

Anna Donise

## Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi dell'identità

Quando si prova a mettere a fuoco il problema della corporeità nella filosofia husserliana vengono subito in mente quei luoghi celebri del secondo libro delle *Idee*, nei quali emerge la distinzione tra corpo cosale (*Körper*) e corpo vivo (*Leib*). Il corpo vivo si presenta «come una cosa di genere particolare, tanto che non si può ordinare senz'altro nella natura come un elemento tra gli altri»<sup>1</sup>. La costituzione del corpo vivo avviene secondo Husserl «in un duplice modo» perché da un lato il corpo è «cosa fisica, *materia*», quindi *Körper*, ma dall'altro io ho sensazioni «“su” di esso e “in” esso». È la suggestiva immagine delle mani che si toccano a chiarire la duplicità: la mano che tocca produce una sensazione localizzata, ma nel caso della mano che tocca l'altra mano il processo è «*raddoppiato* nelle due parti del corpo, perché ciascuna di esse è per l'altra una cosa esterna che la tocca, che agisce su di essa, ed è insieme corpo vivo (*Leib*)»<sup>2</sup>.

Il corpo è, in *Idee II*, il perno centrale della costruzione teorica husserliana. L'obiettivo delle pagine che seguono è innanzitutto una lettura del costituirsi della soggettività centrata sul ruolo del corpo, nella sua duplicità di “corpo cosale” e di “corpo vivo”. In secondo luogo, si tratterà però di analizzare il ruolo dell'alter ego e del suo esser corpo. Nella parte conclusiva

<sup>1</sup> E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, *Husserliana IV*, M. Nijhoff, The Hague 1952, p. 152 (trad. it. di E. Filippini, rev. Da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 159). Sul tema si veda almeno: E. Behnke, *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in T. Nenon, L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 135-160.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideen*, cit., p. 145 (trad. it. cit., p. 148).

verranno messi in evidenza alcuni nuclei problematici del costituirsi dell'identità nell'impianto fenomenologico husserliano.

### 1. *Il soggetto-corpo*

Cominciamo quindi con la prima questione chiedendoci quale sia il tipo di soggettività che inseguiamo. La nozione fenomenologica di io è una nozione stratificata. E la stratificazione prende le mosse proprio dal nostro esser corpo e dalla sua duplicità. Il mio corpo è cosa, materia, è ciò che mi consente di collocarmi in un luogo nello spazio, ma è, nello stesso tempo, capace di sentire e di muoversi.

La centralità del corpo che abbiamo visto emergere in *Idee II* è già chiaramente presente nelle lezioni e nei materiali di lavoro degli anni precedenti. Pochi anni dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche* era iniziata, infatti, per Husserl una fase di profonda rielaborazione della fenomenologia e uno dei temi centrali della riflessione era il ruolo da attribuire alla nozione di io. Se, infatti, nell'opera del 1900/01, aveva polemicamente<sup>3</sup> escluso la necessità di presupporre un io, fino ad affermare di non riuscire a trovare qualcosa come un «io primitivo», qualcosa come un «necessario centro di riferimento»<sup>4</sup> tra i suoi vissuti, nel 1913, con l'uscita della seconda edizione delle *Ricerche logiche*, la posizione di Husserl è molto cambiata. Cambiata al punto da spingere l'autore ad aggiungere, nel preparare la riedizione del testo, una nota in cui dichiara: «l'autore non approva più l'opposizione, che si esprime in questo paragrafo, contro la teoria dell'io "puro"»<sup>5</sup>.

Negli anni che separano le due diverse edizioni delle *Ricerche logiche*, il lavoro di ripensamento della fenomenologia porta Husserl a non pubblicare scritti di rilievo per circa dieci anni (*La filosofia come scienza rigorosa* esce solo nel 1911). Ma nel 1913, oltre alla seconda edizione delle *Ricerche logiche*, esce anche il primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, scritto, stando a quanto afferma lo stesso

<sup>3</sup> La polemica era rivolta al neokantiano Natorp e in particolare al suo *Einleitung in die Psychologie nach Kritischer Methode* (Mohr, Freiburg 1888).

<sup>4</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, *Husserliana XIX*, M. Nijhoff, The Hague 1984, § 8, p. 361 (trad. it. *Ricerche Logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2005, vol. II, p. 151).

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 362; trad. it. cit., p. 153.

Husserl, in sole sei settimane, «come in *trance*»<sup>6</sup>, ma frutto di un lavoro decennale. A testimonianza dell'impegno profuso in questi anni, restano i corsi di lezione e i manoscritti di lavoro, che costituiscono una fonte preziosa di accesso al laboratorio teorico husserliano.

Uno dei testi più significativi per comprendere l'emergere e l'evolversi del concetto di io e il suo intrecciarsi con la corporeità è sicuramente il corso di lezioni del 1907, intitolato *La cosa e lo spazio*<sup>7</sup>. In queste lezioni possiamo cogliere in che senso la concezione dell'io che Husserl va costruendo sia una concezione stratificata che si fonda nella dimensione corporea e cinestetica<sup>8</sup>. Le sensazioni sulle quali si concentra l'attenzione sono proprio le cinestesi, ovvero quelle sensazioni peculiari che non ci dicono qualcosa del mondo esterno come fanno, ad esempio, le sensazioni di colore – che ci dicono che un determinato oggetto è rosso o blu – o le sensazioni di temperatura – che ci dicono che l'oggetto è caldo o freddo; le cinestesi, infatti, non sono sensazioni “presentanti”, nelle quali si manifesta il mondo intorno a noi. Si tratta di sensazioni di natura completamente diversa, che non presentano alcuna materia legata alla cosa esterna; esse tuttavia sono indispensabili in quanto rendono «possibile la presentazione [della cosa], senza presentare esse stesse»<sup>9</sup>. Anche se non dice nulla delle cose intorno a noi, la sensazione cinestetica chiama in causa il corpo vivo egologico, che è ciò che ci consente di percepire. Nel movimento del braccio o del capo si esprime un'attività spontanea dell'io che si accompagna – in maniera inscindibile – alle sensazioni di quel movimento. «L'io percepiente o, meglio, il suo corpo, si muove. Si muove

<sup>6</sup> Lettera a Arnold Metzger, 4 settembre 1919, in E. Husserl, *Briefwechsel, Husserliana Dokumente III*, vol. IV, *Die Freiburger Schüler*, hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht 1994, p. 413. Sul tema si veda V. Costa, *La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 435-464.

