine Beschreibung einer perzeptiven Assoziation (Paarung)*, contenuto nel Testo 35 di HUA XIV *Der Andere als Abwandlung meiner Selbst. Assoziation, Deckung, Paarung in der Erfahrung des Anderen. Problem der Paarung von Nullkörper und Aussenkörper* o il Testo 15 di HUA XV *Zur Lehre von der Einfühlung, auch auf Grund genauer Leibanalysen. Hineinphantasieren, Paarungsassoziation, Erinnerungsabwandlung*, nel quale Husserl spiega che la questione essenziale è proprio comprendere in che modo possa essere efficace la *Ähnlichkeit* tra il mio *Leib* e quello dell'altro e la risposta è che dev'essere un'analogia soggettiva, un'associazione, un accoppiamento, la cui efficacia dev'essere immediata per quanto riguarda gli elementi in coincidenza, ma deve poter riguardare, attraverso un'"attivazione vivente", anche quelli che rimangono solo compresentati²⁰⁶.

Nelle *Meditazioni* Husserl introduce invece al discorso sulla *Paarung* cercando di precisare "la caratteristica propria della comprensione analogica per la quale un corpo è accolto entro la mia sfera primordiale come corpo organico mio proprio che è sempre altresì corpo fisico"²⁰⁷ e si imbatte così in alcune fondamentali "proprietà":

²⁰⁵ "Die Apperzeption «fremder Mensch» hat ihre Anhalt in meiner Selbstwahrnehmung, sie ist eine analogische Apperzeption, und da ich immer da bin, so bin ich auch immer in aktueller Ähnlichkeitsdeckung mit dem Anderen, der nur durch Analogisierung für mich da ist" (ivi, p. 186).

²⁰⁶ Vedi HUA XV, p. 249.

²⁰⁷ HUA I, p. 141; trad. it., p. 132.

1. “l’originale che fonda è costantemente vivo e presente, sicché la fondazione rimane sempre in processo di vivente attività.”²⁰⁸
2. “ciò che in virtù della relazione analogica viene appresentato non può mai realmente giungere a presenza, quindi ad autentica percezione.”²⁰⁹
3. “*ego* e *alter ego* sono dati pur sempre e necessariamente in accoppiamento originario.”²¹⁰

Das Paar è la coppia, *die Paarung* è l’essere in coppia, la cui definizione è valida in tutto il campo della percezione, come Husserl chiarisce ad esempio in HUA XIV:

“quando noi in un campo qualsiasi dell’attuale presente percettivo consideriamo un’associazione che si svolge, un’associazione di analogia e, in un caso limite, di uguaglianza, allora si danno nel nostro caso due, diciamo, oggetti corporei come coppia.”²¹¹

In relazione al tema dell’intersoggettività, la *Paarung* è un caso particolare della somiglianza che può venire ad instituirsi tra due cose²¹² e si può tradurre come un “andar-in-coppia-originario” o un “accoppiamento originario”²¹³, come un tentativo di esprimere linguisticamente una sorta di a-priori che lega ogni monade a tutte le altre, mostrando come esse si presentino sempre legate, primariamente come coppia, e poi anche come gruppo o moltitudine, come Husserl ricorda nelle *Meditazioni*²¹⁴. Proprio sull’attualità vivente di quest’accoppiamento si basa la possibilità di fondazione dell’analogia nella sfera della *Fremderfahrung*:

“Aggiungiamo subito che per quanto un accoppiamento è attuale, per tanto si estende quel genere mirabile di fondazione prima di apprensione analogica, sempre viva e attuale; e noi abbiamo rilevato quest’apprensione come la proprietà prima e originaria della esperienza dell’estraneo, che però non è esclusivamente propria di questa esperienza.”²¹⁵

²⁰⁸ HUA I, pp. 141-142; trad. it. (modificata), p. 132.

²⁰⁹ HUA I, p. 142; trad. it. (modificata), p. 132.

²¹⁰ HUA I, p. 142; trad. it., p. 132.

²¹¹ “Wenn wir eine beliebige in Rahmen der aktuellen Wahrnehmungsgegenwart statthabende Assoziation betrachten, eine Assoziation der Ähnlichkeit und im Grenzfall der Gleichheit, so gibt sie sich uns im Fall zweier, sagen wir, körperlicher Objekte als Paarung” (HUA XIV, p. 530).

²¹² Vedi ad esempio HUA XV, p. 27.

²¹³ M. Deodati, *Istintività nell’intersoggettività di Husserl?*, testo presentato al seminario *I problemi dell’empatia tra intersoggettività e neuroscienze*, svoltosi presso l’Università degli Studi di Parma il 13/11/2007, p. 5.

²¹⁴ Vedi HUA I, p. 142; trad. it. p. 132.

²¹⁵ *Ibid.*

La caratteristica essenziale dell'accoppiamento è che essa si viene a caratterizzare come “forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva dell'identificazione, designammo come associazione.”²¹⁶ La *Paarung* viene quindi caratterizzata in fondamentale opposizione alla sintesi passiva dell'identificazione, a sottolineare come tra associazione e identificazione vi sia una strutturale differenza: le due figure, *ego* ed *alter-ego*, sono accoppiate, ma non fuse, ognuna mantiene e deve mantenere una propria individualità, tanto che non vi è modo di trasformare la sintesi dell'associazione in una sintesi dell'identificazione, nel senso che quest'ultima rimane co-intesa solo come caso-limite²¹⁷. Sia a livello corporeo che a livello di flussi temporali interni non c'è modo in cui io e l'altro possiamo giungere ad un'identificazione, ma ciò non toglie che risultiamo in ogni caso strutturalmente accoppiati, legati l'uno all'altro in un modo del tutto diretto e originario, come evidenziato dal fatto che la *Paarung* viene riconosciuta a partire dalla sintesi passiva e passivo, come chiarisce Vincenzo Costa, significa che “la struttura stessa di ciò che si manifesta suggerisce la maniera in cui deve essere inteso”²¹⁸. Come Husserl precisa al Testo 35 di HUA XV, “l'associazione come intenzionalità passiva è già possibile ed efficace in modo costante senza attività dell'io, anche se imperfetta”²¹⁹, infatti nella *Paarung* non abbiamo bisogno di ragionamenti o deduzioni, perché sono gli elementi accoppiati stessi a risvegliare l'associazione, tanto che nei testi di HUA XIII, XIV, XV parla di un vero e proprio fenomeno di *Weckung*²²⁰, nel quale gli elementi rinviano reciprocamente e passivamente l'uno all'altro²²¹, dando vita ad una forma di unità, nella quale “«il simile rinvia al simile» come alla propria «ripetizione»”²²²; questa è un'unità associativa del tutto passiva, che, come ricorda Yamaguchi, si sviluppa nel campo della *lebendige Gegenwart*, in cui l'originale che è

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Come sottolinea Stoelger in *Das ästhetische Apriori des alter ego*, l'associazione funziona sempre secondo due principi: da una parte quello della *Ähnlichkeit* (*Homogenität, Verwandtschaft*) e, dall'altra, quello della *Nicht-Ähnlichkeit* (*Heterogenität, Fremdheit*); sulla base dell'azione contemporanea di questi due principi risulta quindi evidente che la *Deckung ohne Widerstreit* o *homogene Gleichheitsdeckung* non può che permanere come caso limite, mentre ciò che nell'associazione, e quindi anche nella *Paarung*, si presenta è sempre una *Deckung mit Widerstreit*, una *heterogene* o *partiale Deckung*. (T. Stoelger, *Das ästhetische Apriori des alter ego. Untersuchungen zur transzendentalen Intersubjektivitäts-Theorie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Königshausen und Neuman, Würzburg 1994, p. 92).

²¹⁸ V. Costa, *L'esperienza dell'altro: per una fenomenologia della separazione*, p. 11.

²¹⁹ “Assoziation als passive Intentionalität ist schon möglich und beständig wirksam ohne Ichaktivität, wenn auch unvollkommenen” (HUA XIV, p. 529).

²²⁰ Questo fenomeno, come segnalato anche da Alice Pugliese (vedi A. Pugliese, *Unicità e relazione*, pp. 146-148), è particolarmente analizzato da Husserl in HUA XI.

²²¹ Vedi ad esempio HUA XIV, p. 530.

²²² “«Ähnliches auf Ähnliches verweist» als auf seine «Wiederholung»” (ivi, p. 531).

a fondamento è sempre in un'attività vivente ed efficace²²³. Come sottolinea anche Pugliese, nella *Weckung* è come se vi fosse contemporaneamente “un risvegliarsi, un ridestarsi dell'estraneo e un destarsi in forma nuova dell'io”²²⁴, in una co-rivelazione dell'uno all'altro²²⁵ ed essa si realizza *in primis* attraverso la forma più fondativa di *Paarung*, e cioè quella definita come *Deckung* a distanza²²⁶, nella quale si mostra inoltre una gradualità, un'ampia possibilità di variazione del livello di somiglianza²²⁷.

Altro elemento essenziale da rilevare nella *Paarung* è che essa dev'essere intesa, come giustamente chiarisce sempre ad esempio Pugliese²²⁸, come una relazione biunivoca, nella quale ogni soggetto accoppiato è posto in una situazione “paritaria” rispetto agli altri. Il fatto che nella *Paarung* si parli di un “rinvio”, di un'analogia che dal mio corpo procede verso l'altrui *Leiblichkeit* non implica in alcun modo un privilegio assoluto dell'*ego* nei confronti dell'*alter-ego*, ma entrambe le soggettività fanno sempre parte di un processo vivente, nel quale entrambe vengono per così dire “attivate”, “risvegliate”. Il fatto che il mio *Leib* funzioni da *Ur-Leib* nel processo di analogizzazione non implica di certo un privilegio assoluto del mio *Leib* su quello altrui e la dinamica di analogizzazione non potrebbe di certo funzionare se vi fosse davvero unicamente l'attivazione di un solo *ego*, perché, come si chiarirà meglio attraverso la spiegazione delle dinamiche di “riempimento”, entrambi gli *ego* devono prendere parte ad un processo che ha anche proprio la funzione di de-centrare l'*ego* dalla posizione di privilegio che aveva metodologicamente assunto attraverso la riduzione primordiale e riposizionarlo nel suo luogo più proprio, cioè quello di una sostanziale posizione di “eguaglianza” rispetto agli altri. La *Paarung* assume dunque il senso di mostrare un'eguaglianza e una reciprocità essenziale esistente nell'universo monadico, nel quale ciascuna monade non può che formarsi e trovare la propria identità nella relazione con le altre. La *Paarung* deve allora essere pensata, come chiarisce Natalie Depraz in *Trascendenza et Incarnation*, come una nuova creazione a due della creazione originale avvenuta nella primordialità, come momento originario dell'esperienza dell'altro nel senso di una co-originarietà, in quanto la *Paarung* è il luogo di nascita primario dell'alterità, il momento in cui la primordialità viene superata²²⁹.

²²³ I. Yamaguchi, *Passive Syntesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, p. 94.

²²⁴ Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 146.

²²⁵ N. Depraz, *Trascendenza et Incarnation*, p. 143.

²²⁶ Vedi HUA XIV, p. 531.

²²⁷ Vedi *ivi*, pp. 531-532.

²²⁸ Vedi A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 195.

²²⁹ N. Depraz, *Trascendenza et incarnation*, p. 140.

Questa centrale biunivocità, reciprocità strutturale implicata dalla *Paarung*, chiarita esplicitamente e senza possibilità di fraintendimenti da Husserl²³⁰, è quindi centrale, poiché permette di chiarire, sempre riprendendo Depraz²³¹, come la vera *naissance* dell'*ego* sia la paritaria *co-naissance* a due nella *Paarung*. Nonostante tutto ciò, questo carattere di reciprocità strutturale della *Paarung* è stato frainteso e posto in discussione, ad esempio da Theunissen, il quale giunge addirittura alla conclusione che “l’appercezione analogizzante del corpo estraneo dell’altro non può essere pensata come accoppiamento.”²³² Un simile fraintendimento avviene nel momento in cui si assolutizza il primato che l'*ego* assume nella fenomenologia dell’intersoggettività husserliana, perché se è chiaro che, come abbiamo visto, io posso avere solo di me stesso un’originaria percezione psico-fisica e che solo da me stesso posso partire per avere un modello interpretativo nel processo analogico, ciò non significa che l’*alter* non debba poi poter esser esperito in una co-originarietà, come un mondo primordiale dotato di una sua sostanziale originarietà. Nell’analogia si deve riconoscere sia la simmetria che la dissimmetria e nessuno di questi due elementi deve essere assolutizzato, pena il naufragio della dinamica analogica stessa e della possibilità della *Fremderfahrung* che su quest’ultima si basa.

Giunti a questo punto, dopo aver chiarito i caratteri fondamentali dell’analogia husserliana nell’esperienza d’altri, vorremmo provare a compiere un ulteriore passo interpretativo. La critica si è infatti sino ad ora spesso limitata a caratterizzare l’analogia husserliana in senso soprattutto negativo, cioè chiarendo cosa essa non è nel confronto con la deduzione analogica di Lipps ed Erdmann; come abbiamo visto, è stato questo un passaggio obbligato anche per noi, poiché l’analogia husserliana prende vita e forma, si alimenta di e in questo confronto, ma è ora arrivato il momento, prima di passare all’analisi dei modi in cui l’analogia “si riempie”, di provare a sviluppare ulteriormente la caratterizzazione attiva dell’analogia husserliana, mostrando come essa possa definirsi un’analogia di partecipazione.

2.3 L’analogia husserliana come analogia di partecipazione: la proposta di J.-F. Courtine

Abbiamo chiarito dunque come l’analogia husserliana abbia caratteristiche opposte rispetto ad un ragionamento logico, mostrando invece quelle proprie di una sintesi passiva, di una *Paarung*, cioè di un accoppiamento analogico la cui efficacia non è propriamente legata ad alcuna diretta attività dell’io.

²³⁰ Vedi ad esempio HUA XIII, p. 55.

²³¹ Vedi N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, pp. 239-240.

²³² M. Theunissen, *The other*, p. 62.

È su questa base che può aprirsi allora l'interpretazione dell'analogia husserliana come analogia di partecipazione, interpretazione alla quale accenna Virgilio Melchiorre sulla base degli studi di Jean-Françoise Courtine. Melchiorre, in *La via analogica*, nota infatti giustamente come Husserl escluda, o utilizzi solo “per una cognizione secondaria e solamente riflessiva”²³³, il ragionamento per analogia, cioè “la formula analogica del trasferimento”²³⁴; in Husserl ritroviamo invece “un'analogia che – come ha notato Ricoeur – funziona nel modo delle «genesi passive»: un riconoscimento pre-riflessivo, ante-predicativo, dato cioè per assimilazione spontanea con l'esperienza originaria che l'io ha di se stesso.”²³⁵ L'esclusione del ragionamento per analogia e l'inclusione, all'opposto, dell'analogia husserliana nella sfera della passività rinvia allora “a quella forma più originaria dell'analogia che è l'analogia di attribuzione o partecipazione, siamo cioè rinviiati a quel tessuto ontologico in cui identità e differenza sono intimamente coniugate.”²³⁶ Tali considerazioni devono anche ricordarci, sottolinea Melchiorre, come il rispecchiamento husserliano possa costituirsi solo sulla base di una comune dimensione eidetica, di una comune struttura trascendentale²³⁷. Basandosi soprattutto sulle *Meditazioni cartesiane*, ma anche sui testi di HUA XIII, XIV e XV, Melchiorre intende quindi mostrare come l'analogia husserliana possa essere “definita in termini scolastici come *analogia proportionis* o *analogia attributionis*”²³⁸; questo non perché in Husserl si ritrovi un'esplicita tematizzazione dell'analogia in questo senso, ma “si può dire che, strutturalmente, il discorso husserliano va proprio in questo senso.”²³⁹

Le interessanti considerazioni di Melchiorre sull'analogia husserliana come analogia di partecipazione sono purtroppo ben limitate e rinviano, per un maggiore approfondimento, allo studio di Courtine *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl*, nel quale l'autore propone come ipotesi di ricerca di “decifrare, sotto l'elaborazione husserliana (cancellature e ripetizioni comprese) l'influenza vincolante di una problematizzazione venuta da più lontano – quella dell'*analogia entis* come risposta formalizzata all'antica questione, metafisica o platonica, dello stesso e dell'altro, dell'identità e della differenza, della

²³³ V. Melchiorre, *La via analogica*, «Vita e Pensiero», Milano 1996, p. 137.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Ivi, p. 136. Melchiorre fa qui riferimento ad alcune annotazioni di Ricoeur presenti in P. Ricoeur, *Edmund Husserl - La cinquantennale meditazione cartesiana*, in *A l'ècole de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1968.

²³⁶ V. Melchiorre, *La via analogica*, p. 137.

²³⁷ Infatti a p. 137 di *La via analogica* Melchiorre sostiene: “Torniamo così alla considerazione che ci portava a costituire il rispecchiamento nell'altro sulla base di una comune dimensione eidetica: non potrebbero darsi, passivamente, appaiamento, enteropatia, immedesimazione, se non in forza di un unico mondo oggettivo, d'un unico tempo oggettivo, d'un solo spazio oggettivo, d'una sola e unica natura; in definitiva, se non in forza di un'unica struttura trascendentale.”

²³⁸ Ivi, p. 137, nota 57.

²³⁹ *Ibid.*

dispersione/disseminazione e della ricompresa unitaria della diverse accezioni dell'essere.”²⁴⁰
 È infatti nella prospettiva aristotelica, poi ampiamente ripresa dalla Scolastica, che compare l'*analogia proportionis* o *attributionis* nel senso di “un transfert diretto di senso a partire da un primo termine in direzione di altri termini suscettibili di formare una serie, una sequenza ordinata”²⁴¹, con lo scopo di unificare e ordinare le molteplici accezioni dell'essere. Il problema dei molteplici significati dell'essere era stato l'argomento della dissertazione di Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* e potrebbe quindi aver influenzato, direttamente o indirettamente²⁴², la riflessione husserliana, conducendo Husserl ad avvicinarsi alla dottrina dell'*analogia entis* al fine di trovare una nuova accezione di *analogon*, che, superando le teorie di Lipps o Erdmann, permettesse di fondare legittimamente la costituzione dell'intersoggettività. Certo, non si deve dimenticare, sottolinea Courtine, che il contesto husserliano non è più naturalmente quello teologico della tradizione scolastica, ma quello egologico, nel quale si tratta di capire come si possa “uscire dal cerchio magico della *Selbstausagebung* dell'autoriflessione”²⁴³, allontanandosi “dall'Io definito nella sua piena proprietà (*Eingenheit*)”²⁴⁴ per approdare all'*alter-ego*.

Courtine formula quindi la tesi fondamentale del suo saggio nel modo seguente: “la pluralità degli *ego* poneva ad Husserl un problema senza dubbio identico a quello della pluralità delle accezioni dell'essere nella tradizione aristotelica: il significato *ego* viene innanzitutto realizzato integralmente in una istanza privilegiata e quasi egemonica – l'*ego* proprio e prossimo -, e tuttavia questa stessa significazione deve in seguito potersi ripetere, pluralizzarsi (identità e differenza) tante volte quante vi sono degli *ego*, in queste istanze simile e incomparabili, giustamente designate come *alter ego*.”²⁴⁵

La tesi generale proposta da Courtine di vedere nell'analogia husserliana una forma di analogia di partecipazione è, a nostro parere, estremamente convincente, come sottolineato anche da Melchiorre, in quanto l'analogia di partecipazione fornisce un modello in grado di render conto di quelle caratteristiche strutturali che secondo Husserl l'analogia deve possedere, e cioè, come abbiamo visto, originarietà, immediatezza, efficacia, passività. L'interpretazione di Courtine nasconde però un problema che rischia di invalidare l'intera ipotesi di lavoro. Cerchiamo di capire quale sia.

²⁴⁰ Ivi, p. 190.

²⁴¹ J.-F. Courtine, *L'essere e l'altro*, p. 193.

²⁴² J.-F. Courtine ricorda che al momento nulla permette, per quel che si sa, di stabilire se Husserl avesse direttamente letto o meditato la *Dissertation* di Brentano (vedi ivi, p. 191).

²⁴³ Ivi, p. 194.

²⁴⁴ Ivi, p. 195.

²⁴⁵ Ivi, p. 201.

Già nell'interpretazione della *Paarung* proposta da Theunissen avevamo visto come una parte della critica tendesse ad assegnare nella teoria dell'intersoggettività husserliana un privilegio all'*ego* talmente ampio da mettere in dubbio che la teoria husserliana stessa potesse effettivamente raggiungere l'apertura all'alterità o, come sosteneva Theunissen, che potesse davvero essere fondata la reciprocità richiesta dall'accoppiamento nella *Paarung*. Di fronte a queste accuse, avevamo cercato di far notare come fosse invece primario considerare che, se è indubbio che nella fenomenologia husserliana vi sia sempre a fondamento un certo privilegio egologico, lo scopo che Husserl assegna alla *Paarung* è però proprio quello di ridimensionare questo privilegio, di mostrare come l'*ego* sia costitutivamente de-centrato e relazionale. La *Paarung* viene allora a ridimensionare e rimodulare il privilegio egologico e a mostrarne soprattutto il versante metodologico, in base al quale l'analogia con l'altro non può che partire da me stesso. E qui si giunge, a nostro parere, al problema, rimasto per lo più inaffrontato, che rappresenta il nucleo dell'analogia husserliana e sul quale ci sembra scivolare l'interpretazione di Courtine. Chiarito infatti che l'analogia husserliana non procede per inferenze, abbiamo mostrato come essa proceda invece secondo dinamiche passive, pre-inferenziali: questo significa che l'analogia husserliana dev'essere in grado di mostrare una filiazione di senso che procede passivamente dall'*ego* all'*alter-ego*, senza dimenticare che, da una parte, l'*ego* dell'*alter ego* è sempre l'*ego* dal quale la filiazione di senso prende vita e, dall'altra, che l'*alter* deve davvero avere la caratteristica fondamentale dell'alterità; come sottolinea lo stesso Courtine, si tratta di “trovare un accesso all'altro (il primo altro è per me l'altro io, l'estraneo), accesso che permette insieme di riconoscerlo come tale nella sua estraneità e nella sua alterità, e di identificarlo, reintroducendovi lo stesso, l'identità sempre sostanzialmente «egoica».”²⁴⁶

Ciò che diviene però problematico è capire in che modo l'*ego* possa fungere da modello per questa del tutto particolare filiazione di senso nel momento in cui esso venga inteso come una sfera assoluta, una monade senza finestre, nella quale ogni legame genetico con il simile appare come estrinseco e privo di fondamento. Questa è la questione di fronte alla quale ci poneva l'interpretazione di Theunissen e di fronte alla quale ci pone ora l'interpretazione di Courtine: l'*ego* è pensato come un soggetto assoluto, il privilegio egologico è spinto sino al suo limite massimo, evidenziando il problema, che posto in questi termini è evidentemente fallimentare, di capire “in che modo uscire da questa sfera assoluta, come passare dall'unità e dalla compiutezza monadica ad un'autentica pluralità monadologia.”²⁴⁷ Il punto è che, nel

²⁴⁶ Ivi, p. 202.

²⁴⁷ Ivi, p. 201.

momento in cui il soggetto husserliano non viene pensato come costitutivamente relazionale, cade qualsiasi possibilità di filiazione di senso che possa davvero condurre all'alterità e si ritorna al problema che Husserl riscontrava nella teoria lippsiana: l'altro può essere fondato solo in quanto proiezione di me stesso, in una dinamica sterile e, essenzialmente, poco sensata. Courtine sembra assolutizzare l'aspetto del *Für-sich-sein*, *In-sich-sein*²⁴⁸ dell'*ego*, non considerando che Husserl mette sempre in luce come accanto a quest'aspetto esista e conviva anche quello del *Für-einander-sein*²⁴⁹, dell'essere l'una per l'altra delle monadi, dell'essere non solo per sé, ma anche per gli altri.

Courtine ha quindi inteso che il cuore dell'analogia husserliana sta in un'analogia d'attribuzione, nella quale "il rapporto analogico da istituire deve generare, o più esattamente esibire, l'altro come simile a partire dallo stesso (il me-stesso) concepito come originale"²⁵⁰, ma la sua interpretazione s'imbatte poi, a nostro parere, nell'errore di vedere nell'*ego* una sfera di assoluta separatezza. Si deve quindi mantenere l'ipotesi di base di Courtine e Melchiorre, l'analogia husserliana come analogia di partecipazione, ma si deve mostrare come tale ipotesi possa trovare fondamento in una soggettività la cui caratteristica essenziale non è quella dell'assoluta separatezza, bensì quella della relazionalità.

2.4 L'analogia husserliana come analogia di partecipazione: variazione eidetica di me stesso e tipicità

Analogia di partecipazione significa, come abbiamo visto, che a partire da un modello prende vita una filiazione di senso in base alla quale questo senso viene attribuito, per partecipazione diretta e non per inferenza logica, a qualcos'altro. Abbiamo anche visto che l'analogia husserliana sembra ben adattarsi a questo modello, in quanto l'altro trova fondamento attraverso un'analogia che si istituisce tra la mia e la sua *Leiblichkeit* a partire dalla mia *Leiblichkeit*. Poste così, le cose sembrerebbero abbastanza pacifiche: nel momento in cui, come chiarito nelle *Meditazioni*, l'altro entra nel mio campo percettivo, la mia *Leiblichkeit* funge da modello e l'altro viene riconosciuto come analogo in quanto appunto mostra di avere una corporeità e una psichicità simile alla mia. Le cose appaiono però in tutta la loro complessità nel momento in cui cerchiamo di riflettere in modo più approfondito sul significato che dobbiamo attribuire all'espressione "modello": che cosa significa che l'*ego* funge da modello per l'*alter-ego*? La filiazione di senso proposta da Husserl è quella che, come propone Courtine, parte da un *ego* assolutamente separato, o Husserl stesso lascia

²⁴⁸ Questo stesso aspetto è ampiamente assolutizzato anche, ad esempio, nel volume di G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*.

²⁴⁹ Vedi HUA XV, Testo 13.

²⁵⁰ J.-F. Courtine, *L'essere e l'altro*, p. 210.

intravedere la possibilità di un'altra via? A noi pare che attraverso l'integrazione delle *Meditazioni cartesiane* con i testi di HUA XIII, XIV, XV si possa effettivamente scorgere un'altra possibilità d'interpretazione e vorremmo quindi avanzare la seguente proposta interpretativa: nell'analogia che Husserl istituisce tra *ego* e *alter ego* non troviamo un *ego* assoluto a fungere da modello, ma troviamo invece la presenza di una tipicità eidetica derivante dalla variazione eidetica di me stesso effettuabile nella riduzione primordiale.

Nel capitolo precedente abbiamo notato come la riduzione primordiale non abbia in sé solo gli strumenti per renderci in grado di prender coscienza della nostra "sfera di proprietà", ma anche quelli per l'apertura all'alterità: attraverso la variazione eidetica di me stesso, già nel metodologico solipsismo della doppia riduzione, io posso giungere all'altro in quanto possibilità. Certo, abbiamo anche visto che cogliere l'altro come possibilità e cogliere l'altro come realtà rappresentano situazioni fenomenologiche del tutto differenti, che non devono essere confuse. Ora, prendere atto della differenziazione tra il *sich anders fingieren* e l'altro come realtà, significa poter anche riconoscere il ruolo che Husserl assegna alla variazione eidetica di me stesso, un ruolo che potremmo definire duplice. Il primo è di sicuro quello, appena ricordato, dell'apertura all'altro in quanto possibilità all'interno della sfera primordiale, quindi, lo ribadiamo, un ruolo fondamentale, in quanto mostra come il soggetto husserliano, anche nella finzione metodologica del solipsismo, in realtà, non perda mai la propria strutturale apertura all'alterità. Con l'entrata dell'altro nel campo percettivo io però mi rendo conto che non esistono solo gli altri in quanto variazioni possibili di me stesso, ma anche gli altri in quanto variazioni reali di me stesso: ci sono altri soggetti che portano a realizzazione possibilità di variazione che in me non si sono realizzate e il modo in cui io posso prender coscienza di ciò è offerto, come abbiamo ampiamente visto, dall'analogia. Qui entra a nostro parere in gioco il secondo ruolo della variazione eidetica di me stesso, la quale può infatti fornire un modello, una base per la filiazione di senso che avviene nell'analogia tra *ego* e *alter ego*, in quanto attraverso essa si può giungere all'intuizione di una tipicità, di un *eidōs*; attraverso la variazione eidetica di me stesso io divengo infatti in grado di intuire una tipicità presente nella struttura della soggettività alla quale qualsiasi altro soggetto dovrà partecipare analogicamente per essere riconosciuto come tale. In tal modo il mondo primordiale del singolo e l'alterità sembrano davvero trovare una connessione intrinseca e il processo analogico sembra poter essere spiegato in modo più articolato e sensato.

Nei volumi di HUA XIII, XIV, XV troviamo ampie tracce di questa possibile via d'interpretazione, attraverso la quale si chiarisce anche il significato più proprio della riduzione alla sfera di proprietà in quanto momento nel quale io prendo coscienza delle

strutture essenziali che caratterizzano la soggettività e il suo modo di rapportarsi al mondo; proprio il fatto che ciascuna soggettività sia poi partecipe di queste stesse strutture che io riconosco in me stesso diviene la condizione di base affinché l'altro possa davvero essere riconosciuto come analogo.

Il fatto che l'analogia rinvii sempre ad una modificazione della mia *Selbstwahrnehmung*²⁵¹ al mio *Leib*, al mio *Ego* come modelli, mostra allora la natura di questi ultimi in quanto *Ur-Leib*, *Ur-Ego* nel senso che essi sono la base imprescindibile e unica dalla quale io devo partire per riconoscere le strutture trascendentali che mi accomunano ad ogni altro essere; è in questo senso che Husserl afferma che per percepire il *Leib* altrui è fondamentale che il *Leib* si sia già costituito e che io possa sempre effettuare un rinvio al mio io, come Husserl chiarisce ad esempio al Testo 13 di HUA XIII²⁵². La riduzione alla sfera primordiale non è più allora la chiusura della monade in una separatezza assoluta, ma diviene un momento metodologico nel quale l'*ego* prende coscienza di una tipicità che sarà essenziale per il riconoscimento dell'analogia con l'altro. In questo modo l'apertura all'alterità si ritrova come momento strutturale della sfera primordiale stessa e non come un elemento che debba essere estrinsecamente reinserito, poiché nella doppia riduzione non c'è più solo il ritrarsi dell'io nella sua proprietà e specificità, ma c'è anche la presa di coscienza del *quid* di invarianza che accomuna strutturalmente l'io agli altri. In questo modo possiamo comprendere cosa Husserl voglia intendere quando sempre al Testo 13 di HUA XIII sostiene che l'empatia può essere vista anche come “un processo immaginativo di coincidenza”²⁵³, nel quale il medesimo *Typus* assume un altro tipo di “riempimento”²⁵⁴. Io e l'altro, potremmo dire, rappresentiamo differenti riempimenti di una medesima tipicità, siamo variazioni di una medesima struttura di base ed è propriamente in questo senso che possiamo dirci analoghi, che io posso, partendo da me stesso, rappresentarmi l'altro sempre come un analogo in tutto e per tutto simile a me.

Al Testo 1 di HUA XIV Husserl chiarisce come l'altro possa essere appercepito come *Leibanalognon* solo in base ad una *typischen Ähnlichkeit* che si attiva a partire dal mio *Leib*²⁵⁵ e, più avanti, Husserl ribadisce anche che “il modo di apparire del *Leib* estraneo è dello stesso *Typus* fenomenico del mio stesso *Leib*”²⁵⁶, ponendo esplicitamente le basi del riconoscimento

²⁵¹ Vedi ad esempio HUA XIII, p. 341.

²⁵² Vedi *ivi*, p. 337.

²⁵³ “eine imaginärer Deckungsprozess” (*ivi*, p. 338). Sulla complessa questione del ruolo dell'immaginazione nel processo empatico ci soffermeremo ampiamente nel prossimo capitolo.

²⁵⁴ Vedi *ibid.*

²⁵⁵ HUA XIV, p. 3.

²⁵⁶ “die fremde Leibäusserlichkeit mit der meines Leibes vom selben phänomenalen Typus ist” (*ivi*, p. 4).

analogico in una tipicità essenziale comune, alla quale sia io che l'altro dobbiamo partecipare in quanto soggetti.

È necessario chiarire che l'analogia che emerge nella dinamica dell'esperienza dell'estraneo non deve mai essere intesa come uno strumento di appiattimento, di semplificazione, ma deve essere pensata come uno strumento di restituzione di complessità e ricchezza. L'altro è allo stesso tempo come me, ma anche diverso da me, nucleo centrale e vivente dell'analogia che possiamo ora provare a spiegare in modo più articolato, chiarendo perché, lungo la lettura dei volumi di HUA XIII, XIV, XV, si alternino momenti nei quali Husserl sottolinea il fatto che io e l'altro siamo in una costante identità, con altri nei quali si cerca invece di render conto del fatto che tra *ego* e *alter ego* non può mai avvenire un processo di identificazione.

Ancora al Testo 13 di HUA XIII, Husserl afferma, ad esempio, che noi effettuiamo con l'altro un vero e proprio processo di *Gleichmachung*²⁵⁷, ma ciò non significa affatto che Husserl voglia intendere che possa darsi una coincidenza totale nei confronti dell'altro tale da raggiungere un'identificazione; il fenomeno della *Deckung*, utilizzato da Husserl *in primis* nelle analisi sulla percezione cosale, viene rimodulato nel campo dell'intersoggettività come una coincidenza del simile con il simile, nella quale l'eguaglianza permane costitutivamente come caso limite:

“La coincidenza non è coincidenza completa e reale, ma piuttosto coincidenza del simile con il simile, nel migliore dei casi uguaglianza. Nella natura dell'appercezione e nella sua presentificazione c'è che non può esservi nessuna reale identificazione.”²⁵⁸

L'alternanza tra la sottolineatura dell'identità e quella della differenza si può allora spiegare nel senso che solo per quanto riguarda il riempimento del *Typus* io posso avere un'eguaglianza tra me e l'altro, mentre rimane il fatto che ciascuna monade rappresenta sempre un modo differente e unico di riempimento di questa tipicità. Quando Husserl sottolinea il fatto che io e l'altro siamo sempre in una basilare identità, quando si riferisce alla *Gleichmachung* che io posso effettuare con l'altro a partire da me stesso, lo fa per mostrare che ciascuna soggettività condivide la medesima natura; come esplicitato all'Appendice XX di HUA XIV, l'altro è un'altra possibilità realizzata, ha un'individualità diversa dalla mia, ma la mia stessa e identica natura:

²⁵⁷ Vedi HUA XIII, p. 335.

²⁵⁸ “Die Deckung ist nicht wirklich vollkommene Deckung, sondern Deckung von Ähnlichem und Ähnlichem, bestenfalls Gleichem. In der Natur der Apperzeption und ihrer Vergegenwärtigung liegt es, dass es nicht wirkliche Identifikation sein kann” (ivi, p. 342).

“Ogni possibilità di un io separato da me, altro esprime una possibilità del mio essere differente, ogni io estraneo è in «coincidenza» con il mio, ciascuno ha una differente individualità, ma la stessa «natura».”²⁵⁹

Ecco allora svelato il ruolo proprio dell’analogia, nella quale viene prescritta l’unità della nostra natura e, quindi, una regolarità nelle modificazioni possibili dell’io:

“Infatti ogni possibilità di un altro io deve mantenersi nella sfera dell’analogia, e fino a dove si estende l’analogia, egualmente [si estende] l’unità della natura. Ogni possibile modificazione che io posso ideare a partire da un *alter*, posso, in modo ancora più originario, idearla anche a partire da me stesso.”²⁶⁰

È in questo senso che Husserl sottolinea allora anche come l’altro sia sempre idealmente legato a me²⁶¹ e come l’appercezione del *Leib* proprio e estraneo siano connessi in un legame essenziale²⁶².

Nel momento in cui il modello dell’analogia husserliana nell’esperienza dell’estraneo viene riconosciuto, come i testi stessi mostrano, non in una monade chiusa e separata, ma in una tipicità strutturale, appare anche più agevole chiarire in che modo l’analogia possa essere *Paarung*, accoppiamento passivo, riconoscimento pre-inferenziale. La mia sfera primordiale è allora, come Courtine stesso sottolinea, “il punto di partenza decisivo di questa messa in ordine, di questo ordinamento (*ordinatio ad primum*) che fonda e rende possibile la filiazione di senso ricercata”²⁶³, ma solo nel momento in cui questa sfera pone le basi per il riconoscimento di una tipicità alla quale non partecipo solo io stesso, ma della quale viene immediatamente riconosciuto come partecipe anche l’altro. Io e l’altro siamo in un accoppiamento trascendentale in quanto entrambi condividiamo analogicamente la medesima natura, la medesima tipicità, le medesime strutture costitutive. L’analogia husserliana si rivela allora davvero come un’analogia di partecipazione, in quanto *ego* e *alter ego* partecipano del medesimo modello, rientrano nella sfera di un medesimo *eidos*: nel momento in cui l’altro

²⁵⁹ “Jeder Möglichkeit eines von mir gesonderten, anderen Ich überhaupt entspricht eine Möglichkeit meines Andersseins, jedes fremde Ich ist mit dem meinem zu «decken», jedes hat eine andere Individualität, aber jedes hat dasselbe «Wesen»” (HUA XIV, pp. 154-155).

²⁶⁰ “Denn jede Möglichkeit eines anderen Ich muss sich ja halten in Rahmen der Analogie, und soweit Analogie reicht, soweit eine Einheit des Wesens. Jede mögliche Abwandlung, die ich an einem Anderen ersinnen kann, kann ich, und noch ursprünglicher, an mir selbst ersinnen” (ivi, p. 155).

²⁶¹ HUA XIII, p. 341.

²⁶² Ivi, p. 344.

²⁶³ J.-F. Courtine, *L’essere e l’altro*, p. 205.

entra nel mio campo percettivo io lo riconosco immediatamente, in un movimento passivo, intuitivo, del tutto pre-inferenziale, come partecipante della medesima struttura alla quale io stesso partecipo, lo riconosco come analogo in quanto egli partecipa analogicamente del mio stesso *Typus*. Questo non significa che l'altro sia identico a me, ma che io e lui portiamo a realizzazione diverse possibilità che però fanno strutturalmente parte e devono fare parte della medesima natura. *In einem Schlage* io riconosco che l'altro è come me, è una struttura psico-fisica nella quale la materia porta a individualizzazione una forma, è un sinolo di forma e materia, proprio come nella tradizione aristotelico-scolastica che Husserl, in alcuni casi²⁶⁴, riprende in modo del tutto esplicito.

III *Eigentliche e uneigentliche Einfühlung*: le forme di “riempimento” dell’analogia

1 I due momenti del riconoscimento dell'*alter*

Il fatto che l’analogia husserliana nell’esperienza dell’estraneo si mostri come dinamica passiva, che essa possa essere addirittura presentata come un’analogia di partecipazione nella quale l’altro è identificato come analogo in base all’immediato riconoscimento intuitivo in lui di una tipicità eidetica, non significa però che l’analogia husserliana trovi espressione solo ed unicamente in questo suo primo momento passivo. Come Husserl stesso precisa, l’analogia avviene “di colpo”, poiché il mio riconoscimento dell’altro come analogo deve essere un riconoscimento pre-logico, ma questo non significa che essa poi non abbia modalità di conferma o smentita: ad esempio al già citato Testo 15 di HUA XV Husserl infatti sostiene non solo che la *Paarung* avviene *in einem Schlage*, ma anche che la validità di quest’ultima ha degli “orizzonti presuntivi”, i quali possono trovare, ma anche non trovare, conferma²⁶⁵. Il riconoscimento passivo dell’altro in quanto analogo, l’accoppiamento che avviene tra me e l’altro nella *Paarung* sono allora solo il primo passo nel percorso di percezione dell’altro, percorso che si mostra estremamente complesso e articolato e nel quale entra quindi a far parte non solo la componente intuitiva iniziale, ma anche una componente processuale. Come spesso abbiamo potuto notare, elementi apparentemente contraddittori del discorso husserliano si ricompongono in un quadro unitario non appena se ne comprenda la collocazione genetica più appropriata; in questo caso Husserl non mostra un’indecisione nella

²⁶⁴ Il riferimento di Husserl alla concezione aristotelica dell’uomo come sinolo di forma e materia è attestato in *Ideen II*, dove Husserl cita direttamente il *De Anima* di Aristotele in relazione alla questione (HUA IV, p. 167; trad. it., p. 169).

²⁶⁵ Vedi HUA XV, p. 252.

definizione della natura dell'analogia, ma più semplicemente evidenzia come essa sorga in modo del tutto passivo e pre-inferenziale, per poi svilupparsi attraverso modalità processuali di smentita o conferma. In questo modo l'iniziale attivazione (*Weckung*) dell'analogia non viene ad esaurire l'intero processo empatico, ma viene a porre le fondamenta per lo sviluppo di esso, sviluppo che non è detto che debba però per forza avvenire. Con l'iniziale attivarsi dell'analogia è come se venissero passivamente presentati una serie di orizzonti che, però, in questo stato iniziale, sono essenzialmente vuoti: l'analogia mi presenta l'altro come partecipante al tipo *Seelenvollerleib*, ma questa prima presentazione analogica ha poi bisogno di essere, per così dire, "riempita". Il riconoscimento che l'altro è "come me" è un iniziale riconoscimento della partecipazione alle medesime strutture costitutive che deve però poi poter trovare forme di convalida: come avevamo già ricordato, nel momento in cui l'altro entra nel mio campo percettivo, egli diviene immediatamente per me un "trampolino"²⁶⁶, un punto d'appoggio e di partenza verso un percorso di comprensione che può però anche non trovare conferme ed essere interrotto.

Un esempio di "interruzione" del processo di "riempimento" del processo analogico è, ad esempio, rappresentato dal caso dell'uomo-fantoccio²⁶⁷, illustrato da Husserl al Testo 14 di HUA XIII²⁶⁸, nel quale Husserl mette in luce come il passivo riconoscimento di un *Leib* analogo possa trovare conferme fisiche e comportamentali, ma possa anche essere smentito nel momento in cui io mi rendo conto che colui che mi era sembrato (lo ricordiamo ancora una volta: d'un colpo, immediatamente, passivamente) un soggetto, si rivela in realtà come un fantoccio, cioè un essere che ha solo una fisicità apparentemente partecipante del medesimo tipo di fisicità della quale io stesso partecipo: la *Leiblichkeit* appunto. Nel momento in cui l'inganno si svela e le anticipazioni vengono disattese, immediatamente il fantoccio non viene più appreso come soggetto con una fisicità presente e una psichicità appresente, ma come mero *Ding*, il quale rinvia alla *Leiblichkeit*, ma in modo vuoto, senza possibilità di conferma: il fantoccio mi apre ad un orizzonte possibile che non può però trovare alcuna convalida, ponendo istantaneamente fine al percorso di analogizzazione e lasciando l'iniziale attivazione dell'analogia senza alcuna strutturale possibilità di avanzamento.

Il caso dell'uomo-fantoccio, spesso proposto da Husserl, può risultare molto utile per analizzare alcune situazioni fenomenologiche limite, nelle quali risulta particolarmente complesso afferrare i diversi elementi e le differenziazioni in gioco; in questo caso l'esempio

²⁶⁶ Vedi HUA XIV, p. 4.

²⁶⁷ Il caso degli uomini-fantoccio sarà ripreso ampiamente anche nel prossimo capitolo.

²⁶⁸ HUA XIII, p. 337.

del fantoccio può servire a mostrare chiaramente come l'analogia abbia un primo momento di riconoscimento passivo e un secondo momento di "riempimento", legato invece a dinamiche di conferma che attivano l'io in modi differenti, attivi e passivi. Se infatti cerchiamo di comprendere i diversi passaggi di percezione del fantoccio, ci rendiamo conto che io ho *in primis* l'attivazione passiva, l'accoppiamento della mia e della sua *Leiblichkeit*, in secondo luogo, ammesso che l'inganno venga svelato e non permanga, io prendo atto del fatto che ciò che mi sembrava un soggetto psico-fisico è in realtà un fantoccio; quindi ad un primo momento di attivazione passiva della *Paarung*, ne segue uno di maggiore attività dell'io, nel quale vengono vagliati indizi, segnali, in base ai quali si può avere una conferma o, come nel caso del fantoccio, una smentita del fatto che l'altro è un analogo psico-fisico. Bisogna anche considerare che, scoperta l'illusione, questo non implica che io non possa oltretutto ritornare riflessivamente sull'attivazione passiva dell'analogia e scoprire le motivazioni che mi avevano condotto a percepire passivamente nel fantoccio un analogo: come ogni sintesi passiva, la *Paarung* può anche rappresentare la base per l'edificazione di un'apprensione attiva, di un ritorno teoretico dello sguardo, in base a quella legge della possibilità di modificazione dell'atteggiamento, presentata da Husserl in *Ideen II*, in base alla quale "tutti gli atti che non sono in partenza teoretici possono essere trasformati, attraverso una modificazione dell'atteggiamento, in atti teoretici."²⁶⁹

Chiariti i due momenti dell'analogia husserliana nell'esperienza dell'estraneo, è giunto il momento di occuparci direttamente del secondo momento, quello in cui l'analogia può trovare "riempimento", chiarendo come questo riempimento possa effettivamente procedere e stratificarsi. Per fare ciò ci rivolgeremo alla differenziazione tra *eigentliche* e *uneigentliche Einfühlung*, proposta da Husserl in alcuni dei testi di HUA XIII.

2 La differenziazione tra *eigentliche* e *uneigentliche Einfühlung*

Nel Testo 16 di HUA XIII *Die naturalisierte und die reine Subjektivität und die korrelativen Erfahrungsarten: die reine Reflexion, die eigentliche und die uneigentliche Einfühlung. Die transzendente Reduktion auf die Intersubjektivität* troviamo una prima presentazione di questa importante distinzione tra empatia propria e impropria, la quale risulta sì essenziale per mostrare come possa esservi sia una considerazione scientifico-naturale dell'uomo, sia una

²⁶⁹ HUA IV, p. 8; trad. it., p. 13.

spirituale, come sottolineato da Iso Kern²⁷⁰, ma anche per dimostrare come Husserl abbia sviluppato una complessa articolazione genetica del processo empatico:

“Particolarmente importante è la differenza tra empatia propria e impropria. Quest’ultima [intesa] come empatia passivo-appercettiva, come costituzione dell’altro in quanto pre-datità, la prima come (come io dico qui) fondamento per la possibilità di ogni socialità: la vita, per così dire, negli [altri] e con gli altri (in modo specialmente attivo), l’essere affetti-con, pensanti-con, agenti-con etc. Datità propria degli altri, esperienza propria d’empatia.”²⁷¹

La differenziazione tra empatia propria e impropria viene quindi introdotta da Husserl per mostrare come l’empatia si moduli essenzialmente in due momenti: uno più passivo e uno più attivo, uno più legato alla corporeità e uno più legato alla comprensione dei comportamenti altrui; questi due momenti dell’empatia emergono in stretta connessione e parallelismo rispetto ai modi in cui l’altro può essere, come abbiamo già visto, percepito, perché se è sempre da considerare che nella fenomenologia husserliana la percezione dell’altro è sempre la complessiva comprensione di una personalità a tutto tondo, ciò non toglie che l’altro possa essere oggetto, da una parte, di una vera e propria percezione per quanto riguarda la corporeità, dall’altra, di un’esperienza rappresentativa per quanto riguarda la sua interiorità. All’Appendice LVI *Eigentliche und uneigentliche Fremderfahrung* Husserl precisa infatti che degli altri possiamo avere due tipi di percezione: *in primis* quella impropria, “la vuota rappresentazione dell’altro nella vuota attivazione della relativa costituzione, dove il semplice *Körper* è dato in modo realmente percettivo e non come *Leib*”²⁷² e poi “la vera e propria percezione dell’altro in quanto altro, e cioè l’appresentazione riempita, riempita attraverso la reale, vivente, costitutiva connessione motivazionale”²⁷³.

Se il primo livello attraverso il quale l’altro mi si dà è quello della *Körperlichkeit*, allora sarà proprio questo livello che dovrà trovare prima di tutto “riempimento” e conferma nel percorso di percezione dell’altro, mostrando come l’empatia impropria non sia solo la base per una

²⁷⁰ Vedi R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, trad. it. di C. La Rocca, il Mulino, Bologna 2002, p. 211.

²⁷¹ “Besonders wichtig die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung. Die letzere als passiv-apperceptive Einfühlung, als Konstitution des Anderen als Vorgegebenheit, die erstere als (wie ich hier sage) Fundament für die Ermöglichung aller Sozialität: das in und mit dem Anderen (insbesondere aktive) quasi Leben, quasi mitaffiziert, mitdenkend, mittuend, etc. Eigentliche Gegebenheit des Anderen, eigentliche Einfühlungserfahrung” (HUA XIII, p. 438).

²⁷² “die leere Appräsentation des Anderen in leerer Weckung der zugehörigen Konstitution, wobei der blosse Körper wirklich wahrnehmungsmässig gegeben ist und nicht als Leib” (ivi, p. 479).

²⁷³ “die wirkliche Wahrnehmung des Anderen als Anderen, nämlich die erfüllte Appräsentation, erfüllt durch den wirklich lebendigen konstitutiven Motivationszusammenhang” (*ibid.*).

riflessione scientifica sull'altro, ma il nucleo portante di tutto il processo empatico. Lungi dal voler assolutizzare il valore dell'empatia legata alla corporeità, il padre della fenomenologia vuole invece più ragionevolmente mostrare come nell'empatia sia essenziale prendere le mosse dal modo stesso in cui l'*alter* ci si propone nel mondo circostante, cioè come un *Körper* determinato spazio-temporalmente come qualsiasi altra cosa. Come mette in luce anche Höltenstein in *Phänomenologie der Assoziation*, la distinzione tra empatia propria e impropria serve ad Husserl per mostrare come ogni possibile livello di relazione intersoggettiva con l'altro non possa che fondarsi sullo strato passivo-associativo della *uneigentliche Einfühlung*²⁷⁴.

La differenziazione in questione appare allora particolarmente significativa per il discorso che stiamo svolgendo, in quanto in grado di sottolineare come l'empatia non consista solo di un'analogizzazione che avviene "di colpo", ma, come abbiamo già accennato, che essa, sulla base di questa primaria analogizzazione, procede attraverso una serie di "riempimenti", i quali partono dal livello della *Körperlichkeit* e procedono fino ai livelli più alti di comprensione spirituale. Infatti Husserl, nel Testo 16 di HUA XIII, mostra come all'inizio si dia un'empatia nella quale la soggettività dell'altro si mostra, attraverso la corporeità, solo a livello di indizi e a questa segue poi l'empatia vera e propria, una forma di "vivere-con" nel presente dell'altro²⁷⁵:

“L'empatia impropria è l'indicazione passiva, associativa di una soggettività estranea, l'empatia propria l'attivo fare-con, soffrire-con, lasciarsi motivare dell'io, ma in fondo anche il seguire le motivazioni interne invece delle associazioni.”²⁷⁶

L'empatia non può che prendere le mosse come empatia impropria, come percezione della corporeità analogica dell'altro, e cioè un primo livello di percezione dell'altro, la quale potrà poi trovare conferma e sviluppo nell'empatia vera e propria, dove viene mostrato come il rimando all'interiorità dell'altro non sia un semplice rimando vuoto, ma possibilità concreta di esperienza del mondo circostante dal punto di vista altrui. L'analogizzazione con l'altro, il riconoscimento in lui di una tipicità alla quale noi stessi partecipiamo è un'evidenza che ci colpisce in modo passivo e senza bisogno di attività, ma l'*“Analogisierung der Einfühlung”*²⁷⁷

²⁷⁴ E. Höltenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, pp. 165-166.

²⁷⁵ HUA XIII, p. 456.

²⁷⁶ “Die uneigentliche Einfühlung ist die passive assoziative Indizierung einer fremden Subjektivität, die eigentliche Einfühlung das aktive Mitleiden und Mitleiden, sich ichlich Motivieren-lassen, aber auch im Untergrund den inneren Motivationen Nachgehen statt den Assoziationen” (ivi, p. 455, nota 1).

