

*Etica e filosofia della persona*

**Veniero Venier**

# **L'esistenza in ostaggio**

Husserl e la fenomenologia personale

Prefazione di  
**Elio Franzini**



**FrancoAngeli**

*Etica e filosofia della persona*

5

Progetto editoriale  
di **Guido Cusinato**

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

---

**Veniero Venier**

**L'esistenza  
in ostaggio**

Husserl e la fenomenologia personale

Prefazione di  
**Elio Franzini**

*Etica e filosofia della persona*

**FrancoAngeli**

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.  
*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)*

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

*Jan Patočka*

*Per Ana Paula*



## *Indice*

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





## *Prefazione*

di *Elio Franzini*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## *Introduzione*

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

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

Agostino, *Confessioni*, X,16.25

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

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

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

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

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

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



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

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

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

5. Cfr. HUA XV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. Cfr. HUA IV, p. 169.

12. HUA XIII, p. 443.

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

14. HUA IV, p. 159.

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

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

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

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

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

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

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

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

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