<sup>7</sup> Ma ovviamente non solo. Di solito la critica fa risalire la svolta in senso trascendentale della fenomenologia alle cinque lezioni su *L'idea della fenomenologia* che Husserl tenne tra aprile e maggio del 1907. Queste lezioni costituivano però l'introduzione al corso di lezioni di cui ci stiamo occupando, e cioè la cosiddetta *Dingvorlesung*. La pubblicazione separata delle due parti di un corso unitario ha contribuito ad una interpretazione parziale del percorso che Husserl stava compiendo in quegli anni. È opportuno ricordare che sono del 1906/07 anche le fondamentali lezioni *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, nelle quali prende forma l'idea di «epoché fenomenologica»; mentre risalgono al 1910/11 le lezioni su *I problemi fondamentali della fenomenologia*.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Claeges, *Husserliana XVI*, M. Nijhoff, The Hague 1973 (trad. it. *La cosa e lo spazio. Lineamenti di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 161 (trad. it. cit., p. 196).

l'occhio, il capo o l'intero corpo vivo»<sup>10</sup>. Ma questa sensazione implica immediatamente la necessità di riflettere sul corpo, che da un lato «è una cosa, una cosa fisica come qualsiasi altra, e ciò in quanto possiede un proprio spazio», ma dall'altro, è corpo vivo, è «supporto dell'io; l'io ha sensazioni e queste sensazioni sono “localizzate” nel corpo vivo, in parte cognitivamente, in parte secondo la manifestazione immediata»<sup>11</sup>. Si presenta qui, alcuni anni prima che iniziasse l'elaborazione del secondo libro delle *Idee*, la distinzione tra corpo cosale e corpo vivo, nonché la stessa immagine delle mani che si sfiorano: «se con la mano sinistra tocco quella destra vi è una costituzione reciproca, mediante le sensazioni tattili e cinetiche<sup>12</sup>, della manifestazione della mano sinistra e di quella destra»<sup>13</sup>. Nello stesso tempo, però, il movimento delle mani si manifesta anche in un altro senso – cinestetico e non solo cinetico – un modo che possiamo definire come «riferito unicamente al corpo vivo», un modo «soggettivo» di darsi della sensazione.

Queste sensazioni, che potremmo considerare attive e passive allo stesso tempo, vanno dunque a costituire la prima forma di io che si connota innanzitutto come un io del movimento e delle sensazioni connesse al movimento. Possiamo quindi dire che, pur non essendo sensazioni “presentanti”, le sensazioni cinestetiche hanno una duplicità o, per dirla con Husserl, una doppia apprensione, e questo le rende sensazioni particolarmente significative. Sono sensazioni che da una parte consentono «il manifestarsi della cosa e anche del corpo vivo in quanto cosa fisica» e dall'altro consentono di cogliere il «corpo vivo come corpo senziente»<sup>14</sup>. Da qui, proprio da questo rinvio al corpo vivo dovuto alle sensazioni cinestetiche che diventano soggettive, si sviluppa l'io o questa prima forma di io che è un «corpo vivo egologico»<sup>15</sup>. La sensazione cinestetica possiede tale duplicità perché è una sensazione nella quale non siamo completamente passivi, ma implica anche una spontaneità dell'io.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 150 (trad. it. cit., p. 181).

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 162 (trad. it. cit., p. 198).

<sup>12</sup> La traduzione italiana riporta «cinestetico» seguendo l'integrazione del curatore del volume che corregge *kinetischen* con *kin<äst>etischen Empfindungen*. Tuttavia, qui, Husserl mi sembra volesse intendere proprio “cinetiche” e non “cinestetiche” perché sta descrivendo la sensazione del movimento della cosa-mano toccata. Vuole cioè sottolineare che il corpo ha anche una dimensione cosale. Solo dopo mette in evidenza la sensazione cinestetica e soggettiva di movimento che accompagna mano soggettiva e toccante. Cfr. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, cit., p. 162 (trad. it. cit., p. 198)

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 163 (trad. it. cit., p. 199).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

Nel secondo libro delle *Idee*, questi temi sono ulteriormente ripresi ed indagati e l'intero capitolo terzo della seconda parte – dedicata alla *costituzione della natura animale* – è teso a chiarire il costituirsi della «realtà psichica attraverso il corpo vivo»<sup>16</sup>. Il punto è analizzato con chiarezza: il corpo vivo si configura come il campo delle «sensazioni localizzate» e proprio per questo ha un ruolo privilegiato, perché è a partire dalla sua caratteristica duplicità che emerge la soggettività. Il soggetto si costituisce come un io «al quale inerisce un corpo vivo come campo di localizzazione delle sue sensazioni; questo io ha la facoltà (“io posso”) di muovere liberamente questo corpo vivo»<sup>17</sup>. L'io si configura in queste pagine come un «io mi muovo» o meglio ancora come un «io posso» muovermi, spostarmi, allontanarmi o avvicinarmi alle cose, e non come un «io penso». Si tratta di un livello elementare della volontà che è costitutivo del divenire soggetto.

Ancora in queste pagine, è ulteriormente chiarito che non solo il corpo vivo è il «latore del qui e ora», ma più in generale qualunque cosa si manifesti – in maniera reale, ma anche immaginaria – si trova in una certa orientazione rispetto al corpo vivo. Anche se immagino un centauro, esemplifica Husserl, non posso fare a meno di avere me stesso come centro d'orientamento: il centauro si allontana, si avvicina, si colloca alla mia destra o alla mia sinistra<sup>18</sup>. Ma ovviamente non è solo l'immaginazione a manifestare il corpo vivo come «il punto zero» delle orientazioni: nell'incontro con le cose del mondo il soggetto sperimenta la sua «libertà di modificare a piacimento»<sup>19</sup> la sua posizione e di variare il punto di vista da cui guardarle, ma il corpo vivo resta sempre centro dell'orientamento.

La percezione sensibile del mondo è organizzata egocentricamente in relazione alla percezione del corpo di chi percepisce, è il corpo ciò che mi consente di avere un punto di vista prospettico sulle cose e di conseguenza di avere una prospettiva in prima persona: la *Ichzentrierung* è una *Leibzentrierung*<sup>20</sup>. In questo senso l'io è qui inteso come il centro cui l'ambiente circostante si riferisce: ma è il corpo il punto zero dell'orientazione.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 143-161 (trad. it. cit., pp. 146-163)

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 152 (trad. it. cit., p. 154).

