

EIGENLIEBE OVVERO
L'EGOISMO METAFISICO DEL SOGGETTO
di Emanuele Mariani

*Come fenomenologo sono
necessariamente solipsista¹*
E. Husserl

1. *Il solipsismo come aporia del soggetto trascendentale*

Il punto di partenza da cui prende spunto la riflessione fenomenologica sembra destinare la fenomenologia stessa, fin dai suoi primi albori, ad abitare nell'irrisolubilità di un *paradosso*. Tale paradosso va sotto il nome di «solipsismo» e concerne senza alcuna distinzione di sorta ogni tentativo teso a fondare una *filosofia* a carattere *trascendentale*. Da una parte, l'auto-riflessione dell'*io* a partire dall'evidenza del *cogito* – attraverso lo strumento del dubbio radicale – riesce ad acquisire una valenza apodittica e universale. D'altra parte, l'indubitabilità a cui giunge l'auto-riflessione rischia di fare dell'*io* nient'altro che il risultato o, meglio, il *prigioniero* della sua stessa vacuità formale. Rinunciando al mondo, l'*ego* assurge alla purezza dell'*io trascendentale*, in virtù dell'identità assoluta (o, forse, sarebbe meglio dire «tautologica») che pone il soggetto in un rapporto di perfetta uguaglianza con se stesso: *io = io*. Tuttavia, erigendosi a «re ed arbitro del mondo», il soggetto si autocondanna (almeno così sembra) al triste destino di «fabbricatore di solitudine». ² Con il titolo di «io trascendentale», l'*ego cogito* (esattamente come l'«Io penso» kantiano) appare, infatti, privo di ogni materialità ed incapace d'effettuare in ultima istanza alcun tipo d'individuazione. Trasformandosi in *solus ipse*, l'*io* finisce per pagare l'abissale discesa nell'interiorità dell'anima – «noli foras ire» direbbe Agostino ³ – al caro prezzo del *solipsismo*. Ma cosa deve intendersi per «solipsismo»? La figura metafisica del «soggetto», che presuppone l'uguaglianza perfetta «*io = io*» e fonda al contempo la condizione di possibilità del suo corrispettivo morale: ⁴ l'egoismo in quanto *philautia* o «amor proprio», o – per dirlo con le parole della *Critica della Ragion Pratica* – «Eigenliebe». ⁵ Da un punto di vista metafisico, l'*amor proprio* si definisce nei termini di una figura derivata dal *solipsismo*, – intendendo quest'ultimo come l'*aporia* di maggior peso che grava sulle sorti del soggetto trascendentale. ⁶

2. Il solipsismo in fenomenologia

La fenomenologia si ritrova per sua stessa natura – in quanto riflessione fondata sull'evidenza del *cogito* – costantemente esposta alla minaccia del *solipsismo*. La posta in gioco sta nel definire le condizioni in base alle quali è possibile pensare il *soggetto* (l'«io») senza, per un verso, ricadere nelle aporie del formalismo, vale a dire l'impossibilità di ogni *individuazione*, evitando, per l'altro, di ridurlo ad un semplice costrutto materiale privo di una *identità* propria. Nell'arco temporale della produzione husserliana, la questione del *solipsismo* compare strategicamente in due luoghi d'importanza capitale e sotto due figure distinte. Il «solipsismo monologico» e il «solipsismo monadologico». Si tratta, in particolare, per quanto riguarda la prima figura, del § 8 della *Prima delle Ricerche Logiche* («Le espressioni nella vita solitaria dell'anima»)⁷ e per quanto riguarda invece la seconda, del § 42 delle *Meditazioni Cartesiane* («Esposizione del problema dell'esperienza di ciò che è straniero in risposta all'obiezione di solipsismo»).⁸ Fin da subito vale la pena notare come ciò che nelle *Ricerche Logiche* s'impone nei termini di un'esigenza metodologica, vale a dire la limitazione dell'analisi del significato ai semplici vissuti di coscienza (con esclusione programmatica del carattere *comunicativo* e per ciò stesso intersoggettivo del linguaggio), riappaia a distanza di quasi trent'anni – all'epoca della stesura delle *Meditazioni Cartesiane* – sotto forma d'«obiezione». Tale *obiezione* si enuncia nel modo seguente. Affinché all'interno del campo d'evidenza delimitato dai vissuti di coscienza sia possibile l'emergenza dell'*altro* – inteso come *alter ego* – la descrizione fenomenologica deve rivelarsi *paradossalmente* capace d'aprire in seno all'immanenza assoluta dell'*io* uno spazio atto ad accogliere il senso della trascendenza di cui l'altro è portatore. Si tratta, cioè, di dimostrare che la fenomenologia – una volta applicata la riduzione trascendentale e quindi messo il «mondo» tra parentesi – non si riduce, a sua volta, ad un semplice *solipsismo*, bensì risulta in grado d'articolarsi nei termini di una «intersoggettività trascendentale». Sarà allora opportuno concentrarsi sul difficile rapporto che lega queste due figure del solipsismo e che concernono, da una parte, la sfera «ideale» del significato e, dall'altra, il «significato» dell'alterità. Detto più semplicemente, ne va dell'eterno problema dell'*identità* e della *differenza*. In termini fenomenologici, ciò si traduce nel paradosso dell'*altro*: la spinta centrifuga dell'*alterità* – di cui l'«altro» è il portatore – tende inevitabilmente ad aprire nell'intimità del soggetto uno «squarcio» d'irreparabile trascendenza.

3. *Prima figura del solipsismo ovvero il «solipsismo monologico»*

Ripetiamo la distinzione fondamentale su cui si apre la *Prima* delle *Ricerche Logiche*, concernente il concetto di «segno» (*Zeichen*), distinto – secondo la sua doppia valenza intrinseca – in *Anzeichen* («indice») e *Ausdruck* («espressione»). Ora, il significato (*Bedeutung*) – che rappresenta il tema centrale dell'indagine – è fin da subito definito come l'esclusivo appannaggio dell'*Ausdruck* («espressione»), nonostante sia riconosciuta anche al segno in quanto *indice* una significatività propria. La *Bedeutung* deve, quindi, intendersi come un caso particolare di «significatività», capace d'esprimere un valore d'apoditticità (vale a dire, d'*univocità*), e costituirsi così in *unità ideale di senso*.⁹ Per dirlo in termini più generali, la *Bedeutung* è sempre *ciò che* qualcuno o un discorso *vogliono dire*¹⁰ o – in modo del tutto equivalente – il contenuto invariabile della proposizione. Il «segno», invece, in quanto «indice» (*Anzeichen*) è sempre segno *di* qualcosa. Più che significare, il segno *designa* e la sua funzione si riduce nell'essenziale alla semplice «indicazione» di *qualcosa a qualcuno*.¹¹ Più precisamente, degli oggetti o stati-di-cose di cui abbiamo una conoscenza attuale *indicano* l'esistenza di certi altri oggetti o stati-di-cose nel senso che la convinzione dell'esistenza degli uni è vissuta come *motivo* (non evidente) della presunta convinzione per l'esistenza degli altri. *Designare* e *significare* non sono termini equivalenti. La differenza sostanziale tra i due sensi del concetto di «segno» – *Anzeichen* e *Ausdruck* – dovrà quindi individuarsi nel carattere non-evidente dell'indice, il quale, da canto suo, presenta sempre ed inevitabilmente un certo grado di *arbitrarietà*, contro il carattere d'evidenza dell'espressione (*Ausdruck*) intesa, a sua volta, come *unità ideale* a carattere apodittico. Ora, da un punto di vista fenomenologico si distinguono due diversi atti tra loro strettamente correlati, che presiedono alla costituzione della *Bedeutung*: (1) gli atti di *donazione* di senso (si tratta, cioè, della cosiddetta «intenzione significativa» o *Bedeutungsintention*, il «voler-dire» *qualcosa*) e (2) gli atti di *riempimento* – la cosiddetta «intuizione riempitiva» che permette di fissare in modo univoco (cioè oggettivo) il significato dell'intenzione. La loro *fusione* (la cui risultante è l'atto complessivo della significazione o «atto oggettivante»)¹² consente di *costituire* l'oggetto semplicemente preso di mira dall'intenzione (l'oggetto *intenzionato*) in oggetto *dato*, vale a dire *presente* in modo evidente ed attuale o – per utilizzare un'espressione che ricorrerà nel successivo vocabolario husserliano – in «carne ed ossa» (*leibhaftig*). Riassumendo, il fenomeno concreto dell'espressione si articola nel modo seguente:

1 Il fenomeno fisico attraverso cui si costituisce l'aspetto empirico dell'espressione (il segno in quanto «indice»).

2 Gli atti che conferiscono (*donano*) il significato

(*Bedeutungsintention*).

3 Gli atti che conferiscono (*donano*) la pienezza intuitiva, attraverso cui si costituisce il riferimento ad un'oggettività *espressa* (*leibhaftig*).

Ora, considerando la natura del linguaggio e a maggior ragione la natura del linguaggio comunicativo risulta palese come il voler-dire (*bedeuten*) non possa mai completamente svincolarsi dalla presenza dell'indice. Del resto, è lo stesso Husserl a suggerire che il loro rapporto – all'interno della normale dimensione discorsiva – si descrive in termini di «concatenazione» (*Verflechtung*).¹³ Ne consegue, pertanto, un problema d'estrema rilevanza. Se, infatti, il segno espressivo (*Ausdruck*) fosse inevitabilmente costretto in un sistema indicativo, e risultasse pertanto incapace di svincolarsi dalla «funzione di rimando», sarebbe per principio impossibile dimostrare ciò a cui l'intera analisi mira, vale a dire il recupero della purezza logica ed espressiva del *logos*. Bisognerà quindi trovare, se esiste, una situazione fenomenologica nella quale l'espressione non sia più impigliata in questa *concatenazione*, – una situazione in cui l'essenza propria dell'espressione possa affermarsi *al di qua* di ogni atto comunicativo. Detto altrimenti, la purezza del *logos* richiede una preliminare *riduzione solipsistica* in cui il linguaggio – destinato al silenzio dell'anima – sia in grado di *dire* senza però comunicare. In tal modo, la dichiarazione di *solipsismo* della *Prima Ricerca Logica* (§ 8) consegue da una precisa esigenza metodologica. L'intento è garantire l'idealità espressiva (o *Bedeutung*) della logica pura. Scrive infatti Husserl:

Le espressioni svolgono la loro funzione di voler-dire [*Bedeutungsintention*] anche nella vita psichica isolata dove non fungono più come indici.¹⁴

E poco più avanti, sempre all'interno del § 8 della *Prima Ricerca*:

un ruolo notevole è assegnato alle espressioni anche nel caso della vita psichica che non entra in rapporto comunicativo. È chiaro che questa modificazione di funzione lascia intatto ciò che fa sì che le espressioni siano tali. Come in precedenza esse hanno le loro *Bedeutungen* – le stesse che detengono nel discorso dialogico [...] esprim[ono] la stessa cosa, sia che ci si rivolga a qualcuno o no.

Riassumendo, la situazione è la seguente. Per escludere la funzione indicativa del linguaggio e affermare la purezza dell'espressione, Husserl si vede costretto a sospendere il rapporto con l'*altro* e con esso tutto il gioco della fisionomia, il gesto, il corpo, la totalità del visibile e allo stesso modo i valori di esistenza mondana, di naturalità, di sensibilità, di empiricità. Risulterà priva di *significatività* anche la cosiddetta funzione di manifestazione (*Kundgabe*) – vale a dire quella particolare relazione di rinvio

tale per cui le «espressioni» in quanto «segni» diventano l'indice di un *espressività*, che rimanda per chi ascolta ai pensieri o, meglio, ai vissuti psichici donatori di senso di chi parla.¹⁵ In breve, lo stesso della parola si identifica con il contenuto *ideale* del significato. Di conseguenza, la *Bedeutung* dovrà intendersi come un'*idealità* che non «esiste» nel mondo e che tanto meno abbisogna d'un riempimento intuitivo. Emerge così un'ulteriore ed importante caratterizzazione della sfera dei vissuti che presiedono alla costituzione della significatività. Si tratta dell'autonomia della *Bedeutungsintention* nei confronti dell'intuizione. Più semplicemente, basti pensare alla distinzione che Husserl stabilisce tra la *Widersinnigkeit* («contraddizione») e la *Sinnlosigkeit* («non-senso»). Un'espressione – come per esempio «un cerchio quadrato» – pur essendo in sé contraddittoria, conserva un significato anche in assenza (o, meglio, proprio nell'impossibilità) di un corrispondente riempimento intuitivo. Ciò equivale ad affermare che l'originalità strutturale della significatività rimane invariata anche in regime di *Gegestandlosigkeit*, vale a dire in assenza di un oggetto *dato* all'intuizione.