²⁷⁷ Ivi, p. 453.

mostra poi stratificate possibilità di riempimento, partendo dai livelli della passività con l'empatia impropria e procedendo poi verso livelli di rivolgimento attivo sempre maggiori attraverso l'empatia propria. Il modo in cui questo riempimento può avvenire è analizzato da Husserl sempre nell'Appendice LVI, la quale, seppur molto breve, contiene riflessioni uniche ed esempi imprescindibili come quello dell'osservazione dell'uomo in strada; in questo testo Husserl si chiede infatti: visto che il *Leib* altrui è dato originariamente come *Körper*, ma è poi è appreso come uomo, “in cosa consiste qui il riempimento, come si giunge qui all'esperienza dell'altro, alla percezione dell'altro io essente [nel modo del] là?”²⁷⁸. *In primis* Husserl sottolinea come la base fondamentale per il “riempimento” dell'empatia sia sempre l'“attivazione” (*wecken*) di me stesso²⁷⁹ in quanto io situato nel mondo attraverso un *Leib*, poiché solo da me stesso, come ampiamente sottolineato, può partire il rimando verso l'alterità²⁸⁰; poi passa all'interessante esempio dell'osservazione dell'uomo in strada per presentare in modo ancora più chiaro la differenza tra empatia propria e impropria e come nell'empatia impropria vi sia un'attivazione del rinvio alla soggettività altrui, rinvio che può poi riempirsi attraverso l'empatia propria. L'esempio dell'osservazione dell'uomo in strada risulta efficace perché riesce a rendere in immagini questa differenza tra rinvio vuoto dell'empatia impropria e riempimento che si effettua nell'empatia propria²⁸¹; infatti nel momento in cui io vedo un altro essere umano attraverso uno sguardo fugace, senza prestare ad esso particolare attenzione, si attiva sì infatti immediatamente e passivamente quel riconoscimento analogico sul quale ci siamo ampiamente soffermati, ma questo rivolgimento passivo non è sufficiente a dar vita ad una *eigentliche Einfühlung* nel momento in cui il rinvio che la corporeità dell'altro attiva (*uneigentliche Einfühlung*) non trova forme di riempimento. Il caso dell'uomo in strada mostra come possa darsi il caso dell'attivazione di un rinvio alla soggettività altrui che però rimane mero orizzonte vuoto, come possa darsi il caso di un'empatia impropria che non trova realizzazione e compimento nell'empatia propria; infatti Husserl chiarisce subito dopo, per eliminare ogni dubbio, che vera esperienza dell'altro è quella in cui io riconosco davvero nell'altro un altro punto di vista sul mondo, un “*Mit-mir-*

²⁷⁸ “Worin besthet hier die Erfüllung, wie kommt es hier zu einer altruistischen Erfahrung, der Wahrnehmung des dort seinenden anderen Ich?” (ivi, p. 478).

²⁷⁹ Vorremmo qui ricordare che la riduzione all'*Eigene* si svela come passaggio centrale, in quanto ha proprio il senso di attivare la presa di coscienza nell'io delle sue strutture essenziali di costituzione e di rivolgimento al mondo, strutture che possono poi essere eideticizzate attraverso il *sich anders fingieren* e creare quindi le basi per il rinvio all'alterità.

²⁸⁰ Vedi ad esempio sempre HUA XIII, p. 478.

²⁸¹ Vedi *ibid.*

*auf-dieselbe-Welt-bezogen-sein-als-neben-mir-Waltender*²⁸², una modificazione reale di me stesso.

Chiarire tutti i possibili livelli di riempimento dell'empatia fino alle forme più alte di intersoggettività è un compito che meriterebbe molteplici percorsi di svolgimento, in quanto implicherebbe prendere in considerazione i problemi della fenomenologia dell'intersoggettività legati al linguaggio, all'etica, all'interculturalità, solo per nominare alcune delle tematiche fondamentali sviluppate da Husserl; ciò che noi invece ci proponiamo di esaminare sono le forme di "riempimento" dell'empatia più basilari, quelle geneticamente più legate alla corporeità, partendo proprio da quelle rintracciabili nell'empatia impropria.

2.1 Le forme di "riempimento" della *uneigentliche Einfühlung* tra *Körperwahrnehmung* e *Leibwahrnehmung*

L'empatia impropria emerge quindi dai testi husserliani come la base essenziale di riconoscimento corporeo a fondamento di qualsiasi altra possibile forma di intersoggettività. Come abbiamo già sottolineato, Husserl non desidera affatto affermare che l'empatia possa sostanziarsi solo di un riconoscimento passivo dell'altro in quanto *Körperanalogon* (come d'altronde ben dimostrato dall'esempio dell'uomo in strada e dal fatto che l'empatia legata alla *Körperlichkeit* è denominata, appunto, "impropria"); Husserl vuole invece mostrare come, in un'analisi genetica delle condizioni che permettono un rapporto con l'*alter*, lo strato della corporeità sia il primo da considerare, strato che non ha una funzione indipendente o alternativa rispetto a quella svolta dall'empatia propria, ma che ha però una funzione chiaramente fondativa. È quindi vero quel che sottolinea Alice Pugliese, e cioè che "nel caso della relazione tra soggetti, non si tratta di una somiglianza punto a punto che interessa semplicemente la forma esteriore dei corpi, ma di una relazione attiva, efficace"²⁸³, ma non si deve neppure tralasciare il fatto che proprio dalla somiglianza esteriore dei corpi Husserl desidera partire per inaugurare il percorso di apertura all'alterità. Questa funzione fondativa dell'empatia riferita alla corporeità emerge ad esempio anche all'Appendice XXX di HUA XIII, nella quale Husserl lascia trasparire la stessa necessità di differenziazione che appariva nella distinzione tra empatia propria e impropria, e cioè quella tra empatia vera e propria, da una parte, e una "percezione empatizzante" (*einfühlende Wahrnehmung*), un'empatia

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 193.

percettiva di base riferita al primo strato di percezione dell'alterità, la *Körperwahrnehmung*, dall'altra²⁸⁴.

Partire dalla considerazione dell'empatia a livello di incontro tra corpi diventa quindi un passaggio imprescindibile nella fenomenologia husserliana dell'intersoggettività, passaggio non sempre adeguatamente sottolineato dalla critica. Husserl costruisce la propria fenomenologia dell'intersoggettività su un multiforme sistema di stratificazioni, talmente legate tra loro in modo fluido e continuo, da rendere spesso difficile seguire questa stessa stratificazione; anche nel caso dell'empatia propria e impropria è davvero complesso segnare punti di confine: dove finisce l'empatia impropria e dove inizia quella propria? È chiaro che la *Leibwahrnehmung* si basa sulla *Körperwahrnehmung*²⁸⁵, ma il confine tra *Körperlichkeit* e *Leiblichkeit* è davvero molto labile e, infatti, quando Husserl stesso parla dell'empatia impropria è chiaro che egli si riferisce alla *Körperlichkeit*, ma quest'ultima spesso sconfinava nella *Leiblichkeit*, in un passaggio che risulta però "naturale", perché il riconoscimento dell'altro in quanto essere analogo a livello sia fisico che psichico è sempre a fondamento e la considerazione dell'altro in quanto *Körperlichkeit* viene a volte definita da Husserl come una particolare considerazione di tipo "astrattivo"²⁸⁶.

Nonostante questo continuo e legittimo "sconfinare" della *Körperlichkeit* nella *Leiblichkeit*, non si deve però tralasciare un'evidenza che nei testi husserliani di HUA XIII, XIV, XV appare distintamente: l'empatia nasce come empatia dei *Körper*, dove il *Körper* è qui da intendere come vera e propria carne, in un senso così radicale che l'empatia viene ad intrecciarsi con la fisiologia, come Husserl stesso precisa all'Appendice IX di HUA XIV *Einfühlung und Leib*, testo tanto breve quanto fondamentale, nel quale la fisiologia, insieme alla biologia, è chiamata in causa tra le "basi fenomenologiche"²⁸⁷ e dove Husserl giunge ad affermare che "tanti organi, altrettante unità funzionali come unità particolari nel *Leib*, altrettanti strati d'empatia"²⁸⁸. Quando Husserl sostiene dunque che l'empatia presuppone la *Leiblichkeit*²⁸⁹, egli si riferisce sia al fatto più generale che l'altro, per essere riconosciuto come analogo, dev'essere riconosciuto come *Leibanalogon*, ma anche e inevitabilmente al fatto che solo riconoscendo l'altro *in primis* come vero e proprio *Körperanalogon*, io potrò riconoscerlo anche come *Leibanalogon*. La prima stratificazione genetica dell'empatia

²⁸⁴ Vedi HUA XIII, p. 234. Già al Testo 4 di HUA XIII, datato 1910, Husserl sottolineava come la percezione del *Leib* sia il livello più basso di empatia (vedi *ivi*, p. 62).

²⁸⁵ Vedi *ivi*, p. 306.

²⁸⁶ Vedi ad esempio HUA XV, p. 85.

²⁸⁷ Vedi HUA XIV, p. 88.

²⁸⁸ "Soviel Organe, soviel Funktionseinheiten als Sondereinheiten im Leib, soviel Schichten der Einfühlung" (*ibid.*).

²⁸⁹ Vedi *ivi*, p. 547.

impropria, ma, più in generale, dell'intera empatia è allora appaiamento dei *Körper*, come sottolinea anche Courtine quando sostiene che l'analogia husserliana si viene a qualificare primariamente come *analogia carnalis* o *carnis*²⁹⁰. Che la *Paarung* sia accoppiamento “soprattutto nella campo del *Typus Körper*”²⁹¹ è ribadito da Husserl svariate volte nei testi di HUA XIII, XIV, XV, come ad esempio all'Appendice LXVIII di HUA XIV, nella quale Husserl dice molto chiaramente che se prendiamo il caso del *Leib* estraneo “la coincidenza è prima di tutto coincidenza nella regione *Körperlichkeit*”²⁹². La prima e più basilare forma di appaiamento tra me e l'altro non può che essere quella tra i *Körper*, poiché è chiaro che solo l'apparizione nella mia sfera originaria di un *Körper* che “è rispetto al mio *Leib* del tutto uguale o simile rispetto alla *Körperlichkeit*, dello stesso tipo corporeo”²⁹³ può dar vita all'analogia corporea e, più in generale, all'intero percorso empatico; infatti io e l'altro possiamo riconoscerci analoghi *in primis* sulla base di una comune appartenenza al medesimo “tipo corporeo” (*körperlichen Typus*), elemento ribadito anche al Testo 13 di HUA XIII, nel quale Husserl precisa che io e l'altro siamo idealmente legati proprio sulla base di una condivisione della struttura del *Körper*, nel senso che tra i nostri *Körper* è possibile una coincidenza (*Deckung*)²⁹⁴.

Questo legame ideale tra *ego* e *alter ego* sulla base della medesima partecipazione alla *Körperlichkeit* non può che ricondurci al discorso circa la possibilità di definire l'analogia husserliana come analogia di partecipazione e all'esigenza di spiegare ulteriormente quest'analogia chiarendo come la prima e fondamentale tipicità della quale l'altro deve essere riconosciuto partecipe è proprio quella della *Körperlichkeit*, tanto che Husserl arriva a parlare di una “concreta *Ur-Analogie*”²⁹⁵ e a dichiarare che solo sulla base dell'esperienza del *Typus Körper* può svilupparsi l'empatia²⁹⁶, tanto che l'altro può allora essere riconosciuto come *Leibanalognon* solo in quanto appare quale modificazione della mia corporeità fisica:

“Proprio una tipica di questo tipo, modificata rispetto a quella che io al momento vivo come percettiva in relazione alla mia *Leiblichkeit*, ma una modificazione che appartiene intimamente all'unicità del mio *Leib* [...], io ritrovo in quel *Leib* là, un analogo quindi, un analogo

²⁹⁰ Vedi J.-F. Courtine, *L'essere e l'altro*, p. 213.

²⁹¹ “in Rahmen des Typus Körper überhaupt” (HUA XV, p. 253).

²⁹² “Die Deckung ist zunächst Deckung in der Region Körperlichkeit” (HUA XIV, p. 497). Lo stesso concetto viene ribadito anche al Testo 27 di HUA XV (ivi, pp. 473-474).

²⁹³ “der meinem Leib in der Körperlichkeit völlig gleich oder sehr ähnlich ist, von demselben körperlichen Typus” (ivi, p. 488).

²⁹⁴ Vedi HUA XIII, p. 341.

²⁹⁵ “konkreten Ur-Analogie” (HUA XV, p. 433).

²⁹⁶ Vedi ad esempio HUA XIV, p. 480.

vivente (percettivo) di me stesso, un analogo percettivo della mia fisica *Körperlichkeit*.²⁹⁷

La percezione dell'altro come variazione reale di me stesso si presenta allora come una *Weckung* che si muove come un costante e continuo rinvio tra il *Körper* dell'altro e il mio stesso *Leib* e viceversa, attraverso la quale prendo atto non solo delle differenze, ma anche di ciò che ci accomuna, e cioè la pura *Naturkörperlichkeit*²⁹⁸. Attraverso questo continuo rinvio tra il mio corpo e quello dell'altro, io mi rendo conto che l'altro è, in una considerazione del livello puramente esteriore, una cosa che si presenta con le mie stesse forme e caratteristiche, con i miei stessi colori dice Husserl al Testo 12 di HUA XIV²⁹⁹; infatti la “*individualtypische Ähnlichkeitspaarung*”³⁰⁰ del mio corpo con quello dell'altro viene, secondo Husserl, riconosciuta in un accoppiamento che vede accoppiarsi prima di tutto le singole parti del corpo, “la mia mano e la sua, i miei piedi e i suoi”³⁰¹, secondo una concezione espressa da Husserl nel già citato Testo 15 di HUA XV, in base alla quale il corpo dell'altro viene percepito seguendo le linee principali di costituzione del mio stesso corpo, il quale è un'unità articolata in varie parti, “è per me individualmente tipico anche nelle sue mani, dita, braccia, gambe etc., e ciò presupponiamo, in analogia delle parti astratte, per il secondo *Körper*, il quale deve poter essere appercepito come *Leib*.”³⁰²

Elemento particolarmente interessante del discorso husserliano è anche quello per il quale proprio questa primaria forma di somiglianza corporea tra me e l'altro non viene riconosciuta solo attraverso la vista, ma anche attraverso tutti gli altri sensi del quale l'uomo è dotato e, in particolare, attraverso il tatto. Per Husserl la nostra primaria forma di accesso al mondo esterno sembra infatti avvenire, in ultima analisi, non solo attraverso la vista, ma anche e soprattutto attraverso il tatto: è il “privilegio proprio della localizzazione delle sensazioni tattili”³⁰³ a far sì che “ogni cosa che vediamo è anche tattile, e come tale rimanda a una relazione immediata con il corpo vivo, ma non in virtù della sua visibilità. Un soggetto che

²⁹⁷ “Eben eine solche Typik, abgewandelt gegenüber derjenigen, die ich momentan an meiner Leiblichkeit als perceptive erlebe, aber eine Abwandlungen, die meinem Einzigkeitsleib in Vertrautheit zugehören [...], finde ich an dem Leib dort, ein Analogon also, und lebendiges Analogon (perceptives) meiner eigenen, perceptives Analogon meiner physischen Körperlichkeit” (HUA XV, p. 256).

²⁹⁸ Vedi HUA XIV, pp. 516-517.

²⁹⁹ Vedi *ivi*, pp. 241-242.

³⁰⁰ HUA XV, p. 255.

³⁰¹ “meine Hand und seine, meine Füße und seine” (*ivi*, p. 249).

³⁰² “ist für mich individualtypisch auch in seinen Händen, Fingern, Armen, Beinen etc., und dies setzten wir voraus in Ähnlichkeit der abgehobenen Teile, für den zweiten Körper, der als Leib soll apperzipiert werden können” (*ivi*, p. 255).

³⁰³ HUA IV, p. 150; trad. it., p. 152.

fosse provvisto di soli occhi non potrebbe avere un corpo vivo capace di manifestarsi,³⁰⁴ e questo perché “il corpo vivo come tale può costituirsi originariamente soltanto nell’ambito tattile e in tutto ciò che si localizza insieme con le sensazioni tattili, come il calore, il freddo, il dolore e simili.”³⁰⁵ Il riconoscimento dell’altro in quanto *Körperanalogon* e *Leibanalogon* non avviene allora solo in base alla vista ma, addirittura, potremmo dire, in base ad una diretta percezione tattile, in base al coinvolgimento, quando possibile, dell’intera sensorialità, a rimarcare il carattere del tutto pre-inferenziale, immediato, passivo attraverso il quale l’analogia tra ego e *alter ego* può farsi avanti. L’aspetto tattile dell’analogia corporea è sottolineato da Husserl anche in *Ideen II*:

“Lo stesso quando io non soltanto tocco la superficie del mio cuore, ma premo più forte su di essa, quando schiaccio la carne, quando, attraverso essa, «sento», col dito che preme, le mie ossa o le parti interne della mia carne (in modo analogo a quando sento l’interno di altri corpi); allora con queste sensazioni di pressione e tattili, si connettono nuove e particolari sensazioni, che vengono attribuite alle parti corrispondenti e sentite del corpo vivo.”³⁰⁶

Come sottolinea anche Pugliese, “è necessario precisare che la relazione di somiglianza viene instaurata attraverso tutti i sensi e che, malgrado Husserl insista per lo più sulla somiglianza visiva, la sua argomentazione e le descrizioni che la indicano come somiglianza vivente legittimano uno spostamento di attenzione sulle somiglianze tattili e uditive.”³⁰⁷ Il fatto che la relazione di somiglianza non si fondi solo nella vista, ma in tutta la sensorialità, non deve però trovare esemplificazione solo in forme di rapporto particolari come quelle tra madre e figlio o quelle tra amanti, o nei fenomeni della comunicazione³⁰⁸, ma dev’essere prima di tutto ricondotto alle fondamenta stessa di qualsiasi rapporto di riconoscimento tra *ego* e *alter ego*, che non avviene quasi mai solamente a livello visivo, ma coinvolge l’intera corporeità, con tutte le capacità di sentire che a quest’ultima appartengono. Il procedere in modo

³⁰⁴ *Ibid.* La questione è spiegata in modo molto chiaro da Renato Cristin: “Nel processo di costituzione dello spazio da parte della coscienza, la spazialità si costituisce anzitutto a partire da sensazioni visive, ma l’individuazione delle cose nello spazio è raggiunta per mezzo di fasi che in seguito coinvolgono anche il sistema tattile. Il primo passo è quello della localizzazione visiva secondo la posizione nello spazio: sotto-sopra e destra-sinistra. Il campo visivo ha una struttura bidimensionale capace di contenere immagini, ma non ancora oggetti spaziali. Sebbene il sistema binoculare consenta di avere una prima sensazione del rilievo, la terza dimensione, la profondità, viene comunque costituita geneticamente e a partire da sensazioni cinestetiche, ed è qui che occupa un ruolo fondamentale anche il senso del tatto. La costituzione della profondità spaziale presuppone dunque il tempo, in quanto soltanto nella successione di intenzioni si manifestano le variazioni di un panorama prospettico che consente di costituire le cose” (R. Cristin, *Invito al pensiero di Husserl*, Mursia, Milano 2002, p. 172).

³⁰⁵ HUA IV, p. 150; trad. it., p. 153.

³⁰⁶ HUA IV, p. 165; trad. it., p. 167.

³⁰⁷ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 197.

³⁰⁸ Vedi *ibid.*

costantemente parallelo di tatto e vista è infatti riaffermato più volte nei testi di HUA XIII, XIV, XV e ciò per mostrare come entrambe i sensi siano parte costitutiva del processo di riconoscimento dell'altro; ad esempio l'Appendice XXXIX di HUA XIII è interamente dedicata a mostrare l'importanza centrale del tatto e a come si possa riconoscere la somiglianza dell'*alter* anche attraverso il tatto:

“Io tocco il *Leib* estraneo in parte con le mani, in parte attraverso contatti tattili attraverso le altre parti del mio *Leib* e lo riconosco, in virtù dei modi simili d'apparizione, come di una natura corporea simile rispetto al mio stesso *Leib*, solo l'orientazione è un'altra [...]”³⁰⁹

Quindi non solo attraverso le mie mani, organi per eccellenza legati al tatto, ma attraverso ogni parte del mio *Leib*, il quale è corpo vivo proprio in quanto dotato di sensazioni in ogni suo punto³¹⁰, io posso toccare l'altro, esplorarlo e percepire la strutturale somiglianza della sua e della mia corporeità. Il *Körper* si può allora presentare come un *Körper* “simile, come se là ci fosse il mio stesso *Leib*”³¹¹ in base ad una diretta *Betastung* della carne stessa dell'altro, tanto che Husserl arriva a parlare di una vera e propria *fleischähnliche Körperlichkeit*³¹² e il processo di *Verähnlichung*, termine che, come ricorda Pugliese³¹³, viene utilizzato da Husserl per sottolineare l'aspetto processuale del convergere dei corpi, si rivela come duplice, nel senso che può istituirsi sia attraverso una *optische Verähnlichung*, ma anche per mezzo di una *haptische Verähnlichung*³¹⁴.

Inoltre bisogna sottolineare come, attraverso il tatto, l'altro possa essere percepito direttamente come dotato di sensazioni: io lo tocco, egli ha delle reazioni, reazioni corporee primariamente, e, quindi, egli non può più essere solo una mera cosa che ha la caratteristica di somigliarmi, ma egli, proprio come me, è una cosa che ha sensazioni³¹⁵, svelandosi immediatamente non più solo come un *Körperanalogon*, ma anche come *Leibanalogon*, corpo vivo dotato di sensazioni che io posso percepire attraverso l'*Einfühlung*. L'analogia corporea

³⁰⁹ „Ich betaste den fremden Leib teils mit den Händen, teils durch Tastberührungen mit anderen meiner Leibesglieder und erkenne ihn vermöge ähnlicher Erscheinungsweisen als körperlich gleichgeartet mit meinem Leib, nur die Orientierung ist eine andere [...]“ (HUA XIII, p. 286).

³¹⁰ Vedi ad esempio ivi, pp. 66-67.

³¹¹ “ähnlich, als ob dort mein Leib wäre” (HUA XV, p. 250).

³¹² Vedi ivi, p. 249. Al Testo 12 di HUA XIII Husserl ricorda il ruolo della *Betastung* nel riconoscimento dell'analogia del corpo dell'*alter* attraverso l'esempio dell'osservazione dell'uomo seduto vicino a me su una panchina (HUA XIII, p. 325).

³¹³ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 194.

³¹⁴ Vedi HUA XV, p. 315. Anche all'Appendice LXXI di HUA XIV Husserl sottolinea come vista e tatto procedano sempre di pari passo nel riconoscimento dell'alterità (HUA XIV, p. 517).

³¹⁵ Vedi HUA XIII, p. 67.

si rivela allora davvero come un'analogia non solo esteriore, ma viva, attiva, capace di creare immediatamente una relazione tra i soggetti, in quanto basata sulla condivisione tra *ego* e *alter ego* della stessa struttura della sensorialità, condivisione che, come sottolinea anche Pugliese³¹⁶, permette la coordinazione fondata dell'apparenza esterna dell'altro con i campi di sensazioni interne; infatti, all'Appendice XI di HUA XIII, Husserl sostiene che, nel momento in cui il *Leib* estraneo viene appreso come tale, gli vengono attribuiti anche i campi della soggettività che io ritrovo in me stesso, i quali non sono di certo esperiti percettivamente in modo diretto, ma sono comunque con-appresi empiricamente³¹⁷.

È allora su queste basi che Husserl può affermare che è proprio l'altrui *Leiblichkeit* ad eccitare (*anregen*), stimolare l'empatia stessa nel soggetto esperiente, il quale non rimane distaccato, ma è continuamente e strutturalmente stimolato e coinvolto nel processo analogico stesso:

“La *Leiblichkeit* estranea, nel modo in cui mi si presenta nell'esperienza psicofisica, stimola l'empatia, e appartiene in un certo qual modo a quest'ultima.”³¹⁸

Come avevamo accennato, il passaggio dalla presa di coscienza della *Körperlichkeit* dell'altro a quello della sua *Leiblichkeit* è quasi impercettibile, e, nel caso del tatto, la divisibilità di *Körperlichkeit* e *Leiblichkeit* appare ancora più evanescente e impercettibile, poiché nel momento stesso in cui io tocco l'altro, non posso non rendermi conto del fatto che egli ha reazioni, è un corpo vivo e non solo una cosalità fisica. Nel caso della *Betastung* dell'altro, si ripropone essenzialmente la medesima situazione che si presenta quando io tocco il mio stesso corpo³¹⁹, cioè, come Husserl sottolinea in *Ideen II*, nel caso particolare in cui “il *Körper* esperito spazialmente e percepito per mezzo del *Leib* è lo stesso *Leibkörper*; perché anche quest'ultimo viene percepito nell'esteriorità, per quanto entro certi limiti che non permettono di considerarlo una cosa come le altre nel contesto cosale.”³²⁰ Nel caso del mio corpo diviene chiaro che io posso toccare il mio stesso corpo e intenderlo come semplice corpo somatico, ma, in definitiva, solo entro certi limiti, poiché il mio corpo si mostrerà sempre e irriducibilmente come *Leib*, corpo vivo allo stesso tempo sentito e senziente, come mette in

³¹⁶ Vedi A. Pugliese, *Unicità e relazione*, pp. 193-194.

³¹⁷ Vedi HUA XIII, pp. 56-57.

³¹⁸ “Die Fremde Leiblichkeit, wie sie in der psychophysischen Erfahrung mir dasteht, regt die Einfühlung an, und sie gehört in gewisser Weise mit zu ihr” (ivi, p. 455).

³¹⁹ Non dimentichiamo infatti che al Testo 3 di HUA XIII, Husserl dice esplicitamente che: “all'essenza della *Leibwahrnehmung* appartiene quindi un doppio tipo: la percezione del proprio *Leib* e la percezione del *Leib* estraneo” (“Zum Wesen der Leibwahrnehmung gehört dann der doppelte Typus: Wahrnehmung von eigene Leib und Wahrnehmung von fremden Leibern”, ivi, p. 42).

³²⁰ HUA IV, p. 144; trad. it. (modificata), p. 147.

luce il famoso esempio, che diverrà poi celebre in tutto il campo della filosofia della percezione³²¹, della mano che tocca l'altra mano, presentato da Husserl sia, ad esempio in HUA XIII³²², che in *Ideen II*:

“Palpandomi la mano sinistra ho manifestazioni tattili, vale a dire: non ho soltanto sensazioni, ma percepisco e ho manifestazioni di una mano morbida, liscia, conformata così e così. Le sensazioni di movimento che svolgono una funzione indicativa, e le sensazioni tattili rappresentati, che vengono obiettivate sulla cosa «mano sinistra» e trasformate in note caratteristiche, appartengono alla mano destra. Ma palpando la mano sinistra trovo anche in essa serie di sensazioni tattili, che vengono «localizzate» in essa, ma non sono costitutive di proprietà (come la ruvidezza o il liscio della mano, di questa cosa fisica). Se parlo della cosa fisica «mano sinistra», faccio astrazione da queste sensazioni (una sfera di piombo non ha nulla di simile, e così qualsiasi cosa «meramente» fisica, qualsiasi cosa che non sia il mio corpo). Se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, bensì diventa corpo vivo, ha sensazioni.”³²³

Come mette in luce anche Costa, la mano toccata può essere astrattamente considerata una cosa fisica, ma “la mia mano, che si sente toccata dall'altra mano, può essere anche avvertita come ciò che tocca l'altra. Una circostanza semplice, ma che segna una differenza strutturale tra il modo di apparire delle cose e il modo di apparire del corpo vivo.”³²⁴ Allo stesso modo, anche nel caso del corpo altrui, non abbiamo mai in realtà una semplice *Körperwahrnehmung*, ma la percezione di un corpo analogo con uno strato psichico appresentato, tanto che anche la mano dell'altro, nonostante non possa essere portatrice in modo diretto di campi di sensazione o essere sostrato di un possibile “io muovo”, come mostrato da Husserl al Testo 3 di HUA XIII³²⁵, viene ad ogni modo appresa come mano dotata di sensazioni e non come semplice cosa. È proprio in questa situazione che il tatto viene allora a svolgere una funzione centrale, in quanto mi permette di avere una percezione il più diretta possibile della corporeità viva altrui, di percepire in modo più immediato, anche se mai del tutto diretto, la capacità del corpo altrui di reazione agli stimoli: il fantoccio può di certo ingannarmi visivamente, ma non a livello tattile, poiché toccandolo è subito chiaro che non siamo in presenza di reazioni corporee, che il corpo è un *Körper* analogo al mio, ma solo per quanto riguarda il livello della

³²¹ Un riferimento obbligato è quello all'analisi delle “sensazioni doppie” di M. Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Saggiatore, Milano 1965, pp. 144-145.

³²² Vedi HUA XIII, p. 21.

³²³ HUA IV, p. 145 ; trad. it., p. 147.

³²⁴ V. Costa, *I modi del sentire*, p. 78.

³²⁵ Vedi HUA XIII, p. 46.

fisicità e non per quello della psichicità³²⁶. Il fantoccio non reagisce e, altro aspetto centrale, non ha movimenti propri. L'aspetto della motilità è infatti sottolineato da Husserl come uno degli aspetti centrali per il "riempimento" dell'analogia corporea: come abbiamo visto, la mano dell'altro non potrà essere sostrato di un originario "io muovo", ma io riconosco in essa, riconoscimento che non può avvenire nel caso del fantoccio, la stessa possibilità di movimento autonomo che appartiene alla mia corporeità viva. Il movimento del corpo dell'altro viene sempre interpretato come tale a partire dalla mia stessa capacità di movimento e l'appiamento dei *Leiber* deve avvenire in riferimento alla *Leiblichkeit* considerata sia come unità che come divisa in parti, contemplandone anche i movimenti e le possibili modificazioni³²⁷, tanto che, come sottolinea anche Pugliese, la somiglianza corporea non riguarda solo le singole membra, ma "riguarda i corpi come totalità, nell'insieme della loro articolazione e delle loro capacità di movimento e di sviluppo."³²⁸

La coincidenza tra *ego* e *alter ego* non deve poter avvenire solo a livello di una corporeità immobile, ma deve includere anche l'analogia del movimento dei corpi, l'analogia dev'essere analogia anche delle *Funktionsbewegungen*³²⁹ e nel movimento dell'altro deve essere riconosciuto il movimento che io stesso potrei effettuare:

"Se ora vedo «un altro che si muove», il *Körper* esterno «*Leib* estraneo» in movimento, e cioè visivamente, analogamente al mio *Leibkörper*, allora i suoi modi d'apparizione nel movimento ricordano i modi d'apparizione interni del mio movimento, quelli che io avrei, se facessi lo stesso movimento a partire da lì."³³⁰

³²⁶ È chiaro che la tecnologia presente ai nostri giorni, la quale è stata in grado ad esempio di creare veri e propri "robot sensibili", complica ulteriormente la questione e apre ad un campo di riflessione a sé stante all'interno dell'empatia stessa, e cioè quello dell'esistenza o meno di empatia nei confronti di robot, replicanti o, addirittura, "avatar", come messo in luce recentemente ad esempio da Andrea Pinotti nella sua storia dell'empatia dal titolo *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano* (A. Pinotti, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Laterza, Bari 2011).

³²⁷ Vedi HUA XV, p. 259.

³²⁸ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 197.

³²⁹ HUA XIV, p. 61. Vedi anche ad esempio *ivi*, pp. 544-545.

³³⁰ "Sehe ich nun «einen Andern sich bewegen», den Aussenkörper «fremder Leib» in Bewegung, und zwar visuell, ähnlich meinem Leibkörper, so erinnert seine Erscheinungsweise in der Bewegung an die Innenerscheinungsweise meiner Bewegung, die ich hätte, wenn ich die gleiche Bewegung von dort aus machte" (*ivi*, p. 521). Il fatto che l'altro venga riconosciuto come un corpo analogo, con movimenti analoghi, con la stessa possibilità di movimento che individuo in me stesso, risulterà basilare nel capitolo successivo, quando mostreremo come l'analogia possa trovare ulteriore completamento nel momento in cui venga intesa come "analogia in movimento"; infatti sin da questo livello di spiegazione husserliana dell'analogia corporea, risulta chiaro come le possibilità cinestetiche siano parte costitutiva del processo analogico stesso: l'altro è come me anche perché può muoversi e si muove come me e, quindi, il nostro incontro sarà sempre e costitutivamente un incontro fisico, un muoversi l'uno verso l'altro, in un intreccio delle posizioni non solo a livello d'immaginazione, ma a livello concretamente cinestesico.

È proprio a partire dal riconoscimento di un'analogia dei movimenti, del fatto che l'altro ha una corporeità viva, la quale si esprime attraverso gli stessi *Gehaben* corporei³³¹ che il mio stesso corpo possiede, che veniamo rinvolti ad un livello più attivo d'empatia, quello dell'empatia propria, nel quale prendo pienamente coscienza del fatto che l'altro è simile a me non solo a livello corporeo, ma anche in quanto psichicità: l'altro si svela allora davvero in quanto monade, modo differente di rivolgersi allo stesso mondo.

2.2 Il "riempimento" della *eigentliche Einfühlung*

Se l'empatia impropria era la base corporea e più legata alla passività del processo empatico, con l'empatia propria passiamo invece ad un livello più attivo di questo stesso processo, livello nel quale si prende coscienza del fatto che l'altro rappresenta un mondo alternativo e si mettono in atto strategie di partecipazione empatica per condividere questo nuovo mondo. È evidente allora che l'empatia propria si definirà geneticamente attraverso un'ampia stratificazione: dai livelli più legati alla corporeità, quindi maggiormenti connessi alla base formata dalla *uneigentliche Einfühlung*, fino ai livelli di condivisione maggiormente strutturati, come ad esempio il rapporto attraverso il linguaggio. Non è nostra intenzione prendere in considerazione tutte le possibili stratificazioni dell'empatia propria, ma vorremmo invece proseguire nel metterne in luce i livelli maggiormente legati alla corporeità, al fine di mostrare come sia l'*uneigentliche Einfühlung* sia i livelli più basilari di *eigentliche Einfühlung* siano essenziali per fornire fondamento solido e coerente a tutto il processo d'empatia.

Secondo tali premesse, risulta, a nostro parere, pericolosa qualsiasi interpretazione che tenda ad un appiattimento delle differenziazioni presenti tra i vari livelli di empatia, come ad esempio l'interpretazione proposta da Marie-André Ricard nel saggio *L'empatie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl*³³²; in questo saggio si sostiene infatti che la tesi husserliana presente nelle *Meditazioni cartesiane*, in base alla quale la relazione con l'altro si stabilisce solo attraverso la mediazione del *Leib*, sarebbe pienamente convincente solo a condizione di concepire la carne del corpo come espressione o linguaggio. Come vedremo, la tesi esposta da Ricard è convincente solo nel momento in cui si facciano delle precisazioni, volte soprattutto a mostrare che il parallelismo tra corpo carnale e linguaggio si può effettuare solo se si chiarisce che, in questo caso, "linguaggio" non è inteso in senso stretto, comunicazione attraverso una serie di segni vocali, ma in senso largo, come modalità espressiva che può assumere differenti declinazioni. Il parallelismo corpo/linguaggio

³³¹ HUA XIV, p. 492.

³³² M. A. Ricard, *L'empatie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl*, «Recherches Qualitatives», (25), 2005, pp. 88-102.

si può istituire solo se con ciò si vuole intendere che il corpo ha una sua peculiare e originale modalità d'espressione, perché, altrimenti, le basi corporee dell'empatia rischierebbero di essere uniformate ad un livello molto più strutturato di empatia, spostando il discorso, sin da principio, su un piano logico e discorsivo, cosa che Husserl, come mostrato chiaramente con le sue critiche a Lipps ed Erdmann, voleva assolutamente evitare. Il discorso di Husserl tende invece a sottolineare come, ben prima dell'espressione attraverso il linguaggio, il quale rimanda a convenzioni, a differenze culturali, esista l'espressione attraverso il corpo, un'espressività originaria, pre-linguistica, pre-inferenziale e pre-culturale, poiché, alla sua base, la corporeità e il suo funzionamento, caratterizzano allo stesso modo ogni essere umano, indipendentemente da qualsiasi futura caratterizzazione linguistica e culturale³³³. Tutti siamo, da un punto di vista essenziale, fisicamente conformati allo stesso modo, ogni corpo partecipa del medesimo tipo di corporeità, la quale rinvia ad una medesima forma di sensibilità e di possibilità di rivolgersi fisicamente al mondo, creando una base corporea comune che nessuna differenza culturale potrà mai del tutto modificare.

Husserl sviluppa ampiamente il tema dell'espressività in relazione alla questione della somiglianza tra i corpi, nel senso che il rinvio analogico da un corpo all'altro può avvenire perché il corpo del soggetto percepito ha una capacità d'espressione che il soggetto esperiente può interpretare. Nell'esperienza dell'altro diviene dunque per Husserl di centrale importanza "rivalutare" la funzione dell'espressione corporea, recuperando un senso del concetto "espressione" che era stato escluso nella prima delle *Ricerche Logiche*, nella quale la funzione dell'"espressione" veniva limitata a quella propriamente comunicativa, al campo della predicazione verbale. È invece centrale mostrare come il concetto di "espressione" venga rimodulato in connessione all'esperienza psico-fisica dell'altro, mostrandone non più solo le potenzialità strettamente linguistiche, ma anche quelle comunicative in un senso molto più ampio, passivo e pre-discorsivo, in base alle quali Husserl, ad esempio in *Ideen II*, può affermare che il *Körper* è diretta espressione di una psichicità:

"il corpo vivo non è soltanto una cosa, è anche espressione dello spirito, e, nello stesso tempo, un organo dello spirito."³³⁴

L'espressività del corpo viene allora non solo "rivalutata", ma si svela quale principio fondamentale in base al quale individuare nella *Körperwahrnehmung* i tratti della

³³³ Questo discorso sulla medesima espressività di qualsiasi corpo umano si chiarirà ulteriormente nel capitolo quarto, quando svilupperemo la problematica delle anomalie percettive.

³³⁴ HUA IV, p. 96; trad. it., p. 100.

Leiblichkeit, riconoscendo un corpo come strutturalmente animato e ponendo le basi per il processo di appercezione; come sottolinea Alice Pugliese, “prima ancora che come processo di esteriorizzazione dei sentimenti, l’espressione indica dunque un principio di inerenza dello psichico al fisico; prima che esserne l’esplicitazione, essa fonda la loro intrinseca unità.”³³⁵

Al Testo 13 di HUA XIV si sofferma proprio sulla questione dell’espressività, chiarendo che il *Leib* stesso dell’altro non può mai in realtà essere percepito come *blosses Ding*³³⁶, in quanto immediata espressione di una vita interiore:

“Quando io però apprendo come *Leib* un *Körper* esterno simile al mio *Leibkörper*, allora questo *Leibkörper* estraneo esercita, in virtù di questa analogia, la funzione di appresentazione nel modo dell’«espressione».”³³⁷

Attraverso l’esteriorità del corpo, attraverso l’espressività del corpo, emergono possibili linee di interpretazione che ci conducono all’appercezione dell’altrui interiorità, in un movimento che non ha nulla della deduzione, perché il corpo è colto immediatamente e passivamente come espressione di vita: come abbiamo già ricordato, la considerazione del *Leib* come *Körper* si può considerare come astrattiva, nel senso che viene effettuata al fine di riconoscere differenti livelli genetici, ma ciò non significa assolutamente che siamo qui in presenza di una successione temporale nella quale si presenta il *Körper* e poi da questo se ne deduce un *Leib*. Come già notavamo, il corpo dell’altro è come un trampolino dal quale prendere le mosse per il riconoscimento dell’altrui interiorità, ma ciò può avvenire solo in quanto esso è fornito di un’espressività che io posso seguire³³⁸. L’intero processo di empatia si svolge attraverso un’“*analogisierende Indizierung*”³³⁹, il corpo altrui mi presenta degli indizi della soggettività che anima internamente quello stesso corpo e il corpo stesso è, nel suo complesso, indice (*Index*) della spiritualità, mi annuncia già in passività l’interiorità dell’altro³⁴⁰. Ciò non toglie però che il fenomeno dell’espressività corporea divenga poi ancora più evidente nel momento in cui io effettuo un rivolgimento tematico attivo nei confronti dell’altro, poiché l’espressività, in tal caso, nel caso cioè di empatia propria, non si limita più a darmi atto solo dell’interiorità altrui, ma mi permette anche di seguire le linee di interpretazione che conducono allo

³³⁵ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 199.

³³⁶ Vedi HUA XIV, p. 249.

³³⁷ “Wenn ich aber einen meinem Leibkörper ähnlichen äusseren Körper als Leib auffasse, so übt dieser fremde Leibkörper vermöge dieser Ähnlichkeit die Funktion der Appräsentation in der Weise des «Ausdrucks»” (*ibid.*).

³³⁸ Vedi *ivi*, p. 463.

³³⁹ *Ivi*, p. 337.

³⁴⁰ Vedi p. 448 di HUA XIII.

specifico modo di essere dell'altro, legando, come sottolinea Römpf³⁴¹, la tematica dell'*Ausdruck* a quelle della *Bekundung* e dell'*Interpretation*. L'espressione dell'altrui interiorità è sempre a fondamento, io posso scegliere di non renderla tematica e di astrarre dalla *Leibwahrnehmung* la *Körperwahrnehmung*, oppure posso seguirla sino in fondo attraverso un rivolgimento attivo, prendendo coscienza non solo del fatto che l'altro è un essere psico-fisico, ma anche del fatto che l'altro ha dei suoi specifici modi di rivolgersi al mondo, di interagire con il mondo, di essere affetto etc., come messo in luce ad esempio al Testo 30 di HUA XV³⁴². Come mette in luce Pugliese, Husserl parla di una "*beseelende Deutung*"³⁴³, un'interpretazione che coglie immediatamente l'unione di corpo e anima e che può o limitarsi al "riconoscimento complessivo dell'altro come essere vivente, delle sue disposizioni fisiche come indizi per la sua vita interiore"³⁴⁴, oppure addentrarsi in una decifrazione dei singoli stati espressivi altrui, rendendo l'interpretazione dell'altro, all'inizio vaga, sempre più determinata e accurata³⁴⁵. Così, come Husserl precisa al Testo 36 di HUA XIV³⁴⁶, la coincidenza, inizialmente una semplice *Hineinversetzung*, si riempie sempre di più, divenendo una vera e propria *Setzung* in quanto i movimenti, gli atteggiamenti dell'altro procedono in analogia con i miei; in tal modo l'altro non è più solo *Leib analogon*, ma vero e proprio *Ich analogon*, al quale attribuisco una vita psichica uguale alla mia e degli eventi psichici peculiari, coglibili attraverso *Einfühlung*, non i miei stessi eventi psichici, come ricorda Vincenzo Costa quando sostiene che l'appercezione analogica non consiste "nel fatto che, a partire dalla percezione dei miei moti espressivi che esperisco come conseguenza dell'attività del mio io, concludo che anche l'espressione del corpo dell'altro indica gli stessi eventi interiori. Consiste semplicemente nell'attribuire all'altro una vita psichica uguale alla mia. Considero quel corpo un corpo animato. Che l'altro sia come me non significa che vive ciò che vivo io, ma che è analogo a me, che posso trasferire il termine *ego* da me a lui. Il nucleo dell'analogia trascendentale è che l'altro è come me."³⁴⁷ In base all'interpretazione analogica, l'altro è come me in quanto corpo, in quanto "portatore di un io"³⁴⁸, ma ciò non significa però che l'altro abbia i miei stessi vissuti e, affinché la percezione dell'altro possa

³⁴¹ Vedi G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 68.

³⁴² Vedi HUA XV, p. 506.

³⁴³ HUA XIII, p. 50.

³⁴⁴ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 205.

³⁴⁵ Vedi HUA XIV, p. 526.

³⁴⁶ Vedi *ivi*, p. 545.

³⁴⁷ V. Costa, *L'esperienza dell'altro*, p. 12.

³⁴⁸ Husserl sostiene infatti che "io posso cogliere il *Leib* estraneo solo in un'interpretazione di un *Leibkörper* simile al mio come *Leib* e come portatore di un io (simile al mio)" ("Fremden Leib kann ich nur erfassen in einer Interpretation eines dem meinem ähnlichen Leibkörpers als Leibes und damit als Trägers eines Ich (eines dem meinen ähnlichen)", HUA XIII, p. 257).

procedere attraverso le fasi genetiche della *Dingwahrnehmung*, *Körperwahrnehmung*, *Leibwahrnehmung*, fino al coglimento di un *Ichanalogon* con una vita psichica simile alla mia ma caratterizzata da differenti eventi psichici, ciò che dev'essere prima di tutto mostrato è come l'altro possa nello stesso tempo essere simile a me e rappresentare davvero un altro punto vista sul mondo, ponendo le basi per la possibilità dello scambio di posizioni, dell'intreccio tra mondi differenti³⁴⁹. Per rivolgersi in modo coerente e fondato ai problemi posti dai livelli di empatia e intersoggettività più strutturata, si deve infatti chiarire in precedenza come le diverse monadi, i differenti punti di vista possano incontrarsi, in un incontro che sarà *in primis* un incontro fisico, come mostreremo in modo più dettagliato nel prossimo capitolo.

2.3 L'obiettivazione del *Leib* e il problema dell'*hier und dort zugleich sein*

Le basi dell'incontro tra le monadi sono poste, ci sembra, dai termini stessi attraverso i quali Husserl definisce l'analogia, la quale diviene principio essenziale non solo per le fasi di riconoscimento dell'altro, ma anche per istituire le condizioni fondanti dell'incontro con l'altro, poiché nel momento stesso in cui l'analogia viene riconosciuta come analogia non solo dei corpi, ma anche analogia dei movimenti, delle sensazioni, di una vita psichica appresente, si riconosce nell'altro anche un altro "punto di vista zero" sul mondo. Attraverso l'analogia è infatti possibile la percezione di una compossibilità reale del mio corpo vivo con altri corpi vivi:

“Allo stesso modo, quando ho un'apparizione «esterna», la quale permette l'appercezione del *Leib* in virtù dell'analogia con il mio *Leib* dato originariamente, allora si aggiunge lo strato «*Leib*» all'apparizione del *Körper*, in una presentificazione che assume il carattere della percezione-con. In questo modo posso «percepire» più *Körper* contemporaneamente e in modo coesistente come *Leiber*, in una modificazione e tipo di percezione che ho del mio stesso *Leib*.”³⁵⁰

Questa compossibilità si fonda però sul fatto che il mio corpo occupa una posizione, mentre gli altri corpi occupano altre posizioni³⁵¹: la percezione dell'altro in quanto altro punto di vista si viene per Husserl chiaramente a fondare sul fatto che l'altro è un altro punto di vista fisico,

³⁴⁹ La possibilità dello scambio di posizioni sarà l'argomento del prossimo capitolo.

³⁵⁰ “Ebenso, wenn ich eine «äussere» Erscheinung habe, die Leibesapperzeption zulässt vermöge ihrer Ähnlichkeit mit meinem originär gegebenen Leib, da wird zur Körpererscheinung die Schicht «Leib» ergänzt, in einer Vergegenwärtigung, die den Charakter der Mitwahrnehmung annimmt. In dieser Weise kann ich mehrer Körper zugleich und nebeneinander als Leiber «wahrnehmen», in einer Abwandlung und Wahrnehmungsart, die ich von meinem Leib habe” (HUA XIII, p. 56).

³⁵¹ Vedi *ivi*, pp. 54-55.

in quanto nessuna soggettività può slegarsi dal proprio corpo, il quale ha la funzione di localizzarlo spazio-temporalmente e, quindi, intersoggettivamente, nel mondo. L'analogia con l'altro mi stimola infatti immediatamente a pensare me stesso collocato in un altro punto d'osservazione, il là dell'altro corpo localizzato nello spazio, mostrandomi come da punti di vista diversi si abbiano rappresentazioni contrastanti, che non possono appartenere a uno stesso corpo, ma devono appartenere a corpi diversi. Il fatto che la contemporanea rappresentazione di me stesso come allo stesso tempo qui e lì fosse contraddittoria, come abbiamo visto nel precedente capitolo, era un'acquisizione possibile già nella riduzione primordiale: proprio la palese contraddizione insita nella possibilità del mio essere contemporaneamente qui e là allo stesso tempo aveva condotto Husserl a mettere in campo la possibilità di un "raddoppiamento" dell'io, "la possibilità di due soggetti con due *Körper*"³⁵². Nel momento in cui però l'altro entra nel mio campo percettivo, mostrandosi non solo come una possibilità, ma come realtà effettiva, il problema che si pone per Husserl alla base della *eigentliche Einfühlung* è quello di sapere come differenti punti di vista possano davvero stare insieme, in quanto l'apparizione dell'altro come realtà viene fondamentalmente a riproporre il problema dell'essere contemporaneamente qui e là. Concepire infatti l'altro come "analogo dell'io nel modo del là" (*Analgon des Ich im Dort*) significa per Husserl portare primariamente a tematizzazione questo "là", chiarendo come possa essere possibile non solo a livello di possibilità, ma a livello reale, la compossibilità del punto di vista mio e dell'altro, compossibilità nella quale "sarei contemporaneamente qui e là, con lo stesso identico *Leib* e lo stesso io empirico"³⁵³. È chiaro che questa rappresentazione ha aspetti contraddittori e vedremo nel prossimo capitolo il modo in cui Husserl tenta di risolvere il problema dello scambio di posizioni, ma prima si deve chiarire un altro problema che emerge in diretta connessione con l'analogia corporea e la rappresentazione dell'"essere contemporaneamente qui e là" (*zugleich hier und dort sein*), e cioè il fatto che queste presuppongono un'auto-percezione di me stesso non solo come *Leib*, ma anche come *Körper*, essere cosale posizionato spazio-temporalmente come tutti gli altri. Il problema è quello dell'obiettivazione del *Leib*, problema centrale nelle riflessioni di Husserl, tanto da comparire innumerevoli volte nei testi di HUA XIII, XIV, XV.

La questione è, come dicevamo, primariamente legata a quella dell'analogia in generale, in quanto Husserl chiarisce che l'analogia corporea può in realtà funzionare solo nel momento in cui io riesco a vedere il mio corpo come un qualsiasi altro corpo, e a quello della

³⁵² "die Möglichkeit zweier Subjekte mit zwei Körpern" (ivi, p. 263).

³⁵³ "ich wäre zugleich hier und dort, mit identisch demselben Leib und demselben empirischen Ich" (ivi, p. 260).

rappresentazione dello *zugleich hier und dort sein*, la quale si viene in definitiva a scontrare proprio con la natura empirica del mio stesso *Leibkörper*. Al testo 37 di HUA XV Husserl chiarisce:

“Come posso giungere originariamente al *Leib* estraneo? Qui viene in questione: il *Körper* là che appare simile a come apparirebbe il mio *Leib* a partire da qui, dove ora sono, se esso [il *Leib*] da me stesso o da sé stesso (qui si può aggiungere: attraverso gli altri, nel caso io li avessi già) fosse stato mosso in quel luogo. – Qui sta naturalmente la difficoltà.

Può il generale il mio *Leib* essere del tutto percepito, appreso come una cosa?”³⁵⁴

La risposta di Husserl è che io non posso costitutivamente mai percepire il mio corpo del tutto come *Ding* e non come *Leib*, perché “il mio *Leib* e le cose esterne non sono propriamente «costituite» allo stesso modo”³⁵⁵; allo stesso tempo, egli sostiene però anche che la possibile efficacia dell’analogia tra il mio *Leib* e i *Körper* esterni ad esso simili si fonda sul fatto che “il mio *Leib* è in definitiva un *Naturkörper*, proprio come viene esperito qualsiasi altro *Naturkörper* e viceversa.”³⁵⁶ Come si conciliano queste due posizioni apparentemente contraddittorie? Come può Husserl affermare che l’analogia si basa sulla percezione del mio corpo come un qualsiasi altro corpo se poi dichiara anche che questa percezione non è in realtà possibile? Cerchiamo di capire come questa contraddizione possa risultare in realtà solo apparente.

Nella riduzione primordiale il mio corpo è originariamente percepito come *Leib* e non c’è possibilità di modificare questa percezione in una percezione cosale, non c’è possibilità, in definitiva, di obiettivizzare il mio corpo vivo, in quanto io non posso avere una rappresentazione di me stesso dall’esterno e non posso porre in differenti prospettive il mio stesso corpo³⁵⁷; in HUA XIII, Husserl ricorda infatti che se il soggetto può fare esperienza della propria *Umwelt* e, insieme a questa, del proprio *Leib*, “egli non può però esperire sé stesso come uomo e il suo *Leibding* come cosa nello spazio (in senso proprio): nel senso più

³⁵⁴ “Wie komme ich ursprünglich zu fremden Leibern? Hier kommt in Frage: der Körper dort ähnlich aussehend, wie mein Leib von hier aus, wo ich jetzt bin, aussehen würde, wenn er von mir oder von selbst (hieher gehörig: durch Andere, wenn ich sie schon hätte) dorthin bewegt worden wäre. – Da liegt natürlich die Schwierigkeit. Kann überhaupt mein Leib wie ein Ding überhaupt wahrgenommen, aufgefasst werden?” (HUA XV, p. 648).

³⁵⁵ “mein Leib und die Aussendinge sind nicht ganz gleich «konstituiert»” (*ibid.*).

³⁵⁶ “mein Leib in der Tat als ein Naturkörper wie irgendein äusserer Naturkörper erfahren ist und umgekehrt” (HUA XIV, p. 510).

