

La costituzione filosofica dell'intersoggettività

due paradigmi del XX secolo

Classe Accademica di Scienze Umane

Scuola Normale Superiore di Pisa

This work is licensed under the Creative Commons Attribution .NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Abstract

Obiettivo di questo lavoro è quello di delineare nel breve, con riferimento a testi precisi e selezionati, la questione teoretica dell'intersoggettività per come si è venuta a costituire in due differenti prospettive filosofiche: una di matrice idealistica, l'altra di matrice fenomenologica. Le tematiche che considereremo sono, per la precisione: le ambiguità della instaurazione della “realtà sociale”, in rapporto alle precedenti formulazioni della dottrina, elaborata nell'ultima opera di Giovanni Gentile, *Genesi e struttura della società*; i celebri passaggi della Quinta meditazione cartesiana in cui Edmund Husserl tematizza nel dettaglio la possibilità di un'appercezione dell'altro. Come si può notare, i testi da noi presi in esame sono noti e studiati (sia pure non nel preciso senso in cui noi lo facciamo ora), ed anche per questo si possono oggi considerare come due differenti “paradigmi filosofici” riguardo l'intersoggettività o la sua fondazione. Differenti e, tuttavia, coincidenti almeno per quanto concerne il risultato ultimo delle rispettive elaborazioni: l'affermazione dell'intersoggettività come tematica propriamente “filosofica” e, pertanto, passibile di una fondazione rigorosa. Di questa convinzione -ricavata in modo differente nelle varie fattispecie teoriche, deduttive (come quella idealistica) o descrittive (come quella fenomenologica), ma forse riconducibili ad una struttura argomentativa affine- si intendono qui mostrare i problemi molteplici. Occorre tenere conto del fatto che anche una grande parte della letteratura critica odierna considera il tema dell'intersoggettività come filosoficamente “già perspicuo” almeno alla sua base, sia a livello teoretico che nei singoli autori studiati, dei quali si tende a mettere in luce semplicemente il modo in cui hanno attinto una fondazione la cui possibilità non si ritiene in dubbio sin dal principio¹. Malgrado le differenze, anche nette, di dettaglio, riteniamo che il tema dell'intersoggettività, per potere anche solo pretendere di divenire oggetto di considerazione filosofica, debba godere, negli autori che consideriamo, di una prerogativa “stabile”: quella di essere, per così dire, molto generalmente, “riscontrato”. Le stesse ottiche non immediatamente “descrittive” (come quella husserliana), bensì “razionalistico-deduttive” (come, almeno in apparenza, quella di matrice idealistica), non pretendono di fondare dal nulla una tematica

¹ Si tengano presenti come esempi al riguardo, tra i contributi italiani, almeno quelli numerosi e anche recenti di A. Masullo, che hanno preso le mosse dalle *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Napoli 1963 e l'antologia curata da S. Borutti, L. Fonesu e L. Vanzago: *Intersoggettività*, Milano-Udine 2014.

arbitrariamente scelta, ma pretendono, semplicemente, di fornire rigore dimostrativo a qualcosa di “dato nell'esperienza”, ed apparentemente indubitabile. È alla luce di questa convinzione, condivisa dagli autori che qui esaminiamo, che anche le nostre problematizzazioni di dettaglio della questione si possono ricondurre ad una matrice teorica chiaramente formulabile, che è bene esplicitare preliminarmente. Vale a dire: la messa in discussione di qualunque possibilità di “frammentazione” di quel “punto di vista esperienziale unico”, che costituisce, in un certo senso, che diremmo anch'esso “fenomenologico”, una delle “evidenze fondamentali” da potersi mettere a tema in una prospettiva teoretica che si proponga di vagliare ogni propria affermazione proprio alla luce di evidenze insindacabili di base.

Keywords: intersoggettività, trascendentale, idealismo, fenomenologia, fondazione.

1. Intersoggettività e realtà sociale nell'ultimo Giovanni Gentile

1.1 Tematizzazione generale

Il problema della costituzione dell'intersoggettività si presenta, oltre che in quella di Hegel, in un'altra filosofia di impianto idealistico: quella di Giovanni Gentile. In realtà, la questione si configura, in questo caso, in modalità problematiche non in tutta l'opera di Gentile ma, specificamente, nel suo ultimo scritto teoretico, pubblicato postumo: *Genesi e struttura della società*. Il problema è qui dettato dagli obiettivi teorici che Gentile si propone di raggiungere: se nelle costruzioni precedenti -dalla memoria palermitana inaugurale dell'Attualismo sino alla *Filosofia dell'arte*- l'ottica era, si può genericamente dire, “ontologica”, qui l'autore si propone di fornire una delimitazione e deduzione esaurienti della “realtà sociale”, ovvero di una sfera di considerazione la comprensione -e la stessa posizione- della quale sembrerebbe impossibile prescindendo da una contestualizzazione intersoggettiva. Dovendo, tuttavia, mantenere anche in

This work is licensed under the Creative Commons Attribution .NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

quest'ultima trattazione una coerenza teoretica nei riguardi dell'impianto attualistico messo a punto e perfezionato nei decenni precedenti², Gentile sembra in quest'opera portare, per così dire, a collisione due contrastanti esigenze. Queste ultime sono: ribadire la valenza unitaria ed onnipervasiva dell'Atto puro; fondare una collettività non genericamente intesa come “molteplicità di determinazioni nell'Atto” (fondazione che Gentile aveva già offerto a più riprese, almeno sin dal *Sistema di logica*), bensì precisamente come “molteplicità di individui umani in interrelazione”. La problematica sembra, quindi, imputabile alla specifica necessità teorica di quest'opera: delineare un orizzonte che si presenti compiutamente come “sociale”, ovvero riferibile agli “uomini” non esclusivamente considerati come “determinazioni tra altre”, bensì, per l'appunto, come individui capaci di interagire in un ambito collettivo. L'utilizzo della nozione di “uomo” non era certo mancato nelle pagine del Gentile precedente, ed era stato, al contrario, abbondante. Tuttavia, tale nozione era stata a più riprese utilizzata in senso didascalico-ostensivo, vale a dire per mostrare i caratteri “spirituali” dell'Atto nella sua inesauribile presa di coscienza di sé medesimo. Con chiarezza, in effetti, a queste rivendicazioni delle prerogative spirituali della “coscienza umana” si erano spesso accostate delle precisazioni difficilmente equivocabili, concernenti l'impossibilità di intendere tale nozione in senso “psicologico”, “atomistico” o “naturalistico”.³ Quando Gentile parla di “uomo”, “coscienza umana” o “umanità” -si sta, in fin dei conti, affermando- lo fa molto spesso utilizzando tali designazioni come sinonimiche della categoria basilare del proprio pensiero: quella di “io attuale” in quanto orizzonte *esaustivo* del reale, spirituale nel senso di “consapevole di sé”. Diversa, come accennato, è la situazione concettuale di *Genesi e struttura della società*.

1.2 Individuo e società

Il problema, nel testo appena citato, si palesa per la prima volta nella sezione appositamente dedicata a “L'individuo”. Si ha, nel primo paragrafo di questa sezione, un altro tentativo -apparentemente affine a quello delle grandi opere teoretiche precedenti- di delimitare la nozione nei confronti delle pretese del “realismo ingenuo” e del naturalismo, connotandola esplicitamente in senso “idealistico”. E, tuttavia, la pretesa “soggettività” dell'individuo viene, dapprima, esplicitata

2 Alcuni dei problemi che qui consideriamo potrebbero essere parzialmente riscontrati nella precedente, unica opera consistente di carattere “giuridico-politico” di Gentile: *I Fondamenti della filosofia del diritto*, del 1916. Nell'opera che qui consideriamo, tuttavia, la preminenza conferita alla nozione di “società trascendentale” rende il quadro più problematico.