Tuttavia, si dà una situazione fenomenologicamente paradossale in cui la priorità dell'ideale – e conseguentemente l'autonomia dell'intenzione sull'intuizione – sembra radicalmente entrare in crisi. È il caso dei pronomi personali e di tutte quelle espressioni linguistiche che esprimono un riferimento al soggetto (*qui, laggiù, in alto, in basso, adesso, ieri, domani, prima, dopo*, ecc.) e che, in termini generali, si potrebbero definire come «il punto zero dell'origine soggettiva». ¹⁶ Il pronome «io» nomina – a seconda del caso specifico – una persona ogni volta differente e ciò in virtù del fatto che è il discorso vivente (*lebendigen Rede*) a costituire il significato del pronome stesso. Detto altrimenti, è solo in riferimento al contesto discorsivo che il pronome personale può acquisire un riempimento adeguato. Emerge, pertanto, un'«inquietante» divergenza interna al *significato* del pronome personale. La rappresentazione concettuale suscitata in riferimento alla persona che, parlando, dice «io» diverge dal significato *universale* del pronome «io». In termini ideali, il pronome esprime piuttosto lo stato di cose seguente: «io» = «ogni persona che attraverso il discorso si auto-designa»¹⁷. Più precisamente, la divergenza tra il concetto (universale) e la rappresentazione (singolare) del pronome si enuncia nel modo seguente:

La funzione concernente il significato universale [*allgemeine Bedeutungsfunktion*] della parola *io* è di designare [*zu bezeichnen*] ogni volta colui che parla [*den jeweilig Redenden*], ma il concetto [*Begriff*] grazie al quale esprimiamo [*ausdrücken*] questa funzione, non è il concetto che costituisce in modo immediato e per se stesso il significato.¹⁸

Assistiamo al paradossale sdoppiamento della sfera semantica concernente il pronome personale. Da una parte, si attribuisce al concetto universale un valore d'indicazione (la cosiddetta *anzeigende Bedeutung* o «significato indicativo»), mentre, dall'altra, il concetto individuale risulta inscindibile dalla rappresentazione empirica che ne sta alla base (la cosiddetta *angezeigte Bedeutung* o «significato indicato»). Il paradosso fenomenologico si fa tanto più cogente nella misura in cui – come lo stesso Husserl ammette – perveniamo a riconoscere che la parola *io*, designando di volta in volta una persona sempre diversa, assume una *Bedeutung* sempre nuova.¹⁹

Ogni interlocutore ha la sua rappresentazione del “io” [*Ichvorstellung*] e di conseguenza il suo concetto individuale di “io” [*Individualbegriff von ich*]. È per questo che il significato di questa parola cambia in relazione ad ogni individuo.²⁰

La *fatticità* dell'indicizzazione o, meglio, il «discorso vivente» e le circostanze intuitive che gli sono proprie assumono la funzione di unico criterio di discernimento. Sta a loro decidere dell'univocità del significato, invertendo così la normale situazione che una grammatica-logica pura esigerebbe. Che la realizzazione del significato del pronome personale «io» si effettui attraverso la rappresentazione della «propria personalità» («*Vorstellung der eigenen Persönlichkeit*»)²¹ sembrerebbe, infatti, decretare l'inevitabile deportazione della *Bedeutung* nel sistema dell'indicizzazione, rendendo del tutto incerta l'iniziale frontiera tra il discorso solitario e la comunicazione. Da un punto di vista fenomenologico, ciò equivarrebbe a sostenere che in un certo senso il semplice dire «io» sia in realtà un atto impossibile, poiché privo di un vero e proprio significato. L'esigenza metodologica imposta dal solipsismo (monologico) si pagherebbe al caro prezzo della sua stessa impossibilità. Più che un vacuo «*solus ipse*», il soggetto – fenomenologicamente inteso – *non* è. Sembrerebbe quindi inevitabile decretare l'impossibilità della purezza del significato e rinunciare una volta per tutte al sogno (irrealizzabile) della ragione, che *crede* ancora in un'oggettività assoluta. Si dà però una possibile via di fuga. Ma come? Pensiamo la «*eigene Persönlichkeit*» – vale a dire la specificità propria (*Eigenheit*) del soggetto – non come una semplice nozione empirica, bensì *transcendentale*. Se, infatti, la condizione di possibilità dell'auto-rappresentazione (l'esperienza del «sé») non si riducesse al semplice fatto dell'esistenza (dell'esser-ci), ma esprimesse un valore d'evidenza assoluta, sarebbe allora possibile salvare *in extremis* il soggetto e con esso l'apoditticità del suo contenuto. S'impone, pertanto, la necessità di un nuovo tipo di riduzione capace di garantire l'accesso a ciò che costituisce il nucleo

più originario dell'io: la cosiddetta riduzione alla sfera d'appartenenza (*Eigenheitssphäre*). Nel tentativo d'uscire dalla gabbia del solipsismo (l'«isola della coscienza») la fenomenologia si trasforma in *fenomenologia trascendentale*.

4. *La seconda figura del solipsismo ovvero il «solipsismo monadologico»*

La riduzione alla *Eigenheitssphäre* si enuncia nella maniera seguente. Escludiamo dal campo tematico dei vissuti di coscienza ogni tipo d'operazione che rinvii (in qualità di «indice») a tutto ciò che non è l'io (*nicht-Ich*).²² In tal modo, lo sguardo intenzionale si concentra esclusivamente sulle proprietà specifiche ed immediate che costituiscono l'io nel suo essere proprio (*Eigenheit*). L'io diventa *monade*,²³ vale a dire soggetto concreto (*ego*) da intendersi come il centro di riferimento assoluto (*Ich-pole*) di ogni attività intenzionale, quale per es. la percezione interna o il campo delle sensazioni empiriche. Correlativamente, tutto ciò che non intrattiene nei confronti del soggetto monadico un tale rapporto d'appartenenza immediata – il «non-io» – si definisce in termini di «estraneità» (*Fremdheit*). Tramite il concetto di *nicht-Fremd*, la sfera d'appartenenza si trova fin da subito circoscritta in modo essenzialmente *negativo*. Per riflesso, il concetto di «*Fremd*» s'identifica con quello di «mondanità» – in cui rientra ogni tipo d'essere vivente (uomini e animali) che in base alla pre-donazione di senso proveniente dall'attitudine naturale ha carattere essenzialmente egologico (*ich-artigen*). Possiamo allora formulare le seguenti equivalenze. Ego = *nicht-Fremd*. E parallelamente *Fremd* = *Weltlichkeit*. Ora, dall'impostazione dell'argomento risulta in modo del tutto evidente l'obiezione principale a cui l'analisi fenomenologica dovrà rispondere: l'accusa di *solipsismo trascendentale*.²⁴ Tale accusa concerne la fenomenologia in quanto disciplina a carattere *egologico*, la quale deve al contempo rivelarsi in grado di rendere conto di tutto ciò che si pone al di *fuori* dell'evidenza dell'*ego* ed in particolare rendere conto dell'esistenza di altri soggetti – intendendo l'*Alter* come la figura principale della *Fremdheit*.²⁵ Tuttavia, al paradosso messo in luce dall'obiezione, l'analisi husserliana fornisce una risposta che potremmo definire – senza mezzi termini – ancor più paradossale. La via di fuga che permette d'evadere dall'*isola della coscienza* passa, infatti, per un approfondimento radicale di quell'immanenza che sembra fare del soggetto trascendentale il prigioniero di se stesso. Da un punto di vista fenomenologico, la spiegazione dell'«alter ego» è resa possibile solo nell'esatta misura in cui la sua emergenza di *senso* sia riconducibile all'interno del campo d'evidenza dell'*ego*. Prima di rendere conto dell'esistenza concreta dell'altro (del suo *selbstda*) si dovrà, cioè, rendere

conto del senso che rende possibile l'*alter* attraverso l'esclusione sistematica di ogni suo predicato mondano. Ciò equivale ad attribuire all'*io* la funzione di «garante trascendentale» dell'*alter*, evitando preventivamente di ridurlo al semplice fatto della sua esistenza. In tal senso, la risposta husserliana si basa su di un'applicazione rigorosa del principio stesso della fenomenologia:

Ogni senso, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, cade dentro la cerchia della soggettività trascendentale come quella che costituisce il senso e l'essere.²⁶

Ne consegue allora che:

La trascendenza [*Transzendenz*] in ogni sua forma [*in jeder Form*] è un carattere dell'essere immanente [*Seinssinn*] che si costituisce internamente [*innerhalb*] all'*ego*.²⁷

È quindi sulla trascendenza in quanto carattere immanente alla coscienza («trascendenza immanente»)²⁸ che farà leva la descrizione del rapporto d'alterità. In tal modo, una volta effettuata l'*epoché* e messo tra parentesi il valore d'esistenza del mondo – e con esso l'intera dimensione intersoggettiva – sarà pur sempre possibile recuperarne il senso, intendendolo però come *senso trascendentale*. Si tratterà, cioè, di pensare il mondo (e con esso anche l'*alter ego*) non più in quanto esistente e – per così dire – «a portata di mano» (*vorhanden*), bensì in quanto *cogitatum*. Che il *mundus qua cogitatum* conservi un residuo di senso non ulteriormente riducibile²⁹ porta a riconoscere che l'*epoché* non ci mette di fronte ad un «puro niente» (*Nicht*). Il «non-lo» (*nicht-Ich*) escluso dalla sfera d'appartenenza dell'*io*, vi rientra in quanto «non-Niente» (*nicht-Nichts*).³⁰ Di conseguenza, anche il senso dell'«alter» viene a radicarsi originariamente sul terreno dell'*io* trascendentale e – indipendentemente da ogni successiva ed eventuale conferma esistenziale – ne condivide il carattere d'apoditticità. Constatiamo pertanto che all'interno della *Eigenheitssphäre* (intesa come la condizione di possibilità della *Selbsterfahrung*) si dà qualcosa di più del semplice *Selbst* («sé»). Accanto al *Selbst* riconosciamo infatti il senso trascendentale dell'«estraneo» (*Fremd*), poiché la coscienza dell'«estraneo» – pur distinguendosi dalla *coscienza del sé* – rappresenta uno dei modi di *coscienza propri* del soggetto. Più semplicemente, l'*io* è cosciente anche di *ciò che non è*. Per riflesso, l'«altro» – in quanto prima figura della *Fremdheit* – si definisce nei termini di un'inalienabile possibilità dell'*io*.³¹ Al § 44 della *Quinta Meditazione*, Husserl scrive:

ci imbattiamo in un fatto strano, ossia in una catena di evidenze che nella loro stessa connessione suonano come paradossi. Pur mettendo in ombra [vor der Abblendung] l'estraneo [des Fremden] [...] rimane intatta [wird nicht betroffen] la mia reale o possibile esperienza dell'estraneo [meine wirklichen und möglichen Erfahrung von Fremdem].³²