³⁵⁷ Sempre a pagina 648 di HUA XV Husserl infatti afferma anche: “il mio *Leib* non si prospettivizza, colto come un tutto, come cosa vicina e come cosa lontana” (“Mein Leib perspektiviert sich nicht, als ganzer genommen, als Nahding und Ferding”).

originario della percezione.”³⁵⁸ Se infatti attraverso il tatto, già nella sfera primordiale, posso in realtà percepire il mio corpo da un punto di vista più “oggettivo”³⁵⁹ (un’oggettività pre-intersoggettiva), non posso mai comunque avere del mio corpo una vera e propria apparizione esterna, come Husserl ricorda al Testo 8 di HUA XIII³⁶⁰. Emerge quindi una differenza essenziale tra la percezione che posso avere del mio corpo e quella che posso avere del corpo altrui, poiché solo il corpo altrui si può avere in una visione esterna, ma mai il proprio stesso corpo³⁶¹. Questa situazione può però subire delle modifiche nel momento in cui gli altri entrano nella mia *Umwelt* come vere e proprie realtà, perché percependoli come corpi analoghi al mio è come se essi mi fornissero, con il loro stesso corpo, la possibilità di accedere a quella rappresentazione esterna di me stesso che nella riduzione primordiale non potevo avere. Il primo corpo ad essere esperito come obiettivizzato non è il mio stesso corpo, ma quello dell’altro; viceversa il mio corpo è, in definitiva, esperito realmente come *Körper-Ding* solo dagli altri e solo sulla base di questa esperienza posso poi avere io stesso una rappresentazione del mio *Leib* come corpo tra gli altri corpi, come Husserl ricorda al Testo 3 di HUA XIII, nel quale precisa che “solo attraverso la deviazione attraverso l’altro e i possibili altri imparo a fare esperienza del mio proprio *Leib* come una cosa fisica, e cioè in modo completamente indiretto [...]”³⁶² Il mio corpo può quindi essere esperito come *Ding* solo in modo mediato, attraverso una *Umweg*, come Husserl ricorda più volte in questo stesso testo³⁶³, in quanto il mio corpo può apparire come cosa spaziale solo immaginandolo come “visto da là” e questa rappresentazione richiede necessariamente il raddoppiamento dell’io che avviene nell’empatia³⁶⁴, come Husserl ricorda al Testo 3 di HUA XIV, nel quale ribadisce anche nuovamente che non può esservi reale e propria auto-percezione del proprio *Leib* come cosa fisica, ma che tale percezione è possibile solo attraverso l’*alter*³⁶⁵; infatti è come se le

³⁵⁸ “Aber sich als Menschen und sein Leibding als Ding im Raum (im eigentlichen Sinn) erfährt er nicht: im ursprünglichsten Sinn der Wahrnehmung” (HUA XIII, p. 419).

³⁵⁹ All’Appendice XXXIX di HUA XIII Husserl sostiene infatti che „il mio Körper è per me oggetto attraverso il toccare e in particolare attraverso il toccare manuale“ („mein Körper ist Gegenstand für mich durch Betasten und insbesondere durch manuelles Betasten“, ivi, p. 284); con ciò mostra come il tatto possa avere sia la funzione, già ricordata, di presentare il corpo, nostro e dell’altro, come corpo vivo, capace di sensazioni, ma anche quella di rivelare il corpo in quanto „carne“. Anche in questo caso il tatto emerge in realtà addirittura in posizione di privilegio rispetto alla vista, poiché consente di percepire aspetti della corporeità, nostra e degli altri, ai quali non avremmo accesso con la semplice osservazione visiva.

³⁶⁰ Vedi ivi, p. 265.

³⁶¹ Vedi ivi, p. 344.

³⁶² “Und erst auf dem Umweg über den Andern und mögliche Andere lerne ich meinen eigenen Leib als physisches Ding erfahren, also ganz mittelbar [...]” (HUA XIV, p. 63).

³⁶³ Vedi infatti anche ivi, p. 62.

³⁶⁴ Ricordiamo infatti che nel *sich anders fingieren* non avviene mai un reale raddoppiamento dell’io.

³⁶⁵ Vedi HUA XIV, p. 62. Anche al Testo 15 di HUA XIII Husserl precisa come, in realtà, il mio *Leib* non potrà mai del tutto apparirmi come una cosa spaziale tra le altre, neppure dopo le “acquisizioni” possibili attraverso la “deviazione” attraverso gli altri (HUA XIII, p. 417).

limitazioni stesse intrinseche alla mia *Selbsterscheinung* richiedessero l'intervento della prospettiva dell'altro, l'azione congiunta dell'altro, come Husserl sottolinea invece al Testo 12 di HUA XIV³⁶⁶.

L'analogia corporea viene dunque ad assumere una funzione centrale per la mia obiettivazione, perché solo attraverso il riconoscimento dell'altro come mio simile, ma con un'altra posizione nello spazio, posso accedere alla rappresentazione esterna del mio *Leib*:

“Non è inoltre corretto sostenere che la rappresentazione esterna «il mio *Leib* in qualsiasi posizione nello spazio» come rappresentazione prospettica si realizza primariamente attraverso i *Leibkörper* degli altri quali *Körper* riconosciuti come simili al mio stesso *Leib*? Questa rappresentazione mi ha sempre di nuovo creato delle difficoltà. Non c'è forse qui la soluzione?”³⁶⁷

E il medesimo processo avviene anche a livello di movimenti corporei, in quanto i miei movimenti soggettivi possono trasformarsi in movimenti obiettivi solo in base alla rappresentazione di un corpo simile al mio che si muove nello spazio³⁶⁸. In sintesi, nonostante sia “un controsenso vedere il mio *Leib* dall'esterno”³⁶⁹, io posso avere, grazie al “contributo” degli altri, del mio stesso corpo sia un punto di vista interno (*Leib*) che un punto di vista esterno (*Körper*), perché è chiaro che nel momento in cui accedo al mio stesso corpo come corpo vissuto dall'esterno e non dall'interno, esso non può più essermi dato come *Leib*, ma solo come *Körper*, in quanto è come se esso perdesse la specificità propria della corporeità viva.

In tal modo sembra anche poter trovare una prima soluzione il problema dell’“essere contemporaneamente qui e là” (*zugleich hier und dort sein*)³⁷⁰, perché se io non posso immaginarmi nel luogo dell'altro come *Leib* (punto di vista interno), potrò però farlo in quanto *Körper* (punto di vista esterno): io non posso di certo “raddoppiarmi” ed essere contemporaneamente nel mio qui e nel là dell'altro, ma nel momento in cui, attraverso il confronto con l'altro, il mio corpo si obiettivizza in *Körper*, io posso avere il mio corpo sia in una prospettiva interna (*Leib*) che in una esterna (*Körper*) e questo pone le basi per cogliere

³⁶⁶ HUA XIV, pp. 237-238.

³⁶⁷ “Ist es also nicht richtig zu sagen, die Aussenvorstellung «mein Leib an irgendeiner Raumstelle» als perspektivische Vorstellung komme erst auf dem Weg über die andern Leibkörper als gleich erkannte Körper mit meinem Leib zustande? Diese Vorstellung hat mir immer wieder Schwierigkeiten gemacht. Liegt hier nicht die Lösung?” (HUA XV, pp. 249-250).

³⁶⁸ Vedi ad esempio HUA XIV, p. 516.

³⁶⁹ “ein Widersinn, mein Leib äusserlich zu sehen” (HUA XIII, p. 256).

³⁷⁰ In realtà il problema del *zugleich hier und dort sein* si comprenderà appieno solo nel prossimo capitolo, quando verrà analizzata la possibilità dello scambio di posizioni.

l'altro come un'altra prospettiva esterna, come un altro *Körper* al quale la *Leiblichkeit* risulta legata in modo mediato, secondo apprensione. Attraverso la spiegazione di come il *Leib* proprio possa obiettivizzarsi in *Körper*, Husserl pone allora le basi per la soluzione della rappresentazione contraddittoria dell'essere contemporaneamente qui e lì e, quindi, anche del modo in cui io posso immaginare di assumere la prospettiva dell'altro, cogliendolo come corpo dotato di un particolare punto di vista sul mondo, perché io non ho più solo la possibilità che avevo nel mondo ridotto primordialmente di avere il mio corpo in un'esperienza interna (*Leib*), ma ora ho anche quella di avere il mio corpo e quello dell'altro in un'esperienza esterna (*Körper*).

È chiaro, come nota Römpp nelle pagine di *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, che nel caso della obiettivazione della corporeità sembra venire ad innescarsi una sorta di circolo vizioso tra ciò che fonda e ciò che viene fondato, ma ciò accade solo nel momento in cui si cerca di riconoscere nell'analogia husserliana una dinamica di scansione temporale che, in realtà, non esiste. Nel momento in cui *ego* ed *alter ego* si incontrano, avviene immediatamente il riconoscimento e l'*ego* scopre di essere costituito non solo come *Leib*, ma anche come *Körper*, attraverso e all'interno del medesimo processo che lo porta a cogliere l'altro come analogo corporeo: i due processi sono necessariamente paralleli.

Comprendiamo allora quanto sia fondamentale intendere davvero gli altri come realtà e la funzione costitutiva dell'empatia non solo per la *Fremderfahrung*, ma anche per la *Selbsterfahrung*, perché solo attraverso l'empatia io posso davvero divenire un *Ich-Mensch*, obiettivizzarmi come essere psico-fisico³⁷¹; in definitiva non solo l'altro è tale in base ad una mia interpretazione analogizzante³⁷², ma “anche io stesso sono per me uomo solo attraverso interpretazione.”³⁷³ Come Husserl ricorda³⁷⁴, ci sono una serie di “acquisizioni” che sono possibili solo attraverso l'empatia, come, appunto, la possibilità di avere una rappresentazione di me stesso dall'esterno, che mi permette di cogliermi come *Mensch* e di de-centralizzare il mio essere, svelando il soggetto come costitutivamente de-centralizzato, trasformando l'io-

³⁷¹ Vedi in particolare il Testo 22 di HUA XIV. Husserl analizza la tematica dell'*Ich-Mensch* anche in HUA IV, al paragrafo 27 “*Ich-Mensch*” als Umgebungsbestandteil des reinen Ich.

³⁷² Il termine “interpretazione” è qui da intendersi come espressione di una dinamica che procede attraverso indizi, segnali, come quelli offerti dall'altro durante l'intero processo d'empatia. Anche l'interpretazione di me stesso come “uomo” è tale in quanto non ha quell'immediatezza che poteva invece avere il cogliere sé stessi come *Leib* nella sfera primordiale, analizzata nel primo capitolo. L'interpretazione di me stesso come “uomo” sembra avere per Husserl addirittura un carattere molto più “ricostruttivo” e logico rispetto all'interpretazione dell'altro in quanto tale, che, come ampiamente messo in luce, si fonda invece su una forma passiva di riconoscimento.

³⁷³ “auch ich bin für mich Mensch nur durch Interpretation” (HUA XIV, p. 418).

³⁷⁴ Vedi il Testo 15 di HUA XIII.

centro in un io-centro-relativo attorniato da molti altri io-centro-relativi e ponendo davvero le fondamenta per lo sviluppo dell'empatia propria.

Il passo successivo sarà cercare di capire come la rappresentazione dell'*ich und dort zugleich sein*, che abbiamo già visto uscire dall'ambito del *sich anders fingieren* per venire a comprendere anche la posizione degli altri, possa trasformarsi nel *wie wenn ich dort wäre*, aprendo il campo al tema della possibilità dello scambio di posizioni, il quale, come vedremo, rappresenta ben di più di un semplice "esperimento mentale"³⁷⁵.

³⁷⁵ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 165.

Capitolo III. Analogia in movimento: lo scambio di posizioni

I Lo scambio di posizioni: l'analogia corporea come analogia in movimento

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato le dinamiche iniziali dell'analogia corporea, cioè quelle relative al riconoscimento di una coincidenza tra la mia corporeità vivente e quella dell'altro, la quale avverrebbe, secondo Husserl, “di colpo” e troverebbe poi diverse forme di “riempimento”. Questo livello di *analogia carnis* ci poneva da un punto di vista statico: statico non nel senso di fenomenologia statica, ma nel senso di un punto di vista spaziale statico, in quanto nelle dinamiche prese in considerazione il punto di partenza non era un *Leib* in movimento. L'altro emergeva come un “analogo dell'io nel modo del là”³⁷⁶, ma il “là” era rimasto ad un livello minimo di tematizzazione, legata soprattutto alla questione della *Undurchdringlichkeit* dei *Körper*. Scopo di questo capitolo è invece prendere in esame lo sviluppo in senso dinamico dell'analogia corporea, addentrando in quei processi che possono andare sotto il titolo di “scambio di posizioni”, nei quali diviene centrale il *Leib* cinestetico, che può spostarsi e che si sposta da un luogo all'altro della *Umwelt*. Questo argomento, la cui importanza è stata finora alquanto trascurata dalla critica, ci condurrà al cuore stesso delle riflessioni husserliane sull'empatia e l'intersoggettività, mostrando come sia fondamentale chiarire il ruolo che nell'empatia vengono a svolgere lo spazio, il tempo e l'immaginazione.

La scoperta della corporeità da un punto di vista di fenomenologia genetica è per Husserl, come mostrato nei capitoli precedenti, una questione intersoggettiva e questo stesso processo intersoggettivo non potrebbe giungere a compimento se i nostri *Leiber* non avessero la possibilità di muoversi liberamente nello spazio e variare il punto di vista sul mondo circostante. Se finora avevamo caratterizzato il soggetto come centro dell'orientazione, punto zero a partire dal quale si apre la *Umwelt* prospettica, ciò non era in realtà sufficiente per comprendere sino in fondo il discorso husserliano, perché, come sottolinea Zahavi, “la riflessione concernente la funzione del corpo come condizione di possibilità per l'intenzionalità percettiva è radicalizzata nel momento in cui Husserl non analizza più semplicemente il corpo nella sua mera funzione come centro dell'orientazione, ma comincia anche ad esaminare la motilità corporea e il contributo di quest'ultima alla costituzione della realtà percettiva.”³⁷⁷ Il punto di partenza deve divenire quindi il *Leib* cinestetico, definito da

³⁷⁶ “Analogon des Ich im Dort” (HUA XIII, p. 269).

³⁷⁷ D. Zahavi, *Husserl's phenomenology of the body*, «Études Phénoménologique», (19), 1994, pp. 63-84, p. 66.

Steinbock un vero e proprio “principio estetico”³⁷⁸, poiché solo attraverso esso posso muovermi nell’ambiente circostante, variare il mio punto di vista; se infatti non posso mai allontanarmi dal mio stesso corpo, è anche vero che mi differenzio dalle cose del mondo circostante proprio per la libertà che ho di spostarmi insieme al mio stesso corpo³⁷⁹.

Dopo aver analizzato le dinamiche dell’*analogia carnis* mantenendo ferme le posizioni di *ego* e *alter-ego*, per così dire, come “qui” e “là” fissi, Husserl compie quindi un passo in avanti nell’analisi genetica, mettendo in movimento le posizioni dei soggetti in gioco: non solo l’*ego* prende coscienza che l’*alter* rappresenta un diverso punto di vista sul mondo, ma comprende anche che il “là” dell’altro può trasformarsi nel suo nuovo “qui”. Il campo di riflessione si apre quindi alla tematica dello “scambio di posizioni”, alla possibilità della *Austauschbarkeit des Standorte* e l’analogia corporea diventa, potremmo dire, una vera e propria *analogia in movimento*.

Come accennato sopra, la tematica dello scambio di posizioni non è stata particolarmente considerata dalla critica, in un orientamento generale, per il quale si è preferito puntare l’attenzione sulle implicazioni etiche, culturali, scientifiche dell’intersoggettività husserliana, tralasciando invece le complesse dinamiche attraverso le quali l’intersoggettività si radica nella corporeità. In questo senso appare particolarmente significativa la posizione di Georg Römpp, il quale, nel volume *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, ha dedicato al tema dello scambio di posizioni poche righe, sostenendo come esso possa considerarsi secondario e non del tutto tematizzato da Husserl³⁸⁰. Il volume di Römpp è del 1992 e non può quindi che prendere in considerazione anche il materiale contenuto nei testi di HUA XIII, XIV, XV, materiale che, come già fatto notare, è stato ordinato secondo un criterio cronologico, in quanto gli stessi curatori si sono dichiarati non in grado di organizzarlo in modo tematico³⁸¹ a causa di un continuo intreccio tra i temi dell’empatia, dell’intersoggettività e le più disparate questioni fenomenologiche; se a ciò si aggiunge che molti testi sono dei veri e propri testi di ricerca, quindi non pensati per la lettura di un pubblico, è facile comprendere come la speranza di poter trovare in questi volumi dei temi organizzati in modo del tutto sistematico possa risultare manifestamente poco fruttuosa³⁸².

³⁷⁸ A. Steinbock, *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1995, p. 133.

³⁷⁹ Ricordiamo che la questione è stata approfondita anche da Edith Stein (E. Stein, *Il problema dell’empatia*, p. 154) e da Maurice Merleau-Ponty (M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, pp. 143-144).

³⁸⁰ G. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 88.

³⁸¹ HUA XIII, pp. XIX-XX.

³⁸² Anche Alice Pugliese ha sottolineato questo aspetto, mettendo in luce come sia difficile ritrovare nei testi raccolti in HUA XIII, XIV e XV “delle precise linee di sviluppo o una coerenza tematica unitaria.” (A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 35).

Tutto ciò per dire che non crediamo si possa dedurre il livello di importanza di una tematica dal fatto che compaia in modo più o meno sistematico nei volumi di HUA XIII, XIV, XV, mentre sembra più prudente concentrarsi su quegli argomenti, come appunto lo scambio di posizioni, i quali, anche se non organizzati in modo sistematico, attraversano in modo costante le riflessioni husserliane raccolte in HUA XIII, XIV, XV, dai primi testi degli anni intorno al 1910 fino agli ultimi testi degli anni '30, mostrando, da parte di Husserl, un'attenzione che si manifestò in una continua rielaborazione di certo non casuale o marginale.

1 Una prima presentazione: lo scambio di posizioni nelle *Meditazioni cartesiane* e in *Idee II*

Sia nella *Quinta Meditazione* che in *Idee II* troviamo espliciti riferimenti al tema dello scambio di posizioni, riferimenti dai quali è indispensabile partire per almeno due motivi. *In primis* si deve infatti rilevare come in questi testi, approvati per la pubblicazione dallo stesso Husserl, lo scambio di posizioni rivesta un ruolo fondamentale nella spiegazione delle dinamiche legate all'empatia; in secondo luogo, partire dalle considerazioni presenti nelle *Meditazioni* e *Idee II*, permetterà di cogliere come quest'ultime siano solo l'apice della riflessione husserliana sullo scambio di posizioni, riflessione che comprende in realtà una vasta gamma di considerazioni problematiche, le quali emergono dai testi di HUA XIII, XIV, XV e rappresentano una fondamentale base concettuale a nostra disposizione per una più profonda comprensione delle dinamiche legate all'empatia corporea.

Partendo dalla *Quinta Meditazione*, è chiaro come il punto di partenza husserliano sia la localizzazione del soggetto, grazie al *Leibkörper*, in un "qui", centro di un mondo circostante in continuo riferimento alla mia corporeità percettiva, mentre gli altri si danno e non possono che darsi nella modalità del "là"³⁸³. Sulla base delle possibilità offerte dal mio *Leib* cinestesico, e ponendo come presupposto essenziale che il mio stesso *Leib* può sempre essere compreso come *Körper* tra gli altri, emerge immediatamente la possibilità di poter mutare la mia posizione nello spazio tramite cinestesi, di poter trasformare ogni *Dort* nel mio nuovo *Hier* e, quindi, di poter continuamente variare la prospettiva sul mondo circostante. Husserl scrive infatti:

“Ora il fatto che il mio corpo fisico si colga e si possa cogliere tal quale ogni altro corpo esistente nello spazio o ogni altro corpo mobile

³⁸³ Vedi ad esempio HUA I, pp. 145-146; trad. it., p. 136.

nella natura, è manifestatamente connesso alla possibilità espressa in queste parole: io posso mutare la mia posizione nel libero mutamento degli stati cinestetici, e specialmente per la libertà che ho di andare intorno, in modo tale che posso cambiare ogni «là» in un «qua», il che significa che posso assumere una qualsiasi posizione nello spazio. Ciò implica che se io percepissi una cosa da un «là», io non la vedrei, pur essendo essa la stessa, che in diversi e altri modi di apparizioni corrispondenti, che sono propri della stessa qualificazione «esser là»; dunque a ciascuna cosa non solo appartengono costitutivamente i sistemi di apparizione che corrispondono al momentaneo essere-da-qui, ma anche quelli precisamente corrispondenti al cambiamento di poizione che mi sposta nel «là». E lo stesso accade per ogni altro «là».”³⁸⁴

Ogni mutamento di posizione può rappresentare l’apertura ad un nuovo punto di vista sul mondo, a differenti modalità di esperienza che possono emergere solo attraverso la *variazione*, il *mutamento*, in un discorso che vuole mostrare come l’evidenza, a prima vista quasi banale, del fatto che io posso scambiare la mia posizione con quella di un altro è invece una delle dinamiche basilari, di carattere essenzialmente corporeo-spaziale, attraverso le quali può essere fondata la possibilità di aprirsi all’altro inteso come altro punto di vista concreto sul mondo; come sottolinea Elisabeth Behnke, lo scambio di prospettive è infatti da intendersi come “fondamentale per la costituzione di un mondo spaziale condiviso nel senso di un intersoggettivo «sistema di localizzazione», nel quale si integrano le prospettive individuali, «meramente soggettive».”³⁸⁵ Lo scambio di posizioni consente infatti non solo una generale possibilità di variare la prospettiva sulle cose della *Umwelt* circostante (che, non dimentichiamolo, comprende cose, ma anche animali, persone), ma, più in particolare, anche di poter di individuare la posizione dell’altro, identificare un preciso “là” che io posso decidere di trasformare nel mio futuro “qui”, contrassegnando la posizione dell’altro con le caratteristiche fisiche e spaziali della raggiungibilità (*Erreichbarkeit*) e dell’accessibilità (*Zugänglichkeit*). Assumere la posizione dell’altro significa allora aprirsi alla molteplicità di prospettive, cogliere le cose circostanti in base a differenti sistemi d’apparizione, ponendo a fondamento dell’apertura all’alterità non vuote ipotesi o metafore, ma concreti processi fisici, gli stessi processi fisici che emergono anche in *Idee II*, testo nel quale Husserl sottolinea come l’incontro con l’altro sia *in primis* un incontrarsi di tipo fisico, un relazionarsi di tipo spaziale, non nel tentativo di ridurre l’empatia a dinamiche di tipo unicamente fisico, ma in quello,

³⁸⁴ HUA I, p. 146; trad. it., p. 136.

³⁸⁵ E. Behnke, *Edmund Husserl’s Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in *Issues on Husserl’s Ideas II*, ed. by N. Thomas and E. Lester, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1996, pp. 135-160, p. 147.

invece, di mostrare come la base corporea, fisica, spaziale sia un elemento imprescindibile per poter accedere all'*alter-ego*. Nelle riflessioni husserliane sull'empatia e l'intersoggettività troviamo infatti un'ampia diversificazione di livelli che vanno da quello organico a quello culturale e spirituale e ciascuno di questi livelli deve essere riconosciuto nella propria specificità e adeguatamente ricollocato geneticamente, proprio a partire dall'empatia fisica e corporea, la quale ha invece un ruolo basilare, nel senso di fungere, come si chiarirà lungo lo svolgimento del nostro discorso, proprio da base portante senza la quale Husserl non potrebbe dare ragione del mondo obiettivo; quindi, se vi sono casi nei quali è corretto interpretare l'empatia corporea in senso metaforico, ve ne sono invece altri nei quali Husserl parla di dinamiche corporee perché *vuole* parlare di dinamiche corporee e il caso dello scambio di posizioni è, al suo livello basilare, uno di questi. Infatti Husserl non parla solo di uno scambio di prospettive a livello storico o culturale, ma anche di uno scambio fisico e corporeo di prospettive, che, come appare chiaramente in *Idee II*, implica un concreto movimento spaziale dei soggetti in questione. Gli uomini non sono infatti oggetti immobili, ma sono esseri che possono liberamente spostarsi e, come nell'analisi della costituzione delle cose immobili si scorge il movimento del soggetto verso di esse al fine di poterle meglio esplorare, conoscere, il medesimo processo avviene anche nel momento in cui il polo oggettuale si è trasformato in un altro uomo. La prima relazione che io ho con questo nuovo polo di conoscenza è il mio spostarmi verso di esso al fine di scoprirlo: in *Idee II* Husserl afferma esplicitamente che “io devo andare da lui”³⁸⁶, con l'unica differenza che ora anche il mio polo conoscitivo può a sua volta muoversi verso di me, in quanto dotato di una libera volontà che può utilizzare per dislocare il proprio corpo vivo nello spazio. La base di tutto ciò sta nel fatto che, come messo in luce nel precedente capitolo, gli altri si presentano sempre come localizzati e temporalizzati e quindi come dei *Leiber* analoghi, cioè degli esseri dotati di un corpo vivo simile al mio, il cui luogo, grazie all'empatia, è ora “dato come un «qui», rispetto al quale tutto il resto è un «là»”³⁸⁷.

Scopo della tematica dello scambio di posizioni ci sembra sia dunque quello di portare a completa tematizzazione come il coglimento dell'altro come mio analogo nel modo del *Dort* implichi anche un'empatizzazione, un'apertura alle concrete manifestazioni dell'altro sul mondo, infatti “nell'ambiente di ciò che viene rappresentato insieme col corpo vivo visto rientrano anche i sistemi di manifestazioni attraverso i quali a questi soggetti si dà un mondo

³⁸⁶ HUA IV, p. 168; trad. it., p. 169.

³⁸⁷ HUA IV, p. 168; trad. it., p. 170.

esterno”³⁸⁸, perché assieme al *Leib* estraneo io colgo non solo un “analogo del mio io e del mio mondo circostante”³⁸⁹, ma un vero e proprio “secondo io con i suoi «elementi soggettivi», con i suoi dati sensoriali, con le mutevoli manifestazioni che sono sue e con le cose che attraverso queste manifestazioni si manifestano.”³⁹⁰ È su questa base che Husserl può quindi giungere alla conclusione che empatia significa prendere parte alla posizione dell’altro, affermazione da intendere, come ricordavamo prima, non solo da un punto di vista metaforico, ma anche da un punto di vista schiettamente fisico, corporeo, spaziale, perché senza questa concreta possibilità di partecipare allo spazio dell’altro non potrebbe darsi alcuna obiettività intersoggettiva. Le parole di Husserl in *Idee II* sono inequivocabili e ci sembra che giochino nettamente contro proposte interpretative come quella già ricordata di Römpp, nelle quali lo scambio di prospettive è presentato come una questione marginale:

“Le cose poste dagli altri sono anche le mie: nell’empatia io prendo parte alla posizione dell’altro, io identifico per esempio la cosa che ho di fronte a me secondo il modo di manifestarsi A con la cosa posta dall’altro nel modo di manifestarsi B. Ciò comporta la possibilità di uno scambio attraverso il cambiamento di posto: ogni uomo, di fronte alla stessa cosa in uno stesso luogo dello spazio, ha le «stesse» manifestazioni – a patto che tutti, come siamo autorizzati a supporre, abbiano una stessa sensibilità – e perciò si obietta anche la «prospettiva» su una cosa; da uno stesso luogo nello spazio, con una stessa illuminazione, ognuno ha una stessa prospettiva, per esempio la prospettiva su un paesaggio.”³⁹¹

Come vedremo più chiaramente nel prosieguo del discorso, l’empatia si fonda quindi su una concreta partecipazione alla posizione dell’altro, su un concreto incontrarsi e incrociarsi delle diverse prospettive che non è mera ipotesi, ma condivisione delle medesime cose, condivisione percettivamente fondata in un’eguaglianza di base delle strutture d’accesso al mondo, come abbiamo visto attraverso il discorso sull’armonia monadica sviluppato nel primo capitolo. Questa condivisione non poteva di certo realizzarsi nella percezione dell’analogia corporea analizzata nel capitolo precedente, perché, se è vero che nel momento stesso in cui percepisco l’altro come analogo io mi de-centro e mi rendo disponibile ad

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ HUA IV, pp. 168-169; trad. it. (modificata), p. 170. Questo fondamentale passo dovrà essere ripreso anche nel prossimo capitolo, nel quale tenteremo di mostrare più da vicino cosa intenda Husserl con l’inciso “- wenn alle, wie wir annehmen können, die gleiche Sinnlichkeit haben -”, chiarendo come un rapporto percettivo “normale” con il mondo sia la base essenziale affinché possano darsi rapporti intersoggettivi con gli altri soggetti.

assumere la prospettiva dell'altro, è anche vero che solo con lo scambio di posizioni vero e proprio, cinestetivamente fondato, io posso andare ad assumere il punto di vista fisico dell'altro e cogliere davvero l'altro come monade, cioè come un altro punto di vista fisico sul mondo. Tutto ciò si chiarirà analizzando la ricchezza e complessità di articolazione della questione dello scambio di posizioni in HUA XIII, XIV, XV, rispetto alla quale gli accenni presenti nelle *Meditazioni cartesiane* e in *Idee II* non possono che essere considerati come una prima presentazione e introduzione all'argomento.

2 L'articolazione del problema dello scambio di posizioni nei testi di Husserliana XIII-XV

Come già anticipato, nei testi di HUA XIII, XIV, XV troviamo un'ampia articolazione del problema dello scambio di posizioni che si estende attraverso tutti e tre i volumi, lasciando intravedere un continuo ritorno sul problema nel corso del tempo, un problema, a detta stessa di Husserl, che presentava forti difficoltà, al punto da risultare, in alcuni suoi aspetti, addirittura come contraddittorio.

L'Appendice V è uno dei primi testi che incontriamo in HUA XIII (risale infatti al 1908) e già a questa data le riflessioni di Husserl sono occupate dal problema dello scambio di posizioni, il quale comincia chiaramente ad apparire come una meditazione sul ruolo che lo spazio e il tempo assumono nelle dinamiche empatiche. Cerchiamo di capire in che senso. Nel testo appena ricordato Husserl afferma che "il mio *Leib* ha nello spazio da me percepito (all'interno della molteplicità cosale percepita spazialmente) una posizione determinata, e questa posizione può modificarsi. Con la modificazione si trasformano anche le apparizioni cosali. Allo stesso modo per gli altri."³⁹² Il ragionamento husserliano si basa, come sempre, su una continua analogia tra *ego* e *alter ego*: io occupo uno spazio, ma questo spazio che io occupo può mutare e con esso variano anche le relative manifestazioni del mondo circostante; l'altro ha un *Leib* simile al mio, quindi occupa anche lui uno spazio fisico, che può però anch'esso mutare, in quanto anche il *Leib* dell'altro può muoversi; questo significa che l'altro, proprio come me, ha la possibilità di rendere fluido il sistema delle manifestazioni grazie alle possibilità offerte dal movimento del corpo proprio nello spazio.

Nel momento in cui localizzo l'altro nello spazio, io posso, secondo Husserl, avere anche accesso alle manifestazioni che lui ha da quel determinato punto di vista, tanto che più avanti,

³⁹² "Mein Leib hat in dem von mir wahrgenommenen Raum (innerhalb der räumlich wahrgenommenen Dingmannigfaltigkeit) eine bestimmte Stelle, und diese Stelle kann sich verändern. Mit der Veränderung verändern sich die Dingerscheinungen. Genauso beim Anderen" (HUA XIII, p. 11).

sempre all'Appendice V, Husserl afferma che “le apparizioni sono in un rapporto di possibile scambio. Dal suo punto di vista io vedrei le medesime cose proprio come lui etc.”³⁹³ L'empatia assume in tal modo, come già anticipato a partire dalle considerazioni presenti nelle *Meditazioni* e in *Idee II*, l'esplicita e concreta caratterizzazione di un “auto-riposizionamento nel luogo dell'altro”³⁹⁴, perché l'accesso alle altrui manifestazioni è per Husserl una possibilità reale e concreta e non una semplice supposizione, come chiarito ad esempio al Testo 13 di HUA XIV, a nostro avviso molto importante proprio per chiarire lo statuto da attribuire alle *Erscheinungen* dell'altro. Infatti Husserl scrive:

“Il presente, che io attribuisco loro, è un presente presentificato, ma in ogni caso realmente motivato. Le manifestazioni dell'altro, che io mi sono presentificato attraverso l'«empatia», sono poste quali presentificazioni appresentative, e cioè, esse sono poste come presenti, non ipotetiche, ma piuttosto reali manifestazioni percettive, manifestazioni però che non ho io, ma ha l'altro.”³⁹⁵

Le apparizioni dell'altro, essendo appunto *dell'altro*, non mi sono date nell'empatia in un'esperienza percettiva diretta, ma possono essermi date solo in una *Vergegenwärtigung*³⁹⁶, cioè in una presentificazione della quale risulta costitutivo un elemento di mediazione, attraverso il quale si mantiene costante il dato fenomenologico ultimo della separazione delle diverse coscienze. Dire che le manifestazioni dell'altro possono essermi date solo in quanto presentificazioni non significa però affermare che esse abbiano mero carattere ipotetico: sono reali manifestazioni percettive, e sono, quindi, reali a tutti gli effetti, proprio in quanto basate su una percezione empaticamente mediata. L'empatia inizia a mostrarsi come una vera e propria modalità percettiva di accesso al mondo, “aggiuntiva” rispetto a quelle che io possiedo direttamente, come un processo non solo di scoperta dell'altro, ma anche del suo modo di rapportarsi concretamente, percettivamente al mondo circostante, del quale posso in un certo senso appropriarmi. Questa nuova modalità di “vedere” il mondo non lascia infatti aperta solo la possibilità della scoperta, ma anche quella della partecipazione, mostrando

³⁹³ “die Erscheinungen stehen dabei im Verhältnis des möglichen Austausches. Von seinem Standpunkt würde ich dasselbe sehen wie er etc” (ivi, p. 13).

³⁹⁴ “Selbstversetzung an den Ort des Anderen” (ivi, p. 350).

³⁹⁵ “Die Gegenwart, die ich ihnen beimesse, ist vergegenwärtigte Gegenwart, aber doch eine real motivierte. Die Erscheinungen des Anderen, die ich in der «Einführung» vergegenwärtigt habe, sind gesetzt als appresentative Vergegenwärtigungen, d.h., sie sind gesetzt als gegenwärtige, nicht hypothetische, sondern wirkliche Wahrnehmungsercheinungen, aber als Erscheinungen, die ich nicht habe, sondern die der Andere hat” (HUA XIV, p. 255).

³⁹⁶ Il concetto di *Vergegenwärtigung* sarà chiarito nella seconda parte del capitolo, nel quale l'attenzione si concentrerà proprio sulle diverse forme di presentificazione in rapporto alla *Einführung*.

come l'empatia abbia sempre una potenzialità che potremmo definire "retro-attiva" a partire dai suoi livelli fisici e psico-fisici, in quanto ogni acquisizione compiuta sull'altro diviene un'acquisizione anche per l'*ego* stesso, il quale dispone attraverso l'empatia di nuove modalità di esperienza percettiva. Empatia non è solo percezione del corpo dell'altro, ma anche percezione del mondo attraverso il corpo dell'altro, per quel principio fondamentale, messo in risalto soprattutto dagli studi di Vincenzo Costa, in base al quale non si dà mai un semplice rapporto io-tu, ma sempre un complesso rapporto io-mondo-tu³⁹⁷.

Si può allora ben comprendere come l'io estraneo non sia per Husserl "un'ipotesi o una sostruzione, ma piuttosto un'esperienza"³⁹⁸, nel riconoscimento che, se da una parte io non posso e non potrò mai costitutivamente avere un riscontro percettivo diretto delle altrui manifestazioni, manifestazioni "che io non ho"³⁹⁹, anzi che io "mai potrò avere"⁴⁰⁰, d'altra parte io posso accedere alle manifestazioni dell'altro; attraverso l'empatia sono infatti una realtà, non un'ipotesi, sono, appunto, "reali manifestazioni percettive"⁴⁰¹. Alterità e possibile condivisione sono dunque i poli che orientano la riflessione di Husserl su queste complesse problematiche, il cui primo significativo risultato è quello di ampliare ed arricchire il significato di "percezione".

Anche nel testo dal quale siamo partiti, l'Appendice V di HUA XIII, si sottolinea infatti la necessità di considerare che "naturalmente, le sensazioni degli altri io non le posso percepire, ma solo empatizzare. Se le potessi percepire, allora il mio *Leib* sarebbe il suo *Leib*, e la differenziazione tra Io e Tu non avrebbe senso"⁴⁰², ma ciò non preclude affatto, elemento ribadito da Husserl ampiamente nei volumi di HUA XIII, XIV, XV, che, attraverso l'empatia, io possa davvero accedere alle manifestazione dell'altro, al mondo circostante da un altro punto di vista percettivo rispetto al mio, tanto che l'empatia può essere addirittura presentata come un raddoppiamento del modo di percepire il mondo, in base al quale io non ho più solo l'esperienza diretta della natura, ma anche un'esperienza della natura "attraverso l'empatia, per così dire, attraverso gli occhi degli altri"⁴⁰³.

³⁹⁷ Vedi in particolare V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*.

³⁹⁸ "keine Hypothese, keine Substruktion, sondern eine Erfahrung" (HUA XIV, p. 352).

³⁹⁹ "die ich nicht habe" (ivi, p. 255).

⁴⁰⁰ "nimmer haben könnte" (ivi, p. 255, nota 1). Infatti i curatori di HUA XIV fanno notare come Husserl tirò una linea (*streichen*) sull'affermazione "*die ich nicht habe*", per rafforzarla con l'affermazione ben più categorica "*und nimmer haben könnte*".

⁴⁰¹ "wirkliche Wahrnehmungerscheinungen" (ivi, p. 255).

⁴⁰² "natürlich, Anderer Empfindungen kann ich nicht empfinden, sondern nur einfühlen. Könnte ich es empfinden, dann wäre sein Leib mein Leib, und es hätte die Sonderung zwischen Ich und Du keinen Sinn" (HUA XIII, p. 11).

⁴⁰³ "in der Einfühlung sozusagen durch die Augen der Andern erfahren" (ivi, p. 315).

Se il problema da chiarire alla base dell'intersoggettività è quello della nostra possibile esperienza degli altri come altri, come ricorda Gronke⁴⁰⁴, la relazione con l'altro dovrà per forza implicare la possibilità di accedere al modo in cui l'altro si rapporta al mondo, in un'esperienza che è prima di tutto un'esperienza concretamente spaziale dell'ambiente circostante; come Husserl possa giustificare tale pretesa può forse trovare risposta proprio nella dinamica di scambio di posizioni.

2.1 L'ipotesi del "sosia"

Un primo punto da chiarire riguardo alla dinamica dello scambio di posizioni è quello esemplificato nell'ipotesi del "sosia", presa in considerazione da Husserl ad esempio al Testo 2 di HUA XIV⁴⁰⁵.

Husserl esclude del tutto la possibilità del sosia, in quanto cogliere una monade significa coglierne *in primis* il *principium individuationis*, ciò che la rende unica; come abbiamo visto nel capitolo precedente, la coesistenza stessa delle monadi implica già di principio una loro differenziazione⁴⁰⁶, differenziazione che nelle dinamiche empatiche va sempre restituita e valorizzata, tanto che l'altro è presentato sempre da Husserl come analogo, come modificazione e mai come semplice "duplicato di me stesso"⁴⁰⁷. Come sottolinea anche Natalie Depraz, la critica husserliana all'ipotesi del sosia mostra come l'altro non debba mai essere inteso come riproduzione sterile di me stesso, secondo una modalità riproduttiva che è ripetizione senza rispetto per le differenze, per le specificità di ciascuno⁴⁰⁸.

Questa risposta in senso negativo all'ipotesi del sosia risulta importante ai fini del nostro discorso, in quanto consente di eliminare immediatamente un possibile fraintendimento del discorso sullo scambio di posizioni: affermare la possibilità dello scambio di posizioni non significa in alcun modo sostenere la possibilità della coincidenza tra i soggetti o anche, più limitatamente, che due soggetti possano avere le stesse e identiche manifestazioni. Anche solo l'ipotesi di due soggetti identici, ma viventi concretamente in due corpi differenti, pone infatti davanti alla palese contraddittorietà dell'ipotesi stessa, perché per Husserl il *Leib* è sempre e immediatamente un *Seelenvollerleib* e questa non è una semplice caratteristica tra le altre, ma

⁴⁰⁴ H. Gronke, *Das Denken des Anderen*, p. 11.

⁴⁰⁵ Vedi HUA XIV, p. 33. Il problema del *Doppelgänger* è presentato da Husserl ad esempio anche in HUA XV, p. 29.

⁴⁰⁶ Infatti anche in questo stesso testo Husserl sostiene che "due unità monadiche coesistenti non posso avere lo stesso io; inoltre l'io di un'unità monadica non è solo non identico rispetto all'io di un'altra, ma piuttosto ogni io ha la propria natura specifica" ("zwei koexistierende monadische Einheiten können nicht dasselbe Ich haben; ferner, das Ich einer monadischen Einheit ist nicht nur nicht identisch mit dem Ich einer anderen, sondern jedes Ich hat seine Eigenart [...]"), HUA XIV, p. 32).

⁴⁰⁷ HUA I, p. 146; trad. it., p. 137.

⁴⁰⁸ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, p. 148.

una caratteristica fondamentale, attraverso la quale emerge come la spazializzazione trovata attraverso il nostro *Körper* non sia affatto qualcosa di indifferente per la determinazione della nostra identità; infatti nel momento in cui io mi spazializzo, divengo monade, soggetto concreto e corporeo, assumo anche una prospettiva sul mondo non intercambiabile con quella delle altre monadi. Nello scambio di posizioni io non divento l'altro, ma ho la possibilità di partecipare al punto di vista dell'altro, mantenendo pur sempre saldo il punto di partenza rappresentato dal mio *Leib* (che, in questo senso, rappresenta sempre un *Ur-Leib*, un corpo originario). Cogliere questa differenza è, a nostro avviso, centrale, in quanto significa intendere il cuore stesso del discorso husserliano sull'empatia quale forma di partecipazione alla posizione dell'altro.

Su queste basi si può anche comprendere come Husserl, da una parte, possa sostenere che nell'empatia avvenga un raddoppiamento della corporeità e della percezione del mondo e, dall'altra, che ciascun corpo ha i propri modi di apparizione, i quali non sono intercambiabili⁴⁰⁹. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, tramite un processo definito da Husserl stesso come *Gleichmachung*, io mi rappresento sempre l'altro come a me simile, ma questo non elimina il fatto che due soggetti non potranno mai essere in modo assoluto gli stessi, perché ciascuno non può che apparire secondo differenti modi d'apparizione, i quali palesano un differente posizionarsi nel mondo attraverso la corporeità e, quindi, un rapportarsi al mondo secondo prospettive diverse, secondo aspetti diversi, i quali non potranno che generare anche differenti contenuti di coscienza. Anche al Testo 13 di HUA XIII Husserl si chiede nuovamente se un io possa darsi due volte e la risposta è che, anche nel caso in cui due *Leiber* dovessero apparire come del tutto identici, “i soggetti non potrebbero essere in modo assoluto gli stessi. Il contenuto di coscienza dovrebbe già infatti essere differente: a ciascuno il mondo deve apparire sotto un altro aspetto.”⁴¹⁰ A ciascuno il mondo deve apparire secondo differenti aspetti e, quindi, io non posso, ad esempio, avere l'esatta apparizione che un altro ha avuto in un altro momento da una precisa posizione, perché, come chiarisce de Folter nel saggio *Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz*, “come condizione di possibilità di comprensione reciproca non è pretesa l'identità di ogni attuale manifestazione, ma piuttosto una certa eguaglianza dell'intera varietà di manifestazioni.”⁴¹¹ È

⁴⁰⁹ Vedi ad esempio HUA XIII, p. 328.

⁴¹⁰ “so könnten die Subjekte nicht absolute dieselben sein. Der Bewusstseinsinhalt müsste ja verschieden sein: jedem muss die Welt in anderem Aspekt erscheinen” (*ibid*).

⁴¹¹ “als Bedingung der Möglichkeit der Wechselsehverständnissen ist aber auch nicht die Identität jeder aktuellen Erscheinung, sondern eine gewisse Gleichheit der ganzen Erscheinungsmannigfaltigkeiten gefordert” (R. de Folter, *Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz*, in *Sozialität und Intersubjektivität*, hrsg. von R. Grathoff e B. Waldenfels, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, pp. 157-181, p. 162).

infatti chiaro che io non potrò mai avere l'esatta manifestazione di un altro, in quanto alla possibilità della interscambiabilità delle posizioni appartengono costitutivamente delle limitazioni, per le quali si deve sempre tenere come punto fermo che ciascun soggetto ha il proprio *Leib*, con la sua propria orientazione e le relative manifestazioni attuali, le quali sono di principio altre rispetto a quelle degli altri⁴¹². La dinamica dello scambio di posizioni non può quindi garantire l'identità piena delle singole manifestazioni tra *ego* e *alter ego*, ma si deve considerare, come sottolineato da de Folter, che attraverso lo scambio di posizioni Husserl non intende dimostrare la possibilità di una totale coincidenza tra le manifestazioni di *ego* e *alter ego*, ma come entrambi partecipino ad un medesimo sistema di apparizioni delle cose del mondo circostante. In sintesi, l'identità posta da Husserl nelle dinamiche empatiche attraverso lo scambio di posizioni è quella dei sistemi di manifestazioni e non delle singole manifestazioni, nel tentativo di mostrare che, se è vero da una parte che le apparizioni di una monade non possono essere ridotte a quelle di un'altra, è anche però vero che esiste un sistema che permette una radicale eguaglianza nell'universo monadico, che esiste cioè una basilare identità nei sistemi di apparizione, la quale è condizione di possibilità dell'empatia e della condivisione del medesimo mondo.

Un sistema che possa garantire un'omogeneità tra le monadi sarà rinvenuto da Husserl nella funzione analogizzante della spazio-temporalità, che analizzeremo nel prossimo paragrafo. La questione del sosia ci ha però condotti a considerare la palese impossibilità di una piena identità tra le apparizioni di soggetti diversi e, per capire appieno questo discorso, che, ribadiamo, è fondamentale per intendere appieno la dinamica dello scambio di posizioni, è bene chiarire sin da subito la funzione massimamente differenziante svolta dalla temporalità come temporalità interna; infatti l'impossibilità che esista un sosia si fonda sull'irripetibilità, sull'unicità che l'unione tra un singolo *Leib* e una singola temporalità interna vengono a creare, dove la temporalità interna è da intendersi sin da principio come un flusso motivazionale che costituisce l'unità interna della coscienza.

La temporalità interna è definita da Husserl in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* come un flusso in costante mutamento, "che scorre esattamente come scorre, e non può scorrere «più veloce» né «più lento»"⁴¹³, e che rappresenta una base caratterizzante e specifica per ogni singola monade, come ribadito anche in *Idee II*:

⁴¹² Vedi *ibid.*

⁴¹³ HUA X, p. 74; trad. it., p. 102.

“Le diverse persone hanno un loro diverso tempo soggettivo in quanto i singoli soggetti (fin tanto che non si è ancora attuata tematicamente un’empatia e non si è ancora prodotta tematicamente la collettività delle persone entro cui la persona si è costituita come tale) hanno dal canto loro la loro temporalità nel fluire della loro coscienza.”⁴¹⁴

Ciascuno ha quindi il proprio flusso con un peculiare modo di scorrere, la propria intrinseca temporalità, la quale non è da confondere con la temporalità obiettiva, poiché infatti è solo attraverso l’opera svolta dall’empatia che può avvenire una coincidenza tra le diverse temporalità interne, una mediazione tra i diversi flussi temporali, tale da condurre alla creazione di un unico tempo obiettivo, come Husserl sottolinea ad esempio al Testo 19 di HUA XV⁴¹⁵. Considerare l’unicità dei diversi flussi temporali non significa quindi per Husserl porre l’accento su una sorta di funzione d’isolamento che si potrebbe intravedere nella temporalità interna, ma più sensatamente sulla funzione differenziante di quest’ultima, in base alla quale noi non siamo esseri totalmente separati, alieni gli uni agli altri, ma monadi certamente uniche ed irripetibili, dotate tuttavia della costante possibilità dell’empatia, attraverso la quale i nostri flussi di vissuti si incontrano senza mai confondersi. Tutto ciò ha, naturalmente, come dicevamo, conseguenze fondamentali per lo scambio di posizioni, perché il fatto che ogni soggetto abbia una temporalità interna unica e irripetibile svolge un importante ruolo nel processo di percezione del mondo esterno, in quanto il mondo-ambiente circostante risulta caratterizzato non solo attraverso la *Leiblichkeit*, bensì anche attraverso la temporalità interna, la quale funge come una sorta di caleidoscopio attraverso il quale ogni monade si rivolge al mondo; ciò significa che se anche io potessi realmente trovarmi al posto dell’altro nell’esatto momento in cui si trova l’altro, potrei forse avere manifestazioni simili o, in questo caso Husserl si spinge addirittura a dire “eguali”, ma mai e poi mai i suoi stessi vissuti⁴¹⁶, come Husserl chiarisce al manoscritto E III 2:

“Il soggetto ha 1) le sue manifestazioni, ciascun altro può avere solo manifestazioni simili o eventualmente eguali, in un ordine determinato, anche ordine temporale.

⁴¹⁴ HUA IV, pp. 204-205; trad. it. (modificata), pp. 208-209.

⁴¹⁵ HUA XV, p. 331.

⁴¹⁶ Sulla questione dell’impossibilità strutturale di avere le medesime manifestazioni si è soffermato soprattutto Vincenzo Costa, il quale, ad esempio, in *L’esperienza dell’altro: per una fenomenologia della separazione*, sottolinea: “Ogni oggetto appare rispetto al mio io che rappresenta il centro cui si riferisce l’apparire. L’io è il «qui», il centro dell’orientamento. Nessun altro nello stesso istante, può avere la mia prospettiva sul mondo, può vedere l’oggetto dallo stesso angolo visuale dal quale lo vedo, dunque nessuno può avere lo stesso vissuto di coscienza” (V. Costa, *L’esperienza dell’altro*, p. 5).

2) Ciascun soggetto ha poi inoltre i suoi vissuti, i quali mai e poi mai potranno essere quelli di un altro.⁴¹⁷

In questo stesso manoscritto Husserl mette in luce infatti che nel momento stesso in cui manifestazioni simili, o addirittura eguali, giungono alla nostra corporeità percipiente, nello stesso momento avviene di principio una differenziazione nel modo in cui queste manifestazioni vengono, per così dire, elaborate, poiché il *Leib* ha sì una strutturazione di base simile per ciascun soggetto, ma ciascun corpo vivo “non è solo portatore di sensazioni, ma anche di sentimenti sensibili e oscure pulsioni connesse con [queste sensazioni]”⁴¹⁸. Questo significa che non c’è affatto bisogno di chiamare in causa strati geneticamente avanzati della formazione della soggettività per comprendere che, già a partire dalla considerazione corporea, esistono delle differenziazioni psico-fisiche nel modo in cui il *Leib* si riferisce al mondo esterno, in quanto ciascuna monade non si differenzia solo per una diversa personalità o cultura, ma già per il modo in cui attraverso il suo corpo, con gli istinti e i sentimenti sensibili che appartengono costitutivamente ad esso, si rivolge al mondo e ne percepisce le manifestazioni: la *Leibzentrierung* è sempre e strutturalmente una *Ichzentrierung*. Il legame *Umwelt-Individualität*, cioè il modo in cui il mondo-ambiente si caratterizza sempre come mondo mio e non dell’altro, quindi come legato all’unicità della mia persona, con la sua storia, le sue abitudini, le sue motivazioni, sarà oggetto del prossimo capitolo, ma in questa sede è doveroso iniziare a chiarire l’esistenza di una condizionalità psicofisica, in base alla quale ciò che è psichico è in grado di influenzare i processi fisici, al punto che lo psichico risulta un elemento differenziante non solo, come dicevamo, nei riguardi dei vissuti, ma anche nei confronti delle stesse manifestazioni.

È allora chiaro che, come sottolinea Pugliese in relazione al manoscritto di *Seefeld* del 1905⁴¹⁹, ogni “qui” è sempre punto di vista intenzionale sul mondo, che le manifestazioni sono sempre “apparizioni per qualcuno”, ma ciò non toglie che per Husserl la questione abbia sfumature particolarmente complesse, poiché rimane da chiarire la questione di come, escludendo di principio l’ipotesi dell’accordo assoluto delle manifestazioni, diverse prospettive possano interagire, di come possa darsi un accordo tra le apparizioni di soggetti diversi, di come sia possibile che due soggetti abbiano manifestazioni simili se non addirittura

⁴¹⁷ “Das Subjekt hat 1) seine Erscheinungen, jedes andere kann nur ähnliche und ev. gleiche Erscheinungen haben, in einer gewissen Ordnung allerdings, auch zeitlichen Ordnung.

2) “Jedes Subjekt hat dann weiter seine Erlebnisse, die nie und niemihr die eines anderen sein können” (Ms. E III 2, 25 a).

⁴¹⁸ “ist nicht nur Träger von Empfindungen sondern auch mit ihnen verflochtenen sinnlichen Gefühlen und dunklen Trieben” (*ibid*).