3 Vd., per alcuni esempi di utilizzo della nozione di “uomo”, *L'attualismo*, cit., pp. 458-59, p. 873, p. 887.

come contrapposizione dell'uomo alle "cose":

L'individualità (...) non è oggetto dell'esperienza ma soggetto di essa. E però individuo (*in-dividuus*, non divisibile, tutt'uno, unico) è l'uomo, non le cose in mezzo a cui egli vive, e che sono via via quello che sono in rapporto a lui e (...) per opera di lui.⁴

e, all'inizio del paragrafo successivo, esplicitata in termini che sembrano già contraddire la definizione appena fornita:

Ma l'uomo vive in società; è animale politico, secondo un detto famoso. E nella società pare che la sua stessa unità debba, al pari dell'unità d'ogni cosa, essere intesa come una unità tra le altre, con cui concorre a costituire il sistema sociale; quindi unità finita, particolare e trascendibile.⁵

Non è sull'ultima affermazione che occorre concentrare l'attenzione: il successivo svolgimento dell'argomentazione gentiliana mira proprio a smentire questo paradigma, e a tentare di fondare l'interazione sociale in termini non atomistici. Tuttavia, è la nozione di "uomo" che viene qui ad assumere una connotazione problematica per qualunque tipologia di idealismo assoluto (quale l'attualismo di Gentile è e, naturalmente, si propone di essere anche in quest'opera). Essa, infatti, si configura in modo molto simile a quella, tradizionale, di "*animal rationale*": contrapposto alla inerte brutalità degli "oggetti" e "*politicus*" per intima costituzione, vale a dire "tendente all'aggregazione". Ove è evidente che tale tendenza costitutiva si possa esplicitare unicamente se vi sia una molteplicità che possa anche essere considerata di per sé; dei "singoli uomini" che possano anche essere considerati in quanto tali. Per quanto l'obiettivo di Gentile in tutta la successiva trattazione sia proprio quello di mettere in luce come non si dia una "molteplicità umana" che non sia già immediatamente "collettività", è proprio l'utilizzo della specificazione antropologica a vanificare alla radice questa pretesa. Non vi è nessuna correlazione, in effetti, tra l'unità dialettica che contraddistingue la posizione che l'atto fa delle proprie determinazioni e l'unità di diverso genere che può contraddistinguere la sfera sociale. L'individuo empirico può perdere di consistenza, nella assoluta generalità e indifferenza delle particolari specificazioni dello Spirito, soltanto ove non sia necessaria una caratterizzazione univoca di esso. Qualificandolo come "umano" in senso antropologico, Gentile rende inevitabile l'istituzione di un'ottica in cui la "unità" costituita da quella

4 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, ed. cit. in bibliogr., p. 1258.

5 *Ibidem*.

che sarà definita come “società trascendentale” deve potersi intendere come “somma di individui umani”. Per semplificare: se l'Atto dell'idealismo gentiliano è “totalità infinita di infinite determinazioni”, esso diviene in *Genesi e struttura della società* “totalità umana di individui umani”. L'idea -fondamentale, secondo questo Gentile, per fondare idealisticamente la realtà sociale- che l'individuo umano non sia empiricamente astratto perché “già da sempre mediato” dalla collettività entro la quale si trova ad essere inserito, non nega che l'individuo stesso si possa considerare anche in quanto individuo: che resti comprensibile anche *soltanto* in quanto singolo, e che, anzi, il piano della collettività risulterebbe del tutto incomprensibile se non fosse costituito alle fondamenta da una molteplicità di singoli.

Un esempio della costituzione “rigorosa” dell'individualità che si riscontrava nelle opere precedenti, e che qui, invece, rende ancora più stridente l'oscillazione tra un attualismo “assoluto” ed uno “antropologizzato”, si riscontra in questa stessa sezione, proprio quando Gentile si trova a rigettare una volta di più il modo naturalistico di intendere l'individuo. Egli scrive:

La concretezza dell'individuo non è quella dell'esistenza sensibile nello spazio e nel tempo, nella natura; ma quella invece dell'essere che esiste nello spirito, come autocoscienza; che è sì sempre particolare, ma non come un esistente tra gli esistenti, ma come esistente unico, e perciò infinito e quindi universale. E l'individuo pertanto, in concreto, anziché essere l'opposto dell'universale, è lo stesso universale. Come l'universale concreto è appunto lo stesso individuo nella attualità della autocoscienza in quanto autocoscienza determinata, unica.⁶

Come si comprende, viene qui ribadito il senso -anche etimologico- di “individuo”: unità non-divisa in quanto totalità. Si legga, adesso, la contrastante confutazione dell' “atomismo” che Gentile pone all'inizio del primo paragrafo del quarto capitolo dell'opera: quello dedicato, per l'appunto, alla “Società trascendentale”. Questo capitolo costituisce un decisivo punto di raccordo nell'economia dell'opera, perché consente, nelle intenzioni del filosofo, di comprendere la mediazione dalla nozione di individuo a quella di “Stato”, che -oggetto delle ultime parti del saggio- costituirà la trattazione dichiaratamente “politica” di Gentile, sia pure non estraniabile dall'ottica globale dell'attualismo (non essendo lo Stato stesso, in fin dei conti, che Spirito attuale). Il problema che si pone è proprio questo: quale necessità di collegamento vi possa essere tra due nozioni che, prese rigorosamente, dovrebbero equivalersi. Procedendo con ordine, in ogni caso, andiamo a

6 *Genesi e struttura*, cit., p. 1264.

leggere che cosa Gentile scriva all'inizio del capitolo suddetto (il quarto):

L'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in se medesimo, un alter, che è il suo essenziale socius: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui.⁷

Sorge spontanea la necessità di un chiarimento: non si comprende come, se la si è appena qualificata come onniesaustiva (perché “unica”, non passibile di essere connotata in termini di individualità o alterità), la nozione di “individuo” possa essere, poi, riposizionata con una sorta di slittamento semantico al livello della singolarità umana. Pare innegabile, infatti, che quest'ultima debba essere l'interpretazione del passo citato: qui si sta affermando non che l'individuo sia immediatamente sociale perché esaustivo di tutta la realtà, altrimenti non vi sarebbe alcuna necessità di porre questa identificazione -che è comunque preliminarmente una distinzione, nella stessa enunciazione dei due termini-; quella, appunto, di piano individuale e piano sociale. Si sta affermando, al contrario, che l'individuo sia passibile di connotazione sociale perché è sin dal principio legato all' “altro individuo”, ovvero ad un'altra singolarità umana affine alla sua, con la quale, in quanto “animale politico”, si trova ad interagire sin dalla nascita.

Segue immediatamente questo passo una riaffermazione del nesso dialettico monotriadico caratteristico dell'attualismo, e qui presentato nei termini tradizionali della dottrina: “sintesi preliminare di determinazioni” costituita dalla categoria unica dell'Atto, con soggettività ed oggettività come costituzione intima della sintesi stessa, che consiste di una sempre rinnovantesi presa di coscienza delle proprie, infinite determinazioni singolari. Un'altra ambiguità generale dell'attualismo, nelle varie formulazioni che Gentile ne ha offerto negli anni, si manifesta nelle specifiche premesse teoriche di questo testo, e vi accenniamo di sfuggita. Si tratta della caratterizzazione del momento “soggettivo” della cosiddetta “monotriade”, vale a dire di quel “polo di inconsapevolezza spirituale” che dovrebbe conciliarsi nel riscontro e nell'inesauribile superamento delle proprie determinazioni individuali. In questo testo, stante anche ciò che abbiamo visto, tale polo parrebbe doversi assegnare al singolo individuo umano, ancora inconsapevole della propria -invero già da sempre determinata- contestualizzazione sociale (e politica). In quella tra le grandi opere teoretiche gentiliane immediatamente precedente questo scritto (sia pure precedente di