Nel fatto – fenomenologicamente *enigmatico* – che l'io contenga in sé più di se stesso si esprime il divieto di pensare il soggetto trascendentale sulla base della semplice uguaglianza del tipo «*Io = Io*». Per dirlo con le parole dello stesso Husserl, il dato (*Bestand*) assolutamente indubitabile dell'auto-esperienza trascendentale (*transzendental Selbsterfahrung*) non è la vuota identità (*die leere Identität*) dell'«io sono», bensì una «*struttura universale e apodittica dell'io*» – vale a dire, un nucleo originario d'*attualità* a cui pertiene un orizzonte di *possibilità*, che si manifesta sotto forma di flusso temporale.³³ In tal modo, il concetto d'identità abbandona la vuota formalità della definizione per assumere un carattere *attualistico* e non più semplicemente *terminicistico*.³⁴ L'identità non andrà più pensata sul modello del principio d'*identità elementare* tale per cui $A = A$, ma in riferimento alla struttura «*atto e potenza*» (o, meglio, *attualità e potenzialità*). Ciò che emerge all'interno del campo d'evidenza dell'«ego» non è infatti l'*io* in quanto *sostanza*, bensì un costante gioco di variazioni tra l'*essere* (Ich) e il *non-essere* (nicht-Ich).³⁵ Tuttavia, che l'Husserl delle *Meditazioni Cartesiane* pervenga ad attribuire all'«io» uno statuto fenomenologico proprio – contrariamente a quanto succedeva nelle *Ricerche Logiche* e in accordo con le tesi neo-kantiane di Natorp – implica il superamento di una non facile difficoltà.³⁶ Il problema porta, infatti, sulla possibilità di un'*intuizione* in grado di conferire al concetto di «io» un carattere effettivo e non semplicemente simbolico. Di conseguenza, si dovrà individuare un contenuto tramite cui sia possibile fornire un *riempimento* a tale intuizione. Da un punto di vista fenomenologico, si può infatti parlare di una struttura universale e apodittica dell'esperienza solo nella misura in cui tale struttura sia *intuibile* – altrimenti ricadremmo nella «vacuità» simbolica del soggetto trascendentale kantiano. Il riempimento intuitivo però – e in questo consiste tutta la difficoltà dell'analisi! – deve attuarsi all'interno del dominio d'evidenza aperto dall'*epoché*, rispettandone quindi il senso rigorosamente trascendentale e non naturalistico. Non si tratta, cioè, della possibilità di un'*intuizione empirica* dell'io, la quale non contribuirebbe in alcun modo a risolvere il problema dell'identità – e per di più esporrebbe la fenomenologica alla rovinosa accusa di psicologismo. L'*io* per definizione non è il *mondo* e tanto meno un fenomeno comparabile ad altri fenomeni. La posta in gioco porta piuttosto sulla possibilità di un'*intuizione trascendentale* capace di riempire il *vuoto* a cui il soggetto inevitabilmente si espone in seguito alla messa tra parentesi

del mondo. Si tratta di dare *concretezza* all'«io» senza ridurlo ad oggetto mondano. Ed è proprio da una tale «concretezza» che dipenderà la possibilità per l'*altro* di costituirsi, a sua volta, nella figura dell'*alter ego* – senza limitarsi ad essere un vuoto riflesso o peggio ancora l'*ombra* dell'ego. Solo una volta garantita l'*individuazione* concreta dell'io, sarà possibile postulare la concreta individualità dell'*alter*.

5. L'*ossimoro* del «corpo-proprio»

Il primo passo che la risposta husserliana avanza contro l'accusa di solipsismo consiste nell'interpretare il senso di questa «concretezza» nei termini di un *a priori materiale*. Questo *a priori* si descrive fenomenologicamente come uno «strato unitario» o «mondo primordiale» che porta il nome di «corpo-proprio» o *Leib*. La riduzione trascendentale deve infatti rivelarsi in grado – e in questo consiste forse il suo risultato più sorprendente – di conservare all'interno della *Eigenheitssphäre* una parte di *mondo* depurato da ogni residuo oggettivo e quindi privo d'alcun valore mondano. E non a caso, il *Leib* carico della paradossalità imposta da una tale situazione fenomenologica, si descrive attraverso l'impiego di una particolare figura retorica: l'*ossimoro* – quale è per l'appunto l'espressione «*mondo-non-mondano*». Ne troviamo conferma al § 44 della *Quinta Meditazione* :

Nell'astrazione del fenomeno mondo ci rimane [...] una natura specifica [*eigentliche Natur*] che si differenzia radicalmente dalla mera natura in senso assoluto [*bloße Natur schlechthin*] – quella, cioè, che costituisce il tema della ricerca naturale.

E poco più avanti:

Tra i corpi di questa natura colti in modo proprio [*eigentlich gefaßten*], io trovo il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma corpo proprio [*Leib*], unico oggetto all'interno del mio strato astrattivo del mondo [*abstraktiven Weltschicht*], al quale – conformemente all'esperienza [*erfahrungsgemäß*] – assegno il campo delle sensazioni [*Empfindungsfelder*].³⁷

La descrizione del «terreno originario» su cui si fonda la sfera monadica del soggetto dovrà svolgersi sulla base di un doppio senso costitutivo, capace d'esprimere l'ambivalenza paradossale – propria dell'*ossimoro* – nel mettere in relazione termini tra loro irriducibili. A seconda della prospettiva di riferimento, si dovrà parlare di un «mondo-non-mondano» e/o di un «corpo-proprio». I concetti sono equivalenti. Semplicemente, nel primo caso prevale l'aspetto *egologico*, in base al quale il soggetto si definisce in opposizione al suo momento complementare, vale a dire il *mondo*. Nel secondo caso,

invece, l'analisi si concentra sul carattere intersoggettivo, in cui, a partire dall'attitudine naturale, l'ego si riconosce come «uomo» tra gli uomini. Una volta depurato il «mondo primordiale» da ogni valenza mondana o – per dirlo in modo più incisivo – una volta *mondato* il *mondo*, il soggetto risulterà in grado di auto-percepirsi come «corpo proprio» (*Leib*), secondo una netta opposizione in cui il *Leib* si distingue dai corpi della natura. Più precisamente, si danno due momenti distinti. (a) Se metto tra parentesi il senso o significato «uomo» concernente tutti gli altri uomini in quanto esseri naturali, allora ottengo delle entità organiche, vale a dire dei *corpi fisici* che, pur non essendo il mio corpo, entrano tuttavia nel mio campo d'appartenenza. (b) Se mi riduco in quanto «uomo» e metto tra parentesi l'aspetto organico del mio corpo fisico, allora ottengo il mio *corpo-proprio*, vale a dire la mia «carne» (*Leib*) che esperisco in modo diretto attraverso un rapporto di immanenza assoluta (o d'*auto-afezione* per dirla con M. Henry).³⁸ La coincidenza tra l'*io* e il *corpo-proprio* è a tal punto perfetta che – da una prospettiva fenomenologica – sarebbe più corretto affermare che *io stesso sono il mio corpo*. Il doppio senso dell'*ossimoro* permette d'interpretare un unico fenomeno – il «corpo» *latiore sensu* – ora da un punto di vista trascendentale in qualità di *corpo-proprio* o «Leib», ora invece da un punto di vista oggettivo-mondano, in qualità di *corpo-fisico* o «Körper». D'altra parte, questa doppia valenza – e il punto di fondamentale importanza! – non si dà solo nell'opposizione tra l'ego in quanto *uomo* e gli altri in quanto *altri uomini*, bensì già all'interno di un unico ego.

Che la mia mano possa apparire nel mio campo visivo esattamente come un qualsiasi altro oggetto, vale a dire che io possa percepirmi ed essere percepito *esternamente* come un semplice corpo organico, significa che il *Leib* – pur non essendo in sé mondano – si ritrova tuttavia esposto al mondo. In virtù di un particolare dispositivo fenomenologico, che Husserl nomina «auto-appercezione mondanizzante», il soggetto risulta in grado d'intrattenere un rapporto di trascendenza nei confronti di se stesso. Pertanto, la condizione del *soggetto incarnato* si articola in base all'ambivalenza dei due aspetti costitutivi della riduzione. (a) Attraverso l'*auto-afezione trascendentale* il corpo si manifesta come *corpo-proprio*; (b) dal punto di vista dell'*auto-percezione mondanizzante* – o, potremmo dire, *trascendente* – questo stesso corpo appare come corpo fisico.³⁹ «Corpo-proprio» e «corpo-fisico» altro non sono che le due facce di una stessa medaglia o, meglio, i due lati *interno/esterno* di una stessa membrana, intrecciati inscindibilmente l'uno all'altro. Al livello della problematica intersoggettiva, torna quindi a presentarsi quel particolare rapporto di «concatenazione» (*Verflechtung*) che Husserl aveva già messo in rilievo all'interno dell'analisi del significato nella *Prima Ricerca Logica*, laddove la

questione portava sulle due dimensioni costitutive del «segno» ora inteso come *espressione*, ora invece come *indice*. L'ambivalenza ontologica del concetto di «corpo» fa appello al medesimo rapporto di *concatenazione*. L'aspetto mondano del corpo-fisico (*Körper*) funge da *indice* dell'aspetto trascendentale (*Leib*).⁴⁰

E il *Leib* si definisce in termini di *unità trascendentale* esattamente come l'*espressione* si definisce in termini di *unità ideale del significato*. Il *Körper* in quanto «indice» (*Anzeichen*) ha un valore semplicemente assertorio, mentre il *Leib* in quanto «espressione» (*Ausdruck*) ha valore apodittico.⁴¹ Ovviamente, nell'ordine di fondazione sarà l'apodittico a precedere l'assertorio e non viceversa. Del resto, il concetto di «indice», pur avendo un'estensione maggiore di quello di «espressione», rimanda costitutivamente alla possibilità di un significato. E il significato – in quanto «espressione» – si dà anche indipendentemente dalla possibilità dell'*indicizzazione*.⁴² Tradotto nel linguaggio della *Quinta Meditazione Cartesiana*, ciò equivale ad affermare che è il *Körper* a rimandare alla possibilità del *Leib* e non viceversa. Nonostante si diano in natura dei corpi (*Körper*) che non sono corpi-propri (*Leib*), non si danno in alcun modo dei corpi-propri (*Leib*) che non siano a loro volta corpi (*Körper*). Il *Leib* ha come sua caratteristica intrinseca di poter essere esperito direttamente senza bisogno d'alcun rimando all'aspetto mondano del *Körper*. Viceversa, l'esperienza di ogni trascendenza implica necessariamente la pre-datità (*Vorgegebenheit*) della mia «carne». La prima esperienza del corpo è necessariamente quella del *corpo-proprio*, in quanto *mio*. Solo in un secondo tempo, potremmo prendere coscienza dell'aspetto fisico e scoprirci così parte di un *mondo*. Per inciso, non si creda che aldilà dell'acribia di cui la descrizione fenomenologica fa qui prova, l'intreccio tra i due momenti della corporeità sia privo di tensione. Si tratta di una tensione a tal punto drammatica che proprio nella condizione del soggetto incarnato viene ad iscriversi ciò che potremmo definire – forzando un po' il lessico husserliano – il *tragico dell'esistenza*. La coscienza di sé ha, infatti, come inevitabile corrispettivo il negativo che la separa da tutto ciò che *non è l'«io»* – vale a dire il mondo e in primo luogo gli altri. L'*essere-al-mondo* del soggetto (l'«in-der-Welt-Sein» per dirla con Heidegger) è possibile solo a patto di non confondere il soggetto con il mondo. Il *Dasein* è tale perché non è il *Welt* esattamente come l'*ego* non è l'*alter ego*. Eppure in quanto *soggetto mondano*, l'*ego* appartiene al mondo e finisce per scoprire che il suo corpo (*Körper*) si costituisce *come* una parte del mondo. Ecco il paradosso!

L'ambiguità del corpo altro non è che l'ambiguità del soggetto, il quale si ritrova esposto al rischio costante di perdere il suo «privilegio ontico-ontologico», vale a dire la sua unicità nei confronti dell'ente. Esposto al mondo, il soggetto si *perde*. Del resto, Aristotele l'aveva già detto: l'anima

tende ad identificarsi con le cose stesse.⁴³ La *tentazione* del soggetto – il rovescio del suo privilegio – è credere d'essere ciò che non è, degradandosi al livello della *cosa*. Tutta l'audacia dell'impresa husserliana sta allora nel tentare una definizione che non si circoscriva più ad una semplice *determinazione negativa* dell'«io», evitando di imprigionarlo all'interno di una differenza originaria tra il mondo e il *non-mondo*. Certo, la tensione che separa i due lati della soggettività, vale a dire il trascendentale e l'empirico, può legittimamente descriversi come *differenza originaria*. Ma questo non implica in alcun modo l'obbligo di una visione dicotomica (Kant) e tantomeno l'elezione di tale differenza, in termini di «differenza ontologica», a tema privilegiato dell'indagine (Heidegger) – intendendo qui una *differenza* non tanto tra l'essere e l'ente (*prima differenza*) quanto piuttosto tra il *Dasein* e l'essere (*seconda differenza*).⁴⁴ Come per Nietzsche anche per Husserl, la vita incomincia con un sì! E il negativo di cui ogni *differenza* fa prova rimanda per riflesso alla positività della sua stessa affermazione. Per negare si deve prima affermare.