⁴¹⁹ Vedi A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 41. Il riferimento è al Testo 1 di HUA XIII (pp. 1-3).

eguali, come Husserl sottolinea al manoscritto E III 2 appena citato. L'affermazione che “le apparizioni di soggetti diversi sono incompatibili e non trasferibili: tenersi fermi esclusivamente ad esse esclude la contrattazione intersoggettiva sul reale e chiude l'io nella sfera del proprio”⁴²⁰ può risultare allora troppo risoluta, perché, se come mostrato l'empatia è possibilità di esperire il mondo a partire dal punto di vista dell'altro, davvero le mie *Erscheinungen* mi chiudono in un mondo senza aperture? Oppure si danno dei modi di condivisione? Il manoscritto precedentemente citato, con la chiara differenziazione tra manifestazioni e vissuti, ci sembra conduca su quest'ultima strada.

2.2 Il ruolo di spazio e tempo nello scambio di posizioni: *wenn ich dort bin e wie wenn ich dort wäre.*

In *Idee II* Husserl sottolinea esplicitamente che nell'empatia, intesa come relazione corporea, “lo spazio svolge un ruolo importante e così il tempo”⁴²¹. Infatti spazio e tempo, come già preannunciato nel discorso sulla funzione della temporalità interna, svolgono nella dinamica dello scambio di posizioni un ruolo fondamentale, rivestendo sia una funzione costitutivamente analogizzante, sia una costitutivamente differenziante, funzioni che risultano inscindibili e di pari valore, segnando un percorso di complementarità, il cui punto d'arrivo è la comprensione di come un soggetto possa, a partire da se stesso, cogliere l'altro come un soggetto *altro* sebbene *analogo*. Ciò significa che spazio e tempo agiscono nei confronti di ciascuna monade sia come *principium individuationis*, come già visto nel caso della spazializzazione attraverso il *Leibkörper* e in quello della temporalità interna come flusso motivazionale unico e irripetibile, sia come fondamento di una certa uguaglianza di base.

2.2.1 La funzione analogizzante di spazio e tempo

Già nell'Appendice V di HUA XIII, risalente probabilmente al 1908, la tematica dello scambio di posizioni è messa in relazione con quella dell'empatia; Husserl afferma infatti:

“Ci si chiede se il rapporto con altri soggetti non abbia parte nella costituzione di uno spazio unitario. Ad ogni modo abbiamo questa particolare identificazione, nella quale vengono identificate le cose viste da me e quelle che si suppongono come viste dagli altri (in manifestazioni correlative) e così le cose divengono le cose comuni di molti io. Molti Io – uno spazio, un tempo, un mondo di cose per tutti.”⁴²²

⁴²⁰ A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 41.

⁴²¹ HUA IV, p. 168; trad. it., p. 169.

⁴²² “Es fragt sich, ob nicht die Beziehung auf andere Subjekte auch mitwirkt bei der Konstitution des einheitlichen Raumes. Jedenfalls haben wir diese eigentümlichen Identifikationen, in denen von mir gesehene und von dem Andern als gesehene (in korrelativen Erscheinungen) supponierte Dinge identifiziert werden und so

Solo il fatto di essere inseriti in un medesimo mondo spazio-temporale permette alle diverse monadi di condividere l'esperienza del mondo esterno; infatti il soggetto non ha modo di relazionarsi al mondo se non attraverso un'organizzazione di tipo spazio-temporale e ciò significa, come espresso da Husserl nella "formula" "molti Io – uno spazio, un tempo, un mondo di cose per tutti", che, al di là di tutte le differenziazioni⁴²³ esistenti tra le diverse monadi, esse si troveranno sempre e comunque in uno stato di fondamentale condivisione delle strutture spazio-temporali che permettono l'accesso al mondo esterno. Lo spazio e il tempo diventano allora il cuore di una forma comune di stabilità in base alla quale i sistemi di manifestazione delle diverse monadi possono davvero formare un unico, universale, intersoggettivo sistema di manifestazioni, il quale non è affatto la semplice somma dei sistemi dei diversi soggetti, ma formazione di una vera e propria unità, di una legalità che vale stabilmente e per ciascuno nello stesso modo. Attraverso l'empatia che tale sistema rende possibile, quindi, io, ben prima di cogliere tutte le caratteristiche individuali di quella singola monade che mi sta di fronte, coglierò l'altro come inserito nel mio stesso sistema di orientazione e ciò per il fatto stesso che egli mi appare in quanto *Leib*, corpo vivo spazio-temporalizzato e percettivamente orientato: come Husserl ricorda in HUA XIV, nell'empatia io attribuisco all'altro le sue specifiche manifestazioni, ma sono le stesse manifestazioni che io stesso percepirei a partire dalla posizione dell'altro, poiché la legalità spazio-temporale, i sistemi di manifestazione sono per me e per l'altro in una essenziale identità⁴²⁴.

Al fine di chiarire questi concetti risulta particolarmente significativo anche il già citato Testo 13 di HUA XIV, nel quale Husserl chiarisce proprio che al senso proprio dell'empatia appartiene quello di attribuire all'altro il mio stesso sistema di manifestazioni, con la conseguenza fondamentale dell'esistenza della possibilità dello "scambio dei sistemi nell'empatia"⁴²⁵:

“Le esperienze degli altri non sono le mie esperienze, ma nelle sue esperienze l'altro ha le stesse manifestazioni che appartengono anche al mio sistema di manifestazioni, e le medesime cose che in esse

Dinge zu Gemeindungen von vielen Ich werden. Viele Ich – ein Raum, eine Zeit, eine Dingwelt für alle” (HUA XIII, p. 11).

⁴²³ La questione delle anomalie, soprattutto di quelle percettive, sarà oggetto del prossimo capitolo.

⁴²⁴ Vedi HUA XIV, p. 287.

⁴²⁵ “einfühlungsmässigen Austausch dieser Systeme” (ivi, p. 266).

appaiono; ciascuno di noi ha accesso nella sua libertà alle medesime cose e alle medesime manifestazioni.”⁴²⁶

È il fatto “il mondo degli altri, come mondo dei loro sistemi di manifestazioni, deve già essere esperito senz’altro come lo stesso, allo stesso modo di quello dei miei sistemi di manifestazioni, il che implica l’identità del sistema di apparizione”⁴²⁷ a dover indurre a considerare spazio e tempo non solo come meccanismi di separazione tra i soggetti, ma anche come mezzi di fondamentale relazione, al punto che “una certa uguaglianza di tutte le molteplicità di manifestazioni è la condizione di possibilità della comprensione reciproca, e perciò sono possibili differenze soltanto in certe direzioni.”⁴²⁸ L’esperienza delle cose esterne non potrà che subire variazioni da una monade all’altra⁴²⁹, ma queste variazioni non potranno mai eliminare il fatto che il sistema di possibili manifestazioni altrui e il mio sono in una relazione di coincidenza, così come le attuali e reali manifestazioni dell’altro e le mie attuali simili possibili manifestazioni⁴³⁰, concetto ribadito anche in un’importante nota del Testo 15 di HUA XIII, nella quale Husserl sostiene che “l’intero sistema d’orientazione, nel quale lo spazio si presenta per me solipsisticamente (o in primo luogo il mio spazio si presenta), viene accettato dagli altri attraverso l’empatia, e il suo da me: è lo stesso sistema d’orientazione e correlativamente è «lo» spazio uno solo per ciascuno di noi due.”⁴³¹

È su queste basi che Husserl può allora affermare che, nel momento stesso in cui colgo l’altro, la natura non è più un insieme di apparizioni valide solo per me, ma un insieme di apparizioni valide per tutti⁴³². L’essere tutti allo stesso modo inseriti in una *Welt* spazio-temporale rappresenta quindi una condizione che caratterizza imprescindibilmente il nostro essere corporeo e ci caratterizza tutti allo stesso modo, tanto che potremmo così parlare di una “*funzione analogizzante di spazio e tempo*”; Husserl può infatti affermare che, in modo generale e non assoluto, cioè nella forma di una coincidenza tra le mie manifestazioni e quelle dell’altro, ogni oggetto deve poter essere il medesimo per ciascuno, ogni mia manifestazione deve avere carattere intersoggettivo, anzi, “parlando ontologicamente, ogni manifestazione,

⁴²⁶ “Die Erfahrungen des Anderen sind nicht meine Erfahrungen, aber in seinen Erfahrungen hat der Andere dieselben Erscheinungen, die auch meinem Erscheinungssystem angehören, und in ihnen dieselben Dinge erscheinend; jeder von uns hat zu demselben Dingen und zu denselben Erscheinungen Zugang in seiner Freiheit” (ivi, p. 254).

⁴²⁷ HUA I, p. 154; trad. it., p. 144.

⁴²⁸ HUA IV, p. 206; trad. it., p. 210.

⁴²⁹ Il rinvio è nuovamente alla questione delle anomalie, oggetto del prossimo capitolo.

⁴³⁰ Vedi HUA XIV, p. 255.

⁴³¹ “das gesamte Orientierungssystem, in dem sich der Raum für mich solipsistisch darstellt (oder zunächst mein Raum sich darstellt), wird in der Einfühlung vom Andern übernommen, und seines von mir: es ist dasselbe Orientierungssystem und entsprechend ist «der» Raum nur einer für uns beide” (HUA XIII, p. 412, nota).

⁴³² Vedi HUA XIV, p. 274.

che io ho, è fin dall'inizio parte di una dimensione aperta e infinita, ma non esplicitamente realizzata, di possibili manifestazioni dello stesso, e la soggettività di queste manifestazioni è l'aperta intersoggettività.⁴³³

È solo in base a questa funzione analogizzante dello spazio-tempo che si può quindi davvero condividere un medesimo sistema di apparizioni e giungere alla tesi fondamentale della reciprocità delle prospettive, definita da de Folter come “la presupposizione che il soggetto, attraverso la possibilità dello scambio, dello scambio di posizioni, abbia delle stesse cose nella medesima posizione spaziale le «stesse» manifestazioni.”⁴³⁴ Questa tesi pone le basi affinché le diverse *Umwelten* soggettive possano davvero armonizzarsi in un'unica *Welt* intersoggettiva, creando le basi per il concetto fondamentale della *Zugänglichkeit*, particolarmente sottolineato da Zahavi⁴³⁵, secondo il quale, al di là di qualsiasi possibile differenza culturale⁴³⁶, può darsi un mondo come natura accessibile per tutti. Attraverso lo scambio di posizioni io posso davvero prendere parte al mondo dell'altro, così che il suo punto di vista sul mondo diviene per me accessibile, non solo metaforicamente, ma fisicamente, spazio-temporalmente. Tutto ciò mette, a nostro avviso, chiaramente in luce come qualsiasi sfumatura metaforica presente nell'empatia husserliana non possa offuscare il valore delle dinamiche corporee nelle quali essa si radica, mostrando come Husserl non sia interessato solo a comprendere come possiamo interagire in quanto individui capaci di atteggiamenti culturali, scientifici, religiosi, ma, *in primis*, come possiamo relazionarci in quanto corpi, esseri fisicamente spazio-temporalizzati; Husserl è soprattutto interessato a comprendere se possano o meno darsi le condizioni per affermare che tutti accediamo al mondo circostante secondo le medesime strutture.

2.2.2 La funzione differenziante di spazio e tempo

Spazio e tempo non hanno però solo funzione analogizzante, ma sono anche le strutture principali della nostra individuazione. Abbiamo già mostrato come soprattutto la temporalità interna svolga una funzione massimamente differenziante e come l'appartenenza di un

⁴³³ “Ontologisch gesprochen, jede Erscheinung, die ich habe, ist von vornherein Glied eines offen endlosen, aber nicht explizit verwirklichten Umfanges möglicher Erscheinungen von demselben, und die Subjektivität dieser Erscheinungen ist die offene Intersubjektivität” (ivi, p. 298).

⁴³⁴ R. de Folter, *Reziprozität der Perspektiven*, p. 161.

⁴³⁵ Vedi ad esempio D. Zahavi, *Husserl's phenomenology of the body*, pp. 76-77.

⁴³⁶ Il tema dell'incontro tra mondo proprio ed estraneo in senso culturale è stato approfondito, ad esempio, da Klaus Held nel saggio *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, nel quale l'interprete istituisce un parallelismo tra esperienza dell'estraneo nel senso di *Fremderfahrung* a partire dalla *Primordialität* ed esperienza dell'estraneo nel senso di apertura alla *Fremdwelt* a partire dalla *Heimwelt*. (K. Held, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, in *Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neuen Husserl-Forschung*, hrsg. von E. W. Orth, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1991).

soggetto al mondo non possa che passare attraverso la spazializzazione fisica del *Körper*, la quale implica necessariamente che in ciascun singolo momento io occupo una precisa posizione nello spazio, nella quale solo il mio corpo e nessun altro può trovarsi. Quest'ultima imprescindibile condizione di partenza, per la quale un corpo occupa una posizione spaziale che nello stesso momento nessun altro (cosa o essere vivente) potrà occupare, mostra sin dal primo sguardo come un assoluto scambio di posizioni sia del tutto impossibile a causa della dimensione temporale: la mia posizione e quella dell'altro non possono mai coincidere in modo assoluto sia a livello spaziale che temporale e, in questo senso, spazio e tempo svolgono insieme una “*funzione costitutivamente differenziante*”. Diventa allora essenziale capire se questa funzione differenziante dello spazio-tempo separi in modo insuperabile i soggetti, come sembra suggerire de Folter nel già ricordato saggio; o se invece il fatto che, al di là di questa differenziazione empirica esista una radicale identità dei sistemi di manifestazione, basata sulla condivisione di una medesima sensibilità⁴³⁷ e sul fatto che i soggetti coesistono in un medesimo mondo spazio-temporale (*funzione analogizzante di spazio e tempo*), non crei un'unità tale tra i soggetti, da poter parlare di una *Welt* comune, della formazione di un *noi*. Non c'è dubbio, attraversando le pagine di HUA XIII, XIV, XV, che per Husserl proprio la formazione di questo noi rappresenti una realtà concreta, infatti:

“L'altro ha in altri modi di dati le stesse cose d'esperienza, e cioè egli esperisce delle stesse cose altri aspetti, ma individualmente gli stessi (come egli innanzitutto pone sulla base dell'empatia) che gli altri avrebbero in una modificata «posizione» nello spazio. *Entrambi* abbiamo però proprio le medesime cose dei sensi, gli stessi motivati decorsi delle cose sensoriali come reali stati di cose, le medesime realtà cosali. L'infinita molteplicità dei possibili (motivati) aspetti (della molteplicità ontologica!) è in una certa misura patrimonio comune di tutti i soggetti.”⁴³⁸

In questo testo Husserl mette in luce come gli aspetti delle cose che io colgo sono quelli che l'altro in questo momento non esperisce, ma sono anche esattamente quelli che l'altro potrebbe esperire se venisse ad occupare la mia posizione nello spazio. Lo stesso concetto è espresso molto chiaramente da Husserl in uno dei primi testi di HUA XIII, *Erkennbarkeit der*

⁴³⁷ Il discorso svolto nel capitolo secondo sull'analogia corporea serviva infatti a mostrare come l'empatia sia, inizialmente, proprio il riconoscimento nell'*alter* di una medesima strutturazione della corporeità sensibile.

⁴³⁸ “Der Andere hat in anderer Gegebenheitsweise dieselben Erfahrungsdinge, d. h. er erfährt von denselben Dingen andere Aspekte, aber individuell dieselben (wie er zunächst aufgrund der Einfühlung setzt), die der Andere bei geänderter «Stellung» im Raume haben würde. Wir beide haben aber genau dieselben Sinnendinge, dieselbe motivierten sinnendinglichen Abläufe als reale Dingzustände, dieselbe Dingrealitäten. Die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen (motivierten) Aspekte (der orthologischen Mannigfaltigkeit!) ist gewissermassen Gemeingut alle Subjekte” (HUA XIII, pp. 337-338, corsivo nostro).

Welt und die Möglichkeit andersartiger Subjekte, circa del 1908, a riprova di come quest'argomento dello scambio di posizioni si sia strettamente intrecciato con quello dell'empatia sin dalle prime riflessioni husserliane su empatia e intersoggettività proprio di questi stessi anni:

“Io percepisco una cosa, l'altro percepisce la stessa cosa; ma a uno la cosa appare da un lato, all'altro da quell'altro [lato]. Della stessa cosa non è dato all'uno e all'altro contemporaneamente lo stesso (sotto ogni aspetto), e proprio per questo, perchè ciascuno attraverso il proprio *Leib* ha una differente posizione nello stesso spazio.”⁴³⁹

Tutto ciò ha per la questione dell'empatia enormi conseguenze, perché, nel momento in cui gli aspetti delle cose che l'altro coglie sono quelli che anch'io coglierei nel momento in cui cambiassi la mia posizione con quella dell'altro, significa che le esperienze dell'altro saranno e resteranno per me sempre date nel modo della ri-presentazione, ma anche che io avrò la possibilità di trasformare queste esperienze ri-presentate in esperienze vissute in prima persona, come Husserl chiarisce ad esempio al Testo 15 di HUA XIII⁴⁴⁰, nel quale ricorda anche nuovamente come l'omogeneità dello spazio d'orientazione consenta l'esistenza di un medesimo sistema d'orientazione per tutti, nel quale io identifico le manifestazioni dell'altro con quelle che “io stesso avrei, nel momento in cui scambiassi la mia posizione con la sua.”⁴⁴¹ Come ricordavamo prima, esistono però delle intrinseche limitazioni a questa legge generale per la quale l'altro ha le medesime manifestazioni che io normalmente avrei se vedessi le cose dal suo posto e in quella specifica orientazione, limitazioni spazio-temporali che Husserl tenta di superare tematizzando lo scambio di posizioni in una doppia direzione: da una parte due corpi possono realmente venire ad occupare la medesima posizione, sebbene in tempi differenti (*wenn ich dort bin*); dall'altra essi possono avere la stessa posizione nello stesso momento, ma solo attraverso l'uso di una componente immaginativa (*wie wenn ich dort wäre* o *als ob ich dort wäre*⁴⁴²). Infatti un altro può trasformare il suo qui nel mio qui, cioè può

⁴³⁹ “Ich nehme ein Ding wahr, der Andere nimmt dasselbe Ding wahr; aber dem einen erscheint das Ding von der Seite, dem anderen von jener. Von demselben Ding ist einem und dem anderen nicht zugleich dasselbe gegeben (in jeder Hinsicht), und zwar darum, weil jeder durch seinen Leib eine andere Stellung im selben Raum hat” (ivi, pp. 10-11).

⁴⁴⁰ Vedi ivi, pp. 411-412.

⁴⁴¹ “die ich haben würde, wenn ich meine Stellung mit der seinen vertauschen würde” (HUA XIII, p. 412).

⁴⁴² Come sottolinea anche Klaus Held in *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, Husserl utilizza in questo caso il *wie* nel senso di *als-ob*, tanto che nei testi husserliani si ritrova sia la forma *wie wenn ich dort wäre* che *als ob ich dort wäre* utilizzate in modo analogo (vedi K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig*

venire ad occupare la posizione che io ora occupo, ma solo in un altro momento; grazie all'io posso cinestesico i soggetti possono scambiarsi posizione, ma ad ogni posizione, che è sempre una posizione spazio-temporale, non può che corrispondere, lo ribadiamo, un solo ed unico corpo.

Questo tema del *wie wenn ich dort wäre – wenn ich dort bin* non ha di certo ricevuto, come sottolinea Römpp, una sistematizzazione nei testi husserliani, ma percorrendo i volumi di HUA XIII, XIV, XV possiamo trovare una tale quantità di elementi al riguardo, che ne risulta evidente l'importanza e la ricchezza di articolazione. Proviamo allora a dare un ordine agli elementi principali del discorso.

Già nel precedente capitolo avevamo notato come il riconoscimento dell'altro in quanto "*Analogon des Ich im Dort*"⁴⁴³ implicasse individuare nell'altro un altro punto di vista sul mondo, e anche come in questa dinamica entrasse già una componente immaginativa. Si tratta ora di capire come l'analogia corporea, la "coincidenza" corporea possa davvero prendere vita, diventando un'*analogia in movimento* attraverso la quale le prospettive dei diversi soggetti sul mondo possono in un qualche modo incontrarsi e scambiarsi. A tal fine dobbiamo ripartire dal fatto, analizzato nel precedente capitolo, che per Husserl la contraddittorietà della rappresentazione dell'"essere contemporaneamente qua e là" può essere superata nel momento in cui, in base alla stessa analogia corporea, io mi rendo conto che non ho solo la possibilità di avere il mio corpo in un'esperienza interna (*Leib*), ma anche e contemporaneamente il corpo dell'altro in un'esperienza esterna (*Körper*); proprio il carattere di contemporaneità riconosciuto a questa rappresentazione permette immediatamente di comprendere come la prima forma di scambio di posizioni possibile per Husserl sia quella dell'*als ob ich dort wäre*, nella quale io mantengo la mia concreta posizione fisica ma, tramite l'uso dell'immaginazione, conquisto anche la posizione dell'altro: l'*als ob ich dort wäre* esprime una radicalizzazione della rappresentazione dell'*hier und dort zugleich sein* nel senso di un vero e proprio ideale scambio di posizioni, il quale, in unione al *wenn ich dort bin*, permette davvero di intendere qualcosa dell'altro (non solo di noi stessi) e di afferrare dunque cosa Husserl intenda quando sostiene che "empatia" significa percepire le cose dal punto di vista dell'altro⁴⁴⁴. Infatti, grazie all'opera "analogizzante" di spazio e tempo, in base alla

Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern, hrsg. von U. Claesges und K. Held, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, p. 35).

⁴⁴³ HUA XIII, p. 266.

⁴⁴⁴ Ad esempio infatti al Testo 4 di HUA XIII *Stufen der Einfühlung*, leggiamo: "Percezione-con, «empatia» delle apprensioni altrui, delle apparizioni (oggetti che appaiono come tali nel loro «come» degli aspetti e varietà di aspetti, nelle loro connessioni motivate etc.) – oggetti che appaiono nel modo della loro orientazione" ("Mit-Wahrnehmung, «Einfühlung» der Auffassungen des Andern, der Erscheinungen (erscheinenden Gegenstände als

quale tutti siamo nella possibilità di esperire nelle stesse condizioni le stesse cose da un medesimo punto di vista, Husserl afferma che io posso avere le stesse apparizioni dell'altro sia nell'immaginazione che nella realtà. Da un punto di vista di fenomenologia genetica però, l'aver la stessa posizione dell'altro nell'immaginazione sembra avere una precedenza: alla presa di coscienza dell'altro come analogo nel modo del là, sembra infatti far seguito immediatamente la rappresentazione dell'*als ob ich dort wäre*, nella quale vengono contemporaneamente tematizzati il mio punto di vista interno e il punto di vista esterno dell'altro, mantenendo ferma la possibilità dell'*hier und dort zugleich sein*. È l'analogia corporea a "risvegliare" (*erwecken*) in me l'*als ob ich dort wäre*, la possibilità di mettermi, *in primis* nell'immaginazione, dal punto di vista fisico dell'altro, come Husserl precisa ad esempio al Testo 30 di HUA XIV⁴⁴⁵, testo nel quale emerge anche come la rappresentazione dell'*als ob ich dort wäre* - la quale, come vedremo meglio più avanti, non è affatto da confondere con una semplice fantasia senza connessione con la realtà - deve essere interpretata, come suggerisce Yamaguchi, come la presa di coscienza della possibilità della coesistenza simultanea di più *Leiber* nel presente vivente⁴⁴⁶. Tale rappresentazione appare nelle riflessioni husserliane come un vero e proprio presupposto sul quale lavorare in vista di un'opera di "riempimento" del processo di scambio di posizioni ed è proprio in questo senso che *wie wenn ich dort wäre* e *wenn ich dort bin* non devono e non possono affatto essere considerati come due processi distinti, ma semmai come aspetti differenti e complementari di un unico processo genetico, nel quale l' *als ob ich dort wäre* esprime il punto di partenza, cioè una possibilità motivata che viene poi riempita sino a divenire la realtà del *wenn ich dort bin*, nella quale si esprime la reale possibilità del mio fisico spostarmi fino a subentrare all'altro nella sua posizione. In realtà si può riconoscere nelle riflessioni husserliane anche un passaggio precedente all' *als ob ich dort wäre*, e cioè quello dell' *als ob ich an jeder Stelle des Raumes wäre*, basata sulle potenzialità che l' *ich kann* mi offre, come sottolinea Aguirre⁴⁴⁷, e cioè sulle reali possibilità cinestetiche e su una concezione dello spazio come "sistema dei luoghi all'interno dei quali posso spostarmi"⁴⁴⁸. Infatti sempre al Testo 15 di HUA XIV, Husserl chiarisce che io posso pensare il mio *Leib* come modificato in tutti i modi che lo stile della *Leibkörperlichkeit* permette e anche dislocato in qualsiasi altro luogo dello spazio

solche in ihrem «Wie» der Aspekte und Mannigfaltigkeiten von Aspekten, in ihren motivierten Zusammenhang etc.) – der erscheinenden Gegenstände in der Weise ihre Orientierung", *ivi*, p.62).

⁴⁴⁵ HUA XIV, p. 498.

⁴⁴⁶ I. Yamaguchi, *Passive Syntesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, p. 98.

⁴⁴⁷ A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, p. 160.

⁴⁴⁸ "System der Orte, wohin ich mich versetzen kann" (HUA XIII, p. 121). Vedi anche il Testo 9 di HUA XIII (*ivi*, p. 275).

rispetto a quello che io occupo realmente in questo momento; egli precisa inoltre che questa rappresentazione dell'*als ob ich an jeder Stelle des Raumes wäre* è da interpretare come strettamente legata alla realtà percettiva, come un insieme di possibilità reali, nel senso di concretamente realizzabili, che il mio io-posso offre⁴⁴⁹.

Comprendere come l'*als ob ich an jeder Stelle des Raumes wäre* sia il presupposto dell'*als ob ich dort wäre* è centrale, in quanto permette di chiarire due punti che risulteranno essenziali nel prosieguo del discorso, soprattutto quando cercheremo di chiarire in tutti i suoi aspetti il ruolo che la componente immaginativa svolge nell'empatia e nello scambio di posizioni. Il primo consiste proprio nel fatto che, se l'*als ob ich an jeder Stelle des Raumes wäre* è il presupposto dell'*als ob ich dort wäre*, ciò significa che tra i due non può darsi alcun tipo di identificazione, perchè nell'*als ob ich dort wäre* il *dort* non esprime una qualsiasi posizione nello spazio (*an jeder Stelle des Raumes*), ma un là (*dort*) molto preciso, che indica la posizione fisica dell'altro nello spazio. Il secondo punto da mettere in luce è come già l'*als ob ich an jeder Stelle des Raumes wäre* non rappresenti una vuota fantasia, ma consista in un insieme di possibilità reali, fisiche, appartenenti al mio attuale presente e concretamente attuabili.

Chiarita la funzione dell'*als ob ich an jeder Stelle des Raumes wäre* in quanto presupposto dell'*als ob ich dort wäre*, bisogna anche riconoscere la presenza di un passaggio intermedio tra quest'ultimo e il *wenn ich dort bin*, e cioè quello dell'*«als ob ich leiblich dort wäre»*, ma con un *Leibkörper* modificato⁴⁵⁰, nel quale, alla coscienza presente nella rappresentazione dell'*als ob ich dort wäre* di avere la possibilità di assumere la posizione dell'altro, si unisce la coscienza di poter davvero assumere la prospettiva corporea dell'altro. Leggiamo il seguente passo husserliano e proviamo a capire quale sia l'effettiva acquisizione possibile attraverso l'*als ob ich leiblich dort wäre*:

“La coincidenza attraverso analogia percettiva porta però anche qualcos'altro con sè. Viene attivata, io dissi, la rappresentazione *«als ob ich leiblich dort wäre»*, ma con un *Leibkörper* modificato. E modificato anche secondo la mia interiorità, nella misura in cui io potrei avere l'altra relativa *Umwelt* di manifestazioni. Nella coincidenza con il *Körper* là in base all'immedesimazione troviamo che il mio *Körper*, nella modificazione di questo *Körper* simile, è *Leib*

⁴⁴⁹ HUA XIV, pp. 500-501.

⁴⁵⁰ “*«als ob ich leiblich dort wäre»*, aber mit abgewandelten Leibkörper” (ivi, p. 498).

trasferito in quel luogo e legato alle manifestazioni sull'ambiente circostante a partire da là.⁴⁵¹

Nell'*als ob ich dort wäre*, come abbiamo visto, venivano rappresentati insieme nell'immaginazione il mio punto di vista interno e il punto di vista esterno dell'altro: con l'*als ob ich leiblich dort wäre* questa situazione permane, poiché io non posso mai assumere in prima persona l'interiorità dell'altro, ma l'attenzione inizia però a focalizzarsi sempre di più sull'altro, perché l'*als ob ich dort wäre* si “riempie”, si “aggancia” definitivamente al *Leibkörper* dell'altro, trasformando l'*als ob ich dort wäre* in una vera e propria *Hineinversetzung* nella posizione dell'altro, dove l'altro è assunto nel senso di un un *abgewandelter Leibkörper* e di una *abgewandelte Innerlichkeit*. In questa *Hineinversetzung* l'altro inizia dunque ad essere tematizzato in modo psico-fisico ed è proprio attraverso questa continua opera di “riempimento” che l'*als-ob* può allora chiarirsi quale presentificazione appresentativa e distinguersi dalla semplice fantasia:

“Il come-se della presentificazione assume così il carattere di una presentificazione posizionante in modo costante, appresentativa. È costantemente così, come se io fossi là con un *Leib* modificato e un essere egoico e una coscienza modificati e come se io, fisicamente e interiormente, mi comportassi in un altro determinato modo, e tuttavia questo come-se non è volontario, non è semplice fantasia, ma piuttosto costantemente richiesto in modo determinato attraverso l'esteriorità esperita del *Körper* là, in modo certo [...].”⁴⁵²

Emerge allora chiaramente come il rappresentarsi nel corpo dell'altro nello scambio di posizioni non rimanga affatto qualcosa di vuoto, ma come anzi ciò implichi davvero assumere la prospettiva dell'altro, relazionarsi con le cose del mondo circostante a partire dal “là” dell'altro e non solo dal proprio “qui”, come Husserl ricorda anche in HUA XV⁴⁵³.

⁴⁵¹ “Die Deckung durch perzeptive Ähnlichkeit führt aber noch weiteres mit sich. Es wird, sagte ich, mitgeweckt die Vorstellung «als ob ich leiblich dort wäre», aber mit abgewandeltem Leibkörper. Und abgewandelt auch nach meiner Innerlichkeit, sofern ich dann die entsprechende andere erscheinungsmässige Umwelt hätte. In der Deckung mit dem Körper dort unter Hineinversetzen liegt, dass mein Körper in der Abwandlung dieses ähnlichen Körpers dorthin versetzer Leib ist und bezogen auf die umweltliche Erscheinungen von dort” (ivi, pp. 498-499).

⁴⁵² “Das Als-ob der Vergegenwärtigung nimmt dadurch den Charakter einer beständig setzenden Vergegenwärtigung, und einer appräsentativen an. Es ist beständig so, als ob ich mit modifiziertem Leib und modifiziertem ichlichen Sein und Bewusstsein dort wäre und als ob ich mich leiblich und innerlich sonst in bestimmter Weise benehmen würde, und dabei ist dieses Als-ob nicht willkürlich, nicht bloss Phantasie, sondern beständig durch die erfahrene Äusserlichkeit des Körpers dort bestimmt gefordert, in Gewissheit [...].” (HUA XIV, p. 500).

⁴⁵³ HUA XV, p. 250.

Il processo di “riempimento” dell’*als ob ich dort wäre* trova infine il proprio completamento nel *wenn ich dort bin*, nel quale la possibilità di accedere alla posizione dell’altro può divenire realtà grazie alla messa in atto di un sistema di potenzialità offertemi dal mio *Leib* cinestetico:

“Come giungo nel nostro caso a partire da qui alla reale possibilità di un altro uomo, un altro *Leib*, un altro io? Realmente possibile è che io vada là in quel luogo dove si trova l’altro (oppure precisamente che io mi spostassi nel suo luogo), nel momento in cui lui, il suo *Leib* corporeo abbia lasciato il suo luogo; [...]”⁴⁵⁴

Io posso muovermi, andare ad occupare qualsiasi posizione nello spazio⁴⁵⁵ e, quindi, anche l’esatta posizione che un altro *Körper* ha avuto nel passato: in tempi diversi due corpi possono occupare la stessa posizione, assumere concretamente la stessa prospettiva sulla *Umwelt*. La tematizzazione husserliana dello scambio di posizioni non si ferma dunque al *wie wenn ich dort wäre*, ma si concretizza nel *wenn ich dort bin*, nel quale la possibilità di andare ad occupare il posto dell’altro è pensata come possibilità concreta, fondata spazialmente e temporalmente; nel Testo 9 di HUA XIII, Husserl mette ad esempio in luce che nello scambio di posizioni „io pongo inoltre una coscienza, un flusso di vissuti, nel quale un *Leib* appare come punto zero dell’orientazione, con il relativo appartenente essere psico-fisico; proprio come io stesso appaio quando sono lì.”⁴⁵⁶ Husserl precisa anche che tutto ciò è posto in modo tetico e non ipotetico, così che il *wenn ich dort bin* viene quindi ad indicare lo spostamento del discorso sul piano della potenzialità concreta, tanto che può essere anche pensato nel senso di un *als ob ich dort wäre*, ma solo nel momento in cui si metta in luce che in questo caso il congiuntivo indica la possibilità concreta e non solo ideale di andare ad occupare la posizione dell’altro.

Se nel *wie wenn ich dort wäre* veniva tematizzata la possibilità di essere contemporaneamente qui e là, attraverso il *wenn ich dort bin*, io acquisisco coscienza del fatto che posso, in quanto io-posso, muovermi nelle stesse coordinate spazio-temporali dell’altro e andare ad assumere la posizione dell’altro in un altro momento temporale; si potrebbe dire che il passaggio successivo al *wenn ich dort bin* è il concreto spostarsi dell’io verso la posizione dell’altro. Il

⁴⁵⁴ “Wie komme ich in unserem Fall von da aus zu einer realen Möglichkeit eines anderen Menschen, anderen Leibes, anderen Ich? Real möglich ist, dass ich dorthin ginge, wo der Andere ist (oder genau an seinen Ort hinbewegt würde), wenn er, wenn sein körperlicher Leib seinen Ort verlässt; [...]” (ivi, p. 251).

⁴⁵⁵ Il fatto di potersi muovere liberamente nello spazio, la possibilità di poter andare ad occupare qualsiasi posizione spaziale è sottolineato ad esempio all’Appendice XVIII di HUA XV (ivi, pp. 311-312).

⁴⁵⁶ “ich setze also ein Bewusstsein, einen Erlebnisstrom, in dem ein Leib in der Nullerscheinung erscheint, mit entsprechend zugehörigen Leiblich-Psychischen; ganz so als wie ich erscheine, wenn ich dort bin“ (HUA XIII, pp. 274-275).

wie wenn ich dort wäre si muove nel campo della contemporaneità ideale, mentre nel *wenn ich dort bin* entriamo nel campo della successione della spazio-temporalità concreta, nella quale, come più volte sottolineato, vale la legge per la quale due corpi non possono occupare la stessa posizione simultaneamente, ma solo successivamente.

Come vedremo nell'ultimo capitolo, il tema dello scambio di posizioni troverà un suo ulteriore passaggio nella forma dell'*als ob ich er wäre*, nel quale l'altro non sarà tematizzato solo nella sua posizione fisica e spaziale, ma anche da un punto di vista più legato alla sua peculiare personalità. Ma già giunti a questo punto possiamo rilevare che, attraverso l'unione di *wenn ich dort bin* e *als ob ich dort wäre*, Husserl è convinto di poter trovare una mediazione tra le funzioni analogizzanti e differenzianti di spazio e tempo, al punto da poter fondare la possibilità di accedere all'altro in quanto essere con una sua peculiare orientazione e di avere, quindi, percezione del mondo da un'altra prospettiva. Per capire appieno questa fondamentale questione è ora essenziale chiarirne un'altra finora rimasta in sottofondo, e cioè quella del rapporto tra immaginazione ed empatia, in modo da mettere in luce quella componente immaginativa che già avevamo intravisto nell'*hier und dort zugleich sein* e che nell'*als ob ich dort wäre* si era ripresentata in tutta la sua capitale importanza. A questo scopo dovremo prendere in considerazione le distinzioni che Husserl traccia tra le diverse possibili forme di presentificazione.

II Empatia e forme di presentificazione. Il rapporto tra empatia e immaginazione

Il rapporto tra empatia e immaginazione nel pensiero husserliano è stato, finora, un argomento largamente trascurato dalla critica, nonostante, come è appena emerso, la componente immaginativa risulti centrale per Husserl nelle dinamiche empatiche, a partire dall'*hier und dort zugleich sein* e dalla "radicalizzazione" di quest'ultimo nella rappresentazione dell'*als ob ich dort wäre*. Diviene allora essenziale per il nostro discorso non solo ribadire l'esistenza di un rapporto tra empatia ed immaginazione, ma anche, in particolare, mostrare a quale tipo di immaginazione Husserl faccia riferimento in questo caso, confrontandoci con le opposte posizioni di Klaus Held e Antonio Aguirre.

È fin qui risultato chiaro come il ruolo dell'immaginazione nelle dinamiche empatiche non possa risolversi in un semplice strumento per attribuire agli altri vissuti simili ai nostri, poiché, in tal caso, l'immaginazione risulterebbe uno strumento non in grado di consentire realmente l'accesso all'altro; si deve al contrario mostrare, a nostro avviso, come l'immaginazione sia uno strumento modulabile, il quale si stratifica allo stratificarsi

dell'empatia stessa e che, proprio come l'empatia con la quale si lega, trova le propria fundamenta nella corporeità. Il nostro intento diviene allora quello di mostrare come nell'empatia corporea emerga un tipo di immaginazione particolare, un'immaginazione "posizionale" o *gebundene Phantasie*, essenziale per comprendere come la componente immaginativa possa davvero procurare un contributo reale al processo empatico. Considerata in rapporto all'empatia, l'immaginazione non può che seguirne le sorti: o se ne comprende il radicamento nella corporeità o rischia di risultare una dinamica vuota.

1 Presentazione e presentificazioni

Per provare a fare un po' di chiarezza sul rapporto tra empatia ed immaginazione è necessario, per così dire, ripartire dall'origine stessa della questione, rintracciabile nella distinzione husserliana tra presentazione (*Gegenwärtigung*) e presentificazione (*Vergegenwärtigung*)⁴⁵⁷ nelle sue diverse forme.

La presentazione mi è data nella percezione e rinvia all'intuitività immediata della presenza di ciò che è dato in carne ed ossa (*das Leibhafte*), infatti la percezione (*Wahrnehmung*) è un afferrare diretto, nel quale si forma appunto la base di presentazione originaria (*Gegenwärtigung*) per ogni altra possibile forma di presentificazione (*Vergegenwärtigung*), come Husserl chiarisce ad esempio nel Testo 13 di HUA XIII attraverso il confronto tra i possibili modi di percezione del mio *Leib* e di quello altrui⁴⁵⁸. Come sostiene anche Vanzago, anticipando alcuni elementi del discorso sull'immaginazione che più avanti vedremo, "la percezione dà un rapporto all'oggetto in cui esso è ciò che è, ma in più è dato come presente, laddove l'immaginazione, ad esempio, dà il rapporto allo stesso oggetto, ma non la sua presenza. Per questo motivo la percezione è una presentazione, mentre l'immaginazione è una presentificazione (*Vergegenwärtigung*): non cioè una rappresentazione (come se la differenza fosse tra un modo di accesso «fisico» o reale ed uno «psichico» o mentale alla cosa), ma un ri-presentare ciò che era presente, o potrebbe essere presente, ma non lo è. Ne deriva pertanto anche che la «presenza» è affare di qualcosa che si dà nella percezione e non si dà invece nelle presentificazioni."⁴⁵⁹ Nella presentificazione io non ho una semplice coscienza

⁴⁵⁷ Il volume di HUA XXIII è stato interamente dedicato ai testi del *Nachlaß* riguardanti le forme di *anschaulichen Vergegenwärtigungen*, cioè fantasia, coscienza d'immagine e ricordo.

⁴⁵⁸ HUA XIII, p. 337.

⁴⁵⁹ L. Vanzago, *Coscienza e alterità*, Mimesis, Milano 2008, p. 39. La distinzione tra percezione e forme di presentificazione è chiarita anche da Eduard Marbach nel volume di introduzione al pensiero husserliano *Edmund Husserl*: "Considerato puramente dal punto di vista della coscienza, un oggetto della fantasia, del ricordo o dell'aspettazione si contraddistinguerebbe nella sua datità, in opposizione ad un oggetto della percezione per il fatto che non appare come «esso stesso presente», «in carne ed ossa», o, per così dire, «in

d'oggetto, ma una coscienza riproduttiva all'interno della coscienza interna del tempo, non una presenza in carne ed ossa, ma solo una presenza presentificata. Attraverso le ripresentazioni emerge quindi un gruppo di esperienze nelle quali l'oggetto non è immediatamente presente, bensì è come-se-fosse-presente; come direbbe Giovanni Piana, "come se: tutta la differenza sta qui"⁴⁶⁰, nell'apporre delle virgolette che rendono tutto ciò che riguarda le esperienze dell'immaginazione o del ricordo qualcosa di completamente diverso rispetto alla percezione. La sfera delle ripresentazioni può dividersi, secondo Husserl, in due grandi ambiti: da una parte troviamo le presentificazioni tetiche, cioè fondamentalmente quelle del ricordo e dell'aspettazione, dall'altra quelle non tetiche della pura fantasia. Gli atti tetici sono quelli nei quali io prendo posizione circa l'esistenza, mentre quelli non-tetici sono quelli dove ogni posizione d'essere subisce una neutralizzazione: nel ricordo e nell'aspettazione c'è un legame con un oggetto posto come esistente, mentre nell'immaginazione non troviamo alcuna relazione con la realtà d'essere. Come chiarisce Husserl in *Idee I*:

“Più esattamente, il fantasticare in generale è la modificazione di neutralità della presentificazione «posizionale», dunque del ricordo nel senso più vasto del termine che si possa pensare. Bisogna osservare che nel linguaggio comune presentificazione (riproduzione) e fantasia si confondono. Noi adoperiamo queste espressioni in modo che, tenendo conto delle nostre analisi, lasciamo il termine generale «presentificazione» senza alcuna indistinzione circa il fatto che l'inerente «posizione» sia autentica o neutralizzata. Pertanto le presentificazioni in generale si dividono in due gruppi: da un lato vi sono i ricordi di ogni specie, dall'altro le loro modificazioni di neutralità.”⁴⁶¹

Anche Natalie Depraz, ad esempio, sottolinea molto chiaramente come la fantasia non abbia alcuna linea diretta con la percezione e la sensazione, mentre il ricordo è ad esempio una modificazione riproduttiva della percezione⁴⁶². È quindi chiaro come si possano, in sintesi, rintracciare due diverse forme di presentificazione: quella della fantasia, nella quale non c'è legame con la realtà, ma sembra invece esserci una produzione di realtà, e quella del ricordo/aspettazione, nella quale il “come-se” viene ad esprimere un rapporto indiretto con

persona», ma mi sta solo davanti agli occhi, è per così dire solo «come se» ci fosse, mi appare «in immagine» (immagine di fantasia, immagine memorativa)” (R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, p. 187).

⁴⁶⁰ Giovanni Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 148.

⁴⁶¹ HUA III, p. 268; trad. it., p. 272.

⁴⁶² N. Depraz, *Trascendenza et incarnation*, p. 263.

una realtà oggettiva teticamente posta. Ma se, come abbiamo visto, anche l'*Einfühlung* rappresenta una forma di *Vergegenwärtigung*, quali caratteristiche dovremo attribuirle? In che rapporto si pone con le altre forme di presentificazioni appena ricordate? Si può assimilarla ad una di esse?

1.1 Presentificazioni tetiche ed empatia: il ricordo

Analizziamo *in primis* la relazione tra empatia e presentificazioni tetiche del ricordo e dell'aspettazione, quelle più vicine alla percezione, in quanto in esse c'è un legame con un oggetto posto come esistente e vi ritroviamo una relazione con la stessa legalità temporale oggettiva che caratterizza la percezione; non a caso il ricordo è definito da Husserl come originalità secondaria⁴⁶³, quindi come una presentificazione strettamente affine ad una presentazione, ma nella quale la cosa non può giungere a datità originaria: nel ricordo il passato non può giungere di nuovo a datità in modo diretto, ma solo in modo mediato da una coscienza riproduttiva di quella mia esperienza passata che era costitutiva per l'evento di cui mi ricordo. Questa differenza è ben espressa da Husserl in *Idee I*, dove spiega che esiste una differenza "tra i vissuti posizionali nei quali la cosa posta giunge a datità originaria e quelli nei quali essa non vi giunge: ossia tra atti «percettivi», «della visione» - in senso lato - e atti non «percettivi»."⁴⁶⁴ La distinzione è poi ulteriormente illustrata proprio attraverso l'esempio del ricordo:

„La coscienza di un ricordo, per esempio di un paesaggio, non è originariamente offerente, il paesaggio non è percepito come se lo vedessimo realmente. Con questo non vogliamo dire che la coscienza del ricordo non posseda una sua propria legittimità; ma soltanto che non è una coscienza «che vede»."⁴⁶⁵

Il ricordo è una riattualizzazione di un già stato, di un'esperienza passata e quindi ha un forte legame con la realtà spazio-temporale, ha un "in sé" di riferimento rispetto al quale può essere vero o falso; proprio questa relazione con un "in sé" lo rende simile ad un caso molto particolare di fantasia, che più avanti analizzeremo, e cioè quello della coscienza di immagini, nella quale la presentificazione non è meramente riproduttiva, quindi completamente slegata dalla realtà spazio-temporale oggettiva, ma è fondata percettivamente. Il medesimo legame con una legalità percettiva si ritrova, naturalmente, anche nel caso dell'anticipazione, la quale,

⁴⁶³ Vedi l'Appendice L di HUA XV (pp. 641-644).

⁴⁶⁴ HUA III, p. 333; trad. it., p. 338.

⁴⁶⁵ HUA III, pp. 333-334; trad. it. 338-339.

come ben sottolinea ad esempio Piana, proprio grazie a questa relazione si differenzia dalla semplice fantasia, integrandosi nell'atto percettivo stesso: "nel percepire andiamo un poco oltre ciò che vediamo, ma appunto nella forma di un'attesa che può essere confermata o non confermata. Sulla base del dato percettivo attuale un'istanza viene posta sul decorso successivo. Ma l'immaginare, nel nostro senso, non pone in generale alcuna istanza."⁴⁶⁶

Chiarito brevemente come si caratterizzino le strutture essenziali delle presentificazioni tetiche, dobbiamo cercare di capire in che modo esse si rapportino all'*Einfühlung*; essendo infatti l'empatia una forma molto particolare di presentificazione, in quanto atto che rende possibile il darsi di una soggettività estranea nella sfera dei miei vissuti, viene spesso, nei testi di HUA XIII, XIV, XV, avvicinata alle altre forme di presentificazione e, in particolare, al ricordo, perché, sottolinea la Stein, è indubbia "una notevole analogia fra gli atti di empatia e gli atti in cui la mia stessa esperienza vissuta è data in modo non originario."⁴⁶⁷ Empatia e ricordo condividono un'analogia strutturale, come mette in luce Husserl al manoscritto E III 2:

"Un soggetto e un altro soggetto (concreto) stanno in una relazione soggettiva, in una simile a quando un soggetto con il suo presente sta in una relazione soggettiva con il medesimo soggetto secondo il suo passato."⁴⁶⁸

Se il ricordo ri-presenta un presente trascorso e non più originariamente percepibile, l'empatia, partendo dalla comprensione del *Körper* dell'altro come *Leib*, motiva "la presentificazione di una primordialità estranea come modificazione della mia propria"⁴⁶⁹, la "coincidenza della primordialità presentificata con la mia, quella originale, coincidenza del mio primordiale ambiente cosale con quelli che sono presentificati nel come-se (come se essi fossero orientati intorno al mio *Leib*, e io fossi andato là etc.)."⁴⁷⁰ Ciò significa che attraverso l'empatia è posto l'altro come un presente contemporaneo al mio, ma di principio per me non esperibile *originaliter*, tanto che la figurazione del soggetto estraneo appare simile ad un

⁴⁶⁶ G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, p. 155.

⁴⁶⁷ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, p. 74.

⁴⁶⁸ "Ein Subjekt und ein anderes Subjekt (konkret) tritt in subjektive Beziehung, in eine ähnliche, in der ein Subjekt mit seiner Gegenwart in subjektive Beziehung tritt zu dem selben Subjekt nach seiner Vergangenheit" (Ms. E III 2, 21 a).

⁴⁶⁹ "die Vergegenwärtigung einer fremden Primordialität als Abwandlung meiner eigenen" (HUA XV, p. 642).

⁴⁷⁰ "Deckung der vergegenwärtigten Primordialität mit meiner, der originalen, Deckung meiner primordialen Umgebungsdinge mit denen, die da im Als-ob vergegenwärtigt sind (als ob sie um meinen Leib orientierte wären, und ich dorthin gegangen wäre etc.)" (*ibid*).

vissuto passato, ma non è affatto un ricordo⁴⁷¹, perchè in realtà “la presentificazione dell’estraneo non è caratterizzata come il ricordo”⁴⁷², in quanto essa presenta il carattere peculiare e a tratti quasi contraddittorio di condurci ad ammettere la presenza di un altro *Ich*, che però “non si ordina nell’unità del ricordo e dell’aspettazione, nell’unità della temporalità fenomenologica!”⁴⁷³.

Quindi sia nel caso del ricordo che dell’empatia, entrambi definibili come “una modificazione del presente”⁴⁷⁴, si tratta di far proprio un presente non esperibile in modo originario. Ma se nel caso del ricordo si tratta di riattualizzare un presente trascorso, che è stato però un effettivo presente del mio flusso di vissuti, nel caso dell’empatia si tratta di un flusso di vissuti altrui, di un’altra *lebendige Gegenwart* posta come contemporanea al mio presente, ma di principio non coglibile in originale, in quanto *Mit-da* in senso assoluto, mai trasformabile in una presenza *Selbst-da*⁴⁷⁵. Empatia e ricordo sono da un lato, quindi, strutturalmente simili - tanto che, se il ricordo era stato definito come originalità secondaria, l’empatia viene definita originalità terziaria⁴⁷⁶ - ma da un altro lato rimarrà sempre tra di essi un’essenziale differenza, perché se il ricordo è una coincidenza con me stesso, nella mia unità⁴⁷⁷, l’empatia rimarrà sempre invece una coincidenza secondo *Anderheit* e *Eigenheit*⁴⁷⁸, una coincidenza nella differenza⁴⁷⁹. Come più volte ribadito, la separazione dei flussi di vissuti rimane sempre un dato fenomenologico ultimo, senza il quale non vi sarebbe né alterità, né empatia, confinando la soggettività alla sfera appartentiva e rendendo di principio incomprensibile il discorso sull’*alter-ego*, il quale può davvero essere *alter* solo conservando la distanza che separa il presente presentificato dal presente autenticamente percepito e vissuto in proprio, come Husserl ci ricorda attraverso l’esempio dei campi di sensazione altrui, i quali, appresentati tramite ripresentazione, non possono di principio trovare riempimento in modo percettivamente originario⁴⁸⁰. Per lo stesso motivo, e cioè l’impossibilità costitutiva del

⁴⁷¹ Vedi ad esempio HUA XV, p. 358.

⁴⁷² “die Vergegenwärtigung von Fremden ist nicht als Erinnerung charakterisiert” (HUA XIII, p. 318).

⁴⁷³ “sich nicht in die Einheit der Erinnerungen und Erwartungen einordnen, in die Einheit der phänomenologischen Zeitlichkeit!” (ivi, p. 319). Lo stesso concetto è ribadito ad esempio anche al Testo 14 di HUA XIII (ivi, p. 374).

⁴⁷⁴ “eine Modifikation der Gegenwart” (HUA XIV, p. 528).

⁴⁷⁵ Vedi ad esempio HUA XIII, p. 221.

⁴⁷⁶ Vedi l’Appendice L di HUA XV (pp. 350-357).

⁴⁷⁷ Vedi ivi, p. 447.

⁴⁷⁸ Questa differenza è suggerita da Husserl al Testo 28 di HUA XV (ivi, p. 450).

⁴⁷⁹ Vedi ivi, p. 641 (titolo).

⁴⁸⁰ HUA XIII, p. 56.

riempimento, Husserl sottolinea inoltre la necessità di non considerare l'esperienza degli altri come una semplice anticipazione⁴⁸¹.

Husserl mostra allora come si debba invece riconoscere nell'esperienza dell'altro una particolare forma di presentificazione, che è sì simile al ricordo o all'aspettazione, ma mi permette di non rimanere all'interno di me stesso, di aprirmi all'altro e di riconoscere che quando io faccio esperienza dell'altro, tramite una *vergegenwärtigender Mitsetzung*, le apparizioni esterne divengono interne, però comunque appartenenti non al mio sistema di apparizioni interne nel modo del ricordo e dell'attesa, bensì ad un nuovo sistema, ad un nuovo *Leib*, ad una nuova soggettività⁴⁸².