7 Ivi, p. 1277.

ben tredici anni), *La filosofia dell'arte*, Gentile conferiva al “sentimento estetico” questa prerogativa, ingenerando, tra l'altro, la nota aporia di un momento alla base di ciò che dovrebbe fondarlo: alla base dell'autosintesi attuale.⁸ Il problema, preso in generale, in ogni caso, non differisce molto da quello cui conduceva lo stesso idealismo assoluto di matrice hegeliana, e che possiamo ora riformulare nei termini che seguono. La questione è se sia possibile -o meno- di pensare, in primo luogo, il modello dialettico esulando dal riferimento ad una “inconsapevolezza” necessitante di essere “mediata” e “reintegrata” nella consapevolezza spirituale. In secondo luogo, considerando negata questa prima eventualità, se sia possibile intendere questo momento di “inconsapevolezza soggettiva” in altri termini che non in quelli dell'individualità umana che si accinga alla presa di coscienza nel “contatto” con la “realtà esterna” o con la “materialità” (il momento genericamente “oggettivo” dello Spirito). Il problema è cospicuo perché, se si prende per negata anche questa seconda possibilità, il rischio sarà quello di concepire una delineazione intenzionalmente formale -quella, appunto, della struttura dialettica della realtà- nei termini di un “riempimento contenutistico” già dato: quello fornito da una “soggettività umana” che si accinga a confrontarsi con la “realtà oggettiva” prima di acquisire consapevolezza della propria valenza assoluta. O, in altri termini, prima di acquisire la consapevolezza della propria non-umanità (o *non soltanto* umanità); ma una consapevolezza necessariamente innestata su di una differente -ed opposta- consapevolezza precedente (quella, per l'appunto, della propria “umanità empirica”), sia pure “raffinata” dal processo acquisitivo e performativo del *Geist*.

1.3 Prassi, volontà, corporeità

Una parte cospicua delle argomentazioni che seguono nel testo gentiliano è, poi, dedicata ad un tema classico dell'attualismo: l'identità tra logica ed etica. A questo riguardo non sembra configurarsi alcun problema ermeneutico: l'autoposizione ontologica della categoria unica (l'Atto) fa sì che essa non possa intendersi come mero “pensamento di realtà”, bensì debba risolversi in una “posizione di realtà” fornita di una eminente caratterizzazione pratica. Il reale problema riguardo la seconda parte di *Genesi e struttura della società* verte piuttosto -come accennato- riguardo la definizione dello Stato, che non pare potersi distinguere dalla stessa nozione di individualità rigorosamente definita nei termini tipici dell'idealismo attuale (ovvero: esulando dai riferimenti antropologici che emergono -come mostrato- in quest'ultima opera). Il capitolo VI è quello

8 Cfr., tra gli altri luoghi, *La filosofia dell'arte*, in *L'attualismo*, cit. in bibliogr. pp. 1046-49 e pp. 1068-71.

destinato, nel testo, a chiarificare il “Concetto dello stato”: proprio così si intitola il primo, breve paragrafo di esso, nel quale Gentile opera la seguente caratterizzazione:

Il volere come volere comune e universale è *Stato*. Per intendere il quale, secondo la sua essenza, non bisogna fermarsi ad alcuno de' suoi aspetti empirici.⁹

L'identificazione di Stato e volere, vale a dire il conferimento allo Stato della valenza di suprema realtà pratica, non genera alcun problema, così come l'affermazione della universalità di esso, ed il riferimento polemico ad una eventuale considerazione dello Stato in termini empirici. E, tuttavia, a fare problema è l'aggettivazione che denota il volere come volere “comune”: come si è visto, una “comunità” è comprensibile solo a partire da singoli individui (umani). Individui che non riusciremmo -nella loro singolarità- a connotare diversamente che, per l'appunto, con l'attributo di “empirici”. Eppure -lo si è appena letto- l'affermazione che lo Stato sia la suprema realtà pratica non può evitare una totale sovrapposizione della nozione onnipervasiva di “Spirito attuale” e di quella stessa di “Stato”. L'oscillazione, pertanto, permane: lo stesso Atto spirituale è caratterizzato in quest'opera¹⁰ a partire da una fondazione apparentemente antropologica. Per rimarcare ulteriormente il contrasto, leggiamo ciò che Gentile scrive all'inizio di un capitolo successivo: quello dedicato a “Lo stato e gli stati”, cioè alla questione se la pensabilità fattuale di una molteplicità di stati debba inficiare il concetto filosofico esposto in precedenza. Ecco la soluzione gentiliana:

Lo stato, autoconcetto o volontà, è libero. Perciò infinito. Il concetto perciò di Stato tra altri Stati che lo limitano, è contraddittorio. Né vale, come spesso si fa, distinguere tra libertà assoluta e libertà relativa, attribuendo allo Stato una libertà assoluta rispetto al suo interno, e soltanto relativa rispetto al suo esterno.¹¹

Qui l'identificazione tra Stato e, nei termini del primo attualismo, “Atto puro” o, nei termini del *Sistema di logica*, “Autoconcetto”, raggiunge una chiarezza innegabile. Volontà, libertà, infinità: la correlazione di queste nozioni è quella consueta¹², e occorre per ribadire il carattere intrascendibile dello Spirito anche dal punto di vista pratico. Intrascendibilità tanto evidente per il Gentile di questo testo che viene negata recisamente la “pensabilità” rigorosa di una molteplicità di organismi statali,

9 *Genesi e struttura*, p. 1300.

10 Che lo considera da uno dei molteplici “punti di vista” possibili: quello etico-politico.

11 *Genesi e struttura*, p. 1342.

12 Cfr., ad esempio, il capitolo VI della prima parte del *Sistema di logica*; vd. *L'attualismo*, cit., pp. 440 ss.

poiché questo frammenterebbe il piano volontaristico (e ontologico) in modo anti-dialettico. Fin dalla prima formulazione palermitana dell'Attualismo, in effetti, una trascendenza rispetto all'Atto è per Gentile incomprensibile; se vi fosse, sarebbe pensata ma, se pensata, di nuovo, sarebbe attuale, il che la rende contraddittoria se presa come “posizione di realtà extra-attuale”. Non si comprende, a questo punto, per quale ragione si dovrebbe negare una molteplicità a questo livello, dopo averla consentita sul piano fondazionale dello “Stato unico”. Ovvero, intendendo quest'ultimo come risultato di una “aggregazione di individui”. In realtà -lo si ripete un'ultima volta- lo stesso “individuo” era stato rigorosamente definito nel secondo capitolo come “ciò che non è divisibile, e perciò “tutt'uno, unico”. Ma già nel secondo capitolo -lo si è potuto notare- la questione era posta in termini ambigui: da un lato, si faceva appello all'unicità e universalità dell'individuo; dall'altro, alla particolarità di esso e persino alla sua “umanità” (particolarità non da intendersi, in quel caso, come ricchezza di determinazioni particolari dell'individuo unico, ma proprio come “singola determinazione” dell'individuo umano).