6. *Facilis descensus Averno...*

La *Fremdserfahrung* è resa possibile sullo sfondo di una positività indiscriminata che indica il *fatto* davanti al quale l'analisi fenomenologica deve (ar)rendersi: il *Leib*. Lo stesso Husserl parla a proposito di *Ur-stiftung*, vale a dire fondazione o, meglio, «creazione originaria» a cui rimanda l'intera costituzione oggettiva del mondo – con inclusione dell'*alter ego*.⁴⁵ La descrizione dell'alterità dovrà pertanto rispettare un determinato senso di marcia, imposto da un preciso ordine di priorità. Il punto di partenza è dato dall'evidenza apodittica del soggetto incarnato. *Ego* e *corpo-proprio* saranno da intendersi come sinonimi. Di conseguenza, il *Leib* precede e fonda il *Körper* esattamente come l'*ego* precede e fonda l'*alter ego*. Da un punto di vista fenomenologico, il primo termine della relazione può sussistere anche (e paradossalmente) in assenza del secondo, – la reciproca però non vale. Più semplicemente, per dire *tu* devo prima essere in grado di dire *io*. In egual misura, potrei illudermi di vedere la mia mano, senza però potermi mai illudere circa l'effettività delle sensazioni tattili che la mano è in grado di offrirmi. L'*epoché* si esercita esclusivamente in direzione della trascendenza – come, del resto, esige il metodo fenomenologico stesso. Ne consegue un'intrinseca *asimmetria* nella relazione tra *Leib* e *Körper* e parallelamente tra *ego* e *alter ego*. I due termini non si situano sullo stesso piano e il doppio senso dell'ossimoro finisce per trasformarsi in un *sensu unico* – dal *Leib* al *Körper* così come dall'*ego* all'*alter ego*, e non viceversa. D'altra parte, che la priorità spetti all'«io» implica correlativamente la necessità di considerare

quanto si pone al di là dei confini della sua evidenza come appartenente a tutt'altra dimensione (regione o categoria) dell'essere. Tra le due sfere – dell'*io* e del *non-io* – l'abisso è invalicabile.⁴⁶ Tradotto nei termini della relazione intersoggettiva, questo significa che la *Fremdserfahrung* consiste in una vera e propria «trasgressione» – una sorta di *metabasis* fenomenologica – che partendo dall'evidenza del momento fondativo (l'*ego/Leib*) deve risultare in grado di procedere in direzione del momento fondato (*alter ego/Körper*). La necessità di questa «trasgressione» è altresì imposta dalle condizioni fattuali della relazione intersoggettiva. La manifestazione dell'*alter* si limita, infatti, alla sua corporeità fisica. L'altro è accessibile solo nel suo aspetto mondano; ciò che vedo è il suo *Körper* e *niente* di più. Si dà, pertanto, un'iniziale opposizione per *contraddittorietà* tra il *Leib* dell'*ego vis-à-vis* il *Körper* dell'*altro*. Il *Leib* non è il *Körper* esattamente come l'*ego* non è l'*alter*. Il passaggio non può compiersi dall'uno all'altro – e tantomeno dal *Leib* (mio) al *Leib* (straniero). Vigeva un divieto assoluto teso ad impedire ogni tipo di rapporto diretto. Di conseguenza, la possibilità della relazione – e con essa, il senso della *trasgressione* – dipenderà da una preliminare *conciliazione degli opposti*. Si tratterà, cioè, d'individuare un *medio* in grado d'attenuare la differenza tra i termini senza però rinunciare alla loro identità specifica. A rigor di logica, ciò equivarrebbe a ridurre la *contraddittorietà* iniziale in un rapporto di *contrarietà*, dove al posto di un'esclusione categorica, vige la possibilità di una parziale inclusione.⁴⁷ Ora, una volta constatata l'impraticabilità del passaggio da *Leib a Leib* e parallelamente dal *Leib* dell'*ego* al *Körper* dell'*altro*, non rimane che la possibilità di un movimento di discesa *verso il basso* tale da porre in rilievo l'aspetto mondano dell'*ego*, vale a dire il suo *Körper*. Trasformando il *Leib* in *Körper* – attraverso un processo di «incorporazione» (*Verkörperung*) – l'*ego* risulta, infatti, in grado di porsi *di fronte* all'*altro* sulla base di un comune orizzonte d'appartenenza: la *Weltlichkeit*. In tal modo, il *Körper* funge da *medio proporzionale*, rendendo possibile un primo avvicinamento o, meglio, una prima *associazione* tra i due termini della relazione. Per un unico fenomeno (*Körper*) – declinabile dai due diversi punti di vista dell'*ego* e dell'*alter ego* – si dà infatti una medesima modalità di manifestazione. Il carattere di mondanità che individuo nel mio corpo, lo ritrovo direttamente nel corpo altrui.

A tale proposito, Husserl fa appello al concetto di *Paarung*, «coppia» o «accoppiamento», con il quale s'intende un particolare dispositivo intenzionale – operante a livello di «sintesi passiva» – atto a costituire sulla base di una somiglianza soggiacente un'unità di coppia o, meglio, un'unità per somiglianza (*Einheit der Ähnlichkeit*) tra due elementi distinti.⁴⁸ La *somiglianza fisica* tra il mio corpo e il corpo dell'*altro* consente d'attenuare le

rispettive differenze, modulando la *contraddittorietà* iniziale in un rapporto di *contrarietà*, in cui i termini iniziali non si escludono più reciprocamente. In tal senso, la manifestazione del mio corpo non impedisce la manifestazione del corpo altrui. I *Körper* possono materialmente coesistere, a differenza dei corrispettivi *Leib*. Il riconoscimento dell'«altro» in quanto *alter ego* deve quindi passare preliminarmente per questa sorta di *descensus inferi* fenomenologica: dall'«alto» del trascendentale (*Leib*) verso il «basso» della mondanità (*Körper*). Che si tratti di una necessità imposta dalla natura stessa del rapporto intersoggettivo, Husserl lo deduce dal paradosso che ne conseguirebbe qualora il *Leib* altrui si offrisse direttamente al mio sguardo intuitivo. L'altro si ridurrebbe ad un semplice «duplicato» (*Duplikat*) di me stesso. Si darebbe così un unico *ego* – un unico soggetto trascendentale a scapito d'ogni possibile intersoggettività. In breve, il *mondo* non sarebbe nient'altro che *volontà e rappresentazione* e il problema dell'intersoggettività – posto in questi termini – non avrebbe più alcun senso. È per evitare una tale implosione, che s'impone il divieto fenomenologico di percepire l'*altro* come se fosse un «io-stesso» (*Ich-selbst*) o, peggio, come se fosse *me stesso*.⁴⁹ L'alterità è tale perché *irriducibile*.⁵⁰ Questo è il senso positivo che emerge dalla lezione husserliana.

Tuttavia, questa difesa «radicale» dell'*alterità* rischia di pagarsi al caro prezzo di una ben più pesante contropartita, decretando l'inaccessibilità fenomenologica dell'*alter*, – da cui conseguirebbe infine la condanna dell'*ego* all'ergastolo del *solipsismo*. Se, infatti, è pur vero che il senso dell'alterità («*alter*») trova una conferma trascendentale all'interno della sfera d'appartenenza dell'*ego*, per contro, il *selbst* dell'altro – ciò che fa dell'*alter* un vero e proprio *ego* (*eigenen Ich*) – trasgredisce ogni possibile sguardo intuitivo. Pur presentandosi in «carne e ossa» (*leibhaftig*) nel *vis-à-vis* che il mondo impone, l'altro sfugge nella sua essenza ad ogni tentativo d'oggettivazione. Il paradosso dell'intersoggettività e con esso l'accusa di solipsismo si fanno tanto più cogenti nella misura in cui è proprio la *Leiblichkeit* – intesa come l'evidenza ultima d'ogni sguardo intuitivo – a entrare in crisi. L'aporia è dunque la seguente. Da una parte, abbiamo l'«intuizione» come «principio di tutti i principi»⁵¹ in grado di garantire la presenza originaria dell'oggetto preso di mira dall'*intenzione significativa*. Solo una volta che l'oggetto sia stato *intuitivamente* confermato, potrà apparire nel suo essere *tale* («*Sosein*»), vale a dire nella sua presenza *leibhaftig*. D'altra parte, invece, abbiamo il *Leib*, il quale è direttamente accessibile allo sguardo intuitivo solo qualora si tratti del «mio» *Leib*. Non si dà alcuna possibile intuizione del *Leib* altrui – e tantomeno nessuna via d'accesso, mediata o immediata che sia. Dal punto di vista dell'*ego* (del resto, l'unico punto di vista fenomenologicamente possibile) non si dà alcun

tipo d'evidenza in grado di testimoniare direttamente dell'ipseità dell'*alter*. L'aporia porta quindi sul *Leib* dell'*alter*, il quale risulta, in ultima istanza, paradossalmente privo di ciò che più gli è proprio: la sua stessa *Leiblichkeit* o, in modo più incisivo, la sua *ipseità*. La *Leiblichkeit* – intesa come la misura ultima di ogni evidenza – si ritrova pertanto costretta dentro i confini di una enigmatica limitazione, declinandosi esclusivamente alla prima e alla terza persona singolare (*ich/es*), in riferimento all'*io* e, per metafora, all'impersonalità dell'*oggetto* – mai invece alla seconda persona singolare. Se in base al «principio di tutti i principi» (*Ideen I*, § 24) tutto ciò che si dà (*sich gibt*), si dà nei limiti (*Schranken*) imposti dallo sguardo intuitivo,⁵² allora l'universalità di cui l'intuizione dovrebbe essere capace, trova nell'*ipseità* altrui uno scacco invalicabile. Nell'ambigua limitazione che la coscienza costituente impone alla donazione (*Gegebenheit*) attraverso l'intuizione (eretta a *principio di tutti i principi*), si racchiude il rischio di una rovinosa tendenza: trasformare l'iniziale apertura sulla trascendenza in una restrizione ontologica. E di questa restrizione, l'*alterità* dell'*alter ego* rappresenterebbe la prova eclatante. Del resto, il limite – kantianamente inteso come concetto di *frontiera* – oscilla per sua natura tra il positivo (*etwas Positives*) e il negativo, rendendo inevitabilmente ambiguo il suo stesso utilizzo. Questa ambiguità si rende tanto più aspra in una filosofia che, come quella fenomenologica, si vorrebbe radicalmente distinta dal criticismo kantiano. Qui non c'è spazio per il silenzio della *apofasi*, per ciò che si pone al di là dei *limiti* di una «ragione senza limiti». Ciò che è, può (e deve) essere detto. Ma allora che ne è dell'*altro*?