Se io estendessi quindi alla relazione con l'altro la struttura del ricordo, eliminerei la possibilità di cogliere l'altro nella sua autenticità e lo ridurrei ad una mera parte del mio flusso di coscienza, eliminando la differenziazione dei flussi interni motivazionali-temporali e cadendo nel pericolo della pura e semplice identificazione, come sottolinea Jean Françoise Courtine: “considerevoli sono le difficoltà preliminari che questo rapporto deve permettere di superare: il raddoppiamento del cogito (perché proprio di questo si tratta nella problematica dell'intersoggettività) implica necessariamente una contemporaneità, ma senza che questa possa mai convertirsi nell'unità di uno stesso flusso temporale, l'unità del ricordo e dell'attesa, costitutiva della temporalità interna come assoluto fenomenologico ultimo. Una tale confusione implicherebbe in effetti immediatamente l'univocazione completa, e l'univocità pura e semplice. Il rapporto analogico da istituire deve generare, o più esattamente esibire, l'altro come simile a partire dallo stesso (il me-stesso) concepito come originale.”⁴⁸³

1.2 Presentificazioni non tetiche ed empatia: la *Phantasie*

Come già chiarito, non esistono però solo le presentificazioni tetiche, bensì anche la possibilità della modificazione di neutralità⁴⁸⁴ di queste ultime nella fantasia, dove ogni posizione d'essere subisce una neutralizzazione e noi non troviamo alcuna relazione con la realtà d'essere; nel volume *La teoria dell'immaginazione in Edmund Husserl*, Valeria Ghiron chiarisce cosa Husserl intenda con il concetto di “neutralizzazione”, risalente alla *Quinta*

⁴⁸¹ HUA XIV, p. 489.

⁴⁸² HUA XIII, p. 334. Anche nel testo 30 di HUA XIV Husserl ribadisce le differenze e le analogie tra ricordo ed empatia, mostrando come attraverso la presentificazione specifica dell'empatia si debba necessariamente uscire dalla propria sfera appartentiva per fare ingresso in quella dell'*alter-ego* (HUA XIV, p. 502).

⁴⁸³ J. F. Courtine, *L'essere e l'altro*, p. 241.

⁴⁸⁴ Come sottolinea Natalie Depraz, Husserl insiste sulla necessità di non confondere modificazione di neutralità e fantasia, le quali non sono coincidenti: la fantasia è una modificazione di neutralità, ma la modificazione di neutralità designa, in modo generale, l'operazione dell'*epoché*, applicabile in linea generale a tutti i vissuti (vedi N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, p. 264-265).

Ricerca Logica, come una modificazione del carattere d'essere alla quale corrisponde una modificazione del carattere di credenza dell'atto intenzionale relativo, come un "cambiamento di segno [...] che fa sì che sul piano noetico un atto da posizionale diventi non posizionale e che sul piano noematico il carattere d'essere dell'oggetto venga meno."⁴⁸⁵

Per fare luce sulla questione è però necessario precisare come, in realtà, il termine fantasia risulti particolarmente pregnante nella fenomenologia husserliana, sottintendendo una vasta gamma di significati e sfumature; come sottolinea Carmelo Calì, "con il termine «fantasia» (*Phantasie*), Husserl designa una serie di fenomeni e di caratteristiche del riferimento profondamente differenti dal punto di vista fenomenologico. D'altra parte, sotto lo stesso titolo spesso si raccolgono fenomeni che rientrano in un insieme talmente ampio da comprendere diversi casi del farsi un'immagine, un'idea o una rappresentazione di qualcosa assente e a volte inesistente: farsi un'immagine mentale di un oggetto reale o finzionale, rivedere nella memoria un evento passato, immaginarsi un evento futuro probabile o improbabile, assumere una circostanza impossibile a realizzarsi o un evento non accaduto come se invece si fosse realizzato, associare ad un oggetto o stato di cose della realtà un valore arbitrariamente scelto."⁴⁸⁶ Calì, sempre in *Husserl e l'immagine*, mette in luce come una certa confusione non si crei solo all'interno del concetto stesso di *Phantasie*, ma anche tra quest'ultimo, quello di *Bildlichkeit* e quello di *Imagination*, quest'ultimo usato da Husserl "per designare in modo generico sia la specie delle immagini fisiche, in altre parole tutte quelle che necessitano di un supporto fisico di una qualunque natura per esercitare la propria funzione, sia quella delle immagini mentali"⁴⁸⁷. Nonostante risulti impossibile in questa sede addentrarsi nella complessa questione di tutte le molteplici diversificazioni proprie di questi concetti, possiamo comunque rilevare l'esistenza di una differenziazione di fondo tra una fantasia nella quale manca il riferimento immediato ad un supporto fisico⁴⁸⁸, e una *Bildvorstellung* nella quale invece esiste il riferimento ad un "in sé" fisicamente esistente, come sottolineato ad esempio anche da Marbach quando sostiene che "la differenza tra pura

⁴⁸⁵ V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl*, Marsilio, Venezia 2011, p. 144.

⁴⁸⁶ C. Calì, *Husserl e l'immagine*, «Aesthetica» (Supplementa, 10), 2002, p. 97. Calì prosegue dicendo che: "All'equivocità, che accompagna l'uso del termine, bisogna aggiungere che Husserl non parla sempre dello stesso atto e della stessa specie di riferimento nei suoi studi sulla «*Phantasie*», oltre alla considerazione ovvia che i risultati che ottiene dall'analisi dei diversi tipi di «*Phantasie*» sono soggetti a cambiamenti nell'evoluzione della stessa fenomenologia. Il risultato è che spesso Husserl designa con lo stesso termine funzioni differenti degli atti della fantasia, se non atti o loro caratteristiche di genere differente, oppure chiama con nomi diversi uno stesso fenomeno in periodi diversi" (*ibid*).

⁴⁸⁷ Ivi, p. 9. Sempre Calì mette quindi in luce come con il termine *Imagination* Husserl faccia alternativamente riferimento sia all'immagine fisica che a quella di fantasia (ivi, p. 10).

⁴⁸⁸ Calì fornisce della fantasia la seguente definizione: "*Phantasie, freie Phantasie*: con questi termini, Husserl designa il fenomeno dell'immagine priva di un supporto fisico e l'atto specifico, il riferimento del quale è responsabile dell'apparizione di un'immagine di fantasia" (*ibid*).

fantasia e normale coscienza d'immagine, che al tempo delle *Ricerche Logiche* creava difficoltà, viene infine generalizzata terminologicamente come differenza tra fantasia riproduttiva (o presentificazione) e fantasia percettiva, cioè presentificazione in immagine, in una esposizione figurativa.⁴⁸⁹

Questa distinzione tra una fantasia riproduttiva e percettiva, tra *Phantasie* e *Bildbewußt*, è centrale per un'indagine circa i rapporti tra empatia e fantasia, poiché mostra una modulazione all'interno del concetto stesso di fantasia, tale da permettere di comprendere come la fantasia sia passibile di molteplici trasformazioni e come non sia quindi insensato pensare che possa trovare una modulazione del tutto particolare nel momento in cui diviene elemento delle dinamiche empatiche.

Procediamo per ordine e cerchiamo di comprendere *in primis* se possa darsi un rapporto tra empatia e *Phantasie* nel senso di neutralizzazione di una posizione d'essere.

Se la percezione era una coscienza *Selbst-da*, una coscienza impressionale originaria di presenza, nella fantasia invece io non posso che avere una coscienza di presenza riproduttivamente modificata, una coscienza della fantasia di presenza; in *Idee I*, ad esempio, Husserl spiega infatti che se, da una parte, esiste la coscienza posizionale della percezione, dall'altra, esiste anche la posizionalità come-se della fantasia, nel senso che se nella percezione una cosa mi appare in carne ed ossa, un vissuto di fantasia si caratterizza invece per il fatto che il suo oggetto non è realmente esistente nel presente, “ma come «per così dire» esistente nel presente.”⁴⁹⁰ La fantasia risulta quindi molto lontana dalla percezione, e ciò non semplicemente a causa di una semplice differenza di vivacità, bensì per un fatto essenziale, strutturale: nella percezione il contenuto stesso si impone, invece nella fantasia ho la libertà di porre l'oggetto come voglio, nel senso che non solo sono libero di immaginare ciò che voglio, ma posso anche determinare gli oggetti della fantasia come meglio credo, tanto che, oltre all'oggetto stesso della fantasia, anche ogni sua determinazione è da porre tra virgolette, è qualcosa “come-se-fosse-determinata”, “quasi-determinata”. Nella fantasia avviene una liberazione dai vincoli della realtà, poiché in essa non vi è più alcuna relazione ad un in sé rispetto al quale il decorso immaginativo potrebbe risultare falso, infatti “una coscienza neutrale non «contiene» invece in sé alcun predicabile «reale».”⁴⁹¹ È quindi chiaro che,

⁴⁸⁹ R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, p. 188. Questa differenziazione tra *Phantasie* e *Bildvorstellung* è sottolineata anche da Calì (C. Calì, *Husserl e l'immagine*, p. 124).

⁴⁹⁰ HUA III, p. 273; trad. it., p. 277.

⁴⁹¹ *Ibid.* Anche Edith Stein sottolinea la differenziazione tra tempo oggettivo e tempo della fantasia: “Inoltre, i vissuti fantastici si differenziano dai vissuti ricordati, in quanto i primi sono caratterizzati dal fatto che si danno non nel modo della presentificazione di vissuti reali, bensì nella forma non-originaria di vissuti presenti. «Presente» in tal caso non vuol dire un «adesso» riferito al tempo oggettivo, bensì un «adesso» vissuto, che in

rispetto ai contenuti della semplice fantasia, ogni questione di accertamento è esclusa, in quanto in essi, essendo completamente slegati dalla legalità della percezione, non si possono commettere errori⁴⁹². La fantasia può dunque partire dalla realtà, essere motivata da vissuti che hanno contenuti percettivi, ma oltre questo legame non si può andare, in quanto in essa si ritrova un indice di indeterminazione temporale, poiché di un evento immaginato non posso chiedermi se sia venuto prima o dopo, se sia accaduto veramente o meno, in quanto esso non ha alcuna relazione con la realtà spazio-temporale oggettiva. Ciò che viene a mancare nella pura finzione è il legame con la spazio-temporalità obiettiva, tanto che per gli oggetti di finzione si può parlare di una spazio-temporalità “come-se”.

Ora, la domanda fondamentale che vogliamo porre è: può l'*als-ob* dell'empatia essere avvicinato a quello della pura fantasia? La risposta a questa domanda non può che essere negativa, poiché altrimenti l'empatia si ridurrebbe ad un'ipotesi sull'*alter* e, come già visto, Husserl nega esplicitamente questa interpretazione. La questione è però più complessa, e lo è a tal punto che alcuni interpreti hanno potuto individuare nell'*als-ob* dell'empatia una variazione dell'*als-ob* di un'immaginazione intesa come una forma di fantasia senza rapporti con la realtà⁴⁹³. Ciò è però possibile solo nel momento in cui l'empatia viene assimilata ad una forma di simulazione, interpretazione che risulta fortemente problematica, in quanto nella simulazione si può al massimo riconoscere una forma difettiva o iniziale di empatia. Attraverso la simulazione io non colgo infatti assolutamente nulla dell'altro, come messo in luce dalla dinamica del *sich anders fingieren* della variazione di me stesso analizzata nel capitolo precedente, nel quale avevamo mostrato come la *Umfiktion* possa essere utile per

questo caso può essere oggettivato soltanto come un adesso «neutrale» relativo al tempo della fantasia.” (E. Stein, *Il problema dell'empatia*, pp. 76-77).

⁴⁹² Questo punto è ben espresso da Giovanni Piana: “Ed è invece proprio questo riferimento che le virgolette dell'immaginazione tolgono di mezzo. L'oggetto immaginativo si situa in linea di principio al di fuori del terreno in cui hanno senso le posizioni relative all'essere ed al non essere. Ogni posizione d'essere viene neutralizzata: questa è la condizione espressa dal come-se. Se un oggetto dell'immaginazione viene determinato come rosso, non possiamo certo dire: ma in realtà non è rosso. Non possiamo dire che non lo è, come non possiamo dire che lo sia veramente. È il problema stesso che non può essere proposto. La domanda sulla posizione d'essere è priva di senso. Ciò significa nello stesso tempo che i contenuti immaginativi, gli oggetti e gli eventi immaginati vengono posti su un piano totalmente altro rispetto a quello in cui sono situati gli oggetti e gli eventi effettivi. L'immaginazione dispone i propri contenuti su una «realtà» parallela che non ha alcun punto di intersezione con la realtà libera da virgolette.” (G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, p. 154).

⁴⁹³ Ad una simile interpretazione sembra ad esempio far pensare il seguente passo di Vincenzo Costa, tratto da *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*: “Non vi è dubbio, infatti, che il come-se dell'immaginazione sia differente da quello dell'empatia. E tuttavia, l'empatia è una variazione del come-se dell'immaginazione. La differenza con l'immaginazione consiste nel fatto che nell'empatia io mi traspongo immaginativamente in un altro qui-ora determinato, intessuto nella realtà spazio-temporale, mentre nel caso dell'immaginazione il qui-ora è del tutto privo di indici di realtà. Per esempio simulare significa: vedo la tristezza sul viso dell'altro, che mi sta davanti e il cui giocattolo si è rotto, e posso cercare di immaginare (di simulare) ciò che proverei se a rompersi fosse stato il mio giocattolo” (V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, p. 197).

aprirsi all'altro come possibilità, ma non come realtà. La simulazione risulta essere allora il fallimento dell'empatia vera e propria, cioè di una dinamica relazionale che può di certo procedere anche attraverso dei momenti di insuccesso, ma che per Husserl *deve* mostrare la concreta possibilità di cogliere l'effettivo punto di vista dell'altro e creare nella mia monade un'altra monade; nella simulazione non c'è invece traccia di comprensione dell'altro, poiché in tal caso io parto dall'altro semplicemente per fantasticare a mio piacimento su di lui, senza che vi sia la minima possibilità di avvicinare l'altro nella sua autenticità. È chiaro allora che, a partire da queste premesse, la forma di come-se riferibile alla simulazione può essere effettivamente ben assimilata a quella della fantasia, perché in entrambi i casi io oltrepasso la realtà e mi rivolgo ad un mondo dove non c'è possibilità di verifica; infatti se nell'*als-ob* della fantasia io vivo in un mondo inattuale e slegato dalla temporalità oggettiva, la stessa identica dinamica sembra avvenire nel caso della simulazione, dinamica nella quale io non mi rivolgo davvero all'altro, ma rimango come intrappolato nel mio mondo solipsistico, nel quale posso al massimo effettuare esperimenti mentali che poco possono dirmi sulla realtà dell'altro. Anche ipotizzando che nella simulazione l'io di fantasia si collochi in un preciso contesto spazio-temporale, cioè il "li-ora" dove si trova l'altro, non sembra venire ad apportare alcuna reale differenziazione rispetto al caso della *Phantasie*, perché il fatto che l'altro sia un altro "li-ora" sembra rimanere un semplice elemento secondario e io, simulando, continuo semplicemente ad essere concentrato su me stesso, in quanto è sempre il mio io di fantasia che opera e l'altro risulta ridotto ad una mera stimolazione percettiva che motiva il mio io a fantasticare. Partendo da queste considerazioni, appare allora già evidente come la tematizzazione dell'altro in quanto essere con una precisa posizione spazio-temporale dovrà essere l'elemento centrale per comprendere quale sia il rapporto esistente tra empatia (l'empatia vera e propria, non la simulazione) e l'immaginazione.

1.3 La coscienza d'immagine come caso d'immaginazione mista

Analizzare il rapporto tra empatia e coscienza d'immagine potrà forse allora aiutare a farsi un'idea della componente immaginativa presente nell'empatia molto di più che il rapporto tra empatia e fantasia e ciò in virtù del fatto che la coscienza d'immagine è un tipo di immaginazione percettiva, legata in modo originario ad un'immagine afferrata percettivamente; questo significa che la coscienza d'immagine ha un "in sé" di riferimento, rispetto al quale non è possibile quella libertà di variazione che era invece presente nella

fantasia. All'Appendice XXI di HUA XV, Husserl esplicita ad esempio chiaramente la peculiarità del *Bild* proprio in quanto finzione percettiva⁴⁹⁴.

Nel caso dell'immaginazione percettiva è come se ritrovassimo, quindi, un caso di immaginazione che potremmo definire "mista", in quanto si trova ad avere in parte le caratteristiche della fantasia (presentificazione non tetica) e in parte quelle di una presentazione percettiva, poiché su una base percettiva (il *Bild* concretamente esistente) si innesta il risveglio di una fantasia. Non potendo qui approfondire la dottrina husserliana della coscienza d'immagine in tutte le sue variazioni e oscillazioni, ricorriamo a quanto già precisato da Marbach⁴⁹⁵. Innanzitutto si deve ribadire che qui ci stiamo occupando del presentificare in immagine inteso come coscienza di raffigurazione (*Abbildbewußtsein*), cioè il caso in cui l'immagine è qualcosa che afferriamo percettivamente (ad esempio una foto, un ritratto, una pittura di paesaggi, etc.); in questa coscienza d'immagine Husserl distingue tre tipi d'oggetto:

1. "L'immagine come cosa fisica alla parete: lo schermo o la piccola immagine fotografica di carta che è appesa lì, può essere strappata, ecc. come un qualunque oggetto fisico. Questa è data nella percezione."⁴⁹⁶
2. "L'oggetto iconico (*Bildobjekt*) mentale che appare « percettivamente» in questo o quel modo nei suoi colori e nelle sue forme, e tuttavia non è appreso come realtà. Vivendo nella coscienza d'immagine mi è dato intuitivamente quest'oggetto iconico: in esso apprendo i tratti assimilanti, li apprendo in quanto tali, cioè come rappresentanti."⁴⁹⁷
3. "Il soggetto iconico (*Bildsubjekt*), ad esempio la persona vivente o il paesaggio stesso."⁴⁹⁸

Il punto essenziale sta allora nel fatto che io prendo qualcosa che appare percettivamente (base di presentazione) e vi inserisco fantasticando (elemento di presentificazione non tetica) qualcosa che non è percettivamente, immediatamente presente nell'immagine. Fondamentale, come sottolineano sia Marbach che Depraz⁴⁹⁹, è allora il riconoscimento nella coscienza d'immagine di una *Verähnlichung* da intendersi come "una relazione fondante, in modo tale che l'apprensione oggettivante costitutiva per l'oggetto iconico fornisca contemporaneamente la base per quella rappresentazione che costituisce, tramite l'oggetto iconico, l'altra oggettualità non presente (il soggetto) [...]."⁵⁰⁰, e non come una semplice comparazione. È proprio la presenza nella coscienza d'immagine di questa *Verähnlichung* che condusse

⁴⁹⁴ HUA XV, p. 361.

⁴⁹⁵ Vedi R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 196.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Vedi N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, p. 154.

⁵⁰⁰ R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl*, p. 196.

Husserl a prendere in considerazione le prossimità e le differenze tra *Einfühlung* e *Bildbewußt*, soprattutto nel tentativo di sottolineare come né l'altro, né i suoi vissuti possano essere ridotti a meri *Bilder*, come mette in luce anche Natalie Depraz⁵⁰¹. Sempre Depraz sostiene che la comparazione tra empatia e coscienza d'immagine prenderebbe il via dal 1927, ma già in un testo risalente all'incirca al 1922 di HUA XIV Husserl si chiedeva: “la presentificazione empatizzante è un modo della «rappresentazione», e affine con una rappresentazione d'immagine? Se ho «lo stesso» sentimento rispetto a quello empatizzato di colui che mi sta di fronte, allora io ho, si potrebbe dire, una rappresentazione impressionale, io non ho un sentimento simile, ma una [rappresentazione] immaginativa. Una vera e propria rappresentazione questa non è di sicuro. Il mio proprio sentimento non è un'immagine del sentimento altrui. Altrimenti sarebbe il mio proprio fantasma di vissuto un'immagine di quello estraneo.”⁵⁰² Già nel 1922 Husserl aveva quindi presente le linee essenziali del rapporto di affinità tra empatia e coscienza d'immagini, ma aveva anche ben chiaro che tra di esse vi sono anche macroscopiche differenze, come messo in luce anche nel Testo 28 di HUA XIV, il testo del 1927 citato anche da Depraz, dal titolo *Wichtige Überlegung! Appräsentation, Bildbewusstsein und Gegenwart des Anderen*, nel quale Husserl precisa che “nel caso della coscienza d'immagini è l'«immagine» l'elemento che risveglia, nel caso della coscienza d'empatia è il *Leibkörper* estraneo, il quale risveglia il processo di analogizzazione con il mio *Leibkörper* e a partire da qui l'attivazione procede e il processo di analogizzazione con il mio io e la mia concreta soggettività sotto posizione appresentativa. Nella coscienza d'immagine vedo l'immagine e attraverso l'immagine. Nella coscienza di un uomo io vedo il *Körper*, ma non attraverso esso, poichè esso stesso permane come valido, il *Körper* dell'altro”⁵⁰³. Trovarsi innanzi un *Bild* e trovarsi innanzi un *Leibkörper* non possono che essere due esperienze molto differenti dal punto di vista fenomenologico, come sottolinea ad esempio Depraz quando ricorda che nell'altro c'è qualcosa che rivela come un'assenza di

⁵⁰¹ N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, p. 155.

⁵⁰² “Ist die einführende Vergegenwärtigung eine Art «Darstellung», und ein Verwandtes mit einer bildlichen Darstellung? Habe ich «dasselbe» Gefühl wie das eingefühlte meines Gegenüber, so habe ich, möchte man sagen, impressionale Darstellung, habe ich kein solches Gefühl, so habe ich eine imaginative. Eine eigentliche Bildlichkeit ist das sicher nicht. Mein eigenes Gefühl ist nicht ein Bild des fremden Gefühls. Dann wäre mein eigenes Erlebnisphantasma ein Bild des fremden” (HUA XIV, p. 162).

⁵⁰³ “Im Fall des Bildbewusstseins ist das «Bild» das Weckende, im Fall des Einfühlungsbewusstseins ist es der fremde Leibkörper, die der Verähnlichung mit meinem Leibkörper erweckt, und von da aus geht die Weckung fort und die Verähnlichung mit meinem Ich und meiner konkreten Subjektivität unter appresentativer Setzung. Im Bildbewusstsein sehe ich das Bild und durch das Bild hindurch. Im Menschbewusstsein sehe ich den Körper, aber nicht durch ihn hindurch, da er selbst in Geltung bleibt, den Körper des Andern” (ivi, p. 487). L'attenzione riservata da Husserl alla comparazione tra empatia e coscienza d'immagini risulta anche dall'affermazione finale di questo breve testo, con il quale il filosofo ricorda a stesso che la questione necessiterebbe di una nuove e più ampie articolazioni e di ulteriori ripensamenti: “Das alles muss neu und zu Ende gedacht werden!” (*ibid*).

contorni, una dimensione d'infinità che contrasta con il quadro circoscritto e definito della copia riproduttiva in immagine⁵⁰⁴.

Già nel caso della coscienza d'immagine la situazione era complessa, ma nel caso della percezione del corpo altrui essa diviene ancora più spinosa, poiché ad un elemento di presentazione (il *Körper* dell'altro) non si somma un elemento di fantasia senza alcun riferimento percettivo all'immagine presente, ma quella che Husserl definisce un'"appresentazione", cioè uno strato genetico superiore rispetto alla presentazione, attraverso il quale colgo la presenza di una vita interiore in un *Körper*, partendo dalla percezione stessa di questo corpo carnale, ma senza rimanere legato ai vincoli della percezione stessa. Questo riconoscimento della vita interiore dell'altro è risvegliata dalla analogia tra il mio *Leibkörper* e quello dell'altro, in una dinamica associativa (*Verähnlichung*) che però non appaia, come può avvenire ad esempio quando si guarda un quadro, un'immagine percettivamente presente e un'oggettualità non presente (il soggetto iconico), ma due corpi spazio-temporalmente localizzati.

Tra empatia e coscienza d'immagine vi sono quindi indubbiamente forti discrepanze, ma, se vogliamo trovare le caratteristiche della componente immaginativa che entra nelle dinamiche empatiche, converrà ripartire non tanto dal rapporto tra empatia e una fantasia slegata dalla realtà percettiva, ma da quello tra empatia e una forma "mista" di immaginazione come quella presente appunto nella coscienza d'immagine. L'intrinseca affinità tra *Einfühlung* e *Bildbewußt* emerge d'altronde nei testi husserliani stessi ad esempio nel già ricordato caso del fantoccio, ricordato anche da Ghiron⁵⁰⁵, il quale rappresenta un caso di commistione quasi inscindibile tra empatia e coscienza figurale. Se mi capita infatti di scambiare un fantoccio per una persona reale, immediatamente si innescheranno le dinamiche dell'empatia, in quanto la somiglianza del corpo altrui stimolerà immediatamente la *Ähnlichkeitsdeckung* tra la mia corporeità e quella dell'altro, così come l'innescò del processo di attribuzione di *Leiblichkeit*. Nel momento in cui però mi rendo conto che l'altro è un fantoccio, l'attribuzione di una corporeità viva perde ogni possibilità di riscontro, io divengo consapevole dell'illusione e subentra una coscienza di figuralità, la quale non è però destinata a durare, perché immediatamente l'analogia corporea torna, nonostante la sopraggiunta consapevolezza dell'inganno, a farmi vedere un uomo, ridando forza alle dinamiche dell'empatia, perché è chiaro che la trasformazione del fantoccio in essere umano non può che avvenire attraverso l'attribuzione al fantoccio, attraverso l'empatia, della *Leiblichkeit*, così che empatia e coscienza

⁵⁰⁴ N. Depraz, *Trascendenza et incarnation*, p. 155.

⁵⁰⁵ Vedi V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl*, p. 154.

d'immagine si intersecano, ponendo in modo emblematico proprio la questione del rapporto tra empatia e immaginazione nella fenomenologia husserliana, rapporto troppo a lungo trascurato e ancora da chiarire.

2 Immaginazione “posizionale” o *gebundene Phantasie*

Dai risultati conseguiti finora, sembra evidente che l'*als-ob* dell'empatia può si trovare elementi in comune con tutte le altre forme di presentificazione, ma non può considerarsi una variazione di alcuna di essa, nel momento in cui venga intesa come empatia autentica e non come una forma difettiva e meramente simulativa di con-essere; se infatti la simulazione, come abbiamo visto, può a pieno titolo considerarsi come una variazione della *Phantasie*, nell'empatia si può invece rintracciare una somiglianza con la *Bildbewußt* intesa come immaginazione percettiva o “mista”; le differenze tra l'esperienza fenomenologica di un *Bild* e quella dell'*alter* sono però talmente macroscopiche da rendere poco sensato considerare l'empatia come una vera e propria variazione della coscienza d'immagine. L'empatia deve allora essere riconosciuta come una forma del tutto particolare di presentificazione, nella quale rientra una componente immaginativa irriducibile a qualsiasi altra forma di fantasia o immaginazione; potremmo allora parlare di un'immaginazione “posizionale”, termine che emerge nel già citato saggio di Jean-Françoise Courtine *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl*, nel quale l'autore accenna al rapporto intrinseco tra empatia e questa nuova forma di immaginazione, ma senza dedicarvi poi analisi dirette⁵⁰⁶.

Come Courtine, anche Depraz evidenzia la necessità di ripensare il ruolo dell'immaginazione, in quanto essa è intesa come strutturale nell'esperienza dell'altro, e di rilevare la spazializzazione dell'immaginazione⁵⁰⁷, ma questo ripensamento appare limitato alla sfera

⁵⁰⁶ “Una simile trasposizione deve evitare lo scoglio della riduzione allo stesso imposto infine dal modello del ricordo (io mi rapporto a me stesso nel passato come ad altri nel presente), e quello della confusione o della fusione cui indurrebbe, al titolo dell'*Einfühlung*, compresa come proiezione immediata ed emozionale, l'estensione ad altri dei tratti del mio proprio vissuto. Il rapporto analogico che si tratterà di istituire non avrà, senza dubbio, tagliato i legami con l'immaginazione, che resta la risorsa principale per innescare il transfert di senso, ma essa dovrà apparire come un'immaginazione quasi posizionale” (J. F. Courtine, *L'essere e l'altro*, p. 241).

⁵⁰⁷ Vedi N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, p. 268. Anche Giovanni Ferretti, in *Soggettività e intersoggettività*, prende in considerazione il possibile ruolo dell'immaginazione nel rapporto con l'alterità che emergerebbe nella trasposizione analogizzante del mio *Hier* nel *Dort* del corpo altrui, così come emerge già nella *Quinta Meditazione cartesiana*; in questo caso, però, il rapporto tra empatia e immaginazione viene limitato da Ferretti ad un'immaginazione intesa come libera variazione di me stesso e delle mie sensazioni cinestetiche. La *Umfiktion* di me stesso, come messo in luce nel capitolo precedente, è essenziale come prima apertura all'altro inteso nel senso di *possibilità*, ma è necessario tematizzare anche un altro tipo di immaginazione in rapporto alle dinamiche empatiche, appunto l'immaginazione posizionale o la *gebundene Phantasie*, come sottolineano rispettivamente Courtine e Aguirre, se davvero vogliamo comprendere come Husserl possa sostenere un'apertura

della *Umfiktion* e non appare invece particolarmente tematizzato per quanto riguarda le dinamiche dello scambio di posizione; se infatti Depraz mette giustamente in luce il ruolo centrale dell'immaginazione, intesa come variazione eidetica di me stesso, nell'apertura all'altro nella *Umfiktion*, sembra poi limitarsi a suggerire la presenza anche di un'altra forma di immaginazione, non confinata all'esperienza del *sich anders fingieren*, ma legata invece alla corporeità spazio-temporale dell'altro: un'immaginazione spaziale che non viene però ulteriormente tematizzata. Appare invece di fondamentale importanza mostrare quale elemento essenziale della dinamica empatica una forma di immaginazione che definiremo, raccogliendo il suggerimento di Courtine, come "posizionale", in quanto necessariamente legata alla posizione spazio-temporale che l'altro occupa nel mondo circostante attraverso il *Körper*, il quale deve divenire il fulcro, il punto di partenza imprescindibile dell'esperienza fenomenologica dell'altro, se davvero quest'esperienza deve condurmi a cogliere l'altro *originaliter*. Quest'immaginazione svolge la propria funzione non solo al livello genetico empatico superiore dell'appresentazione, ma a partire dalle dinamiche stesse dello scambio di posizione precedentemente analizzate, quindi ad un livello corporeo di empatia. Infatti la prima forma di scambio di posizioni che avevamo riconosciuto era quella dell'*als ob ich dort wäre*, la quale trovava un'immediata evoluzione nell'*als ob ich leiblich wäre*, e avevamo immediatamente notato come da queste rappresentazioni emergesse la presenza di una componente immaginativa, la cui natura era ancora tutta da chiarire.

È opportuno allora ribadire anzitutto la nostra condivisione della differenza accennata da Depraz per cui esiste, da una parte, la variazione eidetica di me stesso nella *Umfiktion* e, dall'altra, esiste un'immaginazione che, essendo risvegliata dal corpo dell'altro, non può essere una variazione eidetica di me stesso, ma deve trovare in questo corpo estraneo un "aggancio" concreto, mediante il quale non siamo più nel campo della possibilità ideale, ma in quello della possibilità reale. È utile, per comprendere meglio questa questione, sottolineare un tema rintracciabile nei testi di HUA XIII, XIV, XV, e che, ad una prima lettura, sembrerebbe innescare una sorta di cortocircuito nel momento in cui si confondano variazione eidetica di me stesso nel senso di possibilità ideale⁵⁰⁸ e immaginazione posizionale: per avere l'altro devo partire da me stesso o dalla concreta presenza dell'*alter*? Husserl sostiene alternativamente entrambe le ipotesi, ma, tenendo presente la distinzione tra possibilità ideale

all'altro non solo come possibilità, ma come vera e propria *realtà*. (Vedi G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 84-86).

⁵⁰⁸ Vorremmo qui ricordare che la variazione di me stesso non può che permanere sul piano della possibilità ideale, in quanto io posso concretamente portare a realizzazione solo una possibilità, cioè quella che concretamente sono; solo altri soggetti concretamente esistenti possono davvero realizzare altre possibilità d'essere.

e immaginazione posizionale, risulta chiaro come non si tratti di un'indecisione, bensì della descrizione di due differenti situazioni fenomenologiche: nella semplice variazione di me stesso io parto, appunto, da me stesso e, con un artificio mentale, posso far emergere come la possibilità ideale della presenza di altre monadi si dia anche dal punto di vista di un'astrazione solipsistica; nell'immaginazione posizionale legata all'empatia parto invece dalla realtà in quanto *Umwelt*, nella quale sono da sempre presenti anche gli altri come esseri concretamente e fisicamente esistenti. Questa seconda ipotesi si ritrova nel già citato Testo 17 di HUA XIV, nel quale Husserl mette in luce come gli altri si ritrovino come cose di un mondo circostante intersoggettivamente condiviso e come la reale esperienza dell'altro sia la base imprescindibile per avere l'altro non in una semplice ipotesi, ma realmente, tanto che “solo dopo che noi abbiamo fatto esperienza degli altri soggetti possiamo rappresentarci, e quando, senza l'esperienza [di essi] volessimo immaginarci possibili altri soggetti, dovremmo immaginarci come contenuti di empatia”⁵⁰⁹. L'esperienza degli altri non è un'illusione derivante da una situazione solipsistica di partenza, ma un'esperienza reale fondata sull'empatia e sulla condivisione di un mondo comune, un'esperienza talmente originaria da far addirittura sostenere a Husserl che “l'altro è il primo uomo, non io.”⁵¹⁰

2.1 Il rapporto tra empatia ed immaginazione nelle interpretazioni di Klaus Held e Antonio Aguirre

Come sottolineato da Julia Iribarne nel volume *Husserls Theorie der Intersubjektivität*⁵¹¹, la componente immaginativa nella formula *wie wenn ich dort wäre* ha creato particolari problemi interpretativi a Klaus Held, il quale, con il saggio *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*⁵¹², ha mostrato i possibili aspetti contraddittori del rapporto tra empatia e immaginazione. Secondo Held, Husserl penserebbe l'appercezione di un *Mitsubjekt* attraverso quattro distinti momenti: la *Paarung* tra il mio *Körper* e quello dell'altro; l'apprensione dell'unità tra la mia *Körperlichkeit* e la mia *Leiblichkeit*; il trasferimento di quest'unità al *Körper* dell'altro, trasferimento in base al quale otterrei la coscienza del *wie wenn ich dort wäre*; il *wie wenn ich dort wäre* motiverebbe poi l'appercezione del *Leibkörper* altrui, e cioè di un altro “qui” assoluto, ma presente nel modo del “là”⁵¹³. Emergerebbe qui la maggior difficoltà della teoria

⁵⁰⁹ “Erst nachdem wir andere Subjekte erfahren haben, können wir sie vorstellen, und wenn wir ohne Erfahrung mögliche andere Subjekte fingieren wollten, müssten wir sie als Inhalte von Einfühlungen fingieren” (HUA XIV, p. 355).

⁵¹⁰ “der Andere ist der erste Mensch, nicht ich” (ivi, p. 418).

⁵¹¹ J. Iribarne, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Karl Alber Verlag, Freiburg 1994.

⁵¹² Held ha ribadito la propria posizione anche nel saggio *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, 1991.

⁵¹³ K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität*, p. 34.

husserliana dell'intersoggettività, poiché la “fuoriuscita” del soggetto dal mondo primordiale si baserebbe sull'efficacia di una formula come il *wie wenn ich dort wäre*, la quale conterrebbe però un'intrinseca contraddizione tra una coscienza quasi posizionale e una posizionale, in quanto il *wie* rinvierebbe ad una coscienza di finzione, mentre il *wenn* rinvierebbe ad un rapporto con la realtà spazio-temporale. Nel *wie wenn ich dort wäre* sarebbero infatti contenute per Held due fondamentali possibilità. *In primis* l'*als ob ich dort wäre*, nel quale io posso immaginare il *Körper* là come un *Leib*, ma nella consapevolezza che in realtà esso non lo è affatto, trovandoci così in presenza di una semplice rappresentazione fittiva, nella quale io trasferisco, per così dire, la mia *Leibkörperlichkeit* nel là dell'altro, ma nella realtà mantengo poi semplicemente il mio qui⁵¹⁴. In secondo luogo troveremmo il *wenn ich dort bin*, nel quale io posso immaginare di essere stato in un luogo o di andarci in futuro o, più in generale, di essere realmente presente in qualsiasi luogo nel presente o nel futuro: qui non si tratterebbe, come nell'*als ob ich dort wäre*, di una finzionale e contemporanea mia presenza nel modo del là, ma di una presenza nel modo del là reale, non contemporanea con la mia presenza qui, ma passata o futura⁵¹⁵. Held sottolinea come il *wenn ich dort bin* potrebbe anche suonare come un *wenn ich dort wäre*, prestando però attenzione a sottolineare adeguatamente come in questo caso il congiuntivo *wäre* rinvii ad una potenzialità e non ad un'irrealtà come nel caso del *wie wenn ich dort wäre*. Con ciò Held vorrebbe quindi mostrare come nel *wie wenn* del *wie wenn ich dort wäre* vi sia una sovrapposizione tra finzione e realtà, tra coscienza quasi posizionale e coscienza posizionale, sovrapposizione nella quale, in ultima analisi, l'altro verrebbe ridotto ad una *Phantasieerwartung* che può sì trovare conferma nel corpo dell'altro, ma sempre in modo finzionale, tanto che il trasferimento della mia *Leiblichkeit* nel là manterrebbe sempre e comunque il carattere finzionale del come-se⁵¹⁶.

Nell'interpretazione di Held, l'empatia diviene quindi una variazione della fantasia intesa come *bloße Phantasie* senza contatto con la realtà, tanto che, su questa base, viene posto in discussione l'intero tentativo husserliano di fondare una teoria dell'intersoggettività, in quanto, come abbiamo visto, considerando l'empatia come variazione della fantasia non si può strutturalmente raggiungere l'alterità.

Alle perplessità di Held ha cercato di rispondere Aguirre, il quale ha dedicato la parte finale del suo volume *Die Phänomenologie Husserls* proprio alla “*Helds Kritik an Husserls*

⁵¹⁴ Ivi, p. 35.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ Ivi, p. 41.

*Intersubjektivitätstheorie*⁵¹⁷. In particolare Aguirre ha messo in luce come l'interpretazione di Held si basi su un falso presupposto, cioè l'identificazione nel pensiero di Husserl tra l'*als-ob* dell'*Einfühlung* e quello della *Phantasie*, come risulta ad esempio dal fatto che Held chiami a sostegno della propria tesi passi husserliani come quello di HUA XV, nel quale il padre della fenomenologia sottolinea che “dalla semplice fantasia non si apre alcuna strada verso la realtà”⁵¹⁸. Punto decisivo non è porre in dubbio la distanza tra semplice fantasia e realtà, come sottolineato da Aguirre⁵¹⁹, ma comprendere che, quando Husserl fa riferimento ad un rapporto tra una componente immaginativa e l'empatia, non intende affatto riferirsi alla semplice fantasia. Nell'empatia è strutturalmente presente una componente “come-se”, ma in questo caso Husserl impiega il “come-se” “non nel senso di una modificazione di neutralità, come viene presentata la fantasia in *Idee I* (§§ 111-113), a sua volta modificazione di un altro modo della presentificazione, e cioè quello del ricordo; [...]”⁵²⁰ Aguirre mostra invece come la componente immaginativa dell'empatia sia da interpretare nel senso di una *gebundene Phantasie*⁵²¹, la quale, lungi dall'essere la vuota rappresentazione di una fantasia senza efficacia, può essere assimilata agli orizzonti anticipanti della percezione, i quali rinviano a possibilità reali e motivate di riempimento. Per sostenere la propria interpretazione, Aguirre mostra allora come Husserl ponga in riferimento l'esperienza dell'estraneo, da una parte, con la *leere Möglichkeit*, al fine di mostrare come non vi possano essere relazioni tra un soggetto di pura fantasia ed un *alter* concretamente esperito⁵²², ma, dall'altra, anche e soprattutto con la *wirkliche Möglichkeit*, la quale, a differenza della vuota possibilità, svolgerebbe nelle dinamiche empatiche una funzione essenziale, evidenziando come l'*als ob ich dort wäre* sia da intendere come una possibilità cinestesicamente fondata.

È chiaro allora che la mancanza nell'interpretazione di Held non solo della differenziazione tra *bloße* e *gebundene Phantasie*, come sottolinea Aguirre, ma anche tra immaginazione posizionale o *gebundene Phantasie*⁵²³ e “variazione finzionale di me stesso nella fantasia”⁵²⁴,

⁵¹⁷ A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls*, p. 150.

⁵¹⁸ “von der bloßen Phantasie führt kein Weg in die Wirklichkeit” (HUA XV, p. 251, nota).

⁵¹⁹ A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls*, p. 157.

⁵²⁰ Ivi, pp. 155-156.

⁵²¹ Ivi, p. 159.

⁵²² Aguirre fa riferimento al seguente passo husserliano di HUA XIII: “La possibilità di soggetti di fantasia come puri soggetti di fantasia è possibilità vuota, semplice apparenza. Non è una possibilità reale motivata attraverso la datità” (“Die Möglichkeit des Phantasiesubjektes als puren Phantasiesubjektes ist leere Möglichkeit, bloße Anschaulichkeit. Es ist nicht reale Möglichkeit, die durch Gegebenheit motiviert ist”, HUA XIII, p. 312).

⁵²³ L'immaginazione posizionale della quale parla Courtine e la *gebundene Phantasie*, quindi una fantasia non legata dalla realtà, ma, al contrario, strettamente “legata” alla posizionalità dell'altro, esprimono il medesimo concetto, e cioè quello di una particolare variante che la fantasia viene ad assumere in relazione all'empatia, una fantasia legata alla posizionalità che l'altro ha in quanto sempre e necessariamente individualizzato attraverso il *Leib*.

la quale era stata invece giustamente messa in luce dalla Depraz, mina alle fondamenta non solo la comprensione della natura della componente immaginativa presente nell'empatia, ma, più in generale, dell'intera teoria husserliana dell'intersoggettività. Viene infatti a mancare ciò che finora abbiamo considerato il necessario presupposto di base dell'empatia husserliana stessa, e cioè che l'evidenza del fatto che l'altro occupa un'altra posizione nel mondo rispetto alla mia non è una semplice occasione per fantasticare sull'altro, bensì l'elemento primario dal quale partire per fare esperienza autentica dell'altro. Come più volte sottolineato, quando l'altro mi appare, io non posso mai prescindere dalla sua massa corporea, materiale, ovvero dall'evidenza che egli si può sempre e solo presentare come un *Leib* a me simile, intersoggettivamente esperibile in quanto fisicamente inserito nella realtà spazio-temporale, unico contesto possibile per innescare il *transfert* di senso da me a lui.

2.2 Le tracce della *gebundene Phantasie* in HUA XIII, XIV, XV

L'*als-ob* presente nell'*Einfühlung* non può dunque rinviare ad una semplice fantasia, ma rimanda, come sostenuto da Aguirre, ad un'immaginazione legata alla posizionalità del corpo dell'altro, un'immaginazione "richiesta" dall'esperienza del *Körper* altrui, come precisa Iribarne⁵²⁵.

Questa differenziazione tra fantasia "semplice" e "legata" non ci appare semplicemente come una delle possibili interpretazioni tra le tante, ma ci sembra trovare fondamento nei testi husserliani stessi, facendo emergere una nuova possibile variazione dell'immaginazione che presenta, come la coscienza d'immagine, l'unione tra elementi di presentazione e di presentificazione. Se infatti nella coscienza d'immagine si aveva un'unione tra presentazione e presentificazione non tetica, nell'immaginazione posizionale si ha invece un'unione di presentazione, in quanto essa è appunto inscindibilmente legata alla percezione del *Körper* dell'altro, e di elementi di presentificazione, tanto che potrebbe essere definita come una via mediana tra il tetico e il non tetico. Infatti nella percezione del corpo dell'altro si dà immediatamente anche una *Leiblichkeit*, la quale non può essere colta percettivamente, ma alla quale si viene rinviati non come a qualcosa di non immediatamente presente nella percezione (rimando in *absentia*), ma come a qualcosa di strettamente legato al livello percettivo stesso (rimando in *presentia*).

⁵²⁴ K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität*, p. 42. Anche Richard Kozlowsky, nel capitolo VI *Als-ob-Bewußtsein als Sinnfundament des Anderen* del volume *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, sembra non considerare la differenziazione tra un'immaginazione legata alla posizionalità dell'altro e la variazione di me stesso nella fantasia. (Vedi R. Kozlowsky, *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, pp. 126-135).

⁵²⁵ J. Iribarne, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, p. 91.

Ad esempio al Testo 8 di HUA XIV, già citato per il rapporto tra empatia e coscienza d'immagine, compare un'immaginazione posta tra virgolette⁵²⁶, la quale mostra come nelle dinamiche empatiche non si possa far riferimento ad un semplice io di fantasia dalla corporeità e dalla personalità indistinte, ma come si debba chiamare in causa un io concretamente esistente, il quale, non essendo però identico al mio stesso io, non può essere colto in modo apodittico, ma solo in modo mediato; e cioè attraverso l'uso di un'immaginazione che, proprio come la coscienza d'immagine, si presenta come un'immaginazione "mista", in quanto aggiunge ad una componente di presentazione, il corpo dell'altro con la sua posizionalità concreta, un *surplus* non immediatamente dato nella percezione stessa.

L'unione tra fantasia e percezione nella *Fremderfahrung* emerge anche al Testo 7 di HUA XIV, nel quale l'altro è pensato come un essere che si può empatizzare in quanto io di percezione e le fantasie come presentificazioni di percezioni-come-se mie o estranee:

“Anche le fantasie che occorrono nel mio campo come presentificazioni di percezioni-come-se (come se io vedessi o sentissi qualcosa di reale nello spazio, come se io mi comportassi così e così in questa situazione, come se, ciò che qui si presenta come avvenuto, fosse vero) hanno nella mia sfera possibili paralleli in esperienze di fantasia, che non sono mie fantasie, ma presentificazioni esperienti di fantasie di altri oppure fantasie, nelle quali io faccio fantasie su soggetti estranei, sui loro vissuti e qui di nuovo mi immagino le loro fantasie e così via.”⁵²⁷

Ma il testo nel quale Husserl rende evidente la differenza tra semplice fantasia e immaginazione posizionale è il già citato Testo 15 di HUA XV, dal quale emerge chiaramente come l'uguaglianza istituita da Held tra come-se dell'empatia e come-se della semplice fantasia sia in realtà molto lontana dal discorso husserliano. *In primis* Husserl sottolinea nel

⁵²⁶ Infatti a p. 162 del Testo 8 di HUA XIV leggiamo: “Diversamente nel caso dell'analogizzazione. Io non ho l'altro in una presentificazione diretta. Non è un ricordo, ma proprio un analogo, a dire il vero un termine non chiaro. Sensazioni, visioni, giudizi etc, che non sono miei, che io «immagino» solamente, che pongo come con-presentazioni etc. di un *Leib* estraneo e che non pongo in coincidenza con la mia vita e in unità con il mio *Leib* che a me stesso appare” (“Anders bei der Analogisierung. Den Anderen habe ich nicht in einer direkten Vergegenwärtigung. Es ist keine Erinnerung, sondern eben ein Analogon, freilich ein unklares Wort. Empfindungen, Anschauungen, Urteile etc., die nicht die meinen sind, die ich nur «imaginiere», setze ich doch als Mitgegenwärtigkeiten etc. eines fremden Leibes und setze sie nicht in Deckung mit meinem Leben und in eins mit meinem mir erscheinenden Leib”).

⁵²⁷ “Auch Phantasien, die in meinem Feld auftreten als Vergegenwärtigung von Wahrnehmungen-als-ob (als ob ich räumlich Reales sehen und hören würde, als ob ich mich dabei so und so verhalten würde, als ob, was da als Geschehenes auftritt, wirklich wäre) haben in meiner Sphäre mögliche Parallelen in Erfahrungen von Phantasien, die nicht meine Phantasien, sondern erfahrende Vergegenwärtigungen von Phantasien des Anderen sind, oder auch in Phantasien, in denen ich fremde Subjekte phantasierend, deren Erlebnisse und darin wieder deren Phantasien mir einbilde usw” (HUA XV, p. 103).

testo come il rappresentarsi nel corpo dell'altro, l'*als ob ich dort wäre* non sia affatto una possibilità vuota, ma come significhi, al contrario, fare esperienza del mondo circostante da un altro punto di vista, identificato con il corpo dell'altro realmente esistente e concretamente posizionato, perché nel momento in cui io mi rappresento "come se fossi là" - non un là qualunque, ma il *Körper* realmente e attualmente esistente dell'altro - io mi rappresento anche con i suoi medesimi movimenti corporei, con il suo medesimo modo di percepire, di comportarmi rispetto alle cose del mondo circostante⁵²⁸. Come abbiamo visto, e come ha sottolineato Aguirre, lo scambio di posizioni rinvia infatti in Husserl alla concreta possibilità fondata cinestesicamente di mettersi dal punto di vista dell'altro e non può essere interpretato in senso metaforico, poiché la dinamica perderebbe qualsiasi funzione reale nel momento in cui fosse ridotta a semplice fantasia slegata dalla realtà spazio-temporale. Esclude quest'ultima interpretazione proprio il prosieguo del discorso husserliano, nel quale si chiarisce come nell'empatia entri una dinamica di *Hineinphantasieren*, da intendersi in modo così schiettamente legato alla realtà spazio-temporale dell'altro nella sua *Körperlichkeit*, da porre addirittura la già analizzata questione dell'*hier und dort zugleich sein*:

“Io mi immagino come dentro l'altro *Leib*? Posso davvero fare ciò? Se attuo nella fantasia un come-se-io-avessi-il-secondo-corpo-là-come-il-mio-*Leib*, posso immaginarmi il mio *Leib* modificato in quest'altro, come se io avessi quello come *Leib*, questo fattuale altro *Körper*? Ciò non significherebbe che io lascerei il mio *Körper* per scivolare nel secondo [*Körper*] là?”⁵²⁹

Il fatto che la fantasia sia da intendere in un modo tutto particolare all'interno dell'esperienza dell'estraneo, e cioè come del tutto “agganciata” alla corporeità dell'altro, è sottolineato da Husserl sia con l'aggiunta del prefisso *hinein* al verbo *phantasieren*⁵³⁰, per cui la fantasia non è mero vagheggiamento ma reale “presa” della corporeità dell'altro, sia con l'utilizzo del termine fantasia tra virgolette⁵³¹ e infine con il chiarimento che il discorso sull'*als ob ich dort wäre* trova il proprio senso più compiuto nell'unione con il *wenn ich dort bin*; in esso, come abbiamo visto, si rinvia alla reale possibilità di spostarsi sino ad andare ad occupare quella

⁵²⁸ Ivi, p. 250.

⁵²⁹ “Phantasie ich mich in den andern Leib hinein? Kann ich das überhaupt? Vollziehe ich ein phantasierendes Als-ob-ich-den-zweiten-Körper-dort-als-meinen-Leib-hätte, kann ich meinen Leib in diesen andern verwandelt mir phantasieren, als ob ich ihn als Leib hätte, diesen in der Tat anderen Körpern? Hiesse das nicht, dass ich meinem Körper verlasse und in den zweiten dort übergleite?” (*ibid.*)

⁵³⁰ Lo stesso avviene ad esempio anche per i verbi *versetzen* e *denken*, anch'essi spesso rimodulati in rapporto alle dinamiche empatiche tramite il prefisso *hinein*.

⁵³¹ Vorremmo ricordare e sottolineare come già al Testo 8 di HUA XIV avevamo trovato una forma di immaginazione legata all'empatia posta tra virgolette (HUA XIV, p. 162).

che precedentemente era la posizione dell'altro, come Husserl aveva chiarito al già citato Testo 15 di HUA XV⁵³². L'interesse di questo testo non sta però solo nella sua descrizione dell'*als ob ich dort wäre*, del *wenn ich dort bin* e del collegamento tra i due, poiché in nota ne ritroviamo anche una prima stesura, nella quale Husserl, come notava Held, afferma sì che dalla semplice fantasia non può aprirsi alcuna strada verso il reale, ma anche che non esiste solo la semplice fantasia, bensì anche la modificazione immaginativa di un senso d'essere strettamente legata alle reali possibilità offerte dall'essere stesso in questione, mostrando chiaramente come nel caso dell'esperienza dell'estraneo non vi sia il riferimento alla *bloße Phantasie*, come sostenuto da Held, ma ad una *gebundene Phantasie*, come sostenuto da Aguirre e Courtine, fantasia "legata" che ricorda sì da vicino una variazione eidetica, ma una variazione eidetica che non è fondata solo su me stesso, bensì anche sull'altro, sulle reali possibilità offerte dall'essere dell'altro:

“Ma dalla semplice fantasia non si apre alcuna strada verso la realtà. Oppure esiste invece della pura fantasia una trasformazione di fantasia e uno stabilire di una possibilità d'essere? Io posso variare la cosa là, in modo tale che il suo colore cambi, che inizi a muoversi etc. ma queste sono reali possibilità dell'essenza della cosa, determinate nel suo stesso senso.”⁵³³

Ciò che è qui in questione non è più il semplice *sich anders fingieren*, ma un'immaginazione legata al senso d'essere dell'altro, che è sì una mia variazione nel momento in cui “prendo come semplici *Körper* della natura il mio come il suo”⁵³⁴, ma ha anche una sua irriducibile peculiarità; infatti, come Husserl dice immediatamente dopo, anche rimanendo al livello genetico della *Körperlichkeit* due corpi non possono mai essere identici⁵³⁵.