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 56 (trad. it. cit., p. 60).

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 159 (trad. it. cit., p. 161).

<sup>20</sup> E. Husserl, *Einfühlung und Wiedererinnerung*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929-1935*, in I. Kern (Hrsg.), *Husserliana XV*, M. Nijhoff, The Hague 1973, p. 643. Si veda sul tema V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009 e Id. *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Milano 2010, pp. 70-74.

Cominciamo così a comprendere la peculiarità della nozione di io che emerge dalla cosiddetta «svolta trascendentale husserliana»<sup>21</sup>: l'io puro husserliano, a differenza dell'io kantiano per il quale la sensibilità era pura passività e la dimensione attiva era tutta dell'intelletto, è caratterizzato da una spontaneità che non è quella dei concetti, quanto quella dei movimenti corporei<sup>22</sup>.

## 2. Cosa vuol dire «io»: io puro e io-uomo

Tra il 1912 e il 1916, anni di intensa elaborazione dei vari manoscritti che confluiranno in *Idee II* (che comunque deciderà di non pubblicare), Husserl considera quindi indispensabile il riferimento ad un io che non possa essere ridotto a mero fascio di esperienze; tutte le esperienze sono esperienze di un soggetto che – al contrario delle sue esperienze – non fluisce<sup>23</sup>. Questo “qualcosa” che non fluisce, a cui devono essere ricondotte tutte le esperienze, viene definito da Husserl «io puro» e deve essere distinto da un io-uomo reale. È chiaro che la terminologia non è neutra e la scelta husserliana di parlare di «io puro» è una scelta di campo netta, in linea con la svolta trascendentale della fenomenologia. L'indagine diviene trascendentale perché non si tratta di descrivere come è fatto l'uomo empirico (questa sarebbe psicologia o antropologia), ma di stabilire attraverso l'esame della soggettività le sue strutture invariabili ovvero quali atti consentono il manifestarsi di un determinato ambito oggettuale.

Ciò non toglie che al centro dell'indagine di *Idee II* troviamo la progressiva costituzione dell'io-uomo, descritta attraverso la stratificazione che dalla

<sup>21</sup> Come ricorda Hedwig Conrad-Martius: «le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* immediatamente ci apparvero come una incomprensibile ricaduta di Husserl nel trascendentalismo, nel soggettivismo, se non addirittura nello psicologismo» (cfr. H. Conrad Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, in Edmund Husserl 1859-1959, M. Nijhoff, den Haag 1959, p. 177).

<sup>22</sup> Si vedano su questo punto le belle pagine introduttive di V. Costa, *La questione della cosa e il realismo*, in E. Husserl, *La cosa e lo spazio*, cit., pp. XV-XLV, qui in particolare pp. XXXV ss.

<sup>23</sup> «Qualsiasi cogito, con tutte le sue parti costitutive, si genera o trapassa nel flusso dei vissuti. Ma il soggetto puro non si genera e non trapassa, per quanto a modo suo “si faccia avanti” e poi “sparisca dalla scena”». E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 103 (trad. it. cit., p. 108). È chiaro che la prospettiva egologica si afferma nella fenomenologia husserliana in connessione con lo sviluppo della «riduzione fenomenologica», della celebre epoché. Su questo tema sono molto importanti sia le lezioni su *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, sia il corso del semestre invernale 1910/11, dal titolo *Grundprobleme der Phänomenologie*.

costituzione della natura materiale conduce a quella della realtà psichica e animale e infine a quella del mondo spirituale<sup>24</sup>. Il soggetto che incontriamo nel mondo spirituale è l'io persona che si costituisce nella relazione intersoggettiva e che ha un mondo alla mano connotato in termini culturali e storici. In tutti gli strati di costituzione del soggetto mondano ed empiricamente connotato emerge, come abbiamo visto, la centralità del corpo. Il corpo è ciò che è presente «*in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso*» in tutte le esperienze e questa connessione – tra corpo capace di movimento ed esperienza possibile – diviene un «fondamento originario» in virtù del quale «qualsiasi realtà del mondo circostante dell'io ha una propria relazione con il corpo vivo»<sup>25</sup>. In questo senso il corpo diviene un elemento costitutivo del nostro incontro con il mondo, ovvero con la trascendenza, e – al contempo – la coscienza con la sua *Leibzentrierung*, mostra il suo fondamento cinestetico. Ed è proprio per questo che corporeità e cinestesi divengono elementi costitutivi e strutture invarianti dell'io puro. Questo non significa però che l'io puro (o coscienza trascendentale) debba essere identificato con la coscienza cinestetica. Possiamo piuttosto dire che «la coscienza trascendentale è, in quanto tale, anche cinestetica»<sup>26</sup>.

L'«Io puro», quindi, deve essere inteso come qualcosa che fonda la possibilità stessa di ogni nozione empirica o reale di io. È un concetto «leggero (*thin*) e deflattivo»<sup>27</sup>, un io formale e dunque povero di contenuti, un io che con le parole di Edith Stein possiamo definire come privo di «profondità»<sup>28</sup>. Ma in questo io si raccolgono le strutture fondamentali che caratterizzano tutti i vari modi in cui si dà la soggettività: è il soggetto del campo sensibile dell'orientamento che nasce dall'esser corpo, ma anche del cogliere come appartenenti al mio vissuto esperienze e fantasie. È una formulazione dell'io trascendentale come struttura invariante che attraversa la molteplicità dei

<sup>24</sup> Giova chiarire che la nozione di «spirito» viene impiegata da Husserl nell'accezione in cui è presente nell'espressione «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*) che traduceva in tedesco l'espressione inglese «moral sciences» (J. Stuart Mill, *System of Logic*, 1843). Il termine era divenuto diffuso soprattutto a partire dall'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) di Dilthey, che con esso intendeva l'insieme delle discipline che hanno per oggetto il mondo umano e che si distinguono dalle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) per la storicità dei fenomeni indagati e per il procedimento ermeneutico della «comprensione» (*Verständnis*) che adottano.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., p. 56 (trad. it. cit., p. 60).

<sup>26</sup> I. Kern, *Die Idee und Methode der Philosophie*, de Gruyter, Berlin 1975, p. 43.