7. ...sed revocare gradum

Ora, da un punto di vista costitutivo, si tratta di capire come sia possibile l'attribuzione dei predicati di corporeità all'*altro* inteso come *altro* soggetto. Come è possibile che l'invisibile (la *Leiblichkeit*) si dia a vedere? Husserl fa leva sulla necessità di una *relazione indiretta* che sia in grado di fornire al senso (trascendentale) dell'*alterità* di cui l'*alter* è portatore, la concretezza (o, meglio, la *pesantezza*) propria di un ego. Si tratta, cioè, di dare all'*altro* il suo corpo proprio, *rendergli* – in un certo senso – *l'anima*. Scrive Husserl:

Deve esserci qui una certa *intenzionalità indiretta* che procede a partire dallo strato inferiore del *mondo primordiale* posto sempre a fondamento; è questa rappresentazione che rende rappresentabile il momento della *presenza secondaria* [*Mit-da*], la quale non è ancora la presenza stessa né può mai diventare presenza primaria [*Selbst-da*].⁵³

L'aporia della *Fremderfahrung* consiste nell'impossibilità di coniugare il senso dell'*altro* già implicito – in quanto «mit-da» – nel mondo primordiale

dell'ego con la sua presenza *leibhaftig*, poiché ciò che costituisce l'intima specificità dell'altro resta per principio escluso dal raggio dell'intuizione. La presenza altrui si definisce come un *Mit-da* («con[esser]ci») che non è e non potrà mai divenire un *Selbst-da*, cioè, non potrà mai essere individuata direttamente in qualità di *Selbst*. In tal modo, l'appercezione attraverso cui opera la *Fremderfahrung* si fonda sul carattere proprio del «mit» dell'alter ego, sulla base della sua co-presenza mondana in quanto «presenza corporea» (*körperliche*). In senso proprio, solo il «mit» è oggetto d'intuizione diretta. Di conseguenza, la datità (*Gegebenheit*) del *Selbst* – in quanto principio d'identità in grado di «rendere» all'alter il suo ego – si effettua in base ad un'intenzionalità mediata che si scandisce attraverso due momenti principali. In un primo tempo, si istituisce per associazione una *somiglianza fisica* tra il mio corpo e il corpo dell'altro, per poi permettere in un secondo tempo – tramite un *transfert analogico* di senso – l'attribuzione, e quindi il riconoscimento nell'altro degli attribuiti della corporeità a partire, però, dalla mia corporeità propria. Nell'espressione composita «alter ego», l'«ego» si definisce sincategoricamente come «momento dipendente» dal significato (*Bedeutung*) del mio ego proprio. Solo in tal modo, il «mit-da» (il *Körper*) può essere analogicamente interpretato come *Selbst-da* (vale a dire, come *Leib*) «in quanto» presenza incarnata (*leibhaftig*).

8. *Manichini o persone?*

Riassumendo, abbiamo quattro termini posti in relazione sulla base di un'uguaglianza di rapporti. Il mio *Leib* e il mio *Körper vis-à-vis* del *Körper* e del *Leib* altrui. Il *tertium comparationis* è dato dal concetto di *Körper*, in modo tale che: (*Premessa Maggiore*) il mio *Leib* dotato di un'evidenza apodittica si concretizza nel mio *Körper*, il quale (*Premessa Minore*) intrattiene un rapporto di somiglianza con altri *Körper*, che (*Conclusione*) rimandano «per analogia» alla presenza di un altro *Leib*. Data l'universalità della premessa maggiore e la particolarità della premessa minore, la conclusione risulta necessariamente particolare. Per utilizzare la nomenclatura del quadrato aristotelico delle opposizioni, sarebbe più corretto affermare che l'attenuazione della contraddittorietà non dà propriamente luogo a un rapporto di contrarietà, bensì di *sub-contrarietà*.⁵⁴ I termini della relazione non sono universali, ma particolari e possono per ciò stesso risultare entrambi veri. Più semplicemente, la relazione intersoggettiva si stabilisce tra entità individuali. In tal modo, l'inferenza del rapporto di somiglianza avviene dal mio corpo al corpo dell'altro, vale a dire dal particolare al particolare (*os meros pros meros*) come del resto esige la predicazione *kat'analogian* – già secondo Aristotele⁵⁵. Si tratterebbe della cosiddetta terza figura del sillogismo che, operando per *induzione*, attribuisce all'argomento un valore di

probabilità – la cui conclusione è solo plausibile (e non certa). *Analogia* e *induzione* risultano strettamente correlate, con l'unica differenza però che l'«analogia» (in quanto ragionamento a carattere induttivo) rimane sul piano del particolare senza pervenire a una conclusione universale. Nonostante Husserl rifiuti esplicitamente di descrivere il rapporto intersoggettivo nei termini di un sillogismo empirico e ancor meno nei termini d'un «ragionamento per analogia» (*Analogieschluss*),⁵⁶ ci limitiamo tuttavia a rilevare l'emergenza – e la questione non è di poco conto! – di una caratterizzazione analogica e in certa misura induttiva (per non dire, *ipotetica*) della relazione che l'ego intrattiene nei confronti dell'altro. Del resto, non è un caso che lungo tutto il corso della *Quinta Meditazione*, l'alter ego continui a conservare l'ambiguo statuto di *analogon*.⁵⁷ Come conciliare allora l'intervento dell'analogia all'interno della relazione intersoggettiva, la quale rivendica, da canto suo, un'intenzionalità *sui generis*? A proposito, il § 50 della *Quinta Meditazione* non potrebbe essere più chiaro:

la mediatezza dell'espressione non è la mediatezza di un sillogismo empirico. Noi «vediamo» l'altro e non solo il corpo dell'altro, il quale non è presente solo corporalmente, ma anche spiritualmente «in persona»⁵⁸

L'analisi dovrà allora misurarsi con la difficoltà di definire il rapporto, in certa misura «enigmatico», che viene ad instaurarsi tra la *mediazione* richiesta dall'*alter ego* – pena il suo *annientamento* – e la *visione* che pur permette di vedere l'«altro» e non semplicemente il suo corpo. In tal senso, la relazione tra l'ego e l'alter ego rivendica uno specifico tipo d'intenzionalità, che non potrà in alcun modo essere dedotto o preso a prestito da altre modalità intenzionali. Del resto, è in base alla particolarità di questo statuto che ci viene rigorosamente vietato di considerare la mediatezza dell'espressione nei termini di un sillogismo – e tantomeno nei termini di un ragionamento per analogia. A proposito, la *Quinta Ricerca Logica* offre un interessante esempio, che potrebbe aiutarci a comprendere in cosa consista esattamente questa peculiarità intenzionale. L'analisi porta sulla distinzione tra il concetto di *materia* e *qualità*, attraverso cui Husserl opera un attacco frontale alla concezione brentaniana della «rappresentazione». Secondo Brentano: «Ogni atto necessita di una rappresentazione che gli serva da fondamento».⁵⁹ In termini di corollario ne consegue che: «ogni vissuto intenzionale o è una rappresentazione o si fonda su delle rappresentazioni»⁶⁰. In questo modo – come lo stesso Husserl mette in evidenza – il concetto di «materia» risulterebbe privo di un suo statuto autonomo, vale a dire non sarebbe più da intendersi come un momento del vissuto intenzionale distinto per genere dalla qualità dell'atto. La *materia* consisterebbe in una semplice *qualità d'atto* («qualità della rappresentazione») e l'essenza del riferimento intenzionale

sarebbe puramente *qualitativa*, componendosi in concreto di una base rappresentativa («semplice rappresentazione») e di un'ulteriore qualità generale (giudicativa, optativa, ipotetica, etc). Per Husserl, la conseguenza nefasta che risulterebbe da tale concezione consisterebbe nella frammentazione dell'unità concernente la classe dei «vissuti di coscienza» – e ciò a causa della differenziazione che Brentano viene ad instaurare tra gli atti di rappresentazione (i soli che possano vantare un'essenza intenzionale semplice) e tutti gli altri atti di coscienza (*fondati* su di una rappresentazione preliminare). Detto più semplicemente, ogni atto avrebbe alla base una rappresentazione, eccetto però gli atti di rappresentazione veri e propri. La prova a favore di una necessaria distinzione tra i concetti di *qualità* e *materia* è affidata alle analisi del Cap. III della *Quinta Ricerca Logica* – svolte per assurdo, vale a dire tramite l'analisi dei paradossi a cui porterebbe, in ultima istanza, la concezione brentaniana. A proposito, è interessante l'esempio circa la percezione illusoria di un manichino al Museo delle Cere.⁶¹ Sia che vediamo al primo colpo d'occhio il manichino in quanto tale, sia che ci lasciamo ingannare da un'illusione percettiva che ci porta a vedere o, meglio, *percepire* una donna in carne ed ossa, la differenza risiede nella qualità dell'atto e non nella materia – che in un caso come nell'altro rimane sempre la stessa, poiché unico è l'oggetto di percezione.

Possiamo allora capovolgere l'esempio. Nella percezione di un uomo *tout court* (all'occorrenza, una donna) è la qualità dell'atto – e non la materia – a permetterci di vedere la *persona* al primo colpo d'occhio. Detto altrimenti, vediamo l'altro e non il suo corpo, – vediamo l'altro presente corporalmente e spiritualmente. In una sola parola, vediamo la *persona*. La conseguenza è di estrema rilevanza, poiché significa che la percezione dell'*altro* si basa su di una preliminare *datità*. Non è il corpo (*Körper*) a consentirci di vedere la *persona*, bensì l'opposto: il tutto viene prima delle parti e tantomeno può ridursi alla semplice somma delle singoli parti costituenti. Il processo costitutivo risulta, pertanto, incapace di restituire negli stessi termini ciò che la riduzione ci dà a vedere: l'*altro*. Emerge uno iato incolmabile tra ciò che l'altro manifesta di sé – ovvero *se stesso* – e quanto invece «io» sono in grado di rendere conto. La dinamica della *Fremdserfahrung* non si muove in circolo. Passando dal mio *Leib* al mio *Körper* e successivamente dal *Körper* al *Leib* dell'altro, gli estremi non coincidono. L'evidenza del mio corpo-proprio urta contro l'inaccessibilità del corpo-proprio altrui. Ne consegue allora che mentre i due termini medi, vale a dire il mio corpo-mondano e il corpo-mondano dell'altro, si pongono in un rapporto d'analogia, gli estremi della relazione risultano, invece, del tutto incomparabili. Il mio *Leib* non ha niente di simile con il *Leib* dell'altro e tanto meno ne condivide lo stesso tipo di manifestazione. Se il primo si caratterizza per la sua apoditticità, il secondo

risulta per definizione privo d'ogni evidenza. Si tratta di un rapporto d'incommensurabilità, in cui ogni analogia è fuori luogo.

9. *Due interpretazione per un unico argomento*

Rileviamo lo statuto fenomenologicamente ambiguo di cui si fa carico l'alterità dell'*alter ego*. L'evidenza dell'altro – nella misura in cui anche l'altro, in quanto soggetto incarnato appartiene al mondo – non può per principio essere *verificata*. All'altro non può attribuirsi alcun valore di *verità*, poiché il suo *Leib* – il nocciolo dell'ipseità – si rifiuta all'evidenza di ogni sguardo intuitivo. Il *Leib* dell'*alter* impone uno scacco ineluttabile al concetto (fenomenologicamente cardinale) della *Leibhaftigkeit*, – intendendo quest'ultima come la marca originaria di ogni evidenza (*Ideen I*, § 24). Arriviamo così ad un bivio, di fronte a cui si biforcano due possibili conclusioni – entrambe legittime per quanto divergenti. (a) La *lectio facillior* pretenderebbe conferire un carattere *quasi*-induttivo alla relazione intersoggettiva. L'attribuzione della corporeità-propria a favore dell'*alter* può effettuarsi solo attraverso un *transfert analogizzante* che procede in primo luogo sulla base della somiglianza mondana tra corpo e corpo. Solo in un secondo tempo, sarà possibile indurre nell'altro la presenza di un *Leib*, che presenterà però un carattere irrimediabilmente ipotetico – o, meglio, *inverificabile*. In breve, la *Quinta Meditazione Cartesiana* sarebbe il luogo di un'aporia, in cui la fenomenologia husserliana affonda irrimediabilmente. Rimane però da capire se in ultima istanza l'aporia stia dalla parte del *metodo* oppure dalla parte della *cosa stessa*. (b) La *lectio difficilior* consisterebbe, invece, nel riconoscere che l'alterità di cui l'*alter ego* è il portatore rompe definitivamente l'equivalenza su cui si regge l'intero discorso fenomenologico – l'equivalenza tra *essere* e *apparire* secondo la celebre formula herbartiana del «*soviel Schein, soviel Sein*». Questa lettura si afferma, però, al prezzo di una spaccatura radicale, che verrebbe ad aprirsi internamente al sistema fenomenologico. La situazione sarebbe allora la seguente. In regime, per così dire, *cosale* – vale a dire nella percezione delle cose del mondo – assistiamo ad una piena coincidenza tra *essere* (*Sein*) e *datità* (*Gegebenheit*). Lo sguardo intuitivo è in grado di esaurirne l'essere – l'essere della cosa – poiché la cosa è esattamente ciò che si dà attraverso la molteplicità dei suoi modi di donazione. D'altra parte, in regime intersoggettivo, si presenta una diversa caratterizzazione del concetto di *Gegebenheit*, laddove l'apprensione dell'*alter-ego* si qualifica per la sua natura implicitamente ipotetica – pena la riduzione dell'*altro* a semplice estensione dei miei vissuti propri. Nel caso dell'intersoggettività assistiamo ad un significativo venir meno della coincidenza tra *essere* e *datità*. Se è l'intuizione a fungere da criterio di discernimento, l'essere dell'altro non può

per principio esaurirsi nella molteplicità delle sue manifestazioni. Ciò che l'altro è, non dà a vedersi o – ugualmente – i modi di donazione dell'altro non esauriscono l'ampiezza del suo essere. S'impone così una frattura tra l'*orizzonte fenomenale* in cui l'altro si manifesta e ciò che definisce la sua *ipseità*. In questo senso, l'*ipseità* non sarebbe un concetto ontologicamente misurabile, tanto nei confronti dell'*alter* quanto nei confronti dell'io. Anche all'interno della temporalità originaria del presente vivente sembra, infatti, instaurarsi un nucleo irriducibile di non-presenza.