Un'ultima tematica affrontata in quest'opera, anch'essa, a nostro giudizio, problematica nella sua formulazione, merita di essere almeno accennata a rischiaramento di quanto già detto e anche ad approfondimento. Si tratta della questione del “corpo” e dell' “anima”. Scrive Gentile nel quinto paragrafo del settimo capitolo; paragrafo appunto intitolato “Il corpo e l'anima”:

L'anima (...) dentro di se stessa si sdoppia: ed è anima (se stessa) e il suo opposto, il contrario di quel che sente: il corpo, che è sentito e non può sentire, perché è il *termine interno al sentire dell'anima*. Lì, nel profondo, alle origini della storia della propria vita psichica, l'uomo incontra per la prima volta il suo corpo, e comincia a conoscerlo. (...) Ed ecco perché il corpo è alla base della vita dello spirito (...).¹³

Questo passo è fondamentale come “pietra miliare” dell'evoluzione intrinseca al pensiero gentiliano, e mostra, in primo luogo, una ripresa in diversa chiave di una dottrina elaborata nella *Filosofia dell'arte*. In secondo luogo, fuga definitivamente ogni dubbio sul fatto che Gentile metta in atto (più o meno coerentemente; e abbiamo proprio tentato di palesare le incoerenze nel procedimento argomentativo) nella sua ultima opera una sorta di rivalutazione del punto di vista individualistico ed umanistico-antropologico. Nella *Filosofia dell'arte*, Gentile additava, come già accennato, nel “sentimento” il “fondamento oscuro” della vita spirituale, trovandosi nella situazione concettuale di dovere esplicitare con chiarezza la prerogativa di quel momento “soggettivo” interno

13 *Genesi e struttura*, p. 1318.

all'atto che dovesse, in qualche modo, figurare l'inconsapevolezza originaria di esso. Qui il posto del sentimento sembra essere preso dalla "corporeità", in quanto "autopercezione immediata" che precede immediatamente (e, pertanto, immemorialmente) la piena consapevolezza dello Spirito. Ma è lo stesso paradigma qui utilizzato a confermare -come si diceva or ora- la nostra disamina: la stessa considerazione attenta e lo stesso tentativo di risoluzione della classica disputa filosofica concernente il rapporto tra corpo ed anima -per quanto, come sempre, risolta anche qui da Gentile nel segno di una fondamentale unità- denota un'attenzione privilegiata verso la costituzione "ontologica" del singolo individuo, che pare fungere in quest'opera da vera e propria "base del sistema".

2 Le difficoltà della costituzione intersoggettiva nelle *Meditazioni cartesiane*¹⁴

2.1 Delineazione generale delle aporie

Le difficoltà di fondazione dell'intersoggettività emergono nel modo più compiuto, tra gli altri testi definiti e unitari di Edmund Husserl, nelle *Meditazioni cartesiane*¹⁵ (la questione era già stata vagliata, tra gli altri luoghi, negli abbozzi che costituiranno *Idee II*, ma in quel caso la tematizzazione si doveva ritenere ordinata secondo una "stratificazione fenomenologica" che non teneva consapevolmente conto delle istanze più radicali dell'*epochè*)¹⁶. Difficoltà che sembrano emergere sia nel caso in cui si interpreti, in quest'opera, l' "io puro" -risultato del procedimento epochizzante- come "unica singolarità esperiente", sia che lo si veda, invece, come "coscienza assoluta".¹⁷ Il primo caso, peraltro, è da noi ritenuto difficilmente sostenibile: non pare possibile,

14 Per il tema dell'intersoggettività in Husserl, si possono vedere, tra gli altri, i contributi di V. Costa, *L'esperienza dell'altro: per una fenomenologia della separazione*, in *Passive Synthesis and Life-World*, a cura di A. Ferrarin, Pisa 2006; D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston 1999; A. Nuzzo, *Phenomenologies of intersubjectivity*, in *Intersoggettività*, cit., pp. 31-45.

15 Specificamente per le *Meditazioni cartesiane*, alcuni contributi italiani sono G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Torino 1997; A. Pugliese, *La dimensione dell'intersoggettività: fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano 2004; L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Milano 2008. Questi lavori sono paradigmatici di due modelli opposti di ermeneutica husserliana sulla questione: il primo di una critica alla pretesa difficoltà husserliana di ricavare l'alterità dopo avere "chiuso l'io in se stesso"; gli altri due di una valorizzazione dell'intersoggettività in Husserl come di una sfera "costitutiva" e non "acquisita".

16 Vd. in ogni caso, per *Idee II*, ed. Milano 1976, specialmente pp. 560 ss. e pp. 586 ss.

17 La situazione è, in realtà, ancora più complessa, nel senso che, in *Idee I*, Husserl pare distinguere dall'ego personale individuato non solo il risultato della riduzione trascendentale e la "coscienza assoluta", ma anche, per l'appunto, un

una volta che si sia rinunciato al “mondo” naturalisticamente inteso, pervenire ad una “singolarità” che sarebbe possibile circoscrivere proprio in quanto “ente nel mondo”, e così soltanto. La singolarità dell'ego si può eventualmente fondare soltanto sul “corpo proprio” -come Husserl arriverà a fare-, ma quest'ultimo non può essere inizialmente attinto se non come “datità fenomenica”; in questo senso, l' “io puro” potrebbe anche attingere il corpo proprio come “contenuto di coscienza”, ma non potrà ritenerlo un “polo di singolarità” capace di fornire all'io stesso un “punto di partenza” per l'esperienza trascendentale. Questa argomentazione riemergerà nel seguito della nostra analisi, investendo criticamente non solo la pretesa di considerare l'ego ridotto come “singolarità coscienziale”, ma anche il reale oggetto di questa trattazione: la costituzione intersoggettiva. Nel caso in cui si decida di intendere l'ego ridotto come “singolarità”, non ci si potrà che limitare a porre il “dubbio cartesiano” riguardo la “esistenza del mondo esterno” nel senso di arrivare a dubitare che quest'ultimo non sia meramente un “sogno coerente” o l'effetto di un inganno magico, etc. Questo problema sarebbe effettivamente superabile mediante il recupero del mondo proposto da Husserl in termini eidetici e non “ontologici”: attenendosi alle datità offerte all'ego ridotto e rinunciando a porsi problematiche di carattere esistenziale -nel senso tradizionale- su di esse. Si potrebbe anche ammettere, a quel punto¹⁸, la possibilità di circoscrivere in modo rigoroso una serie di “oggettualità determinate” e le relative “proprietà essenziali”, nonché recuperare in senso non pregiudiziale e non scientizzante la valenza originaria della percezione e dell'intuizione. Una volta che, malgrado le difficoltà di cui sopra, si sia attinta in modo inequivocabile la “specificità fenomenica” del “corpo proprio” (*Leib*), se ne saranno attinte anche le “prerogative essenziali”, vale a dire ciò che caratterizza in evidenza il corpo-proprio come tale. Queste prerogative, attinte direttamente nella “datità”, saranno quelle senza le quali tale oggettività non potrebbe essere comprensibile né persino sussistere. Ora: al di là delle peculiarità di “conformazione fisica esteriore”, caratteristica fondamentale di tale datità (l'ego come “individuato” dal corpo-proprio) sarà il “costituire un centramento del mondo”. Se, pertanto, potrà essere possibile porre una “analogia” tra questa specifica emergenza fenomenica ed *altre* tipologie fenomeniche (esempio privilegiato, come si sarà compreso, i “corpi-propri” di “altri esseri umani”- utilizziamo questa ultima espressione solo per facilitare la comprensione, perché cercheremo di mostrare come

“ego puro” caratterizzabile come “polo di correlazione”, individuato ma non personale. Per rendere più chiari i termini della questione, prendiamo in esame qui solo i due “estremi” dati dall'interpretazione dell'ego ridotto come “coscienza assoluta” oppure come “io personale”.

18 Il che suscita riserve ad una considerazione della questione con diversi strumenti teoretici, ma all'interno dell'ottica husserliana può essere mantenuto senza troppi problemi.

essa non abbia solidità essenziale), non si potrà mai identificare queste ultime con la prima, perché il carattere di “punto di vista essenziale” è costitutivamente un *unicum* esperienziale, non consentendo l'esperienza una comprensione “frammentaria” di sé, vale a dire una “molteplicità di poli di esperibilità”.