<sup>27</sup> D. Zahavi *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 83.

<sup>28</sup> E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (1917), in *Edith Stein Gesammelte Ausgabe*, hrsg. von M.A. Sondermann, Herder, Freiburg 2008; trad. it. *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 110.

vissuti di coscienza. Questo io puro non è nulla di segreto o di mistico, scrive Husserl, e quando

io prendo me stesso in quanto puro io, mi prendo cioè puramente come ciò che nella percezione è diretto verso il percepito, nel conoscere verso il conosciuto, nel fantasticare sul fantasticato [...]; in ogni compimento di un atto è implicito un raggio del dirigersi, e io non posso descrivere questo raggio se non come un raggio che ha un suo punto di partenza nell'“io”, il quale perciò rimane indiviso e numericamente identico, pur vivendo in questa molteplicità di atti<sup>29</sup>.

L'io puro è dunque «numericamente unico dal punto di vista del “suo” flusso di coscienza»<sup>30</sup>, esso è, infatti, una «assoluta ipseità»<sup>31</sup> nel senso che per costituirsi non ha bisogno di alcuna molteplicità. Il che significa che questo concetto di io, leggero e originario, può essere pensato indipendentemente dalla relazione intersoggettiva. È un io che non può essere pensato al plurale, perché nessuna altra coscienza può essere identica alla mia, in quanto non può avere lo stesso qui e ora, lo stesso posto nello spazio e lo stesso punto di vista sulle cose. Dunque, fermo restando che l'io puro caratterizza ogni soggetto possibile ed «esistono tanti io puri quanti sono gli io reali»<sup>32</sup>, resta centrale la sua radicale singolarità.

Come scrive Zahavi, l'enfasi husserliana «sull'io originario è un tentativo di indicare “l'individuazione assoluta” della coscienza, una individuazione che il soggetto non acquisisce primariamente attraverso un confronto e un'interazione con gli altri»<sup>33</sup>. L'io dell'esperienza in prima persona della coscienza è un io al singolare per ciascuno di noi. In un testo del 1932 di commento alle *Meditazioni cartesiane*, Husserl scrive che il mio io, con tutta la sua peculiare *mieità* (*Meinheit*), «non è stato caratterizzato attraverso il contrasto con gli altri»<sup>34</sup>. Quando si descrive questo livello originario dell'io

<sup>29</sup> E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 97-98 (trad. it. cit., pp. 102-103).

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 110 (trad. it. cit., 114).

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 111 (trad. it. cit., 115).

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> D. Zahavi, *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, cit., p. 84.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass Dritter Teil: 1929-1935*, hrsg. von I. Kern, *Husserliana XV*, M. Nijhoff, The Hague 1973, p. 351. Zahavi connette questa tarda idea husserliana di un io originario (*Ur-Ich*) ad un concetto che emerge già nelle lezioni del 1906-07, ovvero il concetto di *Urbewusstsein* o “coscienza originaria”. Cfr. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Malle, *Husserliana XXIV*, M. Nijhoff the Hague 1985 (*Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, a cura di F. Buongiorno, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 287-289). Cfr. D. Zahavi, *Self and Other*, cit., pp. 84-85.

è dunque, nella prospettiva husserliana, del tutto legittimo non introdurre l'altro all'interno dell'analisi. Nella prospettiva fenomenologica questo sé minimo e preriflessivo possiede una realtà che è indicata dall'emergere in prima persona dei fenomeni esperienziali. Nella forma più elementare, la coscienza dell'io non è altro che l'essere preriflessivamente consapevoli della propria coscienza, ed è proprio questa nozione di io ciò che rende l'esperienza, un'esperienza soggettiva. Abbiamo esperienze percettive molto diverse tra loro: possiamo guardare il mare, sentire il profumo di un fiore o ascoltare una sonata di Mozart: tutte queste esperienze «si portano dietro una sottile presenza del sé»<sup>35</sup>. Ma non è solo il contenuto dell'esperienza che può variare, anche i modi nei quali i contenuti esperienziali si danno possono essere molto diversi. Abbiamo una enorme quantità di quelli che con Husserl possiamo chiamare «atti intenzionali»: posso percepire, ricordare, immaginare, sperare o temere qualcosa, eppure tutte queste esperienze, in quanto esperienze coscienti, hanno in comune la qualità della mieità, sono cioè accomunate dall'essere esperienze *mie*.

L'io puro si colloca dunque su un piano originario e si configura come una nozione minima che si riduce ad essere la consapevolezza di una continuità nell'esperienza in prima persona, che può essere definita come la condizione di possibilità per il nostro fare esperienza e divenire soggetti. A tutti i possibili livelli che caratterizzano l'identità soggettiva, anche quelle poste ad un più alto livello alto di consapevolezza di sé, riconosciamo, come fondamento, il movimento formale che porta con sé la tendenza che è nata con il sé minimale: riconoscere come “propri” i vissuti di coscienza.

### 3. Alle spalle dell'io puro

A questo punto si tratta di chiedersi se questo costituirsi dell'identità minima sia uno strato originario o se non debba, piuttosto, essere pensato

<sup>35</sup> S. Gallagher, D. Zahavi, *The phenomenological Mind*, Routledge, New-York 2008 (trad. it. *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 312). In *Idee I*, Husserl fa riferimento ad «ogni cogito, ogni atto in senso eminente è caratterizzato come atto dell'io». In ogni atto di immaginazione, di giudizio, nel desiderio, nella gioia, nella volizione e nell'azione, «io sono presente». Ma questo io non è solo l'io-uomo, perché «nessuna messa fuori circuito può eliminare la forma del cogito e cancellare il puro soggetto dell'atto». Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K. Schuhmann, *Husserliana* III/I, M. Nijhoff, The Hague 1977, p. 160 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 200-201).