10. La temporalità fenomenologica

La questione della temporalità si confronta fin da subito con una difficoltà di rilievo: conciliare due istanze apparentemente contraddittorie.⁶² (a) La *continuità* del flusso di coscienza; (b) il continuo *cangiare* dei diversi modi temporali – passato, presente, futuro. La chiave di volta dell'argomentazione husserliana risiede nell'individuazione di una struttura complessa caratterizzante i meccanismi profondi dell'intenzionalità. Questa struttura si distingue in virtù di una doppia diramazione. Immaginiamo un ipotetico piano cartesiano. Lungo la linea delle ordinate (*x*), l'intenzionalità procede verso l'oggetto – in quanto «oggetto percepito» – attraverso il susseguirsi dei suoi diversi istanti. Sul piano delle ascisse (*y*) ciò che, invece, giunge a manifestazione è il continuo accrescersi o, meglio, il *per-durare* dell'atto percettivo, a cui si accompagna il conseguente sprofondare nel passato degli attimi presenti via via percepiti. All'istante A sussegue un istante B. Parallelamente, l'istante A assume un diverso modo di datità: da attualmente presente *diventa* passato. La continuità si trasforma in *divenire*. Da un punto di vista fenomenologico ciò si spiega in virtù del *fatto* (in quanto *Faktum*) tale per cui A è ritenuto in B; la sua presenza continua ad essere originariamente percepibile, in base ad uno specifico modo di donazione, che va sotto il nome di *ritenzione*. Fenomenologicamente, l'*assenza* è una possibilità del *presente*. Risulta pertanto evidente come la chiave del problema vada individuata sul versante dell'intenzionalità – intendendo quest'ultima nella sua essenza ritenzionale. Non sarebbe allora scorretto affermare che l'intenzionalità è in primo luogo *ritenzionalità*. Ogni attimo presente – ritenuto nell'attimo seguente – diventa «*ritenzione di ritenzione...*» e così all'infinito. In virtù di questa duplice struttura, Husserl afferma al § 8 delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* che la modificazione dell'estensione temporale attraverso cui l'oggetto diventa un «oggetto» percepito è un *analogo essenzialmente identico* della modificazione che determina il *continuum* dei diversi modi temporali – ovvero il continuo sprofondare del presente nel passato ritenzionale. In tal modo, la percezione da continuamente

«cangiante» confluisce nell'identità dell'«oggetto percepito» – dal *molteplice* procediamo in direzione *dell'uno*.

11. *Il tempo e l'altro*

Nella dinamica che oppone e concilia la molteplicità fluente con la costante unità del flusso di coscienza, individuiamo determinati elementi in grado di legittimare l'istituzione di un parallelo tra l'analisi della *temporalità* e il problema dell'*intersoggettività*. Emerge una sorta di «comunione d'essenza» tra ciò che potremmo chiamare l'«*altro* e il *tempo*» – come, del resto, la lettura fenomenologica di E. Levinas ha ben saputo mettere in rilievo.⁶³ Come abbiamo constatato, il passato ritenzionale si contraddistingue in virtù di un sua originaria modalità di donazione: pur non essendo più presente, il suono trascorso rimane *intuitivamente* percepibile e la sua presenza viene progressivamente a modularsi sul registro dell'assenza. Questa assenza risulta tuttavia in grado di presentarsi *originariamente* allo sguardo intuitivo, e – ciò che più importa rilevare – senza bisogno d'alcuna mediazione predisposta a farne le veci. Detto altrimenti, la ritenzione rientra nel novero dei possibili modi attraverso cui l'intenzionalità accede direttamente alla *cosa in sé*, vale a dire alla *presenza in carne ed ossa* («leibhaftig»). Nella presenza ritenzionale giunge ad *espressione* l'«assenza» di un istante ormai non più presente – un *istante passato* che continua a sussistere nel flusso di coscienza. La ritenzione *esprime*, vale a dire è *espressione* («Ausdruck») di un'assenza e non – si badi bene! – indice (*Anzeichen*) di un'assenza. La presenza del suono passato *s'incarna* in un'assenza originaria: il suono stesso ormai «non-più-presente». Il parallelo tra il *tempo* e l'*altro* verrebbe dunque ad istituirsi, per un verso, tra il presente vivente e il passato ritenzionale e, per l'altro, tra la sfera d'appartenenza propria del soggetto incarnato e la presenza o – forse sarebbe meglio dire l'«ap-presenza» – dell'altro inteso come *alter ego*. Le condizioni di possibilità che rendono effettivo il riconoscimento della presenza altrui sono, infatti, stabilite da un preliminare processo di riduzione. In accordo con quanto abbiamo precedentemente rilevato, si tratta di recuperare l'alterità di cui l'*alter ego* è il portatore in seguito alla messa tra parentesi d'ogni sorta di trascendenza. Che ne è infatti dell'*altro* una volta che il mondo sia stato integralmente distrutto? L'altro è ricondotto nella sua essenza (vale a dire, nel suo valore noematico) all'interno della sfera d'appartenenza dell'io, nell'*intimità* della coscienza, dove l'apparizione di ogni cosa rinvia costitutivamente a *me* in quanto soggetto incarnato. L'evidenza dei miei stati di coscienza (l'evidenza di tutto ciò che si rapporta direttamente all'*intimo meo*) funge da legittimazione per la presunta esistenza di tutto ciò che si pone al di fuori di questo perimetro. *Qui*, nelle profondità della coscienza,

tutto è immanenza. Il soggetto ridotto a ciò che più gli è proprio, vede il «mondo» come un estensione di sé.⁶⁴ In questo senso, la totalità di ciò che appare all'interno di questa sfera (*Eigenheitssphäre*), è passibile di un'indicizzazione: l'aggettivo «mio» si applica per principio ad ogni cosa che entri nel mio campo di percezione. A questo livello dell'analisi, poco importa lo statuto della trascendenza: il carattere d'esistenza dell'oggetto (la cosa o l'altro) dipende direttamente dal riferimento alla mia propria soggettività – concretamente intesa. Tutto (vale a dire la totalità dell'ente) si riduce ad una estensione dell'ego in base ad una preliminare restrizione che confina l'ego all'interno della sua sfera d'appartenenza. È in tale sfera che l'altro dovrà fare la sua comparsa – ecco il paradosso della soluzione husserliana! Tuttavia, abbiamo anche rilevato come il processo di costituzione intersoggettiva vada arenandosi in un punto critico, di fronte al quale la descrizione fenomenologica registra un'inquietante battuta d'arresto. L'altro – in quanto soggetto incarnato – è per me un «luogo» fenomenologicamente indescrivibile. La sua corporeità-propria rappresenta, infatti, la prova evidente che si tratta per l'appunto di un altro soggetto, comprensivo dei suoi stati d'animo, delle sue sensazioni, ecc., i quali sfuggono per principio ad ogni mio sguardo intuitivo. In breve, l'evidenza dell'alterità – intesa nei termini di un'intimità altra – non può mai manifestarsi in modo evidente, vale a dire non può mai divenire a sua volta oggetto d'intuizione. Evidenziamo allora come l'ipseità dell'altro, la sua presenza in «carne ed ossa», si dia attraverso una particolare modalità (*wie*) che implica fenomenologicamente una sorta di donazione per assenza – esattamente come il passato ritenzionale, il quale si offre allo sguardo dell'intuizione nei termini di un non-più-presente. Il Leib altrui rimanda al mio Leib così come il passato ritenzionale rimanda al presente vivente.

12. La ritenzione di un'assenza e l'enigma dell'origine

Il riconoscimento intersoggettivo si basa sul carattere ritenzionale della coscienza. Conseguentemente, la costituzione dell'*alter ego* porterà in sé la traccia di una presenza più originaria, che si dà sotto forma d'assenza: l'«ego», vale a dire il «mio» ego. Ecco perché l'*alter ego* ne rappresenta, in un certo senso, il «doppio», *l'analogo essenzialmente identico*. È attraverso un processo di ripetizione che il senso «alter ego» viene messo in risonanza con il senso «ego». Si spiega così il carattere apparentemente ipotetico (fittizio, immaginario e quindi in certa misura *non-vivente*) della presenza altrui – o, quantomeno, di ciò che dell'altro si offre allo sguardo intenzionale. La ripetizione indica l'uscita dall'originario, dal *Presente* ovvero dal *Vivente*. L'*alter-ego* si costituisce sulla base di una ritenzione – la ritenzione del senso «altro» che proviene originariamente dal mio «ego-proprio». La natura

ritenzionale della costituzione intersoggettiva andrà pertanto intesa in virtù del fatto – inteso come *Faktum* fenomenologico – che senza un ego a cui possa «attaccarsi» la costituzione dell'*alter* (come la coda si attacca alla cometa) non potrebbe darsi alcun *alter-ego*. Alla luce di questo parallelismo, diventano più intelligibili i continui rimandi che lo stesso Husserl va istituendo tra ritenzione, ricordo e percezione intersoggettiva.⁶⁵ In tal modo, l'esperienza della *Fremderfahrung* si descrive nei termini di un *riconoscimento*, o meglio di un «ri-conoscimento», dove andrà accentuato il carattere ripetitivo/ritenzionale («ri-conoscimento») e, a sua volta, l'aspetto gnoseologico dell'approccio all'*alter* («ri-conoscimento»).

Nelle analisi del 1904-1905, Husserl esprime il nucleo originario che caratterizza la temporalità del presente – per metafora potremmo dire il suo *Leib* – con la nozione di *Ur-impression*, «arci-impressione». L'*Ur-impression* è in certo senso il *Leib* del «presente vivente».⁶⁶ Constatiamo pertanto il seguente paradosso: allo sguardo della coscienza costituente rimane essenzialmente esclusa la dimensione vivente della temporalità. Se infatti la costituzione dell'oggetto si fonda sul carattere ritenzionale dell'intenzionalità, allora il presente vivente – proprio perché *non* ritenzionale – non potrà mai costituirsi in oggetto di percezione. La sua originarietà potrà *oggettivamente* apparire solo attraverso un'assenza: l'assenza del presente originario, da cui procede e si sviluppa la ritenzione che permette, a sua volta, di dare forma all'oggetto. Di conseguenza, la forma temporale dell'oggetto sarà necessariamente una forma ritenzionale. La descrizione fenomenologica verrebbe dunque a coincidere con un'enigmatica constatazione: *ciò che appare, è già stato*. Viceversa, solo ciò che si fa carico di un passato ritenzionale, può presentarsi di fronte allo sguardo della coscienza. Il mondo esiste a condizione del suo *perdurare*. Parallelamente, anche la descrizione della *Fremderfahrung* rimane imbrigliata nello stesso *impasse*. Pur non regredendo allo statuto di una semplice *ipotesi*, l'alterità dell'*alter-ego* rimane per principio inaccessibile, poiché in ultima istanza la presenza *in carne ed ossa* dell'altro può essere solo *appercepita* in analogia con la mia presenza originaria. Nell'imbarazzo della descrizione è tuttavia lecito scorgere una sorta di coerenza sotterranea, – un carattere positivo (*etwas Positives*) che va affermandosi a scapito della negatività in cui si imbatte il metodo fenomenologico. L'*altro* così come il *presente vivente* rimangono inaccessibili all'intenzionalità costituente. Il potere oggettivante dell'intenzionalità non può penetrare fin nell'intimità del soggetto, laddove è semmai richiesto un altro tipo di intenzionalità – *non* più oggettivante. Del resto, si noti la sostantivizzazione del participio passato che si esprime silenziosamente nel concetto-cardine dell'intenzionalità: il «vissuto» (*Erlebnis*). Sarà quindi legittimo affermare che la definizione della coscienza in quanto «vissuto