Se, poi¹⁹, anziché ottenere la “stratificazione fenomenica” risultante dalla riabilitazione del corpo proprio a “essenza costitutiva” di una ipotetica “individualità” già posta al livello primordiale ottenuto dalla “riduzione trascendentale”, ci si limiterà a considerare come risultato di quest'ultima una “coscienza assoluta” *nella quale* -nell'ambito della quale, e *soltanto* in esso- (come talvolta Husserl si esprime)²⁰ si offre la molteplicità delle determinazioni fenomeniche, si otterrà una diversa situazione essenziale riguardo l'eventuale statuto del “corpo proprio”, senza che ne risultino modificate le (im)possibilità di una fondazione della intersoggettività su queste basi. Portando la situazione epochizzante -meglio: il risultato “trascendentale” della riduzione- a considerare ogni datità come “interna” all'ambito onnipervasivo che si sia in primo luogo ricavato, lo stesso corpo-proprio -posto che si possa “apprendere essenzialmente”, e connotarlo con degli statuti fenomenologicamente precisati e “dirimenti”- dovrà risultare in quest'ambito. Ora: nulla vieta, in linea di principio, che si possa attribuire a questa identificata datità specifica la “proprietà essenziale (fenomenica)” di “darsi invariabilmente nella datità variabile”, ovvero, di nuovo, di “centrare il mondo”, se con questa espressione si intenda non più il ritenere che essa sia la “fonte prima” di un “accesso al mondo” -perché questo significherebbe reintrodurre arbitrariamente l'individualità, che non risulta, come ora stabilito, attinta nella posizione riduttiva-, bensì, appunto, che essa “si dia sempre e comunque” in modo “privilegiato” tra le altre datità.²¹ Il che circoscriverebbe il corpo proprio in modo dirimente, connotandolo come quella datità che “empiricamente non può non darsi in qualunque apprensione di datità si offra spazio-temporalmente”²². Si dà, pertanto, il caso che sia proprio questa “originale” proprietà fenomenica del corpo-proprio a connotarlo come tale in relazione a qualsiasi altra sorta di datità -a fare sì che lo si possa fenomenologicamente “identificare” nell'apprensione mediante una “caratterizzazione propria”. Il che -si deve concludere-

19 Ed è questa l'interpretazione che ci pare più adeguata della valenza dell' “io puro” in Husserl.

20 Vd., per la delimitazione della “coscienza assoluta” come risultato della riduzione epochizzante, tra gli altri luoghi, *Idee I*, Milano 1976, p. 71; *ivi*, pp. 109-110.

21 Questo, peraltro, non nega di certo l'essenziale constatazione “logica” che esso possa effettivamente non darsi più in questo senso. Non vieta, vale a dire, la pensabilità di un “orizzonte posizionale” privo di un corpo proprio a centrarlo. Il che porterebbe, in ogni caso, oltre la considerazione fenomenologica della questione.

22 Si prenda quest'ultima espressione nel senso ordinario: non occorre ora offrire una disamina fenomenologica dello spazio-tempo.

pone i presupposti per uno sviluppo tematico della questione esattamente opposto rispetto a quello offerto dai sostenitori della possibilità di una “intersoggettività fenomenologica”. Il corpo-proprio, in effetti, si caratterizza essenzialmente in modo “unico” e, pertanto, è proprio questa “unicità costitutiva” a differenziarlo dalle altre “determinazioni fenomeniche”, inclusi i cosiddetti “corpi-proprio-altrui”. Questi ultimi, infatti, potranno essere tra di loro assimilati secondo delle affinità essenziali “di struttura” (sia pure “empiriche”: conformazione fisiologico-materiale, tipicità cinetica, etc.), ma mai godere della prerogativa che abbiamo detto “privilegiata”: quella di essere un “correlato inscindibile” di ogni datità spazio-temporale. La “libera variazione fenomenologica” sempre possibile alla tematizzazione e necessaria all'approfondimento di essa può attestare immancabilmente la possibilità -anche qui meramente “empirica”, ma stiamo proprio considerando un piano fenomenologico che potremmo dire “percettivo”- di esperire orizzonti spazio-temporali che siano privi di ciò che abbiamo essenzialmente connotato come “corpo-proprio altrui”. Se il “corpo-proprio”, allora, accompagna necessariamente ogni apprensione empirica permanendo immutato nelle sue caratterizzazioni di base (conformazione; rispondenza diretta alla volontarietà; differenza, e pure analogia, della “immediatezza” di esso dalla “oggettivazione” di esso -riflessa, raffigurata, etc.), non si può dire lo stesso per il “corpo-proprio altrui”, che non accompagna necessariamente alcuna apprensione e che -sia rilevato per inciso- può subire modificazioni rilevanti -o anche radicali- nella sua struttura di base -ad esempio, nell'eventualità, “estrema” ma fenomenologicamente appurabile mediante la “libera variazione d'essenza”, che divenga “inerte oggettualità frammentata”, in seguito, ad esempio, ad una orribile lacerazione od esplosione esperibile fenomenologicamente dal punto assoluto di “considerazione”.

2.2 Riduzione trascendentale e solipsismo

Ecco come Husserl, verso la fine della prima “meditazione cartesiana”, riepiloga la valenza della riduzione epochizzante alla coscienza trascendentale:

Mediante l'epochè fenomenologica io porto a riduzione il mio io naturale umano e il mio vivere psichico, dominio della *mia esperienza psicologica di me*, e li riduco al mio io fenomenologico-trascendentale, dominio della *esperienza di sé fenomenologico-trascendentale*. (...) Questo concetto del trascendentale e il suo concetto correlato, quello del trascendente, dev'essere esclusivamente attinto alla situazione della nostra meditazione filosofica. Bisogna qui fare attenzione al fatto che, come l'io *ridotto* non è un pezzo del mondo,

This work is licensed under the Creative Commons Attribution .NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

così reciprocamente il mondo stesso e ogni oggetto mondano non sono pezzi del mio io (...).²³

Ove le notazioni essenziali sono due: in primo luogo, una affermazione chiara dell'impossibilità di intendere l'egoità risultante dalla riduzione trascendentale come "io dell'individuo umano": quella che Husserl definisce la caratterizzazione "psicologica" dell'io. In secondo luogo, l'affermazione chiara che l'io ridotto non sia un "pezzo del mondo", bensì una sorta di "spazio di apparizione" per datità che non si devono ritenere "esistenti" o "percepite" in senso classico. Il che significa che l'unico ego ha come proprio correlato un "mondo trascendente" costituito da tutte le datità che lo compongono, e che si manifestano proprio nell' "io costituente" (costituente nel senso che non si danno né si possono dare datità che *prescindano* dall'ego trascendentale). D'altra parte, come si può leggere pochi paragrafi prima del passo da noi riportato²⁴, e come è ben noto, il difetto imputato da Husserl al cogito come residuo ultimo del "dubbio radicale" cartesiano era proprio quello di avere ipostatizzato l'io e, in parallelo ad esso, il mondo, facendo e del primo e del secondo due tipologie di "sostanza" (*res cogitans* e *res extensa*). Il che significa: non riuscendo ad intendere l'ego trascendentale, con la terminologia già di *Idee I*²⁵, come realmente "assoluto", ovvero come correlato unico inscindibile dalle sue correlazioni molteplici (i "fenomeni" o, come abbiamo detto con termine più generico, le "datità").

A fugare ogni possibilità di intendere già l'io ridotto come "coscienza umana", contribuisce un altro passo di poco precedente, in cui Husserl caratterizzava la "soggettività trascendentale" e l'operazione ad essa capace di condurre -la riduzione fenomenologica- in rapporto agli "altri uomini". O, meglio: a ciò che viene definita "alterità umana" nel contesto del senso comune e della visione naturale del mondo. Scrive Husserl, nel caratterizzare la possibilità essenziale di dubitare, cartesianamente, persino dell'esistenza del mondo:

Il mondo invece di essere senz'altro esistente, ossia invece di valere nella credenza esistenziale dell'esperienza in modo naturale, è per noi solo una semplice pretesa all'essere. Questo riguarda anche l'esistenza intramondana di tutti gli altri io, sicché noi a rigore non potremmo parlare propriamente più al plurale in senso comunicativo. Gli altri uomini e gli animali non sono per me che datità di esperienza e solo in virtù dell'esperienza sensibile che io ho dei loro corpi; io non posso servirmi della validità della loro

23 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, ed. cit. in bibliogr., p. 58.