L'*als ob ich dort wäre* non può allora trovare il proprio senso nel legame con una pura fantasia, ma solo nel legame con la possibilità reale e cinestesicamente fondata:

“Ma io sono pur sempre qui, e ciò permane anche quando io «appaio simile» a livello corporeo con il *Körperleib* estraneo, e l'affermazione, *ich wäre dort*, ha possibilità come affermazione solo [nel senso] di io

⁵³² HUA XV, pp. 250-251.

⁵³³ “Aber von der bloße Phantasie führt kein Weg in die Wirklichkeit. Oder liegt statt einer puren Phantasie eine phantasiemässige Umwandlung und Ansetzung einer Seinsmöglichkeit vor? Ich kann mich das Ding dort umphantasieren, so dass es seine Farbe ändert, dass es anfängt sich zu bewegen etc. aber das sind im Wesen des Dinges, in seinem Sinn beschlossene reale Möglichkeiten” (ivi, p. 151, nota).

⁵³⁴ “nehme ich dann meinen wie seinen als bloße Körper der Natur” (*ibid.*).

⁵³⁵ Ivi, p. 151, nota.

ora potrei andare là, io potrei essere andato là, essere stato portato etc.”⁵³⁶

Anche all’Appendice L di HUA XV Husserl sostiene esplicitamente che nella percezione dell’altro io sono legato (*gebunden*) alla sua corporeità e non sono quindi nella condizione di libertà propria della semplice fantasia:

“Nel come-se della modificazione io sono legato attraverso l’indicazione del *fremdleiblich Körper*, io non posso immaginare liberamente, non è una semplice fantasia, che in quanto tale si revoca attraverso la realtà del vissuto. Insieme ad ogni modificazione, movimento del *Körper* là è indicato un *Als-ob-ich-dort-wäre*, come se là potessi muovere la mia mano etc., ma indicato in modo determinato, così che con ciò è predelineata l’aspettazione per un nuovo movimento della mano, attraverso indicazione, che eventualmente si riempie.”⁵³⁷

Nell’empatia non rientra allora una componente di *freie Phantasie*, ma di *gebundene Phantasie*, proprio come sosteneva Aguirre, il quale riprende probabilmente l’espressione “*gebundene*” proprio dal testo appena citato, proponendo un’interpretazione che risulta aderente ai testi e al lessico husserliani e che permette di comprendere, al contrario dell’interpretazione di Held, come Husserl possa affermare che “le presentificazioni dell’empatia non sono fantasie, ma sono validità d’essere; eppure esse – proprio come le fantasie, queste validità «come-se» - interrompono l’universalità dell’io in tutto il suo essere proprio e immanente”⁵³⁸. Sia la fantasia che l’empatia sono una rottura della sfera di proprietà del singolo, ma avere una fantasia sull’altro e cercare di cogliere un altro essere fisicamente presente con me nella stessa *Welt* sono due esperienze molto diverse dal punto di vista fenomenologico.

Quando Husserl utilizza la formula del *wie wenn* nel *wie wenn ich dort wäre* non fa dunque riferimento ad una *Kontaminationsformel* nella quale il *wie* farebbe riferimento all’irrealtà e il *wenn* alla realtà spazio-temporale. Sia il *wie* che il *wenn* utilizzati nel *wie wenn ich dort wäre*

⁵³⁶ “Aber ich bin doch hier, und bleibe es, wenn ich körperlich mit dem fremden Körperleib «gleich aussehe», und der Ansatz, ich wäre dort, hat nur Möglichkeit als Ansatz, ich könnte jetzt dahin gehen, ich könnte dahin gegangen sein, gefahren worden sein etc” (ivi, p. 252, nota).

⁵³⁷ “Im Als-ob der Modifikation bin ich durch die Indikation des fremdleiblichen Körpers gebunden, ich bin nicht frei Imaginierender, es ist nicht eine blosse Phantasie, die sich als solche durch die Erlebniswirklichkeit aufhebt. Mit jeder Veränderung, Bewegung des Körpers im Dort ist indiziert ein Als-ob-ich-dort-wäre, als ob ich dort meine Hand bewegen würde etc., aber fest indiziert, und so, dass damit Vorerwartung für neue Handbewegung, in Indikation, vorgezeichnet ist und evtl. sich erfüllend” (ivi, p. 642).

⁵³⁸ “die einführenden Vergegenwärtigungen sind keine Phantasien, sie sind Seinsgeltungen; aber sie durchbrechen – ähnlich wie die Phantasien, diese Geltungen «als ob» – die Universalität des Ich in allem ihm Eigenen, immanent Seienden” (ivi, p. 359).

e nel *wenn ich dort bin* rinviano ad una possibilità concreta e fondata cinesteticamente, possibilità che è evidente nel caso del *wenn ich dort bin*, nel quale la possibilità di andare ad occupare la posizione fisica dell'altro viene pensata nella successione temporale; ma essa deve essere posta anche a fondamento del *wie wenn ich dort wäre*, nel quale lo scambio di posizioni viene invece pensato nella contemporaneità, quindi in modo sì ideale, in quanto due corpi non possono occupare la stessa posizione nello stesso momento, ma non in relazione ad una pura finzione slegata dalla realtà. Come una possibilità fondata cinesteticamente possa essere a fondamento del *wie wenn ich dort wäre* si comprende allora solo se si intendono il *wie wenn ich dort wäre* e il *wenn ich dort bin* come aspetti di una stessa dinamica di base, quella dello scambio di posizioni, che trova sempre come suo presupposto essenziale il *Leibkörper* dell'altro in tutta la sua concretezza spazio-temporale.

Il carattere di irrealtà che Held attribuisce allo scambio di posizioni non sembra dunque ritrovare molti riscontri nei testi husserliani, neppure in un caso fortemente distante dall'empatia percettiva come quello dell'empatia storica, cioè nei confronti di uomini del passato non più spazio-temporalmente posizionati, poiché, come Husserl mette in luce al Testo 19 di HUA XV, anche nel caso di questa forma di empatia "indiretta", l'empatia non è comunque mai semplice fantasia, ma una dinamica che si sviluppa sulla base delle testimonianze tramandate dalla tradizione.

In conclusione ci sembra che non si debba né interpretare l'immaginazione posizionale come una semplice fantasia, riducendo l'empatia ad una modificazione della *Phantasie*, né sostenere la posizione di un estremo parallelismo tra *Dingerfahrung* e *Fremderfahrung*, come sembra emergere dall'interpretazione di Aguirre. Si deve infatti ricordare che, se è vero che il processo empatico è passibile di conferme e smentite in quanto radicato nella corporeità concreta dell'altro tanto quanto la dinamica delle anticipazioni percettive nella *Dingerfahrung*, è anche vero che Husserl, come già visto, mette in guardia da una possibile riduzione dell'esperienza dell'altro ad un processo di anticipazione/riempimento: non si deve infatti mai dimenticare che l'esperienza dell'altro non consta solo di un nucleo corporeo percettivamente esperibile (*Selbst-da*), ma anche di una psichicità co-percepita (*Mit-da*) e mai trasformabile in un elemento immediatamente percepibile (*Selbst-da*) e passibile di completo riempimento.

L'*Einfühlung* non può essere quindi, in definitiva, ridotta né ad una semplice presentazione, né ad una variazione delle presentificazioni di ricordo o fantasia, ma deve essere riconosciuta nella sua natura specifica quasi paradossale di unità tra una componente di presentazione (la *Körperlichkeit*) e una componente ap-presentativa (la *Leiblichkeit*), che va oltre la percezione

pur rimanendo legata alla realtà percettiva stessa; essa ci pone nella necessità di agganciare alla presentazione una presentificazione “impropria” come quella dell’immaginazione posizionale, poiché non si può non riconoscere che attraverso l’empatia viene posta una concreta realtà come esistente, ma anche che tale realtà non potrà mai giungere al pieno riempimento percettivo. L’*alter* non è né fantasia né cosalità e la struttura solo apparentemente contraddittoria dell’empatia, nella quale si fondono elementi di presentazione e presentificazioni di ordine tetico e non, non fa che mantenere la complessità ai limiti del paradosso del tipo di realtà che essa deve restituire.

Capitolo IV. Normalità e deviazioni: fin dove può giungere l'analogia?

I *Als ob ich er wäre: verso una Welt intersoggettiva*

Alla fine del primo capitolo avevamo anticipato come la nostra indagine sul modo in cui possono sorgere e svilupparsi le dinamiche empatiche nella fenomenologia husserliana⁵³⁹ si sarebbe ad un certo punto dovuto interrompere, per intraprendere quella che potremmo definire una “strada parallela”, nella quale si prendono in considerazione casi in cui il normale decorso empatico incontra delle anomalie, degli impedimenti al suo normale sviluppo. Scopo di questo capitolo è proprio quello di seguire questa “strada parallela”, attraverso la quale cercheremo di capire se per Husserl possa instaurarsi una relazione anche con soggetti non del tutto corrispondenti alla normalità, come i pazzi, o con soggetti diversi dall’uomo come gli animali, scoprendo un tema importante, poichè ci condurrà a chiarire ulteriori implicazioni del discorso husserliano sull’empatia.

Ci porremo allora alcune domande centrali: fino dove può giungere l’analogia che permette di riconoscere un altro soggetto, un possibile *alter* con il quale instaurare una forma di rapporto empatico? Qual è il livello in cui la deviazione dalla normalità viene a rappresentare un punto critico per lo sviluppo dell’empatia?

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato come l’empatia husserliana si possa delineare come un incontro tra *Umwelten* soggettive, come possibilità di partecipare allo spazio dell’altro. Questa partecipazione non è da intendere in senso semplicemente metaforico, ma, prima di tutto, in un senso corporeo, fisico-spaziale: ad uno stato aurorale della formazione del rapporto empatico, relazione significa partecipazione alla posizione corporea dell’altro, presa di coscienza del fatto che l’altro partecipa delle mie stesse strutture spazio-temporali, del mio stesso mondo fisico. Intendere in modo opportuno le dinamiche relative allo scambio di posizioni ci aveva quindi condotto all’evidenza del fatto che qualsiasi incontro tra *Umwelten*, qualsiasi forma di relazione possa instaurarsi tra due monadi (le quali, lo ricordiamo, sono sempre un *Ich* con la correlativa *Umwelt*) si dovrà basare sull’incontro fisico-corporeo-spaziale, senza il quale non si danno i presupposti per nessun altro tipo di incontro. Solo nel momento in cui comprendo che l’*alter* rappresenta un punto di vista differente dal mio (*Umwelt*) su uno stesso mondo comune (*Gemeinwelt*) e che questo differente punto di vista è costitutivamente accessibile, permettendo la possibilità della continua trasformazione del “là” dell’altro nel mio nuovo “qui”, solo allora potrà davvero

⁵³⁹ Ricordiamo che l’empatia e l’intersoggettività husserliane si strutturano in una complessa stratificazione di differenti possibili livelli che vanno dal corporeo-fisiologico, come visto nel capitolo secondo, fino ai più alti livelli di spiritualità e di cultura. Lo scopo della presente ricerca non era quindi affatto quello di prendere in considerazione ciascuno di questi livelli, ma invece quello di considerare gli strati sorgivi del processo empatico stesso, nei suoi primari livelli legati soprattutto alla corporeità, all’*analogia carnis*.

darsi la possibilità per uno scambio di prospettive non solo a livello fisico-corporeo, ma anche storico o culturale, o, prendendo a prestito un termine derivante dal vocabolario contemporaneo, “interculturale”, come messo in luce dal saggio di Klaus Held *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, basato su alcuni testi di HUA XV.

Attraverso le dinamiche dello scambio di posizione, con i suoi fondamentali momenti dell’*als ob ich dort wäre* e del *wenn ich dort bin*, ritroviamo quindi le basi essenziali per comprendere in che modo l’astrazione primordiale possa davvero trasformare quello che era un mondo-ambiente solipsistico in un mondo intersoggettivamente condiviso, nel quale le monadi divengono davvero una *Gemeinschaft* con una *Gemeinwelt*, una natura comune che “è una realtà intersoggettiva, realtà non soltanto per me e per gli altri uomini che sono casualmente con me, ma è per noi tutti, per tutti coloro che devono poter intrattenere con noi un commercio e devono potersi intendere con noi a proposito di cose e uomini”⁵⁴⁰. Lo scambio di posizioni mette in luce come spazio e tempo oggettivi, definiti da Husserl come una “necessità ideale”⁵⁴¹, possano sorgere solo attraverso l’unione e l’armonizzazione dello spazio-tempo delle diverse monadi; abbiamo infatti visto che nei singoli mondi primordiali ciascuna monade ha uno spazio-tempo soggettivo, il quale è però anche in prestabilita armonia con gli spazio-tempo soggettivi degli altri: è attraverso le dinamiche dello scambio di posizioni che l’armonia può trovare concretizzazione nel disvelamento dell’identità dei sistemi di manifestazione; attraverso tale identità possono essere fondati in modo non ingenuo lo spazio-tempo oggettivi e l’oggettualità come cosa identica, “una regola delle manifestazioni possibili. Ciò significa: la cosa è una realtà in quanto unità di una molteplicità di manifestazioni che sono connesse in modo regolato. E questa unità è un’unità intersoggettiva.”⁵⁴² È su questa base che l’intersoggettività può davvero divenire lo spazio delle scienze oggettive - naturali e culturali - condivise e fondate non più ingenuamente, ma in un modo che ha memoria della propria origine e del proprio processo di formazione.

Il processo di scambio di posizioni, così fondamentale nell’empatia, trova quindi la sua più propria e alta conclusione nell’intersoggettività, nella formazione di una *Gemeinwelt* in costante sviluppo che, come Husserl dice nelle *Meditazioni cartesiane*, ha “anche la funzione di una forma di accessibilità per il mondo estraneo”⁵⁴³, espressa da Husserl attraverso una nuova formulazione dell’*als-ob*, e cioè quella dell’*als ob ich er wäre*.

⁵⁴⁰ HUA IV, p. 86; trad. it., p. 88.

⁵⁴¹ HUA IV, p. 83; trad. it., p. 85.

⁵⁴² HUA IV, p. 86; trad. it., p. 88.

⁵⁴³ HUA I, p. 161; trad. it., p. 152.

Al Testo 28 di HUA XV troviamo infatti una descrizione di cosa significhi avere l'*alter* non solo come “oggetto nel mondo spazio-temporale”⁵⁴⁴, ma anche come vero e proprio *Mit-Subjekt*: “egli è il mio *Mitsubjekt*, e come tale egli è per me e per me in modo tale che io stesso per lui non sono da meno.”⁵⁴⁵ L’empatia nasce con la fisica partecipazione allo spazio dell’altro, ma questa partecipazione si amplia poi fino a percepire l’altro non solo come un punto di vista fisico sul mondo alternativo al mio, ma anche come un vero e proprio modo, alternativo al mio, di relazionarsi a questo stesso mondo, tanto che l’*als ob ich dort wäre*, il *wenn ich dort bin* prendono la forma di un vero e proprio “*als ob ich er wäre*”⁵⁴⁶, nel quale la relazione con l’altro è tesa a cogliere il particolare modo in cui l’altro si relaziona al mondo:

“io «come se» [fossi] nell’altro, colui che vede a partire da qui o da lì, che giudica così e così, che afferma, in lui (come se io fossi lui) che compie questi e quegli atti, che patisce un’affezione, ora motivato in questo modo e ora in quest’altro e così via.”⁵⁴⁷

L’altro viene così sempre percepito *in primis* come spaziale punto di vista fisico sul mondo (*dahin oder dorthin Sehenden*), ma anche come soggetto che, da una parte, “agisce” attivamente sul mondo, esprimendo giudizi, compiendo azioni (*Urteilenden, Aussagenden, Akte vollziehend*), dall’altra, è affetto da questo mondo e motivato in modi sempre differenti (*Affektion erleidend, motiviert*). Solo in questo modo la coincidenza con l’altro può davvero giungere al suo limite massimo, cioè quello in cui io sono, per così dire, tramite ripresentazione, nell’altro (*ich «gleichsam» in dem Anderen*) e prendo parte non più solo al suo spazio fisico-corporeo, ma anche allo spazio della sua vita personale, al modo in cui la sua singola individualità trova espressione nel rapporto con il mondo. Nell’*als ob ich er wäre* l’attenzione si concentra sull’altro “come persona e sostrato di abituali consuetudini, caratteristiche del carattere, abituali modi di dirigere la volontà (interessi)”⁵⁴⁸, portando a chiarimento il fatto che la coincidenza tra il mio mondo primordiale e quello dell’altro significa anche possibilità di partecipazione a ciò che per l’altro ha valore, come Husserl

⁵⁴⁴ “Objekt in der raumzeitlichen Welt“ (HUA XV, p. 446).

⁵⁴⁵ “er ist mein Mitsubjekt, und als das ist er für mich und für mich so, dass ich für ihn nicht minder Mitsubjekt bin“ (*ibid*).

⁵⁴⁶ *Ibid*.

⁵⁴⁷ “ich «gleichsam» in dem Anderen, dem dahin oder dorthin Sehenden, dem so und so Urteilenden, Aussagenden, in ihm (als ob ich er wäre) die und jene Akte vollziehend, Affektion erleidend, bald so, bald so motiviert usw“ (*ibid*).

⁵⁴⁸ „als Person und Substrat von habituellen Gewohnheiten, Charaktereigenschaften, habituellen Willensrichtungen (Interessen)“ (*ivi*, pp. 446-447).

chiarisce al Testo 28 di HUA XV⁵⁴⁹. Lo stesso concetto viene ribadito da Husserl anche al Testo 29 di HUA XV, nel quale egli chiarisce che la coincidenza tra il mio mondo primordiale e quello dell'altro non sarà mai una vera e propria assunzione *in toto* dei comportamenti altrui, ma esprimerà la concreta possibilità di prendere parte alla vita dell'altro, attraverso un *mit-leben, mit-urteilen* e così via⁵⁵⁰; Husserl fa l'esempio del volere dell'altro, che, ripresentato attraverso empatia, non può nè rimanermi del tutto estraneo, né, d'altra parte, trasformarsi nel mio proprio e personale volere: il volere dell'altro viene allora presentato come un *volere-als-ob*⁵⁵¹, dove l'*als-ob* esprime nuovamente la possibilità di partecipazione, ma senza fusione. Ancora una volta la relazione si viene a definire nella fenomenologia husserliana come una via intermedia tra l'isolamento e la fusione senza nessuna presa di distanza dall'altro, cosicché si possa, da una parte, mantenere la propria individualità, ma, dall'altra, anche partecipare all'individualità dell'altro, prendendo parte al suo punto di vista personale sul mondo e comprendendo come, in base al rapporto con gli altri, il mondo possa davvero assumere nuove determinazioni di senso⁵⁵².

Nel suo significato più complesso, l'empatia diviene l'esplicitazione del fatto che, come Husserl ricorda al Testo 11 di HUA XV, al senso del mondo appartiene la presenza di *Mit-Menschen*, i quali sono esperiti come mie modificazioni a livello percettivo, culturale, storico, linguistico, etc., perchè essi sono pur sempre ed essenzialmente soggetti legati al mio stesso mondo, con le mie stesse possibilità d'esperienza e con i quali, in definitiva, c'è sempre la possibilità di incontrarsi e di intendersi, come ha sottolineato Zahavi, focalizzando l'attenzione sull'importante concetto di "accessibilità" (*Zugänglichkeit*)⁵⁵³.

Dopo questa "fuga in avanti" nel mondo intersoggettivo, apice in costante formazione del processo empatico, dove le monadi sono "diventate" personalità a tutto tondo e la loro *Lebenswelt* si è costituita quale *Gemeinsamwelt* o *Gemeinschaft*, è ora possibile chiedersi se non possano darsi impedimenti strutturali alla possibilità dell'empatia. Diventa allora necessario esplicitare un presupposto che è stato assunto come premessa di tutto il discorso sull'empatia e l'intersoggettività, e cioè quello della normalità.

⁵⁴⁹ Ivi, p. 447.

⁵⁵⁰ Vedi ivi, pp. 462-463.

⁵⁵¹ Vedi ivi, p. 464.

⁵⁵² Ivi, p. 463.

⁵⁵³ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, pp. 76-77.

II Normalità e normatività

Il mondo intersoggettivo è un mondo valido per tutti, „un prodotto intenzionale della comunità, in relazione ad un universo di soggetti in comunicazione gli uni con gli altri e che si scambiano gli uni con gli altri le loro esperienze esterne.“⁵⁵⁴ Come abbiamo visto nel terzo capitolo, Husserl assume quale essenziale presupposto quello della reciprocità delle prospettive, il quale trova conferma attraverso lo scambio di posizioni e culmina, come Husserl stesso sostiene sempre all'Appendice LII di HUA XIII, nella possibilità di vedere il mondo non più solo con i propri occhi, ma anche attraverso gli occhi degli altri⁵⁵⁵. L'empatia non ci permette solo di accedere allo stesso mondo, ma anche di essere l'un l'altro in relazione nell'esperienza del mondo, esperienza in cui gli *ego* permangono diversi, mentre il mondo circostante è riconosciuto come comune, *in primis* a livello percettivo. Esiste così una concordanza di base nell'esperienza del mondo, il che non implica affatto che ciascuno debba possedere le medesime capacità o le medesime fattuali esperienze, come Husserl ricorda all'Appendice XIII di HUA XV⁵⁵⁶; ciò peraltro non incrina l'accordo, che si basa sulla comune corporeità, perché, come ricordava de Folter, Husserl non intende dimostrare la possibilità di una totale coincidenza tra le manifestazioni di *ego* e *alter ego*, ma come entrambi partecipino ad un medesimo sistema di apparizioni delle cose del mondo circostante⁵⁵⁷.

Ineliminabile diventa però l'interrogarsi più a fondo su tale corporeità “comune” o “normale”, in quanto l'intersoggettività presuppone una *normale Menschheit*, e cioè una *Vernunftstruktur*, ma, ancora prima, una *normale Leiblichkeit*, che, indissolubilmente legata ad una *normale Sinnlichkeit*, possa garantire un accesso normale alle cose del mondo esterno; il livello della corporeità mostra di possedere ancora una volta un ruolo di primo piano nel pensiero di Husserl, e non solo in stretto riferimento all'intersoggettività, come emerge ad esempio al Testo 14 di HUA XIII, nel quale Husserl richiama l'attenzione sulla necessità di una *normale Leiblichkeit* quale essenziale presupposto per la fondazione di una *Gemeinschaftswelt*. Nell'esperienza di ogni soggetto c'è un'armonia primaria, un'“armonia di tutti gli uomini normali in relazione alle loro esperienze dei sensi”⁵⁵⁸, che può darsi solo in virtù della condivisione delle strutture della corporeità normale e che permette la delineazione

⁵⁵⁴ “ein intentionales Gemeinschaftsgebilde, bezogen auf eine Allheit miteinander kommunizierender und miteinander ihre äussern Erfahrungen austauschender Subjekte” (HUA XIII, p. 468).

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ HUA XV, p. 230.

⁵⁵⁷ R. de Folter, *Reziprozität der Perspektiven*, p. 162.

⁵⁵⁸ “Harmonie aller normalen Menschen hinsichtlich ihrer sinnlichen Erfahrungen” (HUA XV, p. 156).

di una primaria e universale normalità quale premessa della costituzione della *normale Erfahrungswelt*⁵⁵⁹. Come Vincenzo Costa sottolinea, la normalità permette l'esistenza dell'accordo tra i soggetti attraverso sintesi intersoggettive costitutive, "nelle quali i singoli soggetti correggono reciprocamente le loro esperienze o prendono atto di una discordanza e di un disaccordo"⁵⁶⁰, confrontando le proprie percezioni con quelle degli altri e dando vita ad una vera e propria "ortoesteticità intersoggettiva"⁵⁶¹.

La normalità viene dunque a rappresentare nei testi husserliani un vero e proprio presupposto affinché possa darsi qualsiasi relazione intersoggettiva, che, lo ricordiamo, è sempre una relazione io-mondo-tu e necessita di soggetti che possano intendersi nella relazione allo stesso mondo.

1 Il presupposto implicito della normalità

Il "presupposto implicito" della normalità resta molto spesso sottinteso, ma ci sono anche momenti in cui Husserl vi riflette più direttamente, rivelando come esso implichi, nella sua apparente ovvietà, un'operazione fortemente problematica. Ad esempio al Testo 10 di HUA XV, significativamente intitolato *Die Welt der Normalen und das Problem der Beteiligung der Anomalen an der Weltkonstitution*, Husserl dichiara che la normalità è un vero e proprio presupposto involontario, che implica un'astrazione tutt'altro che scontata dai soggetti „anomali"⁵⁶²:

„Ora è da sottolineare espressamente un presupposto, che io ho utilizzato in modo involontario in questa strada di fondazione verso la costruzione costitutiva del mio mondo pre-dato. In breve, io prendo gli altri nella «normalità», e ora bisogna riflettere su cosa ciò possa significare, e cioè cosa possa significare l'astrazione da quei soggetti anomali, che pur appartengono al mondo pre-dato, e anche dalle parti di vita anomale dei soggetti normali: come questi [i soggetti anomali] possano costituirsi-con e in quale misura essi, attraverso la loro vita psichica (modificata trascendentalmente), siano o non siano partecipi della costituzione del mondo pre-dato."⁵⁶³

⁵⁵⁹ Ivi, p. 155.

⁵⁶⁰ V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, p. 125.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² Il chiarimento di cosa possa significare "soggetto anomalo" nella fenomenologia husserliana sarà oggetto della terza parte di questo capitolo.

⁵⁶³ "Nun ist ausdrücklich eine Voraussetzung hervorzuhaben, die ich unwillkürlich in diesem Fundierungsgang auf den konstitutiven Aufbau meiner vorgegebenen Welt gemacht habe. Kurz gesagt, ich nehme die Anderen in der «Normalität», und es ist nun zu überlegen, was dann besagen kann, bzw. was die Abstraktion von den doch zur vorgegebenen Welt mitgehörigen anomalen Mitsubjekten und auch anomalen Lebensstrecken der normalen Subjekte besagen kann: wie diese sich mitkonstituieren können und inwiefern sie durch ihr psychisches Leben

Ciò che si deve ora chiarire è cosa intenda Husserl con il binomio normalità-anomalia, mostrando come la normalità assuma senso solo all'interno di uno scenario intersoggettivo, a partire dalla dinamica analogica tra il mio stesso *ego* e quello dell'altro, come Husserl sottolinea sempre al Testo 10 di HUA XV, nel quale si chiede esplicitamente come si possa definire l'altro "normale". Nei capitoli primo e secondo avevamo infatti sottolineato come, a partire da me stesso, tramite il *sich anders fingieren*, io sia in grado di ritrovare una struttura di costituzione della soggettività che potrà fungere da filo conduttore nel riconoscimento dell'altro, il quale è immediatamente identificato come una modificazione di me stesso, in quanto mio analogo corporeo; il problema della normalità riconduce l'attenzione su questa dinamica di genesi e sviluppo dell'empatia, mostrando come il riconoscimento analogico dell'altro implichi il concetto di normalità; infatti l'altro viene identificato come analogo nel momento in cui viene a corrispondere a quelle che sono le strutture costitutive della soggettività, e cioè nel momento in cui egli viene compreso come rispondente a quelle norme della costituzione che io posso ritrovare *in primis* partendo da me stesso⁵⁶⁴. Riconoscere l'altro come analogo significa riconoscerlo come normale, come un soggetto che concretizza le stesse strutture che articolano anche la mia soggettività in un modo *differente*, ma pur sempre rientrante nella normatività della costituzione stessa. Interessante in proposito il Testo 10 di HUA XV, nel quale Husserl chiarisce proprio come l'altro possa essere definito normale solo quando, attraverso l'empatia, avviene il riempimento percettivo, sempre secondo somiglianza e differenza, di uno "stile d'essenza generale", di una *allgemeine*

(transzendental gewendet) an der Konstitution der vorgegebenen Welt selbst beteiligt sind oder nicht sind" (HUA XV, p. 135).

⁵⁶⁴ Ma cosa accade nel momento in cui è il soggetto "di partenza" ad essere anomalo? Dobbiamo ricordare che il mondo primordiale del singolo non è, come mostrato nel primo capitolo, un momento di effettiva costituzione temporale del soggetto, perchè la costituzione del soggetto è sempre co-costituzione, e cioè avviene in un perenne confronto intersoggettivo; in base a ciò per Husserl, tranne alcuni casi limite che analizzeremo più avanti nel corso del capitolo, il singolo soggetto anomalo ha sempre la possibilità di correzione attraverso il confronto intersoggettivo, e può comprendere che la propria strutturazione d'essere discosta per alcuni elementi da quella normale-intersoggettiva. Si tratta di prendere atto di una diversa relazione tra mondo e condizioni psico-fisiche, come Husserl mette in risalto ad esempio al Testo 3 di HUA XV attraverso l'esempio del daltonico (vedi *ivi*, pp. 47-48). Noi possiamo anche mettere in atto un esperimento mentale e pensare all'esistenza di un intero popolo di daltonici, ma, nella realtà, il daltonico non vive mai attorniato solo da altri daltonici, bensì da persone che vedono normalmente e che possono fungere da elementi di correzione per la sua visione distorta; ciò non vuol dire che il daltonico potrà iniziare a riconoscere il verde delle foglie, ma che egli potrà comprendere che la propria natura corporea lo porta a percezioni anomale del mondo circostante.

L'esempio del daltonico è molto amato da Husserl e in seguito sarà maggiormente analizzato. Cogliamo qui l'occasione per sottolineare come Husserl non sembri tener conto dell'esistenza di differenti tipologie di daltonismo (oggi infatti si sa che il daltonismo non è affatto un fenomeno uniforme, ma si differenzia in *deuteranopia*, insensibilità al colore verde, *protanopia*, insensibilità al colore rosso e *tritanopia*, insensibilità per il colore blu), elemento che andrebbe ad indebolire l'esperimento mentale stesso del popolo dei daltonici, poiché neanche in un immaginario popolo dei daltonici potrebbe esserci armonia percettiva riguardo alla visione dei colori.

Horizontvorzeichnung, riempimento che mostra come l'altro sia tale in quanto conforme alla mia stessa *Formvorzeichnung*, al mio stesso *Einbild*⁵⁶⁵.

Se nel mondo dell'astrazione solipsistica io potrei anche ingannarmi su ciò che è normale, poiché non ho altri soggetti con i quali confrontarmi, nel mondo intersoggettivo la normalità sembra essere per Husserl qualcosa di immediatamente riconoscibile, poiché, nel momento in cui io riconosco, in modo del tutto passivo e inferenziale, l'altro come analogo, allo stesso tempo, lo riconosco anche come normale; dobbiamo inoltre ricordare che, così come la prima forma di analogia era un'*analogia carnis*, un riconoscimento di una somiglianza a livello corporeo, allo stesso modo la prima forma di normalità alla quale Husserl sembra essere interessato è proprio quella corporeo-percettiva. Ad un primo ed essenziale livello io riconosco l'altro come normale nella corporeità, il mio *Leib* funge da *Ur-Leib*, punto di partenza per l'accesso al corpo dell'altro in quanto luogo di origine di una *Ur-Norm* in base alla quale il corpo dell'altro può acquisire immediatamente il significato stesso di *Leib*⁵⁶⁶; è solo su questa base che il processo di convalida dell'analogia-normalità può poi proseguire, mostrandoci l'altro come un analogo-normale anche da un punto di vista più strettamente psichico, o interrompersi, rivelando come l'altro fosse, nel caso più estremo, una semplice *Puppe*⁵⁶⁷, o, caso ben più complesso, una variazione anomala della mia psichicità, variazione in cui il riempimento dell'analogia-normalità può venire a scontrarsi, come vedremo, con forme più o meno gravi di anomalie. Come Husserl ricorda al Testo 3 di HUA XIV, è possibile parlare di una normalità corporea nel senso di funzioni biofisiche:

„Inoltre si costituisce per ciascuno, per ogni soggetto che sia soggetto di un'esperienza del mondo, un sistema di esperienza normale come sistema intersoggettivo e in questo modo: ciascuno è soggetto di un *Leib*, il quale appare ad egli stesso. Nel momento in cui egli è soggetto di un *Leib* normale (come individuo biofisico normale), allora egli ha un normale «funzionamento» biofisico di questo *Leib* e, in parallelo, un funzionamento soggettivo normale delle normali manifestazioni del mondo, attraverso le quali gli appare il vero mondo.“⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ HUA XV, p. 136.

⁵⁶⁶ HUA XIV, p. 126.

⁵⁶⁷ L'esempio dell'empatia nei confronti della *Puppe* è stato analizzato nel capitolo terzo.

⁵⁶⁸ “Also es konstituiert sich für jedermann, für jedes Subjekt, das Subjekt einer Welterfahrung ist, ein System normaler Erfahrung als intersubjektives System, und zwar so: Jedermann ist Subjekt eines Leibes, der ihm selbst erscheint. Ist er Subjekt eines normalen Leibes (als normalen biophysischen Individuums), so hat er im normalen biophysischen «Funktionieren» dieses Leibes und im parallel normalen subjektiven Funktionieren normale Welterscheinungen, in denen ihm eine wahre Welt erscheint“ (HUA XIV, p. 69). Anche a pagina 123 di HUA XIV Husserl ricorda che gli uomini sono definiti “normali” prima di tutto in relazione in quanto essi posseggono una *Leiblichkeit* normale e normali organi di percezione, i quali, in unione ad una psichicità normale, permettono una normale esperienza del mondo circostante.

Sempre al Testo 10 di HUA XV, Husserl chiarisce come per ogni livello di considerazione della *Menschheit* si possano definire anche dei correlativi livelli di mondo-circostante e di normalità (Husserl porta gli esempi della normalità in relazione all'uomo come essere storico o culturale), ma è chiaro che il problema della normalità debba essere tematizzato per Husserl *in primis* in ambito estetico⁵⁶⁹, quale problema inerente alla costituzione stessa dell'esperienza, come chiarito esplicitamente sempre al Testo 3 di HUA XIV, nel quale Husserl intende la normalità come “una forma relativa alla costituzione per la costituzione delle datità spaziali, delle cose esterne e di ciò che è relativo alla propria corporeità vivente.”⁵⁷⁰ La normalità porta ad ancora più ampia esplicitazione il discorso husserliano sull'analogia, mostrando come, al di là di ogni variazione soggettiva fattuale, come sottolinea Zahavi, “i singoli soggetti dell'intersoggettività trascendentale siano inoltre forniti di sistemi costitutivi tra loro corrispondenti e consonanti”⁵⁷¹; la normalità diviene così ciò che permette la costituzione della natura materiale stessa⁵⁷², ciò che permette di avere il mondo in modo concordante con gli altri soggetti, giungendo alla costituzione di una comunità normale d'esperienza⁵⁷³.

Proprio in tal senso va anche sottolineato come la normalità non sia mai definita da Husserl in semplice riferimento al polo soggettivo, ma sempre in riferimento alla relazione tra corpo vivo e mondo circostante, come emerge ad esempio dall'Appendice XII di HUA XIV, nella quale la definizione di “norma” emerge in diretta relazione al problema della correlazione tra corpo vivo e mondo dell'esperienza⁵⁷⁴. Questa necessità di intendere il problema della normalità sempre in relazione al rapporto costitutivo *Leib/Umwelt* è stata sottolineata soprattutto da Steinbock⁵⁷⁵, il quale ha mostrato come la normalità compaia nella riflessione husserliana in quattro diverse possibili modulazioni di senso - concordanza, ottimo, tipico, familiare - le quali sono tutte strettamente correlate e in riferimento non solo al polo soggettivo, ma sempre alla relazione tra il corpo vivo e il mondo-ambiente circostante. La

⁵⁶⁹ Secondo Steinbock la riflessione husserliana sul problema della normalità nascerebbe infatti negli anni 1898/1905 in relazione al contesto dell'esperienza percettiva (vedi A. Steinbock, *Home and beyond*, p. 129). L'importanza del chiarire la questione della normalità prima di tutto in ambito estetico risulterà ancora più palese quando affronteremo il problema delle anomalie percettive.

⁵⁷⁰ “eine zur Konstitution gehörige Form für die Konstitution der Raumgegebenheiten, der Aussendinglichkeiten und Eigenleiblichkeiten” (HUA XIV, p. 68).

⁵⁷¹ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, p. 84.

⁵⁷² Al Testo 14 di HUA XIII Husserl ricorda infatti che “la costituzione della natura materiale si verifica primariamente in relazione alla *Leiblichkeit* normale, quindi per i soggetti normali” (“Die Konstitution der materiellen Natur vollzieht sich zunächst in Beziehung auf normale Leiblichkeit, also für normale Subjekte“, HUA XIII, p. 382).

⁵⁷³ HUA XV, p. 230.

⁵⁷⁴ HUA XIV, p. 120.

⁵⁷⁵ Tale necessità è stata sottolineata anche da Zahavi (D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, p. 73).

condivisione di una medesima *Leiblichkeit*, intesa come vero e proprio principio estetico, risulta quindi fondamentale e Husserl parla⁵⁷⁶ di una vera e propria teleologia organica, nella quale l'equazione salute/normalità/ottimo definisce la realizzazione delle condizioni di esperibilità, mentre le anomalie rappresentano la deviazione; in questo senso Husserl chiarisce infatti che, dovendo restringere il campo di ciò che si può davvero chiamare "normale" in relazione alle condizioni d'esperienza, l'esser svegli può essere definito lo stato fondamentale della normalità⁵⁷⁷; propriamente normali sono allora gli uomini adulti⁵⁷⁸ in buone condizioni di salute, mentre, in un certo qual modo, anche gli anziani e i malati possono essere considerati soggetti anomali d'esperienza⁵⁷⁹, in un concetto di normalità che si viene a definire nel senso di un'astrazione o idealizzazione.

2 Normalità come *Durchschnittlichkeit*

Che il concetto di normalità sia da intendersi come un'astrazione o un'idealizzazione è chiarito svariate volte da Husserl stesso, come ad esempio in una nota dell'Appendice XIV di HUA XIII, nella quale Husserl si interroga (retoricamente) chiedendosi: "ciascuno ha [...] la propria *Leiblichkeit*, ciascuno la propria che funziona in modo normale e anomalo, che è in condizione normale. Ma se devono tutte le normalità corrispondersi esattamente, non è allora presupposta una comune normalità con funzione di collegamento come idea?"⁵⁸⁰ La normalità, proprio come la coppia di concetti verità-obiettività⁵⁸¹, è un'idea da presupporre, come ampiamente ribadito anche al Testo 3 di HUA XIV, nel quale Husserl chiarisce che una delle regole fondamentali alla base della costituzione cosale (*Dingkonstitution*)⁵⁸² è proprio la postulazione di un soggetto normale in normali condizioni d'esperienza, in una considerazione che è, chiaramente, un'astrazione che si compie a partire dai diversi possibili soggetti e dalle diverse possibili condizioni d'esperienza; che la normalità sia un'astrazione risulta d'altronde per Husserl molto chiaramente nel momento stesso in cui si prende coscienza del fatto che nessun soggetto può in realtà mai del tutto realizzare l'ideale della

⁵⁷⁶ Vedi E. Husserl, HUA XIV, p. 123.

⁵⁷⁷ Vedi HUA XV, Testo 11.

⁵⁷⁸ Ivi, p. 178.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ "jeder hat [...] seine Leiblichkeit, jeder seine normal und anomal fungierende, in normalen Zustand seiende. Aber müssen aller Normalitäten sich genau entsprechen, ist aber nicht eine verbindende Gemeinnormalität als Idee vorausgesetzt" (HUA XIV, p. 133, nota).

⁵⁸¹ Questo punto è sottolineato soprattutto da Zahavi (D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, p. 82).

⁵⁸² Il contesto nel quale si inseriscono queste riflessioni sulla normalità è infatti il paragrafo 7 del Testo 3 di HUA XIV, intitolato *Die Regelungen in der Dingkonstitution. Der Leib als Index von psychischer Normalität und Anomalität*.

normalità, poichè è inevitabile che ciascuno abbia sempre una sfera di proprie peculiarità, non solo se considerato come soggetto di attività, ma anche, e soprattutto, se considerato in relazione alla corporeità⁵⁸³.

Il fatto che la normalità husserliana si venga a delineare come un'astrazione non deve però essere inteso in senso negativo⁵⁸⁴, poichè, come sottolinea giustamente Steinbock⁵⁸⁵, essa non perde il contatto con l'esperienza vivente dalla quale sorge e si sviluppa. Non esiste nella realtà l'Uomo completamente normale, ma ognuno è fornito, chi più e chi meno, di un certo livello di anormalità; ogni uomo è differente e percepisce il mondo in modo diverso, ma è la stessa esperienza dell'estraneo a lasciare aperta la possibilità di una identità non completa dei sistemi d'apparizione, come ricorda Zahavi⁵⁸⁶ riprendendo un passo husserliano nel quale si afferma chiaramente che, affinché la natura possa divenire un insieme di apparizioni valide per tutti, è necessario avere un'omogeneità di base nei sistemi d'apparizione, ma non una completa identità dei sistemi d'apparizione, identità che si mostra immediatamente impensabile nel momento in cui se ne colga il collegamento con il problema della normalità-anormalità corporea⁵⁸⁷; infatti anche nei *Problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)* Husserl ricorda, in relazione proprio alla possibilità dello scambio di posizioni dei corpi vivi, che “domina qui una certa possibilità ideale che va sotto il titolo di normalità, da intendersi come puramente ideale, secondo cui se due individui normali scambiano i loro luoghi, o immaginano di scambiarli, e se i loro corpi vivi si trovano in uno stato normale-ideale, allora ogni individuo troverà nella sua coscienza le stesse manifestazioni che prima erano state realizzate nella coscienza dell'altro.”⁵⁸⁸

È quindi essenziale ricordare, come fa De Palma, che la normalità è sempre in relazione ad una tendenza all'ottimo, ma non ci sembra però corretto considerare il concetto di normalità

⁵⁸³ HUA XIV, p. 67.

⁵⁸⁴ Questa sembra ad esempio essere la posizione di R. de Folter in *Reziprozität der Perspektiven*.

⁵⁸⁵ Vedi A. Steinbock, *Home and beyond*. Steinbock chiarisce infatti che è solo dal processo di *optinmalizing* che può emergere ciò che è tipico e, quindi, ciò che è normativo, ma questo processo è indissolubilmente legato all'esperienza vivente, alla selezione di possibilità pratiche e non pre-determinate.

⁵⁸⁶ D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, p. 72. Anche De Palma nel suo recente saggio *Quallen, Menschen, Gestirngeister. Intersubjektivität, Anomalität und Gemeinwelt aus phänomenologischer Sicht*, ricorda che „normalità“ non significa identità, ma possibilità della comprensione con gli altri sulla base della possibilità dello scambio di posizioni (V. De Palma, *Quallen, Menschen, Gestirngeister. Intersubjektivität, Anomalität und Gemeinwelt aus phänomenologischer Sicht*, «Studia Phaenomenologica», (11), 2011, pp. 223-241, p. 229).

⁵⁸⁷ Vedi HUA XIV, Appendice XXXI.

⁵⁸⁸ E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, trad. it. di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008, p. 10. Ricordiamo che tali lezioni sono inserite in HUA XIII e rappresentano attualmente l'unico testo di una certa dimensione tradotto in italiano tra quelli di HUA XIII, XIV, XV.

come del tutto slegato da quello di *Durchschnittlichkeit*⁵⁸⁹; infatti il legame tra normalità e *Durchschnittlichkeit* emerge dai testi husserliani stessi, come ad esempio all'Appendice XIII di HUA XV, nella quale Husserl afferma che esiste una *durchschnittliche Weltvorstellung*, la quale non è certo rappresentativa del modo in cui il mondo vale per il singolo soggetto, ma corrisponde ad una considerazione degli elementi che accomunano l'esperienza del mondo di ciascun soggetto⁵⁹⁰. Così come non esiste l'Uomo-medio, allo stesso modo non esiste un'Esperienza del mondo media, ma ciò non toglie che il concetto di medietà venga a svolgere un importante ruolo nella definizione di "normalità", poiché se quest'ultima ha in sé una costante tensione all'ottimo, come sottolineavano sia Steinbock che De Palma, è anche vero che essa avrà il compito di ritrovare quegli elementi dell'esperienza che valgono al di là delle differenze soggettive, quindi, potremmo anche dire, che valgono "nella media". Il concetto di *Durchschnittlichkeit* non deve quindi essere inteso in senso negativo, in quanto esso non implica un riferimento alla mediocrità, ad un appiattimento della ricchezza dell'esperienza, ma implica un riferimento ad una medietà nel senso di una base per molteplici possibilità d'esperienza. Sempre all'Appendice XIII di HUA XV, Husserl ricorda infatti nuovamente che, anche all'interno della sfera della normalità stessa, non siamo mai tutti sullo stesso piano a livello di possibilità d'esperienza, ma ci sono soggetti normali che possono però essere definiti *Unternormale* o *Übernormale*, e ciò sia in riferimento alla sensorialità che alla psichicità⁵⁹¹.

Il legame tra i concetti di medietà e normalità ci ricorda quindi la natura più propria della normalità stessa, e cioè quella astrattiva, mostrando non una tensione all'appiattimento delle possibilità d'esperienza, bensì, al contrario, un'attenzione al rilievo dell'unicità dell'esperienza del singolo, della quale si devono sempre tener presente, da una parte, i tratti che la accomunano alle esperienze degli altri, ma, dall'altra, anche quei tratti che la rendono invece unica. Medietà non significa che tutti abbiamo le medesime capacità, le stesse esperienze, ma che esiste un terreno comune di capacità d'esperienza e di esperienze stesse sulle quali tutti, o meglio, tutti quelli che possono essere definiti "normali", possono incontrarsi, ponendo le basi per la costituzione di un mondo comune d'intesa intersoggettiva, per un mondo che possa essere riconosciuto come obiettivo; Come sottolinea Zahavi, è

⁵⁸⁹ In *Quallen, Menschen, Gestirngeister* De Palma sostiene infatti che la normalità non significa "medietà" (p. 227). Il concetto di normalità husserliana nel senso di *Durchschnittlichkeit* è invece approfondito da Dan Zahavi in *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*.

⁵⁹⁰ HUA XV, p. 231.

⁵⁹¹ Ivi, pp. 230-231.

proprio attraverso la normalità intesa come *Durchschnittlichkeit* che io posso definire il significato di *jedermann*⁵⁹².

Questa stessa medietà, come anticipato, non deve valere solo in ambito di capacità percettive, ma anche in ambito di capacità psichiche, poiché riconoscere un altro soggetto come normale non significa solo riconoscergli una normale struttura percettiva, ma anche una normale struttura di ragione (*Vernunft*)⁵⁹³ attraverso la quale egli può davvero essere considerato come partecipe della costituzione della *Welt* comune⁵⁹⁴.

Il discorso sulla *Durchschnittlichkeit* ci rinvia al cuore stesso della riflessione husserliana sulla normalità, mostrando come, essenzialmente, non esista per Husserl una vera e propria normalità, una normalità “slegata” dalla sfera dell’anormalità: i due versanti del binomio normalità-anormalità procedono per Husserl sempre parallelamente, l’anomalia è sempre una modificazione della normalità⁵⁹⁵, poiché, essendo la normalità astrazione, con quest’ultima si presentano subito anche le diverse anomalie possibili⁵⁹⁶. Questo non significa che normalità e anomalia siano poste sullo stesso piano, ma, potremmo dire, è funzionale per mettere in luce due differenti concetti di anormalità: il primo è quello di un’anormalità che è una vera e propria “rottura” della sfera della normalità, della quale ci occuperemo alla fine del capitolo con l’esempio della relazione con i casi di grave malattia mentale; esiste però per Husserl anche un secondo concetto di anormalità, e cioè quella contenuta nella normalità stessa. Che ciascuno sia sempre fornito di un certo grado di anormalità non significa allora porre sullo stesso piano qualsiasi tipo di anormalità, ma rilevare come nell’esperienza non si diano mai soggetti perfettamente rispondenti ad un possibile *ideale* di normalità, ma sempre soggetti unici, con caratteristiche psico-fisiche che possono anche deviare da tale ideale: quando la “deviazione” diviene vera e propria rottura siamo di fronte ai casi di reale anomalia, ma non si dà soggetto che, pur potendo essere definito come perfettamente “normale”, non abbia una qualche forma di deviazione dalla normalità.

Il discorso husserliano sulla normalità serve allora a mostrare come l’empatia non sia affatto qualcosa di semplice e “automatico”, neppure nei suoi livelli più basilari, poichè in essa si vengono a confrontare soggetti che possono portare a concretizzazione le strutture della soggettività anche in modo molto differente, che possono deviare in modo talmente netto dalla normalità, da rendere addirittura difficoltosa la stessa dinamica passiva di

⁵⁹² D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, p. 75.

⁵⁹³ Questo discorso sarà approfondito nella prossima parte di questo capitolo, quando affronteremo il discorso della pazzia.

⁵⁹⁴ HUA XV, p. 36.

⁵⁹⁵ Ivi, p. 154.

⁵⁹⁶ Ivi, pp. 165-166.

riconoscimento analogico; d'altra parte proprio in queste stesse dinamiche empatiche sembrano esservi anche le risorse d'integrazione intersoggettiva che possono permettere una continua opera di armonizzazione tra i diversi soggetti e la loro integrazione nella comunità intersoggettiva.

La normalità diventa allora un presupposto essenziale per qualsiasi fenomenologia della percezione e dell'intersoggettività, ma esso è tutt'altro che scontato, poiché, in definitiva, nella realtà dell'esperienza vissuta, non si dà soggetto che non abbia un suo peculiare modo di rivolgersi al mondo, quindi, che non abbia la propria sfera più o meno ampia di anomalie. La normalità è un'astrazione che ha il compito di inserire un elemento di normatività nella molteplice varietà delle differenti esperienze soggettive: una norma che ci permetta di ritrovare, almeno astrattamente, quella differenziazione tra normale e anomalo che nella realtà non sempre appare in modo chiaro e distinto.

III L'anormalità e le sue possibilità

Come sottolinea Steinbock, "Husserl non è conosciuto come un filosofo interessato ai problemi della normalità e dell'anormalità"⁵⁹⁷, ma in realtà il problema della normalità-anormalità occupò a lungo e in modo approfondito le sue riflessioni, al punto che in HUA XIV il problema delle anomalie è definito come di enormi dimensioni, quasi mostruoso⁵⁹⁸. La riflessione sul tema della normalità-anormalità mostra allora in modo ancora più radicale come l'empatia non possa mai essere intesa come una percezione-comprensione totale dell'altro, poiché ciascuna monade è unica e non potrà mai essere - come Husserl ben sottolineava ad esempio dichiarandosi fermamente contrario a qualsiasi ipotesi di esistenza del sosia⁵⁹⁹ - del tutto afferrata in questa sua unicità; la propria unicità non è coglibile integralmente neppure per la singola monade, cui si daranno sempre luoghi assopiti e oscuri nella propria psichicità e, vorremmo aggiungere, anche nella propria corporeità. L'affermazione che una monade non può mai essere la semplice ripetizione di un'altra trova nel discorso sulla possibilità delle "anomalie della normalità" un'inedita rivisitazione e radicalizzazione, che si mostra ad esempio nell'Appendice XIV di HUA XIV, nella quale Husserl sostiene che non si può sostenere l'esistenza di una normalità assoluta, ma solo di "differenti normalità"⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ A. Steinbock, *Home and beyond*, p. 126.

⁵⁹⁸ HUA XIV, p. 68.

⁵⁹⁹ Vedi il capitolo terzo.

⁶⁰⁰ HUA XIV, p. 134.