intenzionale» non risulta fenomenologicamente *neutra* – almeno dal punto di vista della forma temporale. L'*impasse* in cui si imbatte la descrizione della *Fremderfahrung* può pertanto capovolgersi, permettendo una lettura diversa dalla canonica accusa che vedrebbe nell'alter ego la vittima sacrificale del soggetto (l'*ego*) inebriato dal suo potere costitutivo – come se la fenomenologia fosse affetta da una sorta di «egoismo metafisico». Rimango inaccessibile a me stesso così come mi rimane inaccessibile l'altro, il quale – proprio in quanto mio simile o *analogon* – risulta inaccessibile a se stesso. L'analogia trova un'inaspettata riabilitazione al prezzo, però, di abbandonare la sua antica preoccupazione per l'ente. Se infatti è la trascendenza il luogo di manifestazione dell'ente, allora non potremmo più parlare di *analogia entis*, bensì piuttosto di *analogia non-entis*, in cui lo sconosciuto non si comprende più a partire dal conosciuto,⁶⁷ ma in relazione allo sconosciuto stesso. L'analogia fenomenologica si ridefinisce nei termini ambigui di una *analogia incognoscibilis*. In questo «fondo oscuro» in cui si annuncia il privilegio dell'inconoscibile, individuiamo la marca propria della soggettività. In altri termini, l'ipseità è l'enigma di un'inaaccessibilità estranea.⁶⁸ Ecco perché l'accusa di solipsismo che la fenomenologia rivolge contro se stessa nel tentativo di recuperare una dimensione intersoggettiva, dovrà coerentemente porsi anche contro la stessa dimensione soggettiva. Il solipsismo ha senso qualora si applichi in entrambi le direzioni: *inaaccessibile è il soggetto*, – poco importa il suo statuto di *ego* o *alter-ego*. È questo il senso – o più modestamente uno dei sensi possibili – che dovremmo tenere presente nelle parole dello stesso Husserl: *in qualità di fenomenologo, sono necessariamente solipsista*.

¹ E. HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, hrsg. R. Bohem, 1959, p. 174: «Eine transzendente Phänomenologie kann also, scheint es, nur möglich sein als transzendente Ego-logie. Als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist, obschon nicht im gewöhnlichen lächerlichen Sinn, der in natürlicher Einstellung wurzelt, aber eben doch im transzendentalen».

² GIOBBE, III, 14-15: «[...] Riposerei nel mio sonno, coi re e con gli arbitri del mondo, fabbricatori di solitudini».

³ AGOSTINO, *De vera religione*, 39, n. 72. Cfr. anche E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. S. Strasser, 1950, § 64, p. 183. Tr. it. V. Costa, Fabbri, Milano, 1996. D'ora in avanti *CM*.

⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998, Livre V, § 27, p. 384.

⁵ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademi-Ausgabe V, Berlin 1908, p. 73. Tr. it. F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1993: «le inclinazioni, considerate nel loro insieme [...] costituiscono l'egoismo [*Selbstsucht*] [...] in generale, benevolenza verso se stessi al di sopra di ogni cosa (*philautia*) o "amor proprio" [*Eigenliebe*] in particolare».

⁶ Incapace di rinunciare a se stesso, l'egoismo di cui il solipsismo fa prova, costringe l'amore (*Liebe*) alla solitudine dell'ego. Di conseguenza, le sorti dell'«amore» – ammesso e concesso che un concetto d'amore sia possibile – si vedono inscindibilmente legate alla possibilità da parte del soggetto d'affermare se stesso oltre la sua solitudine trascendentale. Facendo leva su questa prima caratterizzazione del solipsismo inteso come *Eigenliebe* o «egoismo metafisico», ci accontentiamo – almeno in via preliminare – di una definizione in negativo del concetto di «*Liebe*». Il punto di partenza è dato dal riconoscimento (provvisorio) del rapporto di contrarietà che lega i due termini della questione: «egoismo» e «amore». S noti che parliamo volutamente di «contrarietà» e non di «contraddittorietà». Già nella sua enunciazione formale, l'*Eigenliebe* si definisce, infatti, come una forma derivata (o forse sarebbe meglio dire «degenerata») di *Liebe*. Più semplicemente, l'egoismo non contraddice l'amore, bensì lo *contraria* – rappresentandone in un certo senso il polo opposto, ma non la negazione.

⁷ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX, hrsg. U. Panzer, 1984, § 8, p. 35: «Die Ausdrücke im einsam Seelenleben». Tr. it. G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968. D'ora in avanti *LU*.

⁸ Id., *Cartesianische Meditationen*, Hua I, hrsg. S. Strasser 1950, § 42, p. 121: «Exposition des Problems der Fremderfahrung in Gegenstellung gegen den Einwand des Solipsismus». Tr. it. V. Costa, Fabbri, Milano, 1996. D'ora in avanti *CM*. Rileviamo, per inciso, che all'interno della produzione husserliana esistono altri *luoghi* in cui la questione del «solipsismo» è seriamente presa in considerazione. Oltre alla *Prima delle Ricerche logiche* e al § 42 delle *Meditazioni Cartesiane*, andrebbero analizzati anche *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, tx. n. 6 e *Erste Philosophie II* (con particolare riferimento alla *Vorlesung 53*).

⁹ Cfr. E. HUSSERL, *LU I*, §§ 1-4. Non si dimentichi che l'intento principale dell'analisi husserliana mira ad una chiarificazione dei modi di co[no]scienza che stanno alla base del sapere logico. La logica si definisce, infatti, come «unità di pensiero» in grado di trovare una corretta enunciazione attraverso determinati tipi di rappresentazioni: le cosiddette «espressioni» (*Ausdrücke*). Del resto, si noti fin da subito l'origine matematica del concetto di «espressione». L'indagine fenomenologica ha, allora, per compito principale quello d'analizzare i vissuti inerenti al fenomeno dell'espressione e mettere a fuoco il rapporto vigente tra l'espressione e il significato, vale a dire, tra la grammatica e la logica. Ne va della possibilità di una fondazione razionale della logica pura e, di conseguenza, di una grammatica pura. Solo in tal modo potrà spiegarsi

l'*enigmatica* correlazione in base alla quale uno stesso vissuto può e deve avere un contenuto reale (vale a dire, *intenzionale*) e allo stesso tempo un valore ideale (o apodittico).

¹⁰ Cfr. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, op. cit. p. 50. Seguiamo il suggerimento di Derrida nel tradurre «espressività» con «voler-dire» sulla base dell'equivalenza posta dallo stesso Husserl tra *Bedeutung* e *Bedeutungsintention*.

¹¹ Cfr. E. HUSSERL, *LU I*, § 3 circa l'ulteriore *specificazione* del concetto di «segno» in *Hinweis* o *Beweis*.

¹² Cfr. ID., *LU V*.

¹³ Cfr. ID., *LU I*, § 1.

¹⁴ ID., *LU I*, § 8, pp. 291-292.

¹⁵ Cfr. ID., *LU I*, § 8, p. 303. Tr. it.: «Appare dunque chiaro che la *Bedeutung* dell'espressione, ed anche tutto ciò che le appartiene per essenza, non può identificarsi con la sua funzione di manifestazione».

¹⁶ J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 134.

¹⁷ E. HUSSERL, *LU I*, § 26: «[...] der jeweilig Redende sich selbst bezeichnet».

¹⁸ Ivi., p. 82.

¹⁹ Ibidem

²⁰ Ibidem

²¹ Ibidem: «In der einsamen Rede vollzieht sich die Bedeutung des *ich* wesentlich in der unmittelbaren Vorstellung der eigenen Persönlichkeit». Tr. it.: «Nel discorso solitario il significato di "io" si realizza essenzialmente nella rappresentazione della personalità propria».

²² Nell'opposizione tra *Ich* e *nicht-Ich* è ovvio da parte di Husserl il riferimento a Fichte. Cfr. in particolare J-G. FICHTE, *Nachgelassene Schriften*, Bd. II, p. 477. Del resto, lo stesso Husserl tenne a più riprese esercitazioni filosofiche sull'opera di Fichte. A Gottinga, nei semestri estivi del 1903 e del 1915, il tema dell'esercitazione porta, infatti, sulla «Missione dell'uomo», mentre nel 1918 a Friburgo sulla «Missione del Dotto». Nel 1917, Husserl tenne inoltre tre conferenze pubbliche sull'«ideale di umanità» in Fichte, all'interno dei corsi universitari destinati agli studenti che avevano prestato servizio militare. Le lezioni ebbero corso dal 14 al 16 gennaio 1918 e successivamente il 6, 7 e 9 novembre 1918 per gli studenti universitari della facoltà di Filosofia. Circa il problema dell'intersoggettività in Fichte, cfr. R. LAUTH, *L'interpersonalité chez Fichte* in *Archives de Philosophie*, juillet-décembre 1962, p. 325 sq; A. PHILONENKO, *La Liberté Humaine dans la Philosophie de Fichte*, Chap. I, «Le problème de l'existence d'autrui», pp. 21-28, Paris, Vrin 1980.

²³ Cfr. E. HUSSERL, *CM* § 33, p. 102.

²⁴ Cfr. Ivi., § 42, p. 121.

²⁵ Ivi., § 49, p. 137 : «Also das an sich erste Fremde (das erste «Nicht-Ich») ist das andere Ich».

²⁶ Ivi., § 41, p. 117.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ivi., § 15, pp. 74-75.

²⁹ Cfr. Ivi., § 15, p. 74.

³⁰ Cfr. Ivi., § 8 p. 54. Tr. it. p. 59: «Questo universale porre fuori valore ("inibire", "porre fuori gioco") ogni presa di posizione di fronte al mondo oggettivo dato e, in special modo, ogni presa di posizione quanto all'esistenza (concernente l'esistenza,

l'apparenza, l'esser possibile, l'esser presunto, l'essere probabile e simili), oppure, come suol dirsi, questa *epoché* fenomenologica, questa *messa entro parentesi* del mondo oggettivo, tutto ciò non ci pone di fronte a un mero nulla [*nicht einem Nichts*].

³¹ Cfr. Ivi, § 12. Potremmo allora affermare: *Eigenheit = Selbst + Fremd*.

³² Ivi, § 44, p. 129.

³³ Ibidem.

³⁴ Cfr. E. MELANDRI, *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960.

³⁵ Se volessimo formalizzare questo rapporto d'alterità che il soggetto intrattiene nei confronti di se stesso, potremmo allora scrivere: *Ego = Io + non-Io*.

³⁶ Il rifiuto della nozione kantiana (e neo-kantiana) di «io trascendentale» all'interno delle *Ricerche Logiche*, si trova in *LU V*, §§ 4; 6; 8 – in opposizione a quanto è invece affermato in *Ideen I*, § 57 e in particolare in *MC IV*. Cfr. *LU V*, § 4, p. 353. Cfr. anche *LU V*, § 6, p. 356 circa la critica del *cogito ergo sum*, inteso come «nucleo fenomenologicamente fondamentale» su cui si baserebbe successivamente la rappresentazione empirica del «me». Cfr. inoltre *LU V*, § 8 circa la critica di Husserl al Natorp della *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, p. 1. Cfr. altresì *LU V* § 12 b), p. 377. D'altra parte ciò non toglie, come lo stesso Husserl afferma sempre all'interno del § 12 b) della *LU V*, che non si possa eludere la relazione all'«io vivente» (*erlebende Ich*).

³⁷ E. HUSSERL, *CM*, p. 119.

