

Luca Vanzago

Io/Altro

Alterità.

Le questioni relative all'esperienza che il soggetto ha di altri soggetti sono molteplici e insieme interrelate. Un conto è infatti descrivere in che modo ogni individuo esperisca altri individui, un altro è dar conto di come ogni soggetto si colga come inserito in un contesto intersoggettivo. Già messa in questi termini, evidentemente, la problematica presenta quindi almeno due aspetti: lì si può distinguere in modo classico dicendo che, da una parte, il problema concerne la relazione con l'alterità, mentre dall'altra la questione riguarda piuttosto la comunità. Vi è però anche un terzo aspetto in questo complesso gioco di relazioni e rimandi: ossia quello relativo a come il rapporto con l'alterità, e per altro verso con la comunità, influisce retroattivamente nei confronti dello stesso individuo, cambiandolo o comunque trasformandone lo statuto iniziale.

Questo articolato nesso di tematiche emerge all'interno della riflessione fenomenologica in modo