già come un primo punto di arrivo all'interno del complicato processo del costituirsi dell'identità. L'analisi husserliana ci consente di mettere a fuoco la centralità del corpo nel divenire soggetti, ma interpreta, attraverso un'analisi statica della coscienza adulta e «normale», questo strato della *Leibzentrierung* da cui ha origine la *Ichzentrierung*, come strato originario e fondante. Compiere un'analisi statica significa indagare un soggetto adulto e il suo mondo, senza delineare l'origine o le fasi genetiche dello sviluppo di tale soggetto. L'analisi rivolta esclusivamente alla coscienza già strutturata espone tuttavia ad una serie di rischi. È senz'altro convincente individuare alla base della mia identità la riconduzione di ogni fenomeno al suo essere “mio”, ovvero al riconoscere come propri i vissuti di coscienza. Ma l'analisi della coscienza adulta e consapevole rischia di non riconoscere che questa identità minima è già un risultato dello sviluppo e che lo stesso costituirsi della coscienza può essere letto come un “affermarsi” della coscienza. La coscienza, in questa prospettiva è già il risultato di una negazione: la negazione della dimensione collettiva e fusionale che la fonda e che è alle sue spalle. Si potrebbe sostenere, usando le parole di Aldo Masullo, che «la comunità *mi* fonda nella misura in cui *io*, affermandomi come io, mi separo dagli altri, mi stabilizzo emergendo dal fluire comunicativo, mi esperisco come il soggetto, insomma nego la comunità [...] e la respingo nell'occultamento»<sup>36</sup>. Questo movimento che nega la dimensione fusionale, si costituisce come un movimento che ha origine proprio dalla scoperta del corpo. Nel momento in cui comincio a muovere volontariamente il corpo, sperimento il mio essere «io posso» e l'esser mio degli arti, del capo, delle mani. Riconoscere la proprietà dei vissuti e la mieità è un movimento che prende le mosse dalla dimensione corporea cioè dal fondamento priflessivo ed egologico. Ed è proprio attraverso il corpo che sperimentiamo il limite e la singolarità del corpo. Per dirla con Merleau-Ponty, «l'oggettivazione del corpo proprio fa scoprire al bambino la sua diversità, la sua “insularità” e, correlativamente, quella dell'altro»<sup>37</sup>.

È chiaro che il costituirsi di questo sé minimo è fondamentale per poter parlare di soggettività e quando qualcosa ostacola il suo affermarsi e le esperienze non sono più vissute come mie, perdendo la tonalità della mieità, allora siamo di fronte al crollo della soggettività e alla patologia psichica<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> A. Masullo, *Il senso del fondamento*, a cura di G. Cantillo e Ch. De Luzenberger, Editoriale scientifica, Napoli 2007, p. 143.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation Universitaire, Paris 1951 (trad. it. *Il bambino e gli altri*, Armando, Roma 2016, pp. 92-93).

<sup>38</sup> Di recente si è cercato di stabilire una connessione tra schizofrenia e le alterazioni del

Alcuni studi recenti hanno connesso forme patologiche rilevanti come la schizofrenia con la difficoltà a percepire il proprio sé corporeo, definendo questa condizione come *disembodiment*<sup>39</sup>. La perdita della propriocezione può ad esempio portare ad indentificare come appartenente a qualcun altro, parti del proprio corpo<sup>40</sup>.

Posto quindi che l'io puro (o coscienza minima) è essenziale per lo sviluppo della soggettività, dobbiamo chiederci cosa ci sia alle spalle di tale coscienza minima e quale sia – ammesso che ci sia – il ruolo dell'altro nel costituirsi di tale identità.

### 3.1. *Il ruolo dell'altro*

Se, di fatto, nessuno mette in discussione la presenza dell'alterità nella costituzione delle forme empiricamente connotate della soggettività (l'io-uomo, che diventa io personale), nel caso della coscienza minimale, di questo «io puro» che – come abbiamo visto – deve essere inteso come un io povero, deflattivo e formale, che però si struttura anche come io cinestetico e connotato dalla *Leibzentrierung*, la presenza dell'alterità non appare necessaria. Per Husserl lo stato più primitivo e originario del soggetto non è condizionato intersoggettivamente<sup>41</sup>. Si tratta però di chiedersi se rinunciare alla presenza di una dimensione intersoggettiva, significhi necessariamente rinunciare alla presenza dell'alterità, in ogni sua forma. Le argomentazioni husserliane sembrano muoversi in questa direzione, visto che Husserl

«senso del sé preriﬂessivo». Su questo tema si veda J. Parnas, *Self and schizophrenia: a phenomenological perspective*, in T. Kircher, A.S. David (eds.), *The self in neuroscience and psychiatry*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 217-241; J. Parnas, *The core Gestalt of schizophrenia*, in «World Psychiatry», 11 (2012), pp. 67-69; e per un approccio più problematico al tema: M. Maj, *The self and schizophrenia: some open issues*, in «World Psychiatry», 11, 2 (2012), pp. 65-66.

<sup>39</sup> Cfr. ad esempio, T. Fuchs, *Corporealized and disembodied minds: a phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia*, in «Philosophy, Psychiatry & Psychology», 12 (2005), pp. 95-107. Sul tema si veda anche V. Bizzari, *Sento quindi sono. Fenomenologia e Leib nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2018.

<sup>40</sup> Oliver Sacks racconta la storia de «l'uomo che cadde dal letto»: un giovane uomo che svegliandosi non riconosceva più una gamba come sua e, spaventato, dalla presenza di «una gamba umana recisa [...] la gettò fuori dal letto» ma, continua sgomento, «lui le andò dietro, e ora quella roba gli era attaccata». Cfr. O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 1986, pp. 84-87.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 170-172. Si veda anche D. Zahavi, *La fenomenologia di Husserl*, trad. it. di M. Averchi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 150-172; D. Zahavi, *Self and Other*, cit., pp. 78-87.

cerca di fondare il rapporto con l'altro a partire dell'ego, esponendosi, così, all'accusa di solipsismo. Proviamo a seguire alcune delle argomentazioni husserliane.

La necessità di riconoscere la presenza di un movimento che riconduce all'io e fa di ogni esperienza che vivo una *mia* esperienza (in questo senso si è parlato di "mieità"), nasce, come abbiamo visto, per Husserl proprio dalla bilateralità delle cinestesi e in particolare del tatto: «la percezione tattile è l'unica in grado di fornire una doppia sensazione (*Doppelempfindung*), al contempo cosale e soggettiva». Tuttavia, il corpo, il nostro corpo vivo, è portatore anche di un altro tipo di esperienza che ci aiuta a distinguere tra una «percezione originaria», che è legata alla presenza «in carne e ossa» del mondo intorno a noi, e la «appresenza» (*Appräsenz*), che è un altro tipo di percezione. Ovviamente, affermare che nella percezione originaria l'oggetto è presente in carne e ossa non significa sostenere che si tratti di un darsi originario di tutte le determinazioni dell'oggetto; l'oggetto si dà sempre per adombramenti. Ma il soggetto che osserva un oggetto presente davanti a sé ha la possibilità di stabilire un *continuum* percettivo. Al contrario, nel caso della «appresenza», ci troviamo di fronte ad una «presenza derivata», a una presenza che rinvia ad altro: ciò che è appresentato non è dato in carne e ossa.