L'empatia si viene allora a declinare come un incontro tra diverse normalità, tra esseri simili, ma mai uguali, come un confronto tendente all'ottimo, ad un'intersoggettività che non è mai pre-costituita, ma sempre in tensione e movimento, tanto che, come vedremo meglio più avanti, i confini stessi tra malattia e salute, ma anche tra le diverse specie animali si fanno più sfumati e la costituzione del mondo stesso si rende disponibile a ricomprendere elementi a prima vista insoliti e inaspettati⁶⁰¹. La concordanza, come Husserl ricorda all'Appendice XIII di HUA XV, non è mai statica e pre-definita, ma è in continuo movimento, in continuo farsi; vengono così valorizzate non solo le strutture invarianti della costituzione, ma anche le differenze soggettive, mostrando come tali strutture siano in realtà in qualche modo "porose" rispetto alle realtà fattuali dalla quali emergono. Come Husserl ricorda all'Appendice XXVI di HUA XV, la costituzione del mondo procede attraverso il passaggio da orizzonti conosciuti ad orizzonti sconosciuti, da cui emerge come non ogni anomalia sia un semplice disturbo della normalità e come le anomalie stesse possano avere la funzione positiva di conferire al reale tratti nuovi e inattesi, divenendo centri propulsori per l'avanzamento della costituzione stessa⁶⁰²; le anomalie infatti, a loro volta, non sono mai anomalie assolute, ma, soprattutto le deviazioni rientranti nella stessa normalità, sono sempre modificazioni, variazioni. Quest'ultime rappresentano una rottura dell'armonia, della normalità di base, ma devono anche sempre sottostare alla regola per la quale "l'anomalia come rottura dell'originaria concordante unità di manifestazioni viene reinserita in una più alta normalità"⁶⁰³, come ricordato anche da De Palma⁶⁰⁴; e questa „più alta normalità“ - da intendersi, ci sembra, non come un vero e proprio livello raggiungibile di normalità, ma come un concetto-limite, al quale si può tendere, ma che mai si può raggiungere - è rintracciabile in uno „stile costante“ che anche le anomalie devono a loro modo rispettare⁶⁰⁵ e che permette una comprensione del senso del mondo, comprensione necessaria affinché le anomalie stesse possano presentarsi⁶⁰⁶.

⁶⁰¹ Ivi, pp. 133-134.

⁶⁰² Sempre riprendendo l'esempio del daltonismo, già citato in nota, si può ad esempio ricordare come in tal caso le ricerche scientifiche stiano sempre più dimostrando gli aspetti positivi di tale anomalia; infatti i daltonici sono in grado di vedere colori che il normo-vedente non è in grado di cogliere e la loro peculiare percezione dei colori potrebbe rivelarsi in alcuni casi addirittura vantaggiosa, permettendo ad esempio ad un cacciatore daltonico di distinguere meglio una preda mimetizzata su uno sfondo caotico. Il daltonismo genetico non rappresenta dunque più, agli occhi della scienza contemporanea, una semplice carenza percettiva, ma una vera e propria ricchezza genetica, la quale permetteva ai nostri antenati maggiori possibilità di approvvigionamento attraverso la caccia.

⁶⁰³ "Anomalität als Bruch der ursprünglich stimmenden Erscheinungseinheit wird in eine höhere Normalität einbezogen" (HUA XV, p. 438).

⁶⁰⁴ Vedi V. De Palma, *Quallen, Menschen, Gestirngeister*, p. 230.

⁶⁰⁵ Infatti all'Appendice IV di HUA XV Husserl dice esplicitamente: "l'intesa sul mondo comune come natura presuppone prima di tutto che le anomalie abbiano anch'esse un loro stile proprio, il quale permetta una riduzione alla normalità" ("Verständigung nach gemeinsamer Welt als Natur zunächst setzt voraus, dass die Anomalitäten eben doch ihren Stil haben, der eine Reduktion auf Normalität ermöglicht", HUA XV, p. 53).

⁶⁰⁶ Ivi, p. 42.

Come spesso abbiamo rilevato, nel discorso husserliano esiste uno stretto parallelismo tra le dinamiche della percezione cosale e quelle della percezione dei soggetti viventi e, anche in questo caso, questo parallelismo si mantiene pienamente attivo, tanto che la medesima funzione positiva attribuibile alle anomalie nella percezione cosale, può essere attribuita anche alle variazioni anomale della soggettività, le quali non sono semplicemente considerate da Husserl casi-limite di poca importanza che esulano dalla *Durchschnittlichkeit*, ma vengono spesso valorizzate quali elementi in grado di apportare novità alla costituzione del mondo intersoggettivo; sia nel caso della percezione cosale che in quella di altri soggetti umani o animali, l'anomalia contiene sempre in sé non solo una prospettiva negativa in base alla quale essa si viene a definire come una mancanza, come ricorda De Palma⁶⁰⁷, ma anche una prospettiva positiva, ampiamente valorizzata da Husserl, in base alla quale essa può essere ricompresa nella normalità stessa, allargando la sfera delle possibilità presenti in questa normalità. L'anomalia può essere allo stesso tempo mancanza e ricchezza, come Husserl mette in luce chiaramente anche all'Appendice IV di HUA XV, nella quale sottolinea come, sulla base del presentarsi stesso di anomalie, esista la possibilità della formazione di nuove tipologie che allarghino la sfera dell'analogia⁶⁰⁸. Come abbiamo visto nel primo e secondo capitolo, il riconoscimento dell'altro può avvenire nel momento in cui io riconosco in quest'altro una determinata tipicità strutturale, ma questo non significa che la sfera di ciò che io riesco a riconoscere come analogo non possa subire, sulla base dei dati dell'esperienza stessa, delle forme di rimodulazione e ampliamento, mostrandomi possibilità di variazione inattese che non avevo inizialmente preso in considerazione, ma che si rivelano invece possibili forme di analogia. Non esiste una differenziazione netta tra il concetto di variazione e quello di anomalia, ma esiste una gradualità che da forme lievi di discordanza passa per anomalie più evidenti, fino a giungere a vere e proprie anomalie radicali; può così anche darsi il caso di soggetti che, se a prima vista non rientravano nella sfera della normalità, possono poi invece esservi ricompresi. Ad esempio al Testo 2 di HUA XV, Husserl sottolinea che della sintesi tra i diversi mondi primordiali alla base dell'intersoggettività fanno costitutivamente parte sia momenti di concordanza che momenti di discordanza, discordanza che può derivare ad esempio da differenze innate nella costituzione della corporeità; non ogni discordanza è però così radicale da non permettere un'intesa intersoggettiva sul mondo circostante e Husserl porta qui l'esempio a lui caro del daltonismo, che analizzeremo ancora in seguito e che, come vedremo, non rappresenta certo un caso in cui l'anomalia va a

⁶⁰⁷ V. De Palma, *Quallen, Menschen, Gestirngeister*, p. 227.

⁶⁰⁸ HUA XV, p. 97.

compromettere la possibilità d'intesa sul mondo, ma rientra piuttosto tra quelle anomalie che permangono nella sfera stessa normalità, mostrando come il concetto husserliano di "anomalia" sia davvero molto ampio. Il concetto di "anomalia" risulta così generale che sembra quasi avvenire una sorta di slittamento di senso tra esso e quello di semplice "variazione", quando anomalia e variazione non sarebbero di certo propriamente sinonimi; Husserl sembra però considerare all'interno del concetto di anomalia qualsiasi possibile deviazione dalla normalità, da quelle davvero minime, passando per il daltonismo, fino alla pazzia e, addirittura, alla considerazione di specie diverse da quella umana.

Il discorso husserliano tende, da una parte, a sottolineare come le possibilità di variazione possano anche rivelarsi più ampie rispetto a quelle che potevamo da principio immaginare e come l'analogia possa attivarsi anche in casi inattesi, ampliando la sfera della normalità stessa; dall'altra Husserl vuole anche comprendere quali siano davvero i casi-limite che sembrano non poter essere ricondotti all'intersoggettività.

1 Normalità e variazione eidetica di me stesso

È interessante notare come Husserl espliciti un legame tra il tema delle anomalie e quello della variazione eidetica di me stesso che abbiamo affrontato nel primo capitolo; infatti se già al Testo 11 di HUA XV Husserl sostiene esplicitamente che qualsiasi anomalia, anche il caso più estremo rappresentato per lui dagli animali, può essere intesa quale possibilità fondata solo sulla base della propria struttura d'essere, al Testo 2 di HUA XV e all'Appendice LXV di HUA XIV, Husserl affronta direttamente il problema del legame tra variazione eidetica di me stesso e normalità-anormalità. Nel primo di questi due testi Husserl sostiene infatti che se la possibilità dell'anormalità presuppone a proprio fondamento la normalità, ciò implica necessariamente che il mio io normale deve sempre essere posto quale base imprescindibile, che solo a partire dalla variazione di questo mio io normale le anomalie possono rappresentare delle ragionevoli possibilità d'essere⁶⁰⁹. Il mio io normale è l'"*archimedisches Fundament*"⁶¹⁰ non solo di tutti i miei mondi reali, ma anche di tutti quelli immaginabili e se questa immutabile condizione di base sembra, da una parte, come abbiamo visto, il presupposto per la pensabilità di qualsiasi anomalia umana e più in generale animale, d'altra parte sembra anche creare una distanza tra me e i soggetti anomali, perché in definitiva "se io vario me stesso, allora io mi muovo all'interno di questa forma che mi rende come sempre diverso, ma

⁶⁰⁹ Ivi, p. 34.

⁶¹⁰ Ivi, p. 35.

come io normale.⁶¹¹ Io posso variare me stesso, immaginare di portare a concretizzazione possibilità d'essere che al momento non realizzo e tra queste possibilità non ci sono solo quelle normali, ma anche quelle anomale; tra l'immaginarsi variato secondo possibilità normali e anomale sembra però esserci, come Husserl mette in risalto all'Appendice LXV di HUA XIV, una profonda differenza, perchè se le prime sembrano rinviare ad una sfera di possibilità che rappresentano per me possibilità concretamente esperibili, le variazioni anomale di me stesso sembrano invece rinviare ad un campo d'esperienza così distante dalla normale realtà, che Husserl arriva a metterne in discussione anche l'effettiva immaginabilità; in un certo senso, essa può avvenire solo in quanto le possibili modificazioni anomale sono e devono comunque essere le medesime per ciascuno⁶¹². Immaginare le mie strutture d'essere variate in modo anomalo è la base per il riconoscimento dell'*alter* anomalo come un essere pur sempre analogo, ma tale variazione in senso anomalo sembra rimanere una possibilità ideale, della quale noi conosciamo sì l'esistenza, ma che risulta per noi difficilmente comprensibile, poichè essa non è parte della nostra sfera di esperibilità⁶¹³ attuale e non riesce dunque a trovare un effettivo aggancio con la realtà, con il modo „normale“ di esperire il mondo circostante alla base dell'intesa intersoggettiva. Io posso immaginarsi variato in modo anomalo e posso, correlativamente, riconoscere nell'altro una variazione anomala delle strutture della soggettività attraverso le quali io stesso sono organizzato, ma „noi non possiamo davvero immaginare tutte le anomalie estranee“⁶¹⁴ e, soprattutto, sembra essere per Husserl davvero difficile immaginare come possa apparire il mondo ai soggetti dotati di anomalie. Se prendiamo l'esempio della percezione dei colori così caro ad Husserl, potremo infatti facilmente comprendere che una cosa è chiedere ad un soggetto normo-vedente di immaginare la chioma verde di un albero in primavera mutata nei colori che essa assume usualmente in autunno, mentre un'altra cosa è invece chiedergli di immaginare di guardare quella stessa chioma e di non riconoscere il verde, e cioè di calarsi in quella che è la normale percezione di un daltonico al colore verde; se è infatti difficile trovare una soluzione al quesito „come spiegare ad un daltonico che le foglie sono verdi?“, altrettanto complessa appare per Husserl anche la questione inversa, e cioè „come far comprendere ad un normo-vedente che le foglie per il daltonico non sono verdi?“. Una simile questione, a prima vista di

⁶¹¹ „variieren ich mich selbst, dann bewege ich mich innerhalb dieser Form ergibt mich immer anders, aber als normales Ich“ (*ibid*).

⁶¹² In questo senso si può affermare che per Husserl non vi è soggetto che possa essere *completamente* anomalo.

⁶¹³ Come vedremo più avanti, facendo parte del mondo del soggetto anomalo possibilità d'esperienza non appartenenti al mio mondo „normale“, queste stesse anomalie sembrano, in alcuni casi, venire a rappresentare un vero e proprio impedimento allo scambio di posizioni e, più in generale, alla realizzazione delle condizioni affinché possa darsi empatia.

⁶¹⁴ „wir können nur nicht wirklich in alle fremden Anomalitäten uns hineinphatasieren“ (HUA XIV, p. 484).

secondaria importanza, è invece per Husserl anch'essa da considerare, poiché lo scopo delle riflessioni sull'empatia e l'intersoggettività è quello di comprendere in che modo i singoli soggetti possano prendere parte alla costituzione del mondo intersoggettivo e se vi possano essere casi di anomalie che possano mettere in crisi l'impianto sul quale si fonda l'obiettività intersoggettiva. Di solito si astrae involontariamente dai soggetti che mostrano anomalie difficilmente ricongiungibili con l'ideale di normalità, ma, essendo essi pur sempre modificazioni della struttura della soggettività, bisogna chiedersi che cosa implichi una tale astrazione e se sia o meno fondata.

IV Le forme radicali di variazione anomala: dalla medusa al folle

Nella sua ampia riflessione intorno al problema delle anomalie, Husserl, come abbiamo sottolineato, non si concentra solo sulle anomalie più evidenti e radicali della soggettività, ma anche su quelle insite alla normalità stessa e, per così dire, più "quotidiane". Entrambi i casi sono da analizzare, proprio a partire dalle anomalie "quotidiane".

1 Anomalie "quotidiane"

Husserl sottolinea a più riprese⁶¹⁵ come un certo tipo di anomalie non siano un evento straordinario, ma come esse appartengano alla costituzione stessa del mondo e siano parte dell'esperienza di ogni soggetto: a chi infatti non è mai capitato di avere occasionalmente esperienze devianti dalla normalità? Esperienze nelle quali la quotidiana datità del mondo appare in modi anomali e inattesi? Esiste ad esempio infatti un'ampia sfera di anomalie temporanee, causate ad esempio da malattie o da farmaci⁶¹⁶, che rende ogni soggetto costitutivamente sottoposto ad una sorta di "regola dell'anormalità", in base alla quale lo stato di completa normalità è sempre precario e la deviazione dal normo-tipo sempre possibile:

„Tutti gli «uomini normali» hanno una normale *Leiblichkeit* con organi di percezione normali e sono perciò anche psichicamente normali ed esperiscono lo stesso mondo di manifestazioni. Tutti sottostanno però anche alla regola dell'anormalità: infatti, così come l'organismo fisico può conservarsi nonostante alcuni danneggiamenti, perdere la propria completa normalità e può trasformarsi in una

⁶¹⁵ Vedi ad esempio il Testo 11 di HUA XV.

⁶¹⁶ A pagina 392 di HUA XIII Husserl porta l'esempio dell'assunzione di santonina, composto chimico in base al quale il mondo può apparire giallastro.

deviazione dal tipo normale in preordiante tipicità anomale [...], lo stesso, in una certa dimensione, vale anche per lo psichico.⁶¹⁷

Inoltre nessuno può ritenersi immune dalle possibili evoluzioni anomale della corporeità⁶¹⁸, o, più semplicemente, dal normale sviluppo degenerativo della corporeità stessa, che, inesorabilmente, trasforma ciascuno di noi in un corpo sempre meno attivo e funzionante, tanto che, come rilevato anche nel capitolo primo, i mutamenti stessi del corpo possono arrivare a rendere la nostra corporeità estranea a noi stessi. Al Testo 4 di HUA XIV, Husserl sottolinea come la natura psico-fisica del *Leib* lo esponga ad un deterioramento sia fisico che psichico e, quindi, alla possibilità che la *normale Leiblichkeit* sia ostacolata nel suo funzionamento da anomalie di diverso tipo; *in primis* troviamo quelle fisiche della sensorialità: Husserl analizza soprattutto i problemi legati alla vista, ma non dimentica l'udito e parla anche della possibilità di una vera e propria *taktuelle Blindheit*⁶¹⁹; in secondo luogo troviamo le anomalie psichiche e personali, elencate da Husserl al Testo 11 di HUA XV⁶²⁰ e, infine, anche quelle definite da Husserl anomalie psico-fisiche, legate agli istinti e alle pulsioni⁶²¹. Come sottolinea de Folter⁶²², esistono per il padre della fenomenologia molteplici livelli di normalità/anormalità, i quali sono però fondamentalmente divisibili in normalità/anormalità corporee e normalità/anormalità personali; il binomio normalità/anormalità corporea sembra però avere una preminenza⁶²³ su quello personale, poiché, così come la normalità sensoriale è il presupposto per Husserl della normalità personale, allo stesso modo le anomalie corporee sembrano essere in relazione con possibili anomalie psichiche⁶²⁴, in quanto è *in primis* attraverso le anomalie corporee che il normale decorso del mondo si incrina e il mondo stesso inizia ad apparirci *unheimlich*, inatteso⁶²⁵.

⁶¹⁷ “Aller «normalen Menschen» haben normale Leiblichkeit mit normalen Wahrnehmungsorganen und sind dann auch psychisch normal und erfahren dieselbe anschauliche Welt. Alle unterstehen aber auch der Regel der Anomalität: nämlich, wie der physische Organismus sich erhalten kann trotz einzelner Schädigungen, seine volle Normalität verlieren und doch sich in Abweichung von der Normaltypus in zugeordneten anomalen Typen abwandeln kann [...], so gilt das auch psychisch in einem gewissen Umfang“ (HUA XIV, p. 123).

⁶¹⁸ Naturalmente la medesima cosa vale in ambito psichico; infatti Husserl sottolinea spesso come la possibilità di divenire anomali in senso psichico, di perdere il lume della ragione e impazzire sia una possibilità reale per ogni singolo soggetto.

⁶¹⁹ HUA XIV, Testo 16.

⁶²⁰ In questo testo Husserl ricorda ad esempio le anomalie della memoria, dell'intelligenza, della volontà, quelle riguardanti i sentimenti.

⁶²¹ Vedi ad esempio il Testo 3 di HUA XIV e il Testo 11 di HUA XV.

⁶²² Vedi R. de Folter, *Reziprozität der Perspektiven*.

⁶²³ Sulla base sia dei testi di HUA XIII-XIV-XV che di *Ideen II*, emerge chiaramente come all'interno della normalità/anormalità corporea si possa riscontrare un'ulteriore “gerarchia” secondo la quale il tatto appare quale senso originariamente fondante nel processo costitutivo.

⁶²⁴ In particolare sarà mostrato più avanti come il legame tra sfera corporeo-sensoriale e sfera psichica si riveli particolarmente stretto nel caso della follia, la quale, al suo stadio più grave, diviene per Husserl un'incapacità di

Con ciò Husserl non vuole affatto intendere che ci sia una relazione di causa-effetto tra anomalie corporee e psichico-personali; sembra invece, più ragionevolmente, che egli voglia ricordare come, anche nel caso delle anomalie, il corpo sia da considerare nella sua unità psico-fisica, e, quindi, con tutto quel complesso intreccio di possibili influenze che vanno sia dal fisico verso lo psichico - influenze che nel caso delle anomalie sembrano avere per Husserl una preminenza - sia dallo psichico al fisico, come meglio vedremo ad esempio nel caso della *Wahrnehmungsverrücktheit*. Chiarito come le anomalie siano parte integrante della costituzione e della quotidianità di qualsiasi soggetto, dobbiamo ora andare ad esaminare quelle che per Husserl sono le vere e proprie “deviazioni dalla normalità”, e cioè quelle anomalie che rappresentano una vera e propria rottura rispetto alla normalità, e cioè gli animali e i folli.

2 Il riconoscimento delle forme radicali di anomalia

In che modo possiamo distinguere tra forme radicali di variazione anomala e quelle forme di anomalie che invece sono, come abbiamo visto, in definitiva, parte integrante della costituzione “normale”? Il criterio di distinzione sembra essere per Husserl proprio quello dell’apertura o della chiusura che le anomalie offrono alla possibilità di partecipare alla costituzione del mondo intersoggettivo; questo significa che se la maggior parte delle anomalie permettono ai relativi soggetti di essere parte integrante di una *Gemeinschaft* e di partecipare a pieno titolo al costante processo di *Vergemeinschaftung*, vi sono invece anche casi di variazione radicale che sembrano mettere a repentaglio questa partecipazione al mondo intersoggettivo. Sempre al già citato Testo 11 di HUA XV, Husserl ricorda infatti che esistono soggetti che sembrano porsi al di fuori della comunità intersoggettiva nella quale si fonda la costituzione del mondo obiettivo comune:

„Ma «altri» soggetti (e anche compresi in senso trascendentale-monadico) sono anche i «pazzi» e gli animali, entrambi in molteplici tipi essenziali. Le modificazioni intenzionali di me stesso sono tutte nature a me accessibili attraverso l’esperienza «empatizzante». Ma non tutte sono, trascendentalmente ridotte, co-costituenti del mondo che io ho predato come il mio e che «noi» abbiamo predato, «noi» compreso come l’aperta molteplicità proprio dei co-costituenti, lo stesso mondo che si costituisce insieme nella comunità (in nessun modo gli animali e gli «uomini» malati di mente, nonostante siano

relazione con il mondo, vera e propria incapacità percettiva di recepire il mondo nelle sue essenziali strutture intersoggettive spazio-temporali.

⁶²⁵ HUA XIV, p. 121.

anch'essi da noi esperiti come, nella loro vita interiore, legati al mondo, uno e stesso «vero» mondo).⁶²⁶

I pazzi (*Wahnsinnigen*) e animali (*Tiere*) - casi molto differenti, ma spesso da Husserl avvicinati, insieme anche a quello dei bambini, - sembrano quindi per Husserl non poter partecipare alla costituzione del mondo intersoggettivo. Cerchiamo di comprendere quale sia davvero la posizione husserliana in proposito, partendo dal caso degli animali.

2.1 L'animale

*L'animale che dunque sono*⁶²⁷, comparso nel 2006, è la raccolta degli interventi che Derrida preparò per la conferenza di Cerisy-la-Salle nel 1997, interventi che il filosofo non riuscì a rivedere e ampliare come avrebbe invece desiderato a causa della sua morte nel 2004; l'ultimo progetto di Derrida, costantemente pervaso dall'angosciosa coscienza della mancanza di tempo, appare, attraverso la lettura di queste conferenze, come la delineazione di una sorta di storia della filosofia dell'animale, sulle tracce di un tema spesso rimasto ai margini della filosofia, ma che è invece essenziale ripensare: è davvero possibile stabilire un confine tra uomo e animale? L'alterità non andrebbe forse ripensata proprio a partire dal suo radicale limite interno, e cioè quello dell'animale con il quale comincia il senso stesso dell'alterità? In questa sua ultima riflessione Derrida attraversa l'intera storia della filosofia, da Aristotele a Cartesio, fino a Lévinas e Lacan, con particolare attenzione anche al pensiero di Heidegger, le cui affermazioni sull'abissale ed essenziale differenza tra uomo e animale, contenute nel ciclo di lezioni intitolato *Che cosa significa pensare?* sono ormai celebri: “solo un essere parlante, ossia pensante, può avere le mani”⁶²⁸; con questa affermazione Heidegger segna un confine netto tra animale e uomo, un confine segnato dalla superiorità che l'uomo possiede grazie alla facoltà superiore del pensiero-linguaggio. Husserl è invece l'assente illustre del discorso di Derrida e quest'assenza è ancora più inspiegabile se si osserva quanto la riflessione husserliana sugli animali sia stata invece “anti-tradizionalista”, come recentemente sottolineato da De Palma⁶²⁹; gli animali sono infatti considerati da Husserl come

⁶²⁶ “Aber «andere» Subjekte (und auch transzendental-monadisch verstanden) sind doch auch die «Wahnsinnigen» und Tiere, beides in mannigfaltiger Wesenstypik. Intentionale Modifikationen meiner selbst sind alle durch «einfühlende» Erfahrung mir zugänglichen Wesen. Aber nicht alle sind, transzendental reduziert, Mitträger der Welt, die ich als die meine vorgegeben habe und die «wir» vorgegeben haben, «wir» verstanden als die offene Vielheit eben von Mitträgern, dieselbe Welt miteinander in Gemeinschaft konstituierend (keineswegs die Tiere und die wahnsinnigen «Menschen», obschon auch sie von uns erfahren sind als auf die Welt, die eine und selbe «wirkliche» Welt, in ihrem Innenleben bezogen)“ (HUA XV, p. 162).

⁶²⁷ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di Massimo Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

⁶²⁸ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Città di Castello 1996, p. 108.

⁶²⁹ Vedi V. De Palma, *Quallen, Menschen, Gestirngeister*, p. 225.

modificazioni di quell'animale che l'uomo stesso è, in una ferma opposizione a qualsiasi pensiero che, come quello heideggeriano, vedeva invece tra uomo e animale un abisso incolmabile. Forse quel poco di tempo in più che Derrida avrebbe desiderato a sua disposizione sarebbe stato destinato alla meditazione sul pensiero di Husserl, che non solo in manoscritti rimasti a lungo inediti, ma nelle stesse *Meditazioni Cartesiane* affermò che gli animali sono “variazioni anomale della mia umanità”⁶³⁰ e dedicò ampia parte delle sue riflessioni tarde alla tematizzazione degli istinti e delle pulsioni, base comune della soggettività umana e animale.

Una panoramica sulla profondità e ricchezza che la riflessione husserliana mostrò nei confronti degli animali è offerta proprio dai volumi di HUA XIII, XIV, XV, nei quali l'animale appare come il confine estremo della meditazione sul problema dell'alterità e conduce Husserl a domandarsi fin dove possa spingersi l'azione dell'analogia, fin dove la proporzione tra somiglianza e differenza possa sbilanciarsi a favore della differenza⁶³¹.

Husserl non prende in considerazione solo gli animali più in grado di avere forme di relazione con l'uomo, come il cane o la scimmia, ma arriva a prendere in considerazione anche animali con i quali è ben difficile instaurare un rapporto e riconoscere un'analogia, come le meduse⁶³² e gli stessi organismi unicellulari, e questo perchè la problematica analogica husserliana sembra spingersi fin dove siamo in grado di ritrovare espressione di vita attraverso un corpo vivo; infatti dove c'è *Leib*, c'è immediatamente dinamica di riconoscimento analogico, percezione del corpo e appercezione di vita interiore, quindi, come sottolinea la Stein, una forma di empatia che può estendersi anche agli animali. Nel *Problema dell'empatia* la Stein mette in risalto infatti che il tipo “corpo umano” non delimita affatto l'ambito dei miei oggetti di empatia, ma solo un campo in cui è possibile un particolare grado di riempimento empatizzante, concetto chiarito attraverso il medesimo confronto tra mano e zampa che si può ritrovare anche in *Che cosa significa pensare?* di Heidegger⁶³³; qui però il confronto serviva a

⁶³⁰ HUA I, p. 154; trad.it., p. 144. Bisogna rilevare come la riflessione husserliana, tendente più a considerare gli animali come una modificazione di quell'animale che è l'uomo, che non l'uomo come la modificazione più alta tra gli animali, rimanga essenzialmente una forma di antropocentrismo. È chiaro d'altronde come l'obiettivo della fenomenologia dell'intersoggettività husserliana sia quello di analizzare le forme di relazione della comunità umana, mentre il problema delle relazioni con le altre specie è preso in considerazione quale possibile forma aggiuntiva di relazione, attraverso la quale testare fin dove possa estendersi la portata del riconoscimento analogico.

⁶³¹ HUA XIV, p. 132.

⁶³² Vedi ad esempio il Testo 6 di HUA XIV.

⁶³³ Infatti Heidegger sostiene: “La mano è qualcosa di particolare. La mano appartiene secondo la rappresentazione abituale al nostro organismo corporeo. Ma l'essenza della mano non si lascia mai determinare come un organo prensile del corpo, né spiegare sulla base di tale determinazione. Anche la scimmia ad esempio possiede organi prensili, ma non per questo ha le mani. La mano si distingue da ogni altro organo prensile, come zampe, artigli, zanne, infinitamente, ossia tramite un'abissalità essenziale. Solo un essere parlante, ossia

mostrare l'abisso che esiste tra uomo e animale, nella Stein esso serve invece a mostrare, all'inverso, la vicinanza tra uomo e animale:

“Nel caso di empatia nella mano estranea sussiste la possibilità di un riempimento del tutto soddisfacente, anche se non adeguato: ciò che sento come non-originario può passo dopo passo coprirsi con la sensazione originaria dell'altro.

Se invece, per fare un paragone, considero la zampa di un cane, anche in tal caso non ho una pura cosa fisica ma, un membro senziente di un corpo proprio, e qui è ancora possibile una certa trasposizione, ad esempio l'endosensazione di un dolore, nel caso che l'animale venga ferito, mentre molte altre cose, come certi movimenti, certi atteggiamenti, ecc., ci sono date soltanto come vuote rappresentazioni senza cioè la possibilità di un riempimento.”⁶³⁴

La convinzione della stretta somiglianza tra uomo e animale deriva alla Stein direttamente dalle riflessioni del maestro Husserl, nel quale l'animale non è mai l'animale “povero di mondo” heideggeriano, ma un essere nei confronti del quale è possibile empatia, un'empatia che sembra potersi estendere addirittura alle piante, come sempre la stessa Stein sottolinea⁶³⁵. In relazione alla possibile empatia nei confronti delle piante, un testo davvero interessante è la breve Appendice IX di HUA XV, nella quale Husserl definisce gli animali come veri e propri analoghi degli uomini e si interroga esplicitamente sui limiti dell'analogia, ritrovandone il confine estremo negli organismi unicellulari, ai quali, in quanto dotati di vita, viene comunque attribuita una qualche forma di soggettività:

„Confini della modificazione dell'interpretazione a partire dall'empatia. Gradi di sviluppo da ricostruire simbolicamente. Parallelamente per tutti gli animali analoghi degli uomini: hanno corpi vivi con organi di senso proprio come gli uomini. Ma dove termina l'analogia? Non sono gli organismi unicellulari anche psicofisici, non hanno anch'essi i loro corpi vivi quali organi del loro «polo egoico»? Ma qui l'analogia arriva al limite.”⁶³⁶

pensante, può avere le mani e compiere così, attraverso la manipolazione, opere della mano.” (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, p. 108).

⁶³⁴ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, pp. 150-151.

⁶³⁵ Infatti la Stein sostiene: “Anche nelle piante abbiamo la possibilità di un riempimento empatizzante. Certamente è una notevole modificazione della mia propria vita quella che io qui colgo” (ivi, p. 164).

⁶³⁶ “Grenze der Abwandlung der Interpretation aus Einfühlung. Entwicklungsstufen als symbolisch nachzukonstruieren. Parallele bei allen Tieren, die Analoga der Menschen sind: Leiber haben mit sinnlichen Organen wie der Mensch. Aber wo endet die Analogie? Sind Einzeller nicht auch psychophysisch, haben sie nicht auch ihre Leiber als Organe ihres «Ichpols»? Aber da endet die Analogie im Limes“ (HUA XV, p. 173).

Husserl aggiunge inoltre un'importante nota, nella quale estende l'analogia alle piante⁶³⁷, allargamento che troverebbe conferma anche nelle discussioni tra Husserl e i suoi studenti raccolte da Dorion Cairns nel volume *Conversation with Husserl and Fink*⁶³⁸, nel quale si riporta come Husserl considerasse il mondo animale distinto essenzialmente tra *Menschentiere* e *eigentliche Tiere*⁶³⁹: i primi sono più simili all'uomo e vi è dunque una maggiore possibilità di empatia, i secondi sono invece più distanti dall'uomo e con loro vi sono minori possibilità di empatia, possibilità che diventerebbero minime proprio nelle piante, le quali, essendo unità viventi, possono comunque essere considerate oggetto di una qualche forma di empatia *sui generis*.

Questa breve digressione sulla possibilità di empatia nei confronti delle piante può risultare utile al fine di esplicitare sino a che punto la riflessione husserliana abbia colto le forme intermedie e le sfumature tra le diverse forme dell'intero mondo vivente, mostrando come in natura non vi siano affatto abissi, ma una gradualità di differenziazioni, le quali permettono di riconoscere una qualche forma di analogia addirittura con gli organismi unicellulari e le piante stesse. Soprattutto l'ultimo Husserl, come sottolinea Deodati in *Istintività nell'intersoggettività di Husserl?*, ha sentito la necessità di infrangere una concezione dell'empatia più tradizionale, limitata solo agli esseri umani, aprendo la riflessione a tipi di soggettività che potremmo definire *border-line*, come i pazzi, i bambini e gli animali stessi, e cioè, come Husserl sottolinea nella *Crisi*, quei soggetti di coscienza che normalmente “non sono co-fungenti per il mondo nel senso che finora era il nostro (e che sarà sempre fondamentale), cioè per il mondo che ha la sua verità a partire dalla «ragione».”⁶⁴⁰ La vita e la soggettività non sono più prese in considerazione solo a partire dall'uomo, ma a partire da ogni possibile forma di vita, poiché “in definitiva il regno dei problemi trascendentali abbraccia infatti tutti gli esseri viventi, nella misura in cui essi, per quanto indirettamente e tuttavia in modo verificabile, abbiano appunto qualcosa come una «vita»[...]”⁶⁴¹

È però necessario precisare che l'animale è da considerare in modo ben differente dall'uomo, poichè ad esso si può attribuire semplicemente il livello della psichicità e non l'interiorità

⁶³⁷ HUA XV, p. 173, nota.

⁶³⁸ D. Cairns, *Conversation with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

⁶³⁹ Questa differenziazione trova conferma ad esempio al Testo 6 di HUA XIII, nel quale Husserl sottolinea che noi facciamo esperienza degli animali attraverso una modificazione della nostra corporeità: gli animali sono riconosciuti come nostri analoghi a livello corporeo, ma bisogna operare una distinzione tra *höhere Tiere*, ad esempio le scimmie, con i quali percepiamo un'analogia corporea molto forte, e *niedere Tiere*, con i quali invece l'analogia corporea sarà di certo molto più debole.

⁶⁴⁰ HUA VI, p. 191; trad. it., p. 213.

⁶⁴¹ HUA VI, p. 191; trad. it., p. 214.

degli stati psichici⁶⁴²: solo quell'animale molto particolare che è l'uomo possiede infatti la capacità dell'autocoscienza. Ad esempio all'Appendice X di HUA XV, Husserl sottolinea come gli animali siano *analogi* degli uomini nel senso che essi sono soggetti di una qualche forma di vita di coscienza, di una *Ichstruktur*, anche se egli mette bene in risalto come solo gli uomini posseggano però l'io nel senso di un io personale⁶⁴³. Come ha messo in luce anche De Palma, se in Husserl non si può in alcun modo ritrovare una radicale differenza tra uomini e animali, ma solo una differenza graduale⁶⁴⁴, non si devono però dimenticare le macroscopiche diversità che tra essi intercorrono: *in primis* l'animale non ha linguaggio né io personale, esso non sembra avere rappresentazioni legate al ricordo o alla fantasia, ma, soprattutto, l'animale non sembra avere legami con una temporalità strutturata, poiché possiede un semplice io di attualità, in base al quale “il suo mondo è limitato al campo di percezione presente, esso è soggetto di una coscienza che fluisce solo nel presente e ha solo abitualità passive e un correlativo mondo-ambiente.”⁶⁴⁵ Gli animali si possono considerare, da una parte, come “una variazione, una modificazione dell'*alter ego* umano, modificazione che è di ordine eidetico”⁶⁴⁶, dall'altra, essi non sono però una semplice variazione immaginativa dell'umanità, ma possiedono loro stessi uno statuto eidetico che “può essere in tal senso normativo”⁶⁴⁷, tanto che l'animale stesso si può considerare un singolare tipo eidetico, all'interno del quale le differenti specie rappresentano le variazioni e tra le quali rientra anche l'uomo come una specie animale tra le altre.

Anche nelle ultime pagine di *Idee II*⁶⁴⁸, Husserl chiarisce che la soggettività umana non è affatto un monolito, ma è altamente stratificata, tanto che l'io spirituale, l'io libero e razionale trova sempre un proprio fondamento imprescindibile in una “base oscura”⁶⁴⁹, individuata da Husserl nella sfera sensibile delle associazioni, persistenze, tendenze, pulsioni, sentimenti in quanto stimoli; proprio questa “base oscura”, questa “dimensione passiva della coscienza

⁶⁴² Molto interessante al riguardo è notare come la neurobiologia contemporanea avvalori la posizione husserliana sulla psichicità animale; ad esempio Antonio Damasio, in *Emozione e coscienza*, sostiene che gli animali possiederebbero una forma basilare di coscienza, una sorta di coscienza contingente del “qui e ora”, denominata “coscienza nucleare”, mentre sarebbero sprovvisti dei livelli più alti della coscienza chiamata “estesa”, la quale presuppone una consapevolezza *autobiografica* del sé e, quindi, un legame con la dimensione della temporalità (A. Damasio, *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2007).

⁶⁴³ HUA XV, p. 117.

⁶⁴⁴ Vedi *ivi*, p. 626.

⁶⁴⁵ V. De Palma, *Quallen, Menschen, Gestirngeister*, p. 235. Questo aspetto è stato sottolineato anche da Vincenzo Costa nel secondo capitolo de *I modi del sentire* dal titolo *L'istintualità e il formarsi del mondo*, nel quale ampio spazio è dedicato a chiarire come la questione dell'animale sia stata sviluppata da Husserl, Heidegger e Patočka (vedi V. Costa, *I modi del sentire*).

⁶⁴⁶ N. Depraz, *Y a-t-il une animalité transcendante?*, «Alter», (3), 1995, p. 89.

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ In particolare, Husserl attua questa divisione in HUA IV, pp. 276-277; trad. it., pp. 275-276.

⁶⁴⁹ *Ibid.*

sensibile, nella quale cioè l'io non dà prova del suo operare attivo e autonomo, ma vive nella condizione di esser spinto da qualcosa di fundamentalmente indeterminato⁶⁵⁰, è quella che l'uomo condividerebbe con l'animale come una sorta di comune e basilare psichicità sensibile. Scopo di questo lavoro non è occuparsi del problema degli istinti nel pensiero husserliano⁶⁵¹, ma più semplicemente sottolineare come nell'ultimo Husserl trovi ampio spazio la riflessione su un'intenzionalità istintiva comune ad uomini e animali⁶⁵², la quale condurrà il padre della fenomenologia ad estendere il problema dell'empatia al mondo animale in una doppia direzione. Husserl giunge infatti ad occuparsi sia delle possibili relazioni d'empatia che possono verificarsi tra uomini e animali, sia di quelle che possono istituirsi tra gli animali stessi⁶⁵³.

Per quanto riguarda i possibili rapporti di relazione tra animali, bisogna sottolineare che la pulsionalità condivisa da uomo e animali, cioè quel livello minimale in cui la coscienza si lega alle dinamiche primitive del corpo e intenziona l'ambiente circostante, sostenendo «dal basso» il radicarsi del soggetto in quanto corpo vivo nel suo mondo⁶⁵⁴, dev'essere considerata come inscindibile dalla corporeità viva, anzi, dev'essere intesa proprio come quel primigenio movimento di vita, di intenzionalità, il quale induce ad intendere il *Körper* come *Leib*. Ora, l'elemento essenziale per il nostro discorso è che tra queste pulsioni ve ne sono alcune che Husserl connota esplicitamente come intersoggettive, mostrando come ogni dimensione della socialità si radichi originariamente nei fenomeni istintivi e come «i legami intersoggettivi, e addirittura comunitari in senso stretto, non sono solo prodotti di un grado già elevato di attività coscienziale, ma si radicano nelle profondità del soggetto, in quegli strati più originari della vita intenzionale su cui la fenomenologia genetica mira a far chiarezza.»⁶⁵⁵

Come spesso ribadito, il processo di costituzione husserliano ha come principio ispiratore un movimento di continuità, non di frammentazione, e la genesi di questo movimento è connaturata alla corporeità, la quale è per molti versi condivisa con gli animali. Proprio le pulsioni intersoggettive, ovvero quei movimenti intenzionali che spingono verso i

⁶⁵⁰ M. Deodati, *Istintività nell'intersoggettività di Husserl?*, p. 7.

⁶⁵¹ Al riguardo cfr. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Dordrecht-Boston (Mass.)-London 1993.

⁶⁵² Al riguardo vedi anche la monografia di Marco Deodati dal titolo *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Mimesis, Milano 2010.

⁶⁵³ Bisogna rilevare come nel caso degli animali valga il medesimo presupposto involontario relativo alla normalità: noi assumiamo una normalità di base in relazione anche al mondo animale, ma ciò non significa, come Husserl ricorda al Testo 11 di HUA XV, che non si dia il problema della distinzione tra normalità e anormalità anche nel mondo animale stesso. Su tale argomento ci sembra importante ricordare come all'Appendice XII di HUA XIV Husserl arrivi a parlare tanto di *geisteskranker Mensch*, quanto di *geisteskrankes Tier*.

⁶⁵⁴ M. Deodati, *Istintività nell'intersoggettività di Husserl?*, p. 8.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

Leibanaloga prima di ogni ragionamento esplicito, esplicitano l'*analogia carnis* e l'*empatia carnis*. Io sono, per così dire, presso l'altro prima di ogni ragionamento, prima di ogni mediazione intersoggettiva, ovvero prima di ogni forma costituita di socialità: l'empatia corporea, l'ambito dell'istinto, della pulsionalità empatica, è il luogo di esplicitazione di una pre-socialità, di una pre-relazionalità, sulla quale potrà poi trovare fondamento la socialità intersoggettivamente istituita e condivisa, come Husserl mette in luce al Testo 21 di HUA XIV:

“così come il singolo soggetto sviluppa la propria attività sulla base di una passività oscura e cieca, lo stesso vale anche per l'attività sociale. Ma già la passività, la vita pulsionale istintiva può instaurare una connessione intersoggettiva.”⁶⁵⁶

Emerge quindi un ambito di vere e proprie pulsioni intersoggettive - una sorta di “essere-presso-l'altro” estetico - condivise da uomini e animali, attraverso le quali già negli animali si possono rilevare prime forme di empatia; Husserl ricorda il rapporto madre-figlio o, sempre al Testo 21 di HUA XIV, riporta l'esempio della sessualità, la quale non dev'essere interpretata come un semplice soddisfacimento nel piacere di una tensione, ma “come esperienza attraverso cui la monade trascende se stessa e si apre all'estraneità, sebbene in una modalità non ancora pienamente esplicita. Nella sessualità, in altri termini, si palesa un impulso alla comunità, per quanto «oscuro», non cosciente di sé, che precede ogni atto volto esplicitamente alla promozione di azioni sociali.”⁶⁵⁷ Come ricorda anche Pugliese⁶⁵⁸, l'istinto non è affatto una pulsione privata e a-razionale, ma vera e propria forza trascendentale che mostra come la relazionalità sia parte originaria e fondante della soggettività non solo umana, ma anche animale. Al Testo 11 di HUA XV, Husserl ricorda infatti come alcuni animali debbano essere intesi come soggetti in relazione con i loro simili, con i quali condividono un mondo d'esperienza, mondo d'esperienza che è addirittura presentato come una variazione, una modificazione del mondo d'esperienza umano⁶⁵⁹. Gli animali, proprio come l'uomo, sono originariamente relazionali⁶⁶⁰; anch'essi sembrano esseri caratterizzati da una forma di

⁶⁵⁶ “Wie die Einzelsubjekte ihre Aktivität auf dem Grund einer dunklen, blinden Passivität entfalten, so gilt dasselbe auch von der sozialen Aktivität. Aber schon die Passivität, das instinktive Triebleben kann intersubjektiven Zusammenhag herstellen” (HUA XIV, p. 405).

⁶⁵⁷ M. Deodati, *Istintività nell'intersoggettività di Husserl?*, p. 9.

⁶⁵⁸ Vedi A. Pugliese, *Unicità e relazione*, p. 30.

⁶⁵⁹ HUA XV, p. 166.

⁶⁶⁰ Natalie Depraz nota però giustamente come “non possedendo il senso costitutivo ultimo della persona, l'animale non si iscrive secondo Husserl nello stadio superiore della comunità, che è di ordine etico. La struttura d'intersoggettività che ad esso soggiace non è dunque dell'ordine di una cultura di valori”, quindi “il livello nel

esperienza della *Lebenswelt* circostante, da una relazione io-mondo-tu. In alcuni momenti Husserl sostiene che l'esperienza che l'animale compie non può rientrare nelle esperienze costitutive del mondo intersoggettivo umano⁶⁶¹, ma, come avevamo già anticipato, in realtà egli arriva a sfumare e porre quasi in discussione quest'affermazione, mostrando come vi siano casi in cui l'esperienza degli animali sembra poter ampliare l'esperienza umana del mondo:

„Quando il cane viene compreso come fiutante la selvaggina, egli ci mette in un certo senso a conoscenza di qualcosa che noi ancora non conoscevamo. Egli amplia la nostra esperienza del mondo. Il cane, un animale, ha in sè, originariamente e in modo mediato, la sua propria concorde esperienza del mondo. Comprenderlo in questo modo non significa instaurare una sintesi tra questa e la mia, cioè la nostra esperienza umana e così avere la realtà del mondo come unità d'esperienza che si estende sinteticamente attraverso tutte le esperienze umane e animali?“⁶⁶²

Come mette in risalto anche De Palma commentando questi stessi passi del Testo 11 di HUA XV, Husserl arriva a considerare veri e propri *welt-mit-konstituierende Subjekte* anche quelle che egli considera le variazioni più atipiche della nostra normalità, come gli animali stessi o anche gli uomini primitivi, spesso per così dire “associati” agli animali e anche ai bambini⁶⁶³; come avevamo già sottolineato, Husserl attua spesso un tentativo di comprensione e di “incorporazione” dei casi anomali nel mondo della costituzione intersoggettiva, anche di quei casi che, a prima vista, sembrerebbero, anche ad Husserl stesso, da escludere senza riserve, come vedremo nel caso della follia:

„Ma non sono a loro modo pur sempre in relazione ad un mondo, un mondo per tutti, primitivi, animali o uomini «normali»? Ogni specie

quale si può situare l'animale secondo il modo fenomenologico è quello di una psicologia intenzionale socializzata, rispetto al suo collocamento nel mondo della vita” (N. Depraz, *Y a-t-il une animalité transcendente?*, p. 86).

⁶⁶¹ HUA XV, pp. 166-167.

⁶⁶² “Wenn der Hund als ein Wild witternd verstanden wird, so belehrt er uns gleichsam von dem, was wir noch nicht wussten. Er erweitert unsere Erfahrungswelt. Der Hund, ein Tier, hat in sich, originaliter und vermittelt, seine einstimmige Welterfahrung. Es als das verstehen, heisst das nicht, eine Synthesis herstellen zwischen dieser und meiner bzw. unserer menschlichen Erfahrung und so Weltwirklichkeit haben als die sich durch alle menschlichen und tierischen Erfahrungen synthetisch hindurcherstreckende Erfahrungseinheit?“ (HUA XV, p. 167).

⁶⁶³ Nel saggio *Y a-t-il une animalité transcendente?* Natalie Depraz sottolinea come gli animali siano studiati da Husserl quasi sempre o in relazione all'uomo o in relazione ad altre tre figure: il bambino, il primitivo e il folle. (Vedi N. Depraz, *Y a-t-il une animalité transcendente?*, p. 82). Come abbiamo già ricordato, in Husserl sembra venirsi a creare una certa sovrapposizione tra il concetto di semplice variazione e quello di vera e propria anomalia e figure così differenti come il primitivo, il bambino, l'animale, il folle sono spesso considerate insieme, quali esempi di variazioni anomale della soggettività.

animale e ogni tipo di primitivi ha certo il proprio modo nel quale gli appare lo stesso mondo. Ma non possiamo tradurre, per così dire, questo modo, comprendendo il loro modo di appercepire il mondo, nel nostro e così eventualmente decifrare a cosa corrispondono le cose, gli eventi del mondo, dato a noi uomini normali come realtà dimostrabile, nella loro appercezione a partire dal loro mondo che appare soggettivamente e vale concordemente?⁶⁶⁴

Ci sono casi di radicali variazioni della normalità, come i primitivi e gli animali, con i quali sembrano comunque darsi per Husserl elementi che offrono una possibilità di confronto e “traducibilità” di questi “mondi anomali” nel nostro mondo comune intersoggettivo, permettendo così, da una parte, anche ad essi di rientrare in un qualche modo nel processo di costituzione e di *Vergemeinschaftung* e, dall'altra, offrendo alla costituzione intersoggettiva stessa inaspettate opportunità di ampliamento. Tutti ci relazioniamo ad un medesimo mondo⁶⁶⁵ e tutti condividiamo alcune coordinate di base di accesso a questo stesso mondo nella forma di una corporeità inserita nello spazio-tempo e, quindi, devono poter esistere le condizioni di possibilità per una qualche forma di accordo anche nei casi di deviazioni anomale più radicali; all'Appendice XXV di HUA XV Husserl arriva addirittura a sostenere che, idealmente, là dove vi sono forme di vita e di intelligenza, sono pensabili anche le condizioni di possibilità per forme di relazione, tanto da arrivare ad ampliare le possibilità d'empatia addirittura agli extra-terrestri. Se possono idealmente darsi relazioni con eventuali popolazioni extra-terrestri, a maggior ragione potremo allora averne tra uomini e animali. All'Appendice X di HUA XV, Husserl chiarisce esplicitamente che possiamo provare nei confronti degli animali una vera e propria forma di empatia, “che è una modificazione da assimilare all'empatia tra soggetti umani”⁶⁶⁶, ma destinata a poter trovare solo un riempimento per così dire „relativo“ e limitato; si tratta tuttavia di un'empatia a tutti gli effetti, e cioè della possibilità di apertura ad un altro modo di rivolgersi al mondo circostante,

⁶⁶⁴ Aber sind sie in ihrer Weise nicht doch auf die eine Welt, die Welt für alle, ob Primitive, ob Tiere, ob «normale» Menschen bezogen? Jede Tierspezies und jede Sorte von Primitiven hat eben ihre Weise, wie dieselbe Welt ihr erscheint. Aber können wir nicht diese Weise nachverstehend ihre Weltapperzeption in die unsere sozusagen übersetzen und so gegebenenfalls feststellen, was für Dinge, was für Vorkommnisse der uns normalen Menschen als ausweisbare Wirklichkeit gegebenen Welt ihren Apperzeptionen aus der ihnen subjektiv erscheinenden und zusammenstimmend geltenden Welt entsprechen?⁶⁶⁴ (HUA XV, p. 167).

⁶⁶⁵ Come vedremo, il caso per Husserl più complesso sembra essere quello del malato psichico grave, poiché in tale caso non si tratta di “tradurre” e porre in relazione un “mondo anomalo” – come può per Husserl essere considerato addirittura quello dell'animale – con quello della comunità intersoggettiva normale, ma si tratta di un caso in cui sembrano venire a mancare proprio le coordinate essenziali per la relazione al mondo.

⁶⁶⁶ “die eine assimilierende Abwandlung der mitmenschlichen Einfühlung ist“ (HUA XV, p. 182).

anche se qui non si tratta più in realtà di tematizzare un altro punto di vista, ma una vera e propria modalità alternativa di percezione del mondo circostante⁶⁶⁷.

Così come esiste un preciso rapporto tra l'uomo e la sua *Lebenswelt*, allo stesso modo vale secondo Husserl la regola in base alla quale esiste „per ogni specie animale un tipo modificato di «io e *Umwelt*»⁶⁶⁸, poichè è chiaro che l'animale, in quanto dotato di corpo vivo, non ha solo una qualche forma di „iità“, ma anche una qualche forma di relazione con l'ambiente circostante; si delineano così differenti modi di rivolgersi al mondo, i quali non sono di certo posti sullo stesso piano di quello caratteristico dell'uomo, ma sono comunque considerati come, in qualche maniera, confrontabili con il nostro e, addirittura, in grado di farci scoprire aspetti del nostro stesso mondo che non avremmo neppure immaginato.

2.2 Il folle

Come già sottolineato, agli animali troviamo spesso associate le figure del bambino e del folle. Il bambino non sembra essere considerato una variazione radicalmente anomala, in quanto la sua anormalità viene percepita come uno stadio determinato e temporaneo, inserito in un normale percorso di maturazione e sviluppo, al termine del quale egli raggiungerà la propria maturità e potrà entrare a far parte della comunità intersoggettiva delle persone normali. Nei testi di HUA XIII, XIV, XV, Husserl si impegna invece svariate volte nella riflessione sui folli, poichè questi sono invece sì considerati variazioni del tutto anomale: il folle è colui che, nonostante sia anagraficamente giunto alla maturità, non riesce ad inserirsi nella comunità intersoggettiva; lo si può considerare come un uomo che, psichicamente, si è fermato in un livello intermedio tra l'uomo normale e l'animale, come Husserl sottolinea espressamente al Testo 11 di HUA XV⁶⁶⁹. Una tale affermazione non rende però giustizia al pensiero husserliano sulla follia, poichè anche nel caso del folle affiora quella volontà di “ricomprensione” nel processo di costituzione intersoggettiva che Husserl aveva mostrato addirittura nei confronti degli animali, tanto che non risulta affatto scontato estromettere senza possibilità d'appello i malati psichici dalle possibili relazioni d'empatia e dalla comunità intersoggettiva, e questo non solo perchè la malattia mentale lascia margini di guarigione, ma soprattutto perchè i malati psichici sono pur sempre variazioni di quella molteplicità di soggetti di ragione alla quale, propriamente parlando, appartiene la realtà. Così, anche nel caso dei folli, Husserl mette in atto il tentativo di cogliere, sotto l'anormalità,

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ “für jede Tierspezies ein abgewandelter Typus des «Ich und Umwelt»” (*ibid.*).