24 *Ivi*, pp. 56-57.

25 Vd. *supra*, nota 20.

esistenza, poiché essa è messa in questione.²⁶

Come si legge, e come era implicito anche nel passo riassuntivo che avevamo sopra citato, gli stessi “altri io umani” devono ritenersi -una volta attinto, tramite la riduzione, il piano della “coscienza assoluta”- non più che “datità d'esperienza”, vale a dire correlati dell'io unico tra molti altri correlati possibili: rientrano nello “spazio di apparizione” delle datità senza poter avere altra valenza eidetica che quella, per l'appunto, di “fenomeni”. In queste *Meditazioni cartesiane* -che ci sono parse l'opera più problematica per la questione qui presa in esame, proprio in quanto si propongono di considerare la “fondazione fenomenologica” dell'intersoggettività, anche se Husserl ritorna sul tema in altri scritti editi e in molte pagine di inediti²⁷-, tra la fine della quarta meditazione e l'intera quinta meditazione si tenta di fornire una risposta al problema che Husserl denomina esplicitamente “solipsismo trascendentale”. Ci si propone di rispondere, cioè, ad una obiezione, che già a partire dalla cosiddetta “svolta trascendentale” rappresentata da *Idee I*, molti fenomenologi ed ex discepoli di Husserl avevano avanzato: l'impossibilità, una volta posto un “assoluto piano di coscienza”, di “uscire da esso”, ovvero di “recuperare il mondo” (e, ad esempio, gli altri individui umani, che nel mondo si danno) in una modalità più concreta di quella suggerita dalla designazione di “correlato di coscienza”. Si potrebbero fare, a questo proposito, dei rilievi sulla nozione di “solipsismo”: come abbiamo visto, la posizione di Husserl a proposito della riduzione trascendentale sarebbe anche passibile di questa designazione se con essa si intendesse, letteralmente, esprimere la valenza dell' “ego unico” (*solus ipse*); la designazione, tuttavia, non sarebbe accettabile qualora la si intendesse, classicamente, come “riconduzione del mondo ad un singolo io”, ovvero supposizione che tutto il “mondo esterno” sia una “produzione dell'io” o simili posizioni. In ogni caso, Husserl si propone, come è evidente già nella quarta meditazione, di rigettare anche l'accusa *realmente* problematica di “solipsismo”, ovvero quella che indichi la sua filosofia come incapace di offrire una reale fondazione dell'intersoggettività su basi fenomenologiche. La quinta meditazione, come abbiamo esplicitato nella prima parte della trattazione, è proprio un tentativo di risposta a queste problematiche.

²⁶ *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 52.

²⁷ Ovviamente rilevanti tra gli altri, a questo proposito, sono gli inediti, pubblicati postumi in *Husserliana, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Bisogna, in ogni caso, tenere conto del fatto che, in più di un frangente, nelle proprie “analisi fenomenologiche dirette” condotte nei manoscritti che ci sono pervenuti Husserl operasse presupponendo e, per così dire, lasciando sullo sfondo la riduzione fenomenologica.

2.3 Sfera appartenitiva e appaiamento

La soluzione husserliana, per compendiare quanto considerato anche sopra alla luce degli stralci appena riportati, si articola nei seguenti passaggi, che corrediamo di relativi stralci testuali.

In primo luogo, si ravvisa tra le datità nel campo fenomenologicamente ridotto il corpo-proprio-vivente (*Leib*), risultato di un'ulteriore riduzione alla “sfera appartenitiva” (*eigenheitliche*):

Nel fenomeno del mondo, come mondo che appare in senso oggettivo, si distingue uno strato inferiore come *natura appartenitiva*, che deve restare ben distinto dalla mera natura in senso assoluto, e perciò da quella che costituisce il tema della ricerca naturale. (...) Tra i corpi di questa *natura* colti in modo appartenitivo io trovo poi il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [Körper] ma proprio corpo organico [Leib], oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo (...). Questo corpo è la sola e unica cosa *in cui* io direttamente *governo e impero* (...).²⁸

Il problema, come abbiamo già rilevato, risiede esattamente a questo livello, e concerne la possibilità, una volta attinto riduttivamente il piano trascendentale, di ravvisare nell'ambito di esso un qualcosa che esuli dalla caratterizzazione di “datità correlativa”, avendo Husserl esplicitato con chiarezza che l'ego ridotto sia precisamente l'*unica* nozione non caratterizzabile come “fenomeno”, in quanto “campo di apparizione” dei fenomeni stessi. Ora: non sembra possibile ricavare quella che qui Husserl definisce una “natura appartenitiva” se non, per l'appunto, in relazione al “corpo-proprio”, ovvero in relazione ad una datità, sia pure connotata di specifiche “prerogative d'essenza” -tra cui la principale è senza dubbio quella di “orientare lo spazio materiale”. Rileviamo le problematiche già a questo livello per il motivo che la stessa eplicitazione di una “sfera di appartenenza” lascia presagire che non ogni sfera sia “appartenitiva”. Essa viene a delimitare, vale a dire, la valenza originaria della riduzione trascendentale, che, in effetti, Husserl, definisce a più riprese semplicemente “metodica”. Metodica o meno nelle intenzioni del filosofo, tuttavia, il problema della *relativizzazione* di un piano *assoluto* ed unitario di esperienza persiste, e si viene a determinare anche nei successivi passaggi fenomenologici qui attuati.

Rilevante tra gli altri è, adesso, il passaggio dalla sfera corporea appartenitiva ad una delimitazione effettivamente “psico-fisica” dell'uomo²⁹, cui segue l'ottenimento una ulteriore denotazione dell'io; quella, ripresa da Leibniz, di “monade”:

²⁸ *Meditazioni*, pp. 118-19.

²⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 122 ss.

Entro questa *sfera dell'originale* (ossia della autoesplicazione originale) noi troviamo anche un mondo trascendente che sorge dalla riduzione al proprio-stesso (...) sul fondamento del fenomeno intenzionale “mondo oggettivo” (...). Questo è ancora il campo di ciò che mi è essenzialmente proprio, di ciò che io sono in me stesso nella mia concretezza piena, o come pure diciamo, nella mia *monade*.³⁰

Una volta caratterizzato l'io in senso monadico, ovvero in quanto “individualità conchiusa” -caratterizzata essenzialmente dal “campo appartentivo” di sua pertinenza³¹-, Husserl può introdurre le due nozioni fondamentali per la comprensione fenomenologica dell'alterità. In prima istanza, quella di “appresentazione” o “appercezione analogica”:

Dev'esserci (...) una certa *intenzionalità indiretta* che proceda a partire dallo strato inferiore del mondo primordiale posto sempre a fondamento; è questa mediazione che rende rappresentabile il momento della *presenza secondaria*, la quale non è ancora la presenza stessa né può mai diventare presenza primaria. Si tratta qui dunque di una specie d'atto di rendere *com-presente*, d'una specie di *appresentazione*.³²

Il fatto che Husserl introduca indirettamente la possibilità fenomenologica di coglimento dell'alterità umana, è un ulteriore indice della differenza essenziale di base vigente non solo tra la “coscienza ridotta” e le “datità” manifestantisi nell'ambito di essa, ma anche tra la “mia sfera appartentiva” e la “sfera appartentiva altrui”: la mia è *direttamente* vissuta, quella altrui, per l'appunto, è soltanto *indirettamente* appresa in sede esperienziale.