Nella parte finale della seconda sezione del secondo libro delle *Idee* dedicata alla «costituzione della realtà psichica nell'entropatia (*Einführung*)», la *appresenza* viene descritta innanzitutto rispetto al soggetto solipsistico e alla sua indagine su di sé: se ad esempio con le mani premo sulla superficie del mio corpo in corrispondenza del cuore «sento il mio cuore» e se premo con forza, sento anche «le mie ossa o le parti interne della mia carne». Insieme all'impressione tattile «si connettono nuove e particolari sensazioni, che vengono attribuite alle parti corrispondenti e sentite del corpo vivo»<sup>42</sup>. Tutti questi elementi sono appresentati, sono elementi che accompagnano ciò che è presentato in maniera originaria grazie al tatto. Non è un caso che nelle pagine che seguono, Husserl opera il passaggio dalla riflessione su di sé a quella sull'altro: nel caso dell'«uomo estraneo» oltre a questi elementi che eccedono – se così si può dire – la percezione in presenza, si dà anche la vita psichica. La vita psichica si dà nell'espressione, nei movimenti del corpo vivo altrui:

<sup>42</sup> E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit., pp. 165-166 (trad. it. cit., p. 167-168).

poiché questa multiforme espressione appresenta nella somaticità *l'esistenza psichica*, si costituisce appunto un'oggettualità nello stesso tempo unitaria e duplice: l'uomo – senza “introiezione”<sup>43</sup>.

Sia gli animali, sia gli uomini sono intesi come «unità duali», unità che possono essere distinte in due strati: cosalità e vita psichica. Nel caso dell'uomo si dà anche *eo ipso* la possibilità della comunicazione e delle relazioni reciproche. Il punto è distinguere cosa è presente nell'appercezione unitaria dell'uomo. Il primo strato è quello del corpo somatico materiale che viene da me «percepito originariamente»<sup>44</sup>. Le realtà che non possono darsi in una presenza originaria sono gli esseri animali che hanno una soggettività. I soggetti si danno come unità di corpo vivo e psiche, per cui io esperisco i corpi vivi che mi stanno davanti nella loro presenza originaria.

Nelle lezioni del 1923-24 sulla *Filosofia prima* Husserl afferma che la percezione di un corpo vivo estraneo «secondo la sua essenza propria, è percezione mediante un'*interpretazione* originaria»<sup>45</sup>. Possiamo chiamare «originaria» questa percezione perché è fondata in un riferimento essenziale e indissociabile alla mia corporeità. Nella mia corporeità io sperimento «l'incorporazione di una componente soggettiva in qualcosa che si manifesta come una cosa»<sup>46</sup>. Husserl ci parla del nostro corpo come di un «corpo vivo originario»<sup>47</sup>: io sono per me stesso l'essere umano originario. La similitudine tra il mio corpo e quello dell'altro mi porta a riconoscere che «quella cosa» è qualcosa in cui «si incarna una componente soggettiva. [...] Questo vedere spazio-cosale e questo *osservare originariamente interpretante*, che comprende ciò che vede come espressione, si intrecciano quando cogliamo una corporeità estranea, costituendo *una forma fondamentale e peculiare dell'esperienza* che si differenzia dalla semplice percezione esterna e da quella, già fondata, del corpo vivo»<sup>48</sup>. Questo tipo peculiare di percezione, aggiunge Husserl, che è una «esperienza mediante interpretazione viene

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 166 (trad. it. cit., p. 168).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 162 (trad. it. cit., p. 164).

<sup>45</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, in R. Boehm (Hrsg.), *Husserliana VIII*, M. Nijhoff, The Hague 1965, p. 63 (trad. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, trad. it. A. Staiti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 80). Nei manoscritti si trova spesso l'idea di una *Interpretation* o di una *Deutung* in relazione al vissuto empatico. Cfr. I. Yamaguchi, *Passive Synthesis Und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague, M. Nijhoff, Den Hague 1982.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., p. 63 (trad. it. cit., p. 80).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 61 (trad. it. cit., p. 78).

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 62-63 (trad. it. cit., pp. 80-81).

denominata in modo meno appropriato “empatia” (*Einfühlung*)». Si tratta di una percezione di secondo livello perché presuppone «la percezione del proprio corpo vivo e si appoggia costantemente ad essa»<sup>49</sup>.

Anche nelle *Meditazioni cartesiane* che sono il testo pubblicato in vita più importante che Husserl abbia dedicato al tema della relazione con l'altro, Husserl sceglie di cominciare la riflessione sulla alterità con la «riduzione alla sfera del proprio». Questa mossa può apparire spiazzante: mettere in atto una epoché per lasciar emergere ciò che appartiene al singolo soggetto e che gli apparterebbe anche se venisse meno tutto quello che lo costituisce come essere intersoggettivo<sup>50</sup>. Anche se è ben consapevole del fatto che «l'io ottiene l'autocoscienza personale nella relazione io-tu»<sup>51</sup>, la riduzione alla sfera del proprio o del «mondo primordiale» è un'operazione fittizia che ci serve da un lato a mettere in luce quel sé minimale che non dipende direttamente dalla storia e dall'intersoggettività<sup>52</sup>, e dall'altro lato a far emergere tutto ciò che nella soggettività è originariamente intersoggettivo.

Il punto di partenza husserliano è chiaro: il corpo dell'altro mi è dato nella sfera primordiale, mentre la sua soggettività mi è data solo nella maniera mediata dell'appresentazione. Tuttavia, questa appresentazione che troviamo come caratterizzante il processo di «appaimento» (la *Paarung*) per similitudine, non deve essere pensata come una sintesi attiva, ma come una sintesi passiva, che determina il costituirsi stesso di questo strato della soggettività. Qui Husserl chiarisce l'esperienza dell'estraneo proprio mediante le sintesi passive, cioè con l'appresentazione appaiante del corpo estraneo<sup>53</sup>.