⁶⁶⁹ In questo testo Husserl sostiene infatti che esiste “l'anomalo come i «pazzi», nelle loro differenti manifestazioni, i quali non sono più uomini, ma neppure animali” (“das Anomal wie die «Wahnsinnigen», in ihren verschiedenen Ausprägungen, die keine Menschen mehr sind und doch keine Tiere“, *ivi*, p. 159).

quello strato di normalità che deve pur sempre essere a fondamento e consentire il tentato “ripristino” di un parziale accordo intersoggettivo, poichè nessuno può mai essere, fisicamente o psichicamente, del tutto anomalo; come Husserl sottolinea, i soggetti possono essere anomali solo “a condizione che essi siano anomali solo rispetto ad un determinato strato di caratteristiche del mondo comune normale, mentre per i restanti [strati] essi fanno esperienza in piena armonia con i soggetti normali, e sono quindi per tutto il resto normali.”⁶⁷⁰ Nei *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, gli autori⁶⁷¹ sottolineano come il detto di Terenzio „*nihil humani a me alienum puto*“ possa davvero essere assunto quale legge costante dell’atteggiamento fenomenologico, il quale mostra una continua e tenace opera di „ricomposizione dell’*alienus* in *alter*.”⁶⁷² Il malato psichico non può mai essere considerato un totale *alienus*, ma è una forma anomala di alterità, attraverso la quale, proprio come accadeva con l’animale, posso forse anche giungere a cogliere inaspettati elementi della realtà che mi circonda.

Husserl sente il problema delle malattie psichiche come particolarmente insidioso per la costituzione intersoggettiva, poichè, tra le anomalie, le malattie psichiche sono quelle nelle quali emerge in modo particolare come l’armonia caratteristica della comunità monadica, il fondamento stesso di qualsiasi possibilità di empatia, sia esposta a delle possibili falle. Se normalmente vale infatti la regola in base alla quale „diversi soggetti possono avere diversi sistemi di esperienze concordanti. Essi hanno anche però una concordante connessione di esperienze in comune, la quale, anche se non completa, fornisce già un mondo comune e permette l’empatia, così che essi [i diversi soggetti] possono comprendersi nonostante i differenti modi di dedità su uno stesso mondo.”⁶⁷³ Nel caso invece delle anomalie fisiche e soprattutto psichiche, questa regola generale sembra subire un’interruzione, mostrando come possano darsi soggetti nei quali la proporzione tra accordo e disaccordo rispetto alle esperienze degli altri è così sproporzionata verso il disaccordo, da rendere problematica una normale comprensione del mondo e degli altri, dove le due cose sono sempre da considerarsi strettamente legate; anche nell’Appendice XIV ad *Idee II*, Husserl sottolinea come una cosa

⁶⁷⁰ “unter der Voraussetzung, dass sie nur anomal sind hinsichtlich einer bestimmten Schichte von Merkmalen der normalen Gemeinwelt, während sie in allem übrigen in völliger Harmonie mit den Normalen erfahren, also im übrigen selbst normal sind“ (ivi, p. 158). Ad esempio al Testo 3 di HUA XIV Husserl porta l’esempio degli organi: la deviazione può riguardare un organo e non tutti gli organi, tanto che gli organi sani sono spesso in grado di auto-rilevare l’organo anomalo.

⁶⁷¹ B. Callieri, M. Maldonato, G. Di Petta, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli 1999.

⁶⁷² Ivi, p. 33.

⁶⁷³ „Verschiedene Subjekte können verschiedene Systeme einstimmiger Erfahrungen haben. Haben sie aber einen einstimmigen Erfahrungszusammenhang gemeinsam, der schon, wenn auch unvollkommen, eine gemeinsame Welt gibt und Einfühlung ermöglicht, so können sie sich trotz verschiedener Gegebenheitsweisen über dieselbe Welt verständigen“ (HUA XIII, p. 396).

possa dirsi „reale“ solo quando è confermata per tutti e quando si è in grado di presupporre che si confermerebbe per ogni nuovo soggetto della comunità di monadi, invece „se io vedessi qualcosa e lo trovassi confermato secondo una precisa consequenzialità nella mia esperienza, ma un altro, corrispondentemente orientato, non lo vedesse, gli altri direbbero che è «malato», oppure lo direi io di loro.”⁶⁷⁴ L'interruzione che l'armonia monadica trova attraverso le diverse forme di anomalia non è certo tale da compromettere l'interna coerenza del sistema, ma è comunque necessario interrogarsi su questi casi e comprendere davvero in quale misura essi si situino al di fuori del sistema armonico stesso, anche perchè in questo caso non si tratta, come anticipato, di „tradurre“ e confrontare variazioni anomale del mondo – come quella del primitivo o dell'animale – con quella normale, ma di comprendere come possano darsi casi di soggetti ai quali sembrano sfuggire proprio le linee di strutturazione del mondo intersoggettivo.

Per comprendere il problema della follia è necessario ricordare alcune distinzioni husserliane: sia la generale differenziazione tra anomalie psichiche e fisiche, sia quella interna alle anomalie psichiche stesse, le quali hanno in comune il rinvio ad un tema che già nel passo dell'Appendice di *Idee II* era apparso come fondamentale e che ci riguarda molto da vicino, rinviandoci direttamente alle considerazioni esposte nel terzo capitolo: la possibilità dello scambio di posizioni. Si potrebbe infatti affermare che in Husserl vige una concezione per la quale la „gravità“ delle anomalie in riferimento all'intersoggettività viene misurata in base al grado di possibilità di effettuazione o non effettuazione dello scambio di posizioni corrispondente, concetto espresso chiaramente da Husserl all'Appendice II di HUA XV, nella quale egli afferma che se nella comunità dei soggetti d'esperienza normali vale una certa interscambiabilità delle prospettive sul mondo, proprio tale interscambiabilità sembra venire, più o meno, a mancare nel caso dei soggetti anomali⁶⁷⁵. Questo non significa, specifica Husserl, che io non possa intendermi con coloro che presentano anomalie, ma è necessario chiedersi fino a che punto si possa deviare dalla normale costituzione psico-fisica senza eliminare i presupposti per la relazione al mondo e agli altri⁶⁷⁶: quando le anomalie sembrano davvero mettere in scacco l'empatia? Husserl pone esplicitamente questa domanda all'Appendice XIII di HUA XIV, nella quale la domanda generale verte proprio intorno a quale sia il presupposto minimo per il darsi dell'empatia:

⁶⁷⁴ HUA IV, p. 386; trad. it., p. 370.

⁶⁷⁵ HUA XV, p. 52.

⁶⁷⁶ Vedi ad esempio il Testo 16 di HUA XIV.

„La domanda è quindi quali anomalie dell’empatia siano possibili, quali modificazioni permetta il riempimento dell’empatia normalmente effettuata attraverso la delusione delle attese, senza che essa smetta di permanere pur sempre empatia.“⁶⁷⁷

Proprio in riferimento a questo problema Husserl propone allora di distinguere, correlativamente alla distinzione tra soggetti normali e anormali, tra empatia „normale“ e „anormale“: la prima permette un riempimento adeguato, attraverso il quale posso giungere a determinare l’altro come mio analogo psico-fisico; invece nella seconda il riempimento stesso dell’empatia subisce delle interruzioni⁶⁷⁸.

Come abbiamo visto, Husserl tenta sempre di riconoscere nelle anomalie uno stile che le possa ricondurre alla normalità di base, ma esistono però anomalie che rendono più o meno problematico lo scambio di posizioni e la possibilità di empatia, obbligandoci a riflettere se davvero in tutti i casi di anomalia sia presente quel presupposto minimo per lo sviluppo dell’empatia. Per fare ciò vorremmo confrontare il caso del daltonismo, anomalia che rientra nella normalità stessa e rappresenta un impedimento limitato allo scambio di posizioni, e quello della follia grave, che rappresenta invece per Husserl il caso di maggior impedimento allo scambio di posizioni.

Il daltonico è considerato⁶⁷⁹, nel complesso, una persona normale, la quale, nel confronto intersoggettivo, mostra però una visione distorta di alcuni colori; egli non ha anomalie direttamente legate al *Leib* e immediatamente riconoscibili a livello intersoggettivo, ma, non appena egli annulla l’astrazione alla primoridalità, appare subito evidente come possegga manifestazioni anomale, coglibili dagli altri mediamente attraverso l’empatia⁶⁸⁰. La visione anomala dei colori da parte del daltonico è però un’anomalia che non mette a repentaglio lo scambio di posizioni e l’empatia, perchè, come Husserl chiarisce all’Appendice II di HUA XV, il daltonico percepisce sì alcuni colori in modo differente, ma percepisce pur sempre i colori ed è possibile tra la sua e la mia visione dei colori un processo di *Farbengleichung*: il daltonico costruisce⁶⁸¹ il mondo proprio come le persone normali e la sua sua distorsione circa

⁶⁷⁷ “Die Frage ist dann, welche Anomalitäten der Einfühlung sind möglich, welche Abwandlungen lässt die Erfüllung der zunächst normal vollzogenen Einfühlung durch Enttäuschung der Erwartung zu, ohne dass sie aufhört, noch Einfühlung zu bleiben“ (HUA XIV, p. 125).

⁶⁷⁸ Ivi, p. 124.

⁶⁷⁹ Si veda sempre come esempio il Testo 11 di HUA XV.

⁶⁸⁰ Al Testo 3 di HUA XIV Husserl chiarisce infatti che esiste una distinzione tra anomalie legate alla corporeità e immediatamente percepibili a livello intersoggettivo e manifestazioni anomale, riconoscibili dagli altri solo mediamente, tramite empatia.

⁶⁸¹ Ricordiamo con Breyer che la costruzione della *normale Welt* non è per Husserl legata primariamente a dinamiche logico-categoriali, ma all’esperienza ante-predicativa e, in generale, a tutto ciò che la fenomenologia pone sotto il titolo di passività (vedi T. Breyer, *Unsichtbare Grenzen. Zur Phänomenologie der Normalität*,

la visione dei colori può trovare dei „correttivi“ attraverso il rapporto intersoggettivo, cosicché egli può prender coscienza non del fatto che le sue manifestazioni sono sbagliate, ma del fatto che esse rappresentano una deviazione rispetto alla norma; presa coscienza di ciò che lo rende in accordo con gli altri e di ciò che invece lo differenzia, non vi è alcun motivo per il quale il daltonico non possa inserirsi nella comunità monadica e nel processo di costituzione intersoggettiva della realtà.

Diversamente stanno invece le cose nel caso della pazzia, per la quale bisogna fare qualche ulteriore distinzione, poichè Husserl considera, naturalmente, che esistono molteplici casi, più o meno gravi, di possibili disturbi mentali; ad esempio al Testo 2 di HUA XV, egli lascia intravedere una distinzione tra soggetto *unvernünftig* e un vero e proprio *verrücktes Subjekt*, dove il soggetto „irrazionale“ sembra rinviare ad un caso meno grave di follia, caso per il quale possono forse esservi maggiori possibilità di „guarigione“ o, almeno, di „integrazione“ delle esperienze anomale con quelle normali della comunità intersoggettiva; al Testo 2 di HUA XV, Husserl mette proprio in luce come possano darsi casi di integrazione delle esperienze anormali della pazzia attraverso quelle normali:

„Io posso allora pensare alla possibilità che essi possano diventare di nuovo sani, che la loro trascorsa costituzione interrotta si riconnetta di nuovo con quella successiva in una nuova condizione di salute, che essi possano riempire i loro vuoti attraverso esperienza indiretta, sotto la mediazione delle esperienze altrui che si comprendono successivamente e così via.“⁶⁸²

Non dobbiamo infatti dimenticare ciò che abbiamo acquisito nei capitoli precedenti, e cioè che l’empatia ha il potere di aprirci ad una nuova modalità di esperienza; attraverso l’empatia io non ho più infatti a disposizione solo le mie esperienze, ma anche quelle dell’altro, anzi, dell’intera comunità intersoggettiva, accedendo (accesso indiretto, ma non per questo meno reale) ad una sfera di rappresentazioni indirette⁶⁸³ che possono essere centrali non solo per il riconoscimento, ma anche per una qualche forma di „superamento“ delle anomalie stesse. L’empatia svela allora anche e, potremmo quasi dire, soprattutto, nel caso delle anomalie, il

Liminalität und Anomalität, in *Geist, Person, Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, hrsg. von P. Merz, A. Staiti, F. Steffen, Ergon, Würzburg 2010, pp. 109-128, p. 112).

⁶⁸² „Ich kann mir dann die Möglichkeit denken, dass sie wieder gesund werden, dass ihre früheren abgebrochene Konstitution sich mit der späteren in der neuen Gesundheit wieder zusammenschliesst, dass sie durch indirekte Erfahrung unter Vermittlung der nachverstehenden Erfahrungen Anderer sich die Lücken ausfüllen usw.“ (HUA XV, p. 32).

⁶⁸³ In particolare all’Appendice XIII di HUA XIV, Husserl mostra come il riconoscimento e il “superamento” delle anomalie possa essere sia solipsistico (esempio del cieco che riacquisisce la vista attraverso un’operazione), sia anche intersoggettivo, attraverso le “rappresentazioni indirette” derivanti dall’empatia.

proprio potere costitutivo, fungendo da vero e proprio elemento di „integrazione“ nei casi in cui le normali facoltà non permettano una normale partecipazione al processo di costituzione intersoggettiva: così come nel caso del daltonismo esisteva la possibilità, attraverso l’empatia, di confrontare e, per così dire, „uniformare“ i colori, instaurando una connessione intersoggettiva tra l’esperienza del daltonico e quella del normo-vedente, allo stesso modo sembrano per Husserl darsi casi di follia in cui il vuoto di razionalità può essere integrato attraverso un confronto con le esperienze della comunità monadica di soggetti razionali.

I problemi veri e propri sembrano però emergere per Husserl nel caso in cui la pazzia diviene così totalizzante da non permettere più la normale costruzione del mondo, chiudendo il soggetto in un vero e proprio stato di solipsismo: è il caso al quale sembra rinviare il concetto di „pazzia percettiva“ (*Wahrnehmungsverrücktheit*), rintracciabile all’Appendice XIII di HUA XIV, condizione nella quale il soggetto sembra non riuscire più a cogliere un mondo unitario attraverso la percezione e rimanere così ingabbiato in un’esperienza radicalmente anomala del mondo circostante, un’esperienza che sembra davvero mettere in scacco la possibilità dello scambio di posizioni e dell’empatia. È infatti quando la costruzione del mondo circostante perde le linee costitutive fondamentali dettate dalle sintesi passive, quando ciò che più dovrebbe essere immediato ed evidente diviene confuso, senza senso, radicalmente *unheimlich*, che sembrano vacillare per Husserl le possibilità di comprensione, perchè in questo caso il malato psichico sembra davvero intrappolato in un mondo che non rivela vie d’accesso alla realtà e agli altri. Con il daltonico, con molti malati psichici esistono possibilità di comprensione e di confronto, esistono vie d’ingresso ai loro „mondi anomali“, ma nel caso di colui che perde quelle linee di strutturazione del mondo che normalmente accomunano e mettono in relazione ogni monade, diviene difficile ritrovare una possibilità di relazione. È per questi motivi che i casi più gravi di pazzia sono allora avvicinati da Husserl ad una vera e propria condizione di solipsismo: non si tratta più del solipsismo metodologico della riduzione primordiale, non si tratta più di astrazione, ma si tratta di una vera e propria condizione di isolamento, nella quale la fiducia nell’esperienza è rotta e il mondo appare senza costanti coordinate di riferimento. Può così esservi, come ricorda Breyer, una sorta di analogia tra la morte e la follia, poichè entrambe ci pongono fuori dal mondo⁶⁸⁴, ci privano delle connessioni spazio-temporali, delle coordinate passive essenziali per esperire il mondo e l’altro. Ma anche in casi così gravi è comunque possibile impegnarsi per comprendere il mondo e il progetto nascosti dietro la confusione, bisogna provare a rintracciare un ordine che possa dare un senso

⁶⁸⁴ Vedi T. Breyer, *Unsichtbare Grenzen*, p. 118.

e offrire una possibilità alla relazione: questa è la lezione husserliana che ad esempio la psicopatologia fenomenologica di Biswanger o Blankenburg ha cercato di recepire. *Nihil humani a me alienum puto*: dove esiste soggettività esiste possibilità di relazione, anche nei casi all'apparenza più disperati, dove lo psichico sembra riuscire ad influenzare a tal punto il fisico da privare il soggetto di spazio e tempo, ponendolo in una condizione nella quale egli viene in definitiva privato della basilare possibilità di inserimento nel mondo.

Conclusioni

L'obiettivo che ci sembra di aver raggiunto è quello di aver mostrato come l'empatia husserliana si radichi fortemente nella corporeità, nella passività e addirittura, potremmo forse affermare, nella spazialità; e ciò non solo a partire dalle tarde riflessioni husserliane, come ad esempio quelle degli anni '30 sull'esperienza ante-predicativa, ma in tutta la trentennale riflessione del filosofo. L'empatia non si esaurisce di certo nelle sue fondamenta corporee, ma queste dinamiche nelle quali l'*Einfühlung* si viene a intrecciare con la *Leiblichkeit* e con la *Körperlichkeit*, dovevano essere approfondite e precisate per comprendere l'impianto intersoggettivo che su esse si viene a costruire; questo non per assolutizzare l'empatia legata alla corporeità, ma per mostrare come essa sia il necessario strato passivo-associativo alla base di qualsiasi relazione intersoggettiva, relazione che per Husserl inizia come un incontro tra corpi, intesi in un senso così decisamente carnale, da condurre addirittura già sulla strada del legame tra empatia e fisiologia; si potrebbe addirittura affermare che, nei testi husserliani stessi, l'empatia nasca come stimolo eccitato dalla corporeità altrui, intesa all'inizio come una vera e propria *fleischähnliche Körperlichkeit*.

L'assolutizzazione di un particolare momento genetico del percorso che condurrà all'intersoggettività costituita emergerebbe d'altronde come un vero e proprio controsenso nel momento in cui si comprenda che né le riflessioni husserliane sull'empatia, né quelle sull'intersoggettività sono mai fini a se stesse; l'intersoggettività dev'essere infatti considerata come parte integrante dell'intera fenomenologia, intesa come risposta ai problemi dello scetticismo e del solipsismo: solo attraverso la comprensione del modo in cui l'intersoggettività può essere davvero legittimata è infatti possibile anche la reale fondazione di qualcosa di obiettivo e il fondamento dell'intersoggettività stessa deve essere ricercato prima di tutto nella sfera estetico-sensibile. Ciò significa che la fenomenologia deve arrivare ad interrogarsi sulle condizioni di possibilità strutturali del sentire stesso, un sentire che non è mai propriamente singolare, ma sempre empaticamente modulato e integrato. Non solo il rapporto con l'altro è sempre un rapporto io-mondo-tu, ma anche il sentire stesso è sempre un sentire empatico, non solipsistico, ma costitutivamente aperto alla molteplicità. Grazie al potere costitutivo dell'empatia stessa, il mio sentire è sempre intrecciato al sentire degli altri e la possibilità dell'isolamento risulta per Husserl fuori discussione proprio a partire dalla comune sensibilità, dall'eguaglianza dei sistemi di manifestazioni, sulla cui base le differenti prospettive si incontrano, poichè ciascuno esperisce delle stesse cose gli stessi aspetti che anche gli altri percepirebbero se andassero ad occupare la loro stessa posizione nello spazio;

io non percepisco mai il mondo solo dal mio punto di vista, ma nell'empatia l'altro "mi fa spazio" nel suo stesso percepire, così che, attraverso la percezione dell'altro, io ho percezione anche di un altro punto di vista sul mondo, di un punto di vista alternativo, attraverso il quale l'altro può davvero venire ad interpretare una funzione costitutiva nei confronti di me stesso e del mondo. L'assumere il punto di vista dell'altro nell'empatia non deve allora essere inteso semplicemente in senso metaforico o come legato ad una fantasia senza alcun legame con la realtà, ma, al contrario, come una possibilità concreta, fondata sulle potenzialità offerte dal mio *Leib* cinestetico e su una particolare forma di immaginazione, definita da Husserl come una *gebundene Phantasie*, una vera e propria risorsa nell'attuazione del trasferimento di senso da me all'altro, ma nella quale non si tende semplicemente fantasticare sull'altro, bensì a cogliere l'altro *originaliter*, considerandolo come essere che occupa una precisa posizione nel mondo attraverso la sua *Leiblichkeit*. Bisogna infatti sottolineare chiaramente come le manifestazioni altrui colte attraverso empatia non siano affatto per Husserl semplici ipotesi; esse possono essermi sì date solo attraverso presentificazione, e non in un'esperienza percettiva diretta, ma ciò non le riduce affatto a mere supposizioni. Attraverso l'empatia è per Husserl davvero possibile aprirsi all'altro in quanto realtà, comprenderlo come un essere che conduce a concretizzazione reale le mie medesime strutture, ma variate, mostrandosi, in confronto a me stesso, come un equilibrio di analogie e differenze. Il fatto che l'empatia non sia affatto da confondere con la semplice possibilità del *sich anders fingieren*, si mostra d'altronde nel vero e proprio potere costitutivo che Husserl attribuisce al processo empatico stesso, attraverso il quale il singolo è come se potesse accedere a risorse "d'integrazione" intersoggettive. L'empatia non è affatto una dinamica caratterizzata da una costante armonia, ma procede sia attraverso momenti di consonanza che attraverso momenti di rottura, i quali possono poi essere superati proprio grazie al potere che l'empatia ha di integrazione del processo costitutivo stesso. È allora in questo senso che Husserl arriva a parlare dell'empatia come di una vera e propria modalità percettiva di accesso al mondo, la quale si va ad aggiungere a quelle da me direttamente possedute e attraverso la quale si realizza una sorta di raddoppiamento del modo di percezione della *Welt*. Potremmo affermare che attraverso la nostra ricerca l'empatia emerge come una particolare forma di percezione, percezione non solo degli altri, ma anche del mondo.

È allora chiaro che molteplici sono i percorsi di ricerca ancora possibili sul tema della fenomenologia dell'intersoggettività husserliana, a partire proprio dalla traduzione dei testi più significativi di HUA XIII-XV.

Due sembrano i percorsi che dovrebbero essere affrontati con maggiore urgenza. Il primo riguarda i rapporti tra la problematica dell'*Ur-Ich* e quella dell'intersoggettività. Se abbiamo infatti dedicato ampia parte del primo capitolo alla definizione dell'*Ur-Ich*, sostenendo una tesi in base alla quale l'*Ur-Ich* non può affatto essere considerato come un equivalente dell'*ego* primordiale, ciò è stato fatto nella piena coscienza che molto resta ancora da chiarire sia a proposito della natura stessa dell'*Ur-Ich* che dei suoi possibili intrecci con la tematica dell'intersoggettività; se è infatti indubbio che l'*Ur-Ich* e l'*ego* primordiale rappresentano due istanze essenzialmente differenti, se non addirittura divergenti, ciò non toglie che manchi, allo stato attuale dei lavori, una ricerca sistematica sul ruolo dell'*Ur-Ich* nell'intersoggettività.

Un secondo problema che non ha sinora ricevuto la dovuta considerazione da parte della critica è quello dei rapporti tra empatia e le diverse possibili forme di fantasia e immaginazione. Di particolare rilevanza ci sembra infatti come dalla ricerca sia emerso che, in stretto legame con le dinamiche empatiche, si venga a delineare una forma del tutto particolare di immaginazione, quella che Husserl diversifica dalla *blosse Phantasie* e definisce come una *gebundene Phantasie*, una fantasia “legata” alla corporeità dell'altro, in base alla quale il rapporto tra empatia e immaginazione non appare come qualcosa di estrinseco; la componente immaginativa viene infatti a svolgere un ruolo primario nel processo empatico, ruolo ancora tutto da chiarire, in particolare attraverso un'analisi che integri i volumi di HUA XIII-XV con il volume XXIII dedicato a *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen* e con il volume XXXXI *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation*.

Di grande significato sarebbe a nostro parere anche svolgere dei percorsi di ricerca che precisino la derivazione di alcuni concetti essenziali della fenomenologia dell'intersoggettività husserliana. *In primis* ci sembra manchi, allo stato attuale, un'analisi della recezione del pensiero leibniziano nella problematica husserliana dell'intersoggettività; se esiste infatti una bibliografia circa il generale influsso di Leibniz sul pensiero husserliano, resta necessario comprendere in modo più dettagliato l'uso specifico che Husserl compie di concetti di chiara derivazione leibniziana, come quelli di monade e armonia monadica e, più in generale, valutare la reale influenza, non solo linguistica, ma anche contenutistica, del pensiero leibniziano nello sviluppo della teoria husserliana dell'intersoggettività, anche attraverso la mediazione di Benno Erdmann.

Un altro interessante percorso di ricerca sarebbe quello circa le fonti della teoria dell'analogia husserliana, la quale necessiterebbe sia di ulteriori precisazioni in relazione ad una sua possibile caratterizzazione nel senso di un'“analogia di partecipazione”, sia di un

“inquadramento storico-filosofico”, cercando di ricostruire quanto Husserl si sia effettivamente differenziato dai suoi predecessori e contemporanei e quanto, invece, abbia tratto in eredità; centrale per tale ricerca sarebbe soprattutto l’esame approfondito delle opere dei pensatori ad Husserl contemporanei, da quest’ultimo direttamente citate, come ad esempio i *Leitfaden der Psychologie* di Theodor Lipps e le *Wissenschaftliche Hypothese über Leib und Seele* di Benno Erdmann.

Infine, come accennato anche nell’introduzione, non possiamo che ricordare nuovamente il rapporto sempre più stretto che in questi ultimi anni si è venuto ad istituire tra fenomenologia husserliana e neuroscienze, per il fatto che scienziati come Vittorio Gallese “interpellano” sempre di più la fenomenologia e, soprattutto, la fenomenologia husserliana dell’intersoggettività; un dato di fatto che può tradursi in un confronto ancora più approfondito e rigoroso. Basti pensare, nell’ambito della nostra ricerca sulle basi corporee dell’empatia husserliana, a quanto potrebbe essere illuminante un esame interdisciplinare dei modi in cui nella fenomenologia husserliana la *Körperlichkeit* si trasforma in *Leiblichkeit* e dei correlativi modi di possibile percezione empatica di tale trasformazione.

Bibliografia

Opere di Husserl:

Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro I, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

Husserl Edmund, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, hrsg. von M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro II, trad. it. Di E. Filippini, Einaudi, Torino 2002.

Husserl Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963; *Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 2002.

Husserl Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. di V. Costa, Guerini e Associati, Milano 1993.

Husserl Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969; *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2001.

Husserl Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Husserl Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Husserl Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Husserl Edmund, *Formale and transzendente Logik*, hrsg. von P. Janssen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974; trad. it. di Guido Davide Neri, Laterza, Bari 1966.

Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Saggiatore, Milano 2002.

Husserl Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, Texte aus dem Nachlass (1898-1925), hrsg. von E. Marbach, Martinus Nijhoff, Den Haag 1980.

Husserl Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Springer, New York 2006.

E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, trad. it. di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008.

Husserl Edmund, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, hrsg. von D. Fonfara, Springer, New York 2012.

Letteratura critica:

Aguirre Antonio, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

Ales Bello Angela, *Human world-Animal world: an interpretation of instinct in some late husserlian manuscript*, «Analecta Husserliana», (68), 2000, pp. 249-255.

Allen Jeffner, *Husserl's overcoming the problem of intersubjectivity*, «Modern Schoolman», (55), 1978, pp. 261-271.

Altobrando Andrea, *Husserl e il problema della monade*, Trauben, Torino 2010.

Andrew Wayne K., *The givenness of self and others in Husserl's transcendental phenomenology*, «Journal of Phenomenological Psychology», 1982 (13), pp. 85-100.

Andrews Michael F., *Edmund Husserl: empathy and the transcendental constitution of the world*, «Analecta Husserliana», (79), 2004, pp. 217-239.

Arp Kristiana Marta, *A critical reconstruction of Husserl's intersubjectivity theory*. Authorized facsimile of the dissertation of the University of California, San Diego, Ph. D., 1987. Universal Microfilms International, Ann Arbor (Mich.) 1989.

Arp Kristiana Marta, *An authentic husserlian account of the other*, «The Journal of the British Society for Phenomenology», (24), 1993, pp. 204-213.

Baldacchino John, *The convergent "I": empathy as an aesthetic category*, «Analecta Husserliana», (83), 2004, pp. 505-519.

Bancalari Stefano, *La riduzione primordiale nella V Meditation: un tradimento della riduzione «intersoggettiva»?», «La Cultura», (42), 2004, pp. 65-76.*

Bancalari Stefano, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003.

Bar-On Zvie, *Solipsism, intersubjectivity and Lebenswelt*, «Analecta Husserliana», (48), 1996, pp. 167-175.

Bégout Bruce, *Pulsion et socialization. L'origine instinctive de la société selon Fichte et Husserl*, «Alter», (9), 2001, pp. 27-63.

Behnke Elisabeth, *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in *Issues on Husserl's Ideas II*, ed. by N. Thomas and E. Lester, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1996, pp. 135-160.

Bernet Rudolf, *Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl*, in D. Lohmar, *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, hrsg. von D. Fonfara, Springer, Dordrecht 2006, pp. 38-53.

Bernet Rudolf, Kern Iso, Marbach Eduard, *Edmund Husserl*, trad. it. di C. La Rocca, il Mulino, Bologna 2002.

Bianchi Irene Angela, *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Franco Angeli, Milano 2003.

Bianchi Irene Angela, *Solipsism, empathy, otherness: on Husserl's overcoming on the "closure" of the I, to otherness as a guarantee of an "aperture" to the world*, «Analecta Husserliana», (60), 1999, pp. 277-295.

Birnbaum Daniel, *The hospitality of presence. Problems of otherness in Husserl's phenomenology*, Almquist and Wiksell International, Stockholm 1998.

Boldwin Thomas, *Phenomenology, solipsism and egocentric thought*, «The Aristotelian Society», (62), 1988, pp. 27-43.

Brand Gerd, *Die Normalität des und der Anderen und die Anomalität einer Erfahrungsgemeinschaft bei Edmund Husserl*, in A. Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, hrsg. von W. M. Sprondel und R. Grathoff, Enke, Stuttgart 1979, pp. 108-124.

Brand Gerd, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, «Phänomenologische Forschungen», (6-7), 1978, pp. 28-118.

Brand Gerd, *Kritische Studie zu: E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Husserl, Scheler, Heidegger in der sicht neuer Quellen*, hrsg. von E. W. Orth, Karl Alber Verlag, Freiburg 1978, pp. 28-117.

Braun Walter, *Die Andersheit und der Andere: Plädoyer für eine zeitliche statt einer räumlichen Sicht des Anderen*, «Prima Philosophia», (9), 1996, pp. 283-295.

Breyer Thiemo, *Intersubjektive Erfüllungen. Zur Funktion der Aufmerksamkeit in der transzendenten Genesis der Fremderfahrung*, in *Subjektivität und Intersubjektivität*, hrsg. von I. Römer, Ergon, Würzburg 2011, pp. 151-162.

Breyer Thiemo, *Unsichtbare Grenzen. Zur Phänomenologie der Normalität, Liminalität und Anomalität*, in *Geist, Person, Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, hrsg. von P. Merz, A. Staiti, F. Steffen, Ergon, Würzburg 2010, pp. 109-128.

Cairns Dorion, *Conversation with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

Calì Carmelo, *Husserl e l'immagine*, «Aesthetica» (Supplementa, 10), 2002.

Canista Maria José and Martins Maria Manuela, *Phenomenology: corporeity and intersubjectivity in Husserl; the most significant influences of Husserl*, «Analecta Husserliana», (80), 2002, pp. 532-544.

Carr David, *The fifth Mediatation and Husserl's cartesianism*, «Philosophy and phenomenological Research», (34), 1973, pp. 14-35.

Cho Kah Kyung, *Monade contra Leib-Seele-Dualismus. Leibniz, Husserl und die organische Weltbild*, in *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*, hrsg. von C. Nieleßen, M. Steinmann und F. Töpfer, Königshausen und Neumann, Würzburg 2007, pp. 52-66.

Costa Vincenzo, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010.

Costa Vincenzo, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009.

Costa Vincenzo, *Die Erfahrung des Anderen. Phänomenologie, Behaviorismus und Spiegelneuronen*, «Husserl Studies», (24), 2008, pp. 231-241.

Costa Vincenzo, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2007.

Costa Vincenzo, *L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione*, in *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva mondo della vita*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2006.

Costa Vincenzo, *L'esperienza dell'altro: per una fenomenologia della separazione*, testo presentato al seminario *I problemi dell'empatia tra intersoggettività e neuroscienze*, svoltosi presso l'Università degli Studi di Parma il 13/11/2007.

Costa Vincenzo, Franzini Elio, Spinicci Paolo, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

Costa Vincenzo, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaka Book, Milano 1996.

Costantini Elio, *Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein und Husserl*, «Analecta Husserliana», (11), 1981, pp. 335-341.

Costelloe Timothy, *Husserl's attitude problem: intersubjectivity in Ideas II and the Fifth Cartesian Meditation*, «The Journal of the British Society for Phenomenology», (34), 2003, pp. 74-86.

Courtine Jean-François, *L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl*, «Les Études Philosophiques», (3-4), 1989, pp. 497-516; *L'essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl*, in A.A.V.V., *Studi di Filosofia trascendentale*, a cura di V. Melchiorre, «Vita e Pensiero», Milano 1993, pp. 189-213.

Courtine Jean-Françoise, *Intersubjektivität und analogie*, «Phaenomenologische Forschungen», (24-25), 1991, pp. 232-265.

Cristin Renato, *Invito al pensiero di Husserl*, Mursia, Milano 2002.

Cristin Renato, *Introduzione a E. Husserl, Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1997.

Cristin Renato, *Phänomenologie und Monadologie: Husserl und Leibniz*, «Studia Leibnitiana», (22), 1990, pp. 163-174.

Cristin Renato, *La monade, l'eco, l'arcobaleno. Heidegger, Husserl e il concetto leibniziano di sostanza*, «Aut Aut», (223-224), 1988, pp. 231-257.

Danek Jaromir, *Méditation husserlienne sur l'alter ego*, «Laval Théologique et Philosophique», (31), 1975, pp. 175-191.

Dastur Françoise, *Espace et Intersubjectivité*, «Studia Phaenomenologica», (3-4), 2001, pp. 63-73.

Dastur Françoise, *Réduction et intersubjectivité*, in *Husserl*, É. Escoubas et M. Richir (ed.), J. Millon, Grenoble 1989, pp. 43-64.

de Folter Rolf, *Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz*, in *Sozialität und Intersubjectivität*, hrsg. von R. Grathoff e B. Waldenfels, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, pp. 157-181.

Deodati Marco, *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, Mimesis, Milano 2010.

Deodati Marco, *Istintività nell'intersoggettività di Husserl?*, testo presentato al seminario *I problemi dell'empatia tra intersoggettività e neuroscienze*, svoltosi presso l'Università degli Studi di Parma il 13/11/2007.

Deodati Marco, *Intenzionalità emotiva e valore in Husserl*, pubblicato on-line su «Dialegesthai», 2004.

De Palma Vittorio, *Quallen, Menschen, Gestirngeister. Intersubjectivität, Anomalität und Gemeinwelt aus phänomenologischer Sicht*, «Studia Phaenomenologica», (11), 2011, pp. 223-241.

Depraz Natalie, *Sur l'Intersubjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.

Depraz Natalie, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001.

Depraz Natalie, *Pulsion, instinct, désir*, «Alter», (9), 2001, pp. 113-125.

Depraz Natalie, *The husserlian theory of intersubjectivity as alterology: emergent theory and wisdom traditions in the light of genetic phenomenology*, «Journal of Consciousness Studies», (8), 2001, pp. 169-178.

Depraz Natalie and Zahavi Dan, *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht - Boston (Mass.) - London 1998.

Depraz Natalie, *La traduction de Leib. Une crux phaenomenologica*, «Études Phénoménologique», (26), 1997, pp. 91-109.

Depraz Natalie, *Transcendence et incarnation. Lo statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995.

Depraz Natalie, *Y a-t-il une animalité transcendantale?*, «Alter», 3, 1995, pp. 81-110.

Depraz Natalie, *De l'altérité dans l'aperception comme structure fondamentale de la conscience. Accéder à autrui par son aperception [E. Husserl]*, «Études Phénoménologique», (19), 1994, pp. 11-38.

Depraz Natalie, *Les figures de l'intersubjectivité: Études des Husserliana XIII-XIV-XV zur Intersubjektivität*, «Archives de Philosophie», (55), 1992, pp. 479-498.

Diemer Alwin, *Husserl. Versuche einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Anton Hain, Eisenheim a.Gl. 1965.

D'Ippolito Bianca Maria, Montano Aniello, Piro Francesco (a cura di), *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004.

D'Ippolito Bianca Maria, *Edmund Husserl: Intersubjectivity between epoché and history*, «Analecta Husserliana», (31), 1990, pp. 341-347.

D'Ippolito Bianca Maria, *Monade et monde. Réflexions sur les "Méditations Cartésiennes" de E. Husserl*, «Analecta Husserliana», (79), 2004, pp. 503-515.

Donohoe Janet, *Husserl on ethics and intersubjectivity: from static to genetic phenomenology*, Humanity Books/Prometeus, Amherst 2004.

Douenhoev Bernard, *A comment on Husserl and solipsism*, «The Modern Schoolman», 52, 1975, pp. 189-193.

Ehrhardt Walter E., *Die Leibniz Rezeption in der Phaenomenologie Husserls*, in *Akten des Internationalen Leibniz-Kongress*, Hannover, 14-19 November 1966, pp. 146-155.

Ehrl Gerhard, *Solipsismusproblem und Intersubjektivitätsfrage in Husserls Vorlesungen von 1910/1911 und 1923/1924*, «Prima Philosophia», (14), 2001, pp. 255-287.

Elliston Frederick A., *Husserl's phenomenology of empathy*, in *Husserl. Expositions and appraisals*, ed. by F. A. Elliston and P. McCormick, University of Notre Dame Press, London 1977, pp. 213-231.

Ferrario Edoardo, *«Come se io fossi là». Note sulla riduzione primordiale nelle Meditazioni Cartesiane di Edmund Husserl*, «Il cannocchiale», (3), 2010, pp. 35-55.

Ferrario Edoardo, *Fenomenologia dell'altro. Husserl, Heidegger, Levinas*, in *L'altro e il tempo. Studi di fenomenologia*, a cura di AA.VV., Guerini e Associati, Roma 2004, pp. 77-106.

Ferraro Giuseppe, *Il tema della morte e dell'intersoggettività in due manoscritti inediti di E. Husserl*, «Filosofia», (36), 1985, pp. 167-184.

Ferretti Giovanni, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

Ghiron Valeria, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl*, Marsilio, Venezia 2011.

Giuculescu Alexandru, *The leibnizian dimension of Husserl's phenomenology*, in «Analecta Husserliana», (52), 1998, pp. 99-117.

Gronke Horst, *Das Denken des Anderen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.

Guiledad Reuben, *Le concept de monade selon Husserl*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», (82), 1977, pp. 345-364.

Haney Kathleen Mary, *A re-evaluation of Husserl's theory of intersubjectivity*. Authorized facsimile of the dissertation of the Tulane University, Ph. D., 1982. Ann Arbor (Mich.), London, Universal Microfilms International, 1984.

Haney Kathleen Mary, *Intersubjectivity revisited. Phenomenology and the other*, Ohio University Press, Athens (Ohio) 1994.

Haney Kathleen Mary, *The necessity of intersubjectivity*, in *The orizons of continental philosophy, Essays on Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, H. J. Silverman, A. Mickunas, T. Kisiel and A. Lingis (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 32-61.

Haney Kathleen Mary, *The role of intersubjectivity and empathy in Husserl's foundational project*, «Analecta husserliana», (80), 2002, pp. 146-158.

Haney Kathleen Mary, *Why is the fifth Cartesian Meditation necessary?*, «Southwest Philosophy Review», (13), 1997, pp. 197-204.

Harding Brian, *Epoché, the transcendental ego, and intersubjectivity in Husserl's phenomenology*, «Journal of Philosophical Research», (30), 2005, 141-156.

Harlan Robert Michael, *Must the other be derived from the I? Towards the reformulation of Husserl's 5th Cartesian Meditation*, «Husserl Studies», (1), 1984, pp. 79-104.

Harlan Robert Michael, *The I and the Other. A reformulation of Husserl's 5th Cartesian meditation* [authorized facsimile of the dissertation of the New School for social research, Ph. D., 1978]. Ann Arbor (Mich.), London, Universal Microfilms International, 1980.

Hedwig Klaus, *Husserl und die Analogie*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (36), 1982, pp. 77-86.

Heffernan George, *Das Bewusstsein vom Anderen. Zum Problem der Fragestellung in der V Cartesianischen Meditation Husserls*, in *Bewusstsein und Zetlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, hrsg. von H. Busche, G. Heffernan, D. Lohmar, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990, pp. 213-247.

Held Klaus, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, «Phaenomenologische Forschungen», (24-25), 1991, pp. 305-339.

Held Klaus, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.

Held Klaus, *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

Hoffman Gisbert, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Kritische Betrachtungen zu Texten aus Husserls Nachlass*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (29), 1975, pp. 138-149.

Holenstein Elmar, *L'association en tant que synthèse passive chez Husserl*, «Philosophie», (50), 1996, pp. 30-65.

Holenstein Elmar, *Phaenomenologie der Assotiation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passive Genesis bei E. Husserl*, Martinus Nijoff, Den Haag 1972.

Hutcheson Peter, *Husserl, analogy and other mind*, «The Journal of the British Society for Phenomenology», (18), 1987, pp. 285-289.

Hutcheson Peter, *Husserl's fifth Meditation*, «Man World», (15), 1982, pp. 265-284.

Hutcheson Peter, *Husserl's Problem of Intersubjectivity*, «The Journal of the British Society for Phenomenology», (11), 1980, pp. 114-162.

Hutcheson Peter, *Solipsistic and intersubjective phenomenology*, in «Human Studies», (4), 1981, pp. 165-178.

Iribarne Julia Valentina, *El concepto husserliano de mónada*, «Escritos de Filosofía», (11), 1992, pp. 107-120.

Iribarne Julia Valentina, *Intencionalidad instintiva y fenomenologia transcendental*, «Escritos de filosofia», (14), 1995, pp. 299-310.

Iribarne Julia Valentina, *Intersubjectivity as the starting point*, «Analecta Husserliana», (35), 1991, pp. 3-13.

Iribarne Julia Valentina, *La fenomenologia de Husserl como monadologia*, «Escritos de Filosofía», (8), 1985, pp. 71-81.

Iribarne Julia Valentina, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Karl Alber Verlag, Freiburg 1994.

Kaehler Klaus, *The monad in Husserl's phenomenology of intersubjectivity*, «Tijdschrift voor Filosofie», (57), 1995, pp. 692-709.

Kern Iso, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Kern Iso, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935, Den Haag, Martinus Nijhoff 1973.

Kojima Hiroshi, *The potential plurality of the transcendental ego of Husserl and its relevance to the theory of space*, «Analecta Husserliana», (8), 1978, pp. 55-63.

Kozlowski Richard, *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991.

Kühn Rolf, *Intersubjektivität und Gemeinschaftlichkeit. Eine Betrag zur Klärung ihrer phänomenologischen Fundierung*, «Recherches Husserlienne», (21), 2004, pp. 63-95.

Lanciani Albino, *Un'estetica del fondamento. Fenomenologia dell'empatia*, Edizioni dell'Arco, Milano 1992.

Lee Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston (Mass.)-London 1993.

Lee Nam-In, *Problems of intersubjectivity in Husserl and Buber*, «Husserl Studies», (22), 2006, pp. 137-160.

Lee Nam-In, *Static-phenomenological and Genetic-phenomenological. The concept of primordality in Husserl's fifth Cartesian Meditation*, «Husserl Studies», (18), 2002, pp. 165-183.

Lee Nam-In, *Unterschiedliche Problemfelder einer Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Phänomenologie in Korea*, hrsg. von C. Kah-Kyung, Karl Alber Verlag, Freiburg 2001, pp. 55-81.

Lohmar Dieter, *Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology in Life, Subjectivity and Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*, ed. by R. Breeur e U. Melle, Phaenomenologica 201, New York 2012, pp. 277-302.

Lotz Christian, *Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der Intersubjektivität bei Husserl*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», (56), 2002, pp. 72-95.

Lotz Christian, *Psyche or person? Husserl's phenomenology of animals*, in *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, hrsg. von D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006, pp. 190-202.

Martins Maria, *Les figures de l'intersubjectivité chez Husserl*, in «*Analecta Husserliana*», (89), 2006, pp. 215-230.

Masullo Aldo, *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1965.

Masullo Aldo, *Lezioni sull'intersoggettività, I: Fichte e Husserl*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1964.

Meist Kurt Reiner, *Monadologische Intersubjektivität*, «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», (34), 1980, pp. 561-589.

Melchiorre Virgilio, *La via analogica*, «*Vita e Pensiero*», Milano 1996.

Mensch James R., *Instincts-A husserlian account*, «*Husserl Studies*», (13), 1996, pp. 219-237.

Mertens Karl, *Husserl Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz*, «*Husserl Studies*», (16), 2000, pp. 1-20.

Michaud Thomas Arthur, *The Phenomenology of intersubjectivity: Husserl and after*, Authorized facsimile of the dissertation of the Marquette University, Ph. D., 1982. Ann Arbor (Mich.), London, Universal Microfilms International, 1983.

Nenon Thomas and Embree Lester, *Issues on Husserl's Ideas II*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston (Mass.)-London 1996.

Nitta Yoshiro, *Husserl's manuscript 'A Nocturnal Conversation: his phenomenology of intersubjectivity*, in «*Analecta Husserliana*», (8), 1978, pp. 21-37.

Okoro Chiedozie, *A critique of the polarity in Edmund Husserl's intersubjectivity theory*, «*Analecta Husserliana*», (84), 2005, pp. 129-144.

Overgaard Søren, *The importance of bodily movement to Husserl's theory of Fremdfahrung*, «*Recherches Husserliennes*», (19), 2003, pp. 55-65.

Petit Jean-Luc, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Cerf, Paris 1996.

Piana Giovanni, *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1967.

Pradelle Dominique, *Monadologie et Phénoménologie*, «*Philosophie*», (92), 2006, pp. 56-85.

Pugliese Alice, *Treibsphäre und Urkindheit des Ich*, «*Husserl Studies*», (25), 2009, pp. 141-157.

Pugliese Alice, *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*, Mimesis, Milano 2009.

Pugliese Alice, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, Milano 2004.

Ravalli Paolo, *Husserls Phänomenologie der intersubjektivität in der Göttinger Jahren. Eine kritisch-historische Darstellung*, Zeno, Utrecht 2003.

Reynard Peter, *Intersubjectivity and naturalism. Husserl's fifth Cartesian Meditation revisited*, «Husserl Studies», (17), 2001, pp. 207-216.

Ricard Marie-Andrée, *L'empatie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl*, «Recherches Qualitatives», (25), 2005, pp. 88-102.

Römpp Georg, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht 1992.

Sakakibara Tetsuya, *Struktur und Genesis der Fremdfahrung bei Edmund Husserl*, «Husserl Studies», (24), 2008, pp. 1-14.

Scarpat Laura, *Un'espressione sbagliata e un penoso enigma*, Atti del convegno *Attualità della fenomenologia* (2002), 3/2003, in LED on line, Electronic Archive by LED, Edizioni universitarie delle facoltà di Lettere – Economia - Diritto dell'Università degli Studi di Milano.

Scherbel Martina, *Deskription oder Postulat? Zur Intersubjektivitätstheorie in der V Cartesianischen Meditation Edmund Husserls*, «Perspektiven der Philosophie», (20), 1994, pp. 275-288.

Schnell Alexander, *Pulsion et instincts dans la phenomenology génétique*, in «Annales de Phénoménologie», (5), 2006, pp. 79-98.

Scrimieri Giorgio, *Il ruolo dell'Einfühlung nell'intersoggettivo di Edmund Husserl*, in «Raccolta di studi e ricerche», 1981 (3), pp. 53-106.

Shamay Zinger, *“Monads have windows”: Husserl's alternative version of the “other”*, «Iyyun: the Jerusalem Philosophical Quarterly», (44), 1995, pp. 443-458.

Sheets-Johnstone Maxine, *Re-thinking Husserl's Fifth Meditation*, «Philosophy today», (43), 1999, pp. 99-106.

Shim Michael, Cristin Renato and Sakai Kiyoshi, *Phänomenologie und Leibniz*, «Husserl Studies», (20), 2004, pp. 161-166.

Soffer Gail, *The other as alter ego: a genetic approach*, «Husserl Studies», (15), 1998, pp. 151-166.

Soldati Giovanni, *Le role du corps dans la conscience d'autrui*, «Studia Philosophica», (62), 2003, pp. 105-118.

Sommer Manfred, *Fremdfahrung und Zeitbewusstsein: zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (38), 1984, pp. 3-18.

Steinbock Anthony, *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston 1995.

Stiegler Bernard, *Être-là-bas. Phénoménologie et orientation*, «Alter», (4), 1996, pp. 263-277.

Stoehler Tanja, *What is the question to which Husserl's fifth Cartesian Meditation is the answer?*, «Husserl Studies», (24), 2008, pp. 99-117.

Stoelger Thomas, *Das ästhetische Apriori des alter ego. Untersuchungen zur transzendentalen Intersubjektivitäts-Theorie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Königshausen und Neuman, Würzburg 1994.

Straus Erwin, *Monads have windows*, in *Phenomenological Perspectives. Historical and systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, pp. 130-150.

Taguchi Shigeru, *Das Problem der Ur-ich bei Edmund Husserl: die Frage nach der selbstverständlichen Nähe des Selbst*, Springer, Dordrecht 2006.

Taguchi Shigeru, *Individuation und Ichgemeinschaft*, in *Subjektivität-Verantwortung-Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, hrsg. von D. Carr und C. Lotz, Lang, Frankfurt am Main 2002, pp. 57-75.

Theunissen Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965; *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, trans. by Christopher Macann, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1984.

Trachsel Mary, *Husserl's intersubjectivity and the possibility of living with non human persons*, «Analecta Husserliana», (93), 2007, pp. 33-52.

Vanzago Luca, *Coscienza e alterità*, Mimesis, Milano 2008.

Vergani Mario, *La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de "monadologie"*, «Les Études Philosophiques», (4), 2004, pp. 535-552.

Venier Veniero, *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, pubblicato on-line su «Dialegesthai», 2011.

Volonté Paolo, *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der konstitution der Erkenntnis*, Karl Alber Verlag, München 1995.

Von Breda Herman Leo, *Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls*, in *Akten des Internationalen Leibniz-Kongress*, Hannover, 14-19 November 1966, pp. 124-145.

Waldenfels Bernhard, *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, «Phänomenologische Forschungen», (22-23), 1989-1990, pp. 39-63; *Experience of the alien in Husserl's phenomenology*, «Research in Phenomenology», (20), 1990, pp. 19-33.

Walto Roberto, *Edmund Husserl. La fenomenologia como monadologia*, «Husserl Studies», (21), 2005, pp. 157-163.

Walton Roberto, *Fenomenologia de la empatia*, «Philosophica», (24-25), 2001-2002, pp. 409-428.

Yamaguchi Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1982.

Yamaguchi Ichiro, *Treibintentionalität und unaffektive Passive Synthesis in der genetische Phänomenologie*, «Alter», (9), 2001, pp. 219-240.

Zahavi Dan, *Beyond Empathy: phenomenological approaches to intersubjectivity*, «Journal of Consciousness Studies», (8), 2001, pp. 151-167.

Zahavi Dan, *Horizontal intentionality und transcendental intersubjectivity*, «Tijdschrift voor Filosofie», (59), 1997, pp. 304-321.

Zahavi Dan, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, «Phänomenologische Forschungen», (5), 2000, pp. 155-158.

Zahavi Dan, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht 1996.

Zahavi Dan, *Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy in The new Husserl: a critical reader*, D. Welton (ed.), Indiana university press, Bloomington 2003, pp. 157-180.

Zahavi Dan, *Husserl's phenomenology of the body*, «Études Phénoménologique», (19), 1994 pp. 63-84.

Altre opere:

Pinotti Andrea, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Laterza, Bari 2011.

Damasio Antonio, *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2007.

Derrida Jacques, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di Massimo Zannini, Jaka Book, Milano 2006.

Lévinas Emmanuel, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Jaka Book, Milano 2002.

Stein Edith, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Studium, Roma 2000.

Callieri Bruno, Maldonato Mauro, Di Petta Gilberto, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli 1999.

Heidegger Martin, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Città di Castello 1996.

Ricoeur Paul, *Edmund Husserl - La cinquième méditation cartésienne*, in *A l'école de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1968.

Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Saggiatore, Milano 1965.

Lipps Theodor, *Die ethischen Grundfragen*, Voß, Hamburg und Leipzig 1905.

Lipps Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1903.