Evidentemente, la possibilità di intendere l'estraneo come “a me affine” -costitutivamente paragonabile a me in quanto “persona umana”- richiede per Husserl la necessità di rendere conto della struttura fenomenica di un ulteriore fenomeno intenzionale, capace di giustificare non solo l'apprensione altrui come quella di un “corpo fisico simile al mio corpo fisico”, bensì anche come “vita affine alla mia vita”. Husserl denomina “accoppiamento” -o, in italiano, anche “appaiamento” (*Paarung*)- questa peculiare modalità e condizione di “esperienza dell'altro”. Ecco una breve esposizione a riguardo:

[L'accoppiamento] è forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva

30 *Ivi*, p. 126.

31 Anche se, come già in Leibniz, posta in “comunicazione indiretta” con tutti gli altri centri monadici.

32 *Ivi*, p. 129.

della *identificazione*, [designiamo] come *associazione*. In un'associazione accoppiante è caratteristico che nel caso più primitivo due elementi sono dati intuitivamente ed espressamente nell'unità della coscienza e per ciò stesso in pura passività, anche in maniera essenziale; e quindi, indipendentemente dal fatto che siano osservati oppure no, in quanto sono apparenze distinte, fondano fenomenologicamente un'unità di somiglianza e sono perciò sempre costituiti come una coppia.³³

Un'altra nozione fondamentale in tutto l'ultimo Husserl, presente in questo passo, è quella di “sintesi passiva”. Essa designa le appercezioni fenomenologiche inconsapevoli: la genesi non direttamente posizionale di alcune sfere di datità. Il che significa, ovviamente, che questa stessa nozione presuppone una considerazione fenomenologica dell'io come “io monadico” o, comunque, come “io individuale”, giacché la “rezezione inconsapevole” di costituzioni fenomeniche sarebbe difficilmente comprensibile al primo livello metodico della riduzione: quello di una “coscienza assoluta” che, anziché “ricevere” stimoli intenzionali ne possa esclusivamente “constatare l'apparizione” nel proprio ambito onnipervasivo. Se già l'identificazione, per Husserl, si configura come sintesi passiva, a maggior ragione questo deve valere per l'appaiamento, come originaria apprensione dell'altro in quanto costituente una “coppia” con me.

Non sembra, tuttavia, per compendiare ulteriormente i risultati delle nostre disamine, che lo stesso appaiamento possa configurarsi in modalità differenti da quelle di una mera “apprensione analogica”: se l'egoità propria è un costituente di una “coppia”, l'altro membro della coppia differirà necessariamente dal primo, e non solo in quanto “corpo proprio” o anche soltanto “corpo fisico” offerentesi con specifici connotati marginali di diversità in una sostanziale similarità d'essenza. Non solo perché, al contrario, la *differenza* si collocherebbe proprio al livello essenziale in cui è collocabile la discrepanza -apparentemente non colmabile con strumentazione fenomenologica, ovvero con “apprensione pura”- tra il “punto di vista vissuto” e qualsiasi “presentazione”. Paradossalmente, l'unica modalità veramente efficace di rilevamento fenomenologico dell'alterità sembrerebbe essere quella -autocontraddetta dalle strutture basilari dell'esperienza- in cui tra “ego proprio” ed “ego altrui” si desse una completa identificazione, e non una mera analogia. Come è evidente, una simile situazione, oltre, come appena rilevato, a configurarsi come non fenomenologica almeno al pari della concreta affermazione dell'intersoggettività, verrebbe ad eliminare alla radice tutto il problema che qui ci siamo proposti di indagare, perché un'alterità identica alla egoità propria cesserebbe di essere “altra”, e richiederebbe necessariamente un

33 *Ivi*, p. 133.

“identico orientamento d'esperienza nel mondo” da parte di due differenti coscienze. Il che è negato recisamente non soltanto dalla teoria (meglio diremmo nello spirito di Husserl: delineazione) fenomenologica dell'intersoggettività, ma da ogni teoria che di questa si proponga di rendere conto.³⁴

3 Rilievi conclusivi

La nostra disamina ha cercato di mostrare come il tema dell'intersoggettività abbia effettivamente creato delle problematiche di carattere *fondazionale* a molti pensatori che lo abbiano preso in considerazione.

Il modello idealistico -preso in esame per quanto riguarda Gentile- e quello fenomenologico³⁵, pur avendo una differente impostazione generale del problema filosofico, hanno, in effetti, palesato problematiche simili. In entrambi, i nodi teoretici più stringenti sono emersi nel tentativo di passaggio da un “orizzonte onnipervasivo -l' “Atto puro” di Gentile, la “coscienza assoluta” dello Husserl di *Idee I-* ad una “coscienza individuale”. Questo perché entrambe le prospettive condividono³⁶ un'idea di filosofia come “priva di presupposti”, nel senso della valorizzazione iniziale (metodologica, nel caso di Husserl; direttamente ontologica, in quello di Gentile) delle sole “evidenze apodittiche”, tra le quali va iscritto il carattere unitario e intrascendibile dell' “esperienza”. In questo senso, la stessa costituzione intersoggettiva è considerata da questi autori come un passaggio “logicamente” successivo alla posizione del problema fondazionale in senso lato, poiché -stante l'impossibilità di qualunque forma di “introiezione”- l' “altro individuo” non risulterebbe che un “postulato infondato”, e la stessa nozione di “uomo” come “animale biologico” o “creatura razionale” viene posta radicalmente in discussione, e sostituita con una nozione di “coscienza” di carattere universale e non antropologico. E, tuttavia, il fatto che la costituzione

34 Una ottima disamina critica della possibilità dell'intersoggettività nelle *Meditazioni cartesiane*, distante da ogni altro lavoro italiano in materia, e per molti aspetti affine a quella che abbiamo offerto noi, è reperibile in M. Ciccarella, *Idee per una fenomenologia dell'immanenza: la costituzione intersoggettiva della validità in Husserl*, Bologna 2011.

35 Oltre alla proposta husserliana, occorrerebbe dedicare attenzione al tema qui considerato anche per quanto riguarda il pensiero di Max Scheler che, a differenza di Husserl, ritiene che la costituzione intersoggettiva possa darsi in modo “diretto”. Cfr. le opere di Scheler indicate in Bibliografia.

36 Questa osservazione non vale per tutte le fasi del pensiero husserliano, ma certamente per lo Husserl che abbiamo qui preso in considerazione.

intersoggettiva non assurga, in Gentile o Husserl, a posizione speculativa iniziale, non significa che questi autori non abbiano tentato di introdurla ad un grado successivo di analisi, incorrendo nelle difficoltà che abbiamo cercato di rilevare. In questo senso, l'idea centrale sostenuta dai luoghi gentiliani e husserliani che abbiamo considerato era quella che l'intersoggettività, in qualche modo, faccia parte dell'esperienza, e questo solo fatto ne autorizzi una trattazione filosofica “rigorosa” (sia pure, come detto, non al livello iniziale della fondazione speculativa).

A questo proposito, almeno altri due classici del moderno pensiero occidentale dovrebbero essere accostati a quelli qui considerati e presi nuovamente in esame per quanto concerne il tema dell'intersoggettività. In primo luogo, G. W. F. Hegel; in secondo luogo, Martin Heidegger. Nel primo caso, ci si trova di fronte ad una fondazione filosofica non dissimile da quella poi operata da Gentile, il cui proposito ultimo è proprio una “radicalizzazione” del motivo hegeliano e un ripensamento della sua architettura sistematica. Andrebbero considerati, per il pensiero di Hegel, prima ancora dei classici luoghi della *Fenomenologia dello Spirito* nei quali si tratta della questione del “riconoscimento”, i punti di quest'opera e dell'*Enciclopedia*³⁷ in cui la stessa nozione di “realtà spirituale” viene impostata, per vagliarne gli eventuali residui antropologici, e le conseguenti difficoltà di conciliazione di una nozione di *Geist* intesa come “realtà assoluta” con un'altra fondata sui caratteri specifici della “spiritualità umana”³⁸. Nel caso di Heidegger, invece, al di là della sua nota polemica contro ogni forma di “umanismo filosofico” e contro la stessa, indebita antropologizzazione che alcune letture francesi avevano effettuato di *Sein und Zeit*, occorrerebbe vagliare le difficoltà speculative emergenti proprio a partire da *Essere e Tempo* nella trattazione del *Dasein* come *mit-sein*³⁹, ovvero della dimensione preliminarmente “collettiva” dell' “essere nel mondo” da parte di un “esserci” che, tuttavia, è sempre presentato come “punto di vista unico” sul mondo stesso. In questo senso, l'asserzione heideggeriana appena richiamata sembra essere una vera e propria contraddizione: quella consistente nell'affermare, ad un tempo, il carattere di intrascendibilità e quello di “frammentazione nel molteplice” del *Dasein*.