A partire dagli anni Venti, Husserl aveva attribuito maggiore rilevanza alla dimensione passiva e qui il processo della *Paarung* diviene una unità associativa e non riproduttiva tra me e l'altro: si crea una coappartenenza (*Zusammengehorigkeit*). Attraverso questa idea della unità associativa non c'è più la necessità di una indicazione vuota dell'esteriorità che si riferisce all'interiorità che deve essere poi riempita. Si tratta di un processo più simile alla passività della ritenzione (che, insieme alla protensione, va a

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 64 (trad. it. cit., p. 81).

<sup>50</sup> V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 80.

<sup>51</sup> E. Husserl, *Gemeingeist I. Person, personale Ganze, Personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft-Gesellschaft* (1921), in *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass erster Teil: 1905-1920*, in I. Kern (Hrsg.), *Husserliana XIII*, M. Nijhoff, The Hague 1973, p. 171.

<sup>52</sup> V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 83.

<sup>53</sup> I. Yamaguchi, *Passive Synthesis Und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, cit., p. 76.

costituire il modo in cui percepiamo), che al ricordo<sup>54</sup>, inteso come un atto di presentificazione che prevede una attività dell'io. Parlare di una sintesi passiva, significa cioè che io non ho bisogno di guardare il corpo dell'altro, poi associarlo al mio e trarne la conclusione inferenziale per la quale: se l'altro ha un corpo che si muove simile al mio, allora avrà anche una psiche e uno spirito. La sintesi passiva implica che la somiglianza mi porta a cogliere il mio corpo e quello dell'altro immediatamente come un fenomeno unitario (la *Paarung*, appunto), attraverso una sintesi.

Tale fenomeno unitario però si presenta immediatamente con la coscienza di essere uno qui e l'altro là, cioè di essere due coscienze diverse, con flussi temporali diversi e punti di vista diversi sulle cose. La sintesi originaria e appaiante presenta comunque – come elemento centrale – la differenza: l'altro è un qui e ora diverso dal mio. La differenza tra me e l'altro si basa proprio sul corpo, sul nostro essere nello spazio e sul nostro avere originariamente sensazioni cinestetiche. Così è escluso fin dal principio il rischio – rischio, secondo Husserl, presente nell'impianto del più importante teorico dell'empatia di primo Novecento, Theodor Lipps – di cadere in una sorta di confusione dei vissuti. Perché ci sia relazione intersoggettiva e incontro con l'altro bisogna riconoscere il carattere mediato dell'empatia. Al mio flusso di coscienza appartiene l'esperienza dell'altro ma non il suo vissuto. È simile a me, ma è altro da me.

### 3.2. *L'illusione di proprietà*

Il problema della relazione all'altro non viene posto nella riflessione husserliana nel senso del domandarsi come due soggetti possano entrare in relazione tra loro, ma piuttosto cercando di dimostrare che, pur abitando e vivendo lo stesso mondo comune, essi continuano ad essere soggetti separati. Come già accennato, Husserl sembra preoccupato di chiarire che la relazione con l'altro non può essere descritta nel senso di un sentire empatico che tenda ad annullare le differenze tra i diversi flussi di vissuti, fino a diventare, con Lipps, “unipatia” o fusione. Impostata in questi termini la riflessione, Husserl sostiene – come abbiamo detto – che il momento originario e fondante della soggettività è quello della proprietà del vissuto, quel sottile senso della *mieità* che accompagna ogni nostro vivere e che rende i nostri vissuti proprio *nostri*. Se il momento originario della coscienza è questo, allora è chiaro che l'altro con il suo corpo vivo è parte del *mio*

<sup>54</sup> *Ibidem.*

vissuto, riconosciuto a partire dalla *mia* esperienza soggettiva e, dunque, a partire dall'esperienza dall'unità psicofisica che caratterizza il *mio* corpo vivo. L'altro si qualifica così, a partire dall'esperienza del mio ego, come *alter ego*. È molto significativo proprio l'impiego husserliano del concetto di «*Paarung*»: anche se pensata come una forma di sintesi passiva, la *Paarung* presuppone il riconoscimento del corpo dell'altro come simile al mio e presuppone dunque un soggetto già consapevole della propria corporeità e individualità.

Ma si potrebbe, al contrario, sostenere che la nostra unità psicofisica emerge grazie all'incontro che ho con l'altro e con il suo essere un corpo in movimento e che la psicogenesi abbia inizio da un livello in cui ignoriamo completamente noi stessi in quanto distinti dagli altri<sup>55</sup>. Questa dimensione fusionale originaria non riguarda però solo l'io empirico, con la sua storia e il suo sviluppo, ma è piuttosto una struttura costitutiva e fondante che si colloca alle spalle dell'io puro. Ovviamente si tratta di una fase in cui non si può parlare di comunicazione, né di intersoggettività, proprio perché non c'è la separazione e la distinzione tra i vissuti, che è condizione imprescindibile per parlare di autentica comunicazione intersoggettiva. Tuttavia «le intenzioni dell'altro agiscono in qualche modo attraverso il mio corpo e le mie intenzioni agiscono attraverso il corpo dell'altro»<sup>56</sup>. Non solo il corpo altrui, ma l'intero mondo circostante all'interno del quale siamo calati, è oggetto di imitazione<sup>57</sup> e tale imitazione costituisce un momento assai rilevante della costituzione del sé: il comportamento si lascia guidare dalle esperienze fatte nel mondo condiviso, e diviene aperto alle molteplici possibilità che progressivamente il soggetto sperimenta nella sua relazione al mondo. Molto presto si sviluppano nel bambino fenomeni come la capacità di seguire lo sguardo dell'altro, il rivolgere l'attenzione a qualcosa che è oggetto d'interesse dell'altro, fino a comportamenti imitativi o di impegno comune; tutti fenomeni che mostrano una precoce comprensione dell'altro come «agente», comprensione che precede quella dell'altro come soggetto con un proprio

<sup>55</sup> Cfr. su questo tema M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, cit. (trad. it. cit., p. 92).

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Per dirla con Max Scheler, il processo di apprendimento connesso allo sviluppo dell'individuo può essere inteso come «una crescente dis-animazione, non un'animazione» visto che ogni bambino tende a vedere e sentire vita – una vita simile alla propria – in ogni elemento intorno a sé, e non solo negli altri soggetti o negli animali (M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), in *Gesammelte Werke*, vol. VII, Franke Verlag, Bern-München 1973, p. 233; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010, p. 226).

punto di vista, oggetto di una vera e propria mentalizzazione. Lo sviluppo umano è strettamente connesso alla condivisione emotiva che è presente nelle diverse forme di intenzionalità condivisa<sup>58</sup>.