³⁸ Cfr. in particolare *CM*, § 44; tr. it.: «Se riduco originariamente [*eigenheitlich*] gli altri uomini, allora ottengo dei corpi originari [*eigenheitliche Körper*]. Se, invece, mi riduco in quanto uomo, ottengo il mio corpo proprio [*Leib*]». La versione italiana delle *MC* a cura di F. Costa, traduce l'avverbio «*eigenheitlich*» con «appartentivamente». A proposito, si confronti la versione del *Typoskript C* relativa al passo citato, pp. 99-100: «Wenn ich andere Menschen eigenheitlich reduziere, so gewinne ich eigenheitliche Körper, wenn ich mich reduziere als Menschen, so gewinne ich „meinen Leib“».

³⁹ *CM*, § 45.

⁴⁰ Cfr. *CM*, § 54.

⁴¹ Lo stesso Husserl confermerà in modo esplicito l'esattezza del parallelo tra l'analisi del significato e la questione della corporeità con un testo del 1935 –in *Hua XV* – dal titolo: «A proposito della fenomenologia dell'espressione. Pertinente in ugual misura alla dottrina dell'empatia. Oggettività del corpo, oggettività dell'espressione e dei momenti espressivi del corpo». Cfr. anche E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Hua IV*, hrsg. M. Biemel, 1952. Cfr. inoltre N. DEPRAZ, *Transcendance et Incarnation*, Vrin, Paris, 1995, p. 197; M-A. RICARD, «L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl» in *Recherches Qualitatives*, vol. 25 (1), 2005, pp. 88-102.

⁴² Cfr. E. HUSSERL, *LU I*, § 8.

⁴³ Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, Γ 9: «*e psyche ta panta onta pos estin*».

⁴⁴ J-L. MARION, *Réduction et donation*, PUF, Paris 1988.

⁴⁵ Cfr. E. HUSSERL, *CM*, § 50, p. 141.

⁴⁶ Cfr. Id., *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. W. Biemel, 1950, § 49. D'ora in avanti *Ideen I*.

⁴⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi*, I 46, 51b 25.

⁴⁸ Cfr. E. HUSSERL, *CM*, § 52; tr. it: «La caratteristica di una associazione per coppia (*paarienden Assoziation*) è che, nel caso più primitivo, due dati sono offerti nell'unità di una coscienza – per l'essenziale in una sintesi passiva – in virtù di una distinzione intuitiva, sul cui fondamento si costituiscono fenomenologicamente, e in quanto apparizioni distinte sono sempre costituite come coppia».

⁴⁹ Il divieto husserliano si definisce in opposizione alle teorie di T. Lipps sulla possibilità di un'apprensione immediata dei vissuti di coscienza altrui. Cfr. a proposito E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, hrsg. I. Kern 1973. Si confronti inoltre la risposta husserliana alla critica di M. Scheler, *Wesen und Formern der Sympathie*, Frankfurt am Mein, 1948 in *Hua* IV, Beil. XIII, p. 375: «La mediatezza dell'espressione non è la mediatezza di un sillogismo empirico. Noi "vediamo" l'altro e non solo il corpo dell'altro, il quale non è presente solo corporalmente, ma anche spiritualmente 'in persona'». Sempre sulla stessa linea, cfr. *Hua* I, p. 153: «ciò che io realmente vedo non è né un segno né un mero analogo o una copia».

⁵⁰ Alterità e riduzione o, meglio, riduzione e analogia. Emerge qui un ulteriore nodo problematico dell'analisi. Come è possibile, infatti, ammettere la legittimità di una *transfert* analogizzante all'interno del procedimento di riduzione? Cfr. K. HEDWIG, *Husserl und die Analogie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 36 (1982), pp. 77-86.

⁵¹ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen I*, § 24.

⁵² Cfr. Ivi, pp. 43-44: «dass originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt».

⁵³ E. HUSSERL, *CM* § 50, p. 129.

⁵⁴ Nel quadrato aristotelico dell'opposizione, dato un rapporto tra due termini, la relazione per *contraddittorietà* implica che l'uno esclude l'altro in modo tale che non possano mai essere entrambi veri o entrambi falsi. Tale è il caso di una proposizione universale affermativa contro una particolare negativa e viceversa di una particolare affermativa contro un'universale negativa. Per *contrarietà* s'intende invece una relazione tra una universale negativa e un'universale affermativa. Pur non essendo possibile che entrambi i termini siano veri, possono tuttavia essere entrambi falsi. In un rapporto di *sub-contrarietà* si dà, infine, la verità di entrambi i termini, senza tuttavia ammettere la loro contemporanea falsità, come è il caso tra una particolare affermativa e una particolare negativa. In regime di sub-contrarietà l'inferenza avviene quindi dal particolare al particolare (*os meros pros meros*), esattamente come lo esige la definizione aristotelica dell'argomento per analogia.

⁵⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi* I, 46; *Topici*, 108 a 36.

⁵⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII-XIV-XV, hrsg. I. Kern, 1973. In particolare, la polemica contro T. Lipps e B. Erdmann in Hua XIII.

⁵⁷ Cfr. E. HUSSERL, *MC* § 44: «un *analogon* di me stesso e tuttavia non è un *analogon* nel senso normale». Cfr. anche Ivi, § 53: «es ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem».

⁵⁸ Cfr. sempre sulla stessa linea *Hua* I, p. 153: «[...] ciò che io realmente vedo non è né un segno né un mero analogo o una copia».

⁵⁹ Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Zweiter Band, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973. Tr. it. L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, § 22, p. 426.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ E. HUSSERL, *LU V*, § 27, pp. 442-43.

⁶² Cfr. in particolare ID., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, hrsg. R. Boehm, 1980. Tr. it. A. Marini, F. Angeli, Milano, 1985. Si tratta della sistematizzazione di un corso universitario tenuto dallo stesso Husserl intorno agli anni 1904-1905 e successivamente pubblicato nel 1929 a cura di Heidegger.

⁶³ Cfr. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1963; *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

⁶⁴ Il mondo ridotto all'estensione del mio campo percettivo, nell'intimità di ciò che più è mio, si raccoglie in un centro d'attualità a cui tutto si riferisce e da cui tutto trae senso: il mio corpo (*Leib*). Per essere più precisi – da un punto di vista rigorosamente fenomenologico – il concetto di «mondo» in regime di riduzione al *proprio* non è ancora veramente un concetto, e coincide indistintamente con il soggetto percipiente. Nella misura in cui tutto è «mio» non c'è spazio possibile per la trascendenza: *tutto è immanenza*. Per dirla con una formula dal vago sapore schopenaueriana, il *soggetto* stesso è il *mondo* e tutto rientra ad egual diritto nel suo dominio d'appartenenza. La carne (*Leib*) indica o, meglio, *esprime* questo centro che io stesso sono, quest'unità vivente in cui si radica l'origine del mondo, ma che – a rigor di logica – ancora *non* è mondo. Il corpo è il *Nullpunkt* inteso come organismo psico-fisico che posso muovere, grazie al quale posso sentire, percepire, etc., e che rappresenta al contempo la condizione di possibilità della costituzione del soggetto e – correlativamente – del mondo.

⁶⁵ Cfr. in particolare E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit.

⁶⁶ Si offre qui un altro punto di particolare rilevanza che contribuisce a corroborare il parallelo tra la questione della temporalità e il problema dell'intersoggettività. Si dà, infatti, una stretta parentela fenomenologica tra le nozioni di *Ur-impression* e *Ur-stiftung*, intese entrambe come i «luoghi» dell'*immanenza assoluta*. Da una parte, l'*Ur-impression* indica il presente-originario, il punto-sorgente da cui scaturisce il flusso temporale o, meglio, l'impressione – la *materia* della sensazione – che *crea* la scintilla iniziale da cui prende *forma* la temporalità. Il presente vivente si esibisce come un composito inscindibile di materia e forma. Tuttavia, materia e forma non andranno più intese in termini *metafisici* – secondo la loro classica opposizione – quanto piuttosto in base ad un particolare rapporto di co-appartenenza, in virtù del quale tendono a coincidere e fare tutt'uno all'interno della dimensione originaria del flusso temporale. A differenza di quanto avverrà in regime di sintesi attiva, qui è la materia che decide della sua forma, operando sul piano della passività dove la coscienza si lascia *impressionare* e, in un certo senso, *meravigliare* dalla sua stessa capacità di *sentire*. La passività impressionale è il tratto caratterizzante questa dimensione *pre-costitutiva* – o, meglio, *pre-categoriale* – che si attua ancora prima che il mondo abbia una forma, l'altro un volto e l'io un nome. La passività del sentire è ciò che determina la ricezione (o *accoglienza*) dell'impressione, laddove per «impressione» dovrà principalmente intendersi la natura vivente, palpitante, originaria (e quindi *creatrice*) della sensazione.

In breve, la materia *crea* il flusso temporale, il quale va successivamente dispiegandosi attraverso le sue forme costitutive: passato, presente, futuro. In tal senso, riemerge ancora una volta il paradosso della temporalità in cui assistiamo al divario incolumabile che tende ad aprirsi tra il nucleo originario del presente vivente e tutto ciò che si pone al di fuori, vale a dire il passato ritenzionale, rammemorativo, il futuro, ecc. Ogni dimensione temporale si aggancia costitutivamente alla fase presente secondo l'immagine della «coda di cometa»: lo strascico luminoso rappresenta il flusso temporale che va progressivamente dissolvendosi nelle profondità del cielo notturno, segnando il percorso del corpo stellare. Il nocciolo della cometa (*lebendige Gegenwart*) che si illumina a contatto dell'atmosfera (*Urimpression*) andrà inteso – fuor di metafora – come il luogo di formazione dell'«ego»: accogliendo l'impressione che si *imprime* sulla lastra della sensibilità, percepisco e allo stesso tempo mi auto-percepisco. Detto più semplicemente, che io possa percepire implica *contemporaneamente* che io possa percepirmi. La percezione dell'oggetto si rivolge introspektivamente verso se stessa, trasformandosi in una percezione di secondo grado: *percezione della percezione*. In questa doppia direzionalità risiede il tratto saliente dell'atto intenzionale, che tuttavia rimane indistinto nel punto iniziale del flusso. Nel *fiat lux* della arci-impressione, la percezione dell'oggetto fa tutt'uno con la mia auto-percezione. Solo successivamente si scinderanno i due momenti, quando, cioè, la *presenza originaria* si trasformerà in *presenza ritenzionale*.

⁶⁷ Cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Akademi-Ausgabe, IV, Berlin, 1903. trad. it. P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1996, § 59.

⁶⁸ Riveliamo senza indugi la voluta paradossalità di questa affermazione. Nei nostri intenti, si tratterebbe di una provocazione piuttosto che di una proposta risolutiva – una *provocazione* che avrebbe, però, la pretesa di non essere fine a se stessa. Rimane, infatti, legittimo domandarsi se *l'alterità* non costituisca in fin dei conti *la* provocazione di maggior peso a cui la riflessione husserliana è tenuta a rispondere. Del resto, affermare che la riabilitazione dell'analogia in chiave intersoggettiva conduce, in ultima istanza, a postulare l'inconoscibilità del fondamento, altro non è che uno dei modi possibili per denunciare le aporie a cui conduce il metodo fenomenologico. Il mantenimento dell'analogia condurrebbe, cioè, a fondare la fenomenologia stessa, in quanto «teoria della conoscenza», sull'inconoscibile; fondare l'evidenza sull'oscurità di un fondamento che si descriverebbe nei termini di un *lucus a non lucendo*. Al paradosso si aggiungerebbe infine un ulteriore paradosso. La posizione finale del problema verrebbe stranamente a coincidere con le conclusioni a cui sembra giungere il Kant della *Critica della Ragion Pratica*. Si noti per esempio quanto è affermato in *KpV*, A 265-266: « la saggezza impenetrabile per la quale noi esistiamo, non è meno degna di venerazione per quello che ci ha negato che per quello che ci ha concesso ». Lo sviluppo delle argomentazioni implicite nell'analogia intersoggettiva coinciderebbe con le posizioni conclusive della morale kantiana, la quale rappresenta paradossalmente l'unico luogo delle tre *Critiche* in cui Kant non fa alcun uso del concetto d'analogia, a differenza invece della *prima* e della *terza* Critica. Limitiamoci tuttavia all'allusività di questo confronto, che da parte sua meriterebbe di fare l'oggetto di un altro studio.