Senza qui soffermarci in altre disamine specifiche, diremmo che la difficoltà principale concernente ogni tentativo di intavolare la questione dell'intersoggettività direttamente al livello della fondazione filosofica (anche intesa come delineazione generale del piano d'esperienza) sembra essere quella di dovere rendere conto, allo stesso tempo, di due istanze difficili da tenere insieme. *In*

37 Cfr. ad es., G. W. F. Hegel, *Fenomenologia*, ed. cit. in bibliogr., p. 81; *Enciclopedia*, ed. cit. in bibliogr., p. 125.

38 Anche le Lezioni hegeliane sulla Storia della filosofia e sulla Filosofia della storia sembrano trattare la nozione di *Geist* nel senso di “realtà spirituale e culturale dell'uomo”.

39 Cfr., ad esempio, M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano Mondadori 2008, pp. 161, 333 e 517.

primis, la delimitazione rigorosa di una serie di evidenze innegabili a livello teorico; in secondo luogo, la “fattualità empirica” concernente l'esistenza del singolo io come individuo empirico e degli altri come altri individui empirici (o della compresenza del singolo e degli altri singoli, o semplicemente di molti singoli, etc.). La posizione -varia, diversamente articolata, ondivaga all'interno delle stesse prospettive che abbiamo considerato- di un “piano trascendentale”, di una “coscienza assoluta” o di un “punto di vista unico” sembra andare nella direzione dell'adempimento alla *prima* istanza. D'altra parte, ogni tentativo di fondazione filosofica di una teoria intersoggettiva va, senza dubbio, nella direzione di un adempimento alla *seconda* istanza. Vi sono, poi, alcuni pensatori (lo stesso Husserl, per alcuni versanti del suo pensiero qui non considerati, potrebbe essere indicato) che, per così dire, eliminano alla radice il problema, rinunciando a distinguere, almeno per quanto concerne una determinata sfera di analisi⁴⁰, “evidenza filosofica” da “evidenza esperienziale” in senso ristretto (diciamo “in senso ristretto” perché anche un'ottica che si proponga di delineare le “strutture basilari” del reale fa riferimento ad esso, ovvero all' “esperienza”). Questo perché -per riassumere una questione che abbisognerebbe di approfondimenti sul piano direttamente teoretico- è chiaro che l'unità inscindibile del piano esperienziale, l'impossibilità di un riscontro “diretto” dell'altro e la necessità, per la filosofia, di porsi a un livello di universalità maggiore di quelle scienze che partono da una considerazione pregiudiziale dell' “uomo” come “individuo biologico” o “animale”, rendono di per sé l'intersoggettività -come già accennato sopra- una sorta di “postulato”. Esso potrà essere utilizzato da quelle prospettive che intendano per “filosofia” qualcosa di diverso da una “delineazione⁴¹ di evidenze insindacabili”, ma potrà, per l'appunto, restare solo un postulato, non elevabile ad “asserto necessario”, per le ottiche che, invece, intendano la “filosofia” proprio nel senso citato.⁴²

40 Nel caso di Husserl, tutte le descrizioni fenomenologiche al di fuori della prospettiva propriamente *fondazionale*, vale a dire dell'*epochè* e della riduzione trascendentale.

41 O auto-delineazione, o manifestazione.

42 Riguardo questo specifico tema, ci sembra di poter condividere dal punto di vista teorico le considerazioni generali di E. Severino in *Note sul problema dell'intersoggettività nella costruzione logica del mondo*, introduzione a due opere di R. Carnap, Milano 2009, specialmente pp. 17-18.

Bibliografia

Letteratura primaria

Giovanni Gentile

-*I fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa 1916.

-*La riforma della dialettica hegeliana e altri scritti*, Messina 1923.

-*Teoria generale dello spirito come atto puro*;

-*Sistema di logica come teoria del conoscere* (II libri);

-*Genesi e struttura della società*,

in *L'attualismo*, a cura di Emanuele Severino e Vincenzo Cicero, Milano 2014.

Edmund Husserl

-*La filosofia come scienza rigorosa (Philosophie als strenge Wissenschaft)*, Roma-Bari 2010.

-*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*, III volumi (*Introduzione generale alla fenomenologia pura; Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione; La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*), Torino 1976.

-*Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini (Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge)*, Milano 2009.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution .NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

-*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Per un sapere umanistico*
(*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*), Milano 2002.

Altri autori richiamati

-G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Milano 2000;

-*Scienza della logica*, II volumi, Bari 1984;

-*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano 2015.

-M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 2008;

-*Che cosa significa pensare?*, Carnago 1996.

-M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Milano 2010.

-*Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza; Ordo amoris*,
Milano 2008.

Letteratura secondaria

-G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo. Studi sulla filosofia italiana contemporanea*,
Brescia 1946.

-S. Borutti, L. Fonnesu, L. Vanzago (a cura di), *Intersoggettività*, Milano-Udine 2014.

-M. Ciccarella, *Idee per una fenomenologia dell'immanenza: la costituzione intersoggettiva della
validità in Husserl*, Bologna 2011.

*This work is licensed under the Creative Commons Attribution .NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License. To
view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative
Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.*

- V. Costa, *L'esperienza dell'altro: per una fenomenologia della separazione*, in *Passive Synthesis and Life-World*, a cura di A. Ferrarin, Pisa 2006;
- V. Costa, *Husserl*, Roma 2009.

- A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990.

- G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, Torino 1997.

- G. Maggiore, *Il problema del diritto nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giornale Critico della filosofia italiana*, Firenze, XXVI, 1947.

- A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Napoli 1963.

- A. Negri, *L'attualismo gentiliano e il destino dell'io*, in *Idee*, IX, 1995;
- A. Negri, *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, Roma 2002.

- S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino 1989.

- A. Nuzzo, *Phenomenologies of intersubjectivity*, in *Intersoggettività*, Milano-Udine 2014, pp. 31-45.

- A. Pinazzi, "Alterità" e "società" nella filosofia del diritto di Giovanni Gentile, in *Giornale Critico della filosofia italiana*, Firenze, XCIV, 2014.

- A. Pugliese, *La dimensione dell'intersoggettività: fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano 2004

- G. Sasso, *Filosofia e idealismo (II). Giovanni Gentile*, Napoli 1995;

This work is licensed under the Creative Commons Attribution .NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

- La verità, l'opinione*, Bologna 1999;
- Filosofia e idealismo (IV). Paralipomeni*, Napoli 2000;
- Filosofia e idealismo (V). Secondi Paralipomeni*, Napoli 2007;
- Filosofia e idealismo (VI). Ultimi Paralipomeni*, Napoli 2012.

- L. Scaravelli, *Critica del capire*, Firenze 1943;
- L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, Soveria Mannelli 1999.

- E. Severino, *Note sul problema dell'intersoggettività nella costruzione logica del mondo, Introduzione a due opere di R. Carnap*, Milano 2009;
- E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Milano 2014.

- L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Milano 2008.

- D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston 1999;
- D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford 2002.