Il riconoscimento dell'io come io preriflessivo che si limita ad essere proprietà dei vissuti è una tappa assolutamente centrale nell'analisi del costituirsi della soggettività. Tuttavia, appare necessario riconoscere che alle spalle di questa «ipseità» si colloca una dimensione fusionale dalla quale l'io emerge solo attraverso la negazione di tale momento “unipatico”. Alle spalle dell'identità e del riconoscere come “proprio” un vissuto, c'è un orizzonte in cui prevale la dimensione fusionale e indistinta che – lungi dall'essere completamente annullata dall'affermarsi dell'identità – determina le caratteristiche stesse dell'identità che va costituendosi. Proprio per questo la nozione stessa di «io puro» o di «sé minimo e preriflessivo» non può non tener conto del suo emergere da una dimensione di indistinzione e di fusione. L'indistinzione è indistinzione dall'altro, dal suo sentire, ma anche dal suo corpo e dai suoi movimenti. In questo senso la dimensione comunitaria – benché ancora non identificabile come un vero e proprio mondo inter-soggettivo – è all'origine o alle spalle dell'emergere dell'identità. Questo elemento determina alcune delle sue strutture invarianti, una delle quali è quella che potremmo chiamare «illusione di proprietà».

Abbiamo visto che il sé preriflessivo, corporeo ed emotivo, è sostanzialmente identificabile con il riconoscimento della proprietà dei vissuti di coscienza. Il movimento nasce con la progressiva consapevolezza del corpo come *proprio* corpo, ma si sviluppa assumendo come *proprie*, anche parti del sentire altrui o del proprio ambiente. Reclamare la proprietà delle esperienze, il sentirsi creatore, autore e protagonista assoluto del vissuto di coscienza, ma anche delle idee, dei giudizi e dei ragionamenti che esprimiamo, è il percorso che ci consente di definirci come individui<sup>59</sup>. Una

<sup>58</sup> Nella prospettiva di Tomasello questi elementi rendono possibile il progressivo sviluppo di una «intenzionalità condivisa» che sarebbe alla base dello sviluppo del pensiero simbolico umano e della nascita della morale. Cfr. M. Tomasello, *Origins of Human Communication*, MIT Press, Cambridge 2008 (trad. it. *Le origini della comunicazione umana*, Cortina, Milano 2009); Id., *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge 2016 (trad. it. *Storia naturale della morale umana*, Cortina, Milano 2016).

<sup>59</sup> Come ha acutamente notato Scheler nel costituirsi dell'identità «la direzione naturale di illusione non è quella di considerare estraneo ciò che è proprio o di “sentirsi tutt'uno” con gli altri soggetti, bensì quella opposta, di considerare come *proprio l'estraneo*». Cfr. M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis* (1912), in *Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern-München 1955 (trad. it. a cura di L. Boella, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in Id., *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 119).

tendenza, che potremmo definire come una caratteristica invariante della soggettività che va progressivamente emergendo, a considerare *mio* anche ciò che nasce dall'ambiente in cui sono calato, e che ha origine dalla necessità di separarsi dalla dimensione fusionale. Per riuscire a svilupparsi l'individualità deve acquisire il movimento di appropriazione dei vissuti e si tratta di una tendenza che caratterizza in maniera essenziale la coscienza. Noi ci costituiamo acquisendo come nostri i vissuti che caratterizzano il nostro ambiente circostante: «noi viviamo innanzitutto nelle direzioni del sentire del nostro ambiente, genitori, famiglia, educatori»<sup>60</sup>, scrive acutamente un altro fenomenologo, Max Scheler. Il movimento che costituisce l'io è quello del riconoscere progressivamente la proprietà dei vissuti nei quali ci formiamo: da bambini tendiamo ad acquisire gesti, abitudini, culti, orientamento politico e religioso dell'ambiente nel quale ci formiamo. Ma anche in età più adulta può accadere di accorgersi di aver acquisito abitudini e visioni del mondo del proprio ambiente o della propria famiglia, senza averne consapevolezza<sup>61</sup>.

Un dispositivo che consente l'emergere dell'identità, e che prende le mosse dal riconoscimento della mano che afferra come della mia mano, come parte del *mio* corpo vivo (*Leib*), come qualcosa che «io posso» muovere a piacimento, e di un corpo che determina il *mio* punto zero dell'orientazione; un dispositivo che struttura la soggettività anche negli strati più elevati, divenendone una forma essenziale: la *mieità*, ovvero il riconoscimento della proprietà dei vissuti. Una forma che è fondante per il costituirsi della soggettività ma che può generare illusioni e fraintendimenti che ci conducono a negare ciò che accade alle spalle dell'io. E a non riconoscere la presenza dell'altro, del suo corpo e del suo sentire, che – prima di divenire alter ego – è all'origine del costituirsi del mio ego.

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> Ed è ad esempio qui che trova spazio e terreno fertile il potere vincolante della tradizione che ci porta a considerare reazioni e atteggiamenti tramandati come nostri, senza riuscire ad avere la minima consapevolezza dell'origine di quei vissuti. Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, cit., pp. 48-49 (trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 67).

English title: My own body and the body of others. Husserl and the constitution of identity.

### Abstract

*This paper aims to highlight some problematic elements of the Husserlian phenomenological system. Starting from the analysis of Dingvorlesung (1907) and Ideen II, I will outline the role that the concepts of “Body” (Leib) and “kinaesthetic consciousness” play in the definition of the notion of pure self or transcendental consciousness. This notion, which must be understood as a minimal notion of consciousness, is characterized by “absolute hypseity” and can be interpreted as the reduction to ownness of every act of consciousness. Husserl uses it as the original and founding notion of identity that can be defined as mineness (Meinheit). This paper shows in what sense the minimal identity that emerges thanks to corporeity and is structurally intertwined with it, is – on the contrary – already a result, i.e. the result of a progressive “negation” of the community dimension, understood as a fusional and “unipathic” dimension in relation to the other.*

Keywords: Phenomenology; Identity; Body; Empathy; Unipathy.

Anna Donise  
Università degli Studi di Napoli  
anna.donise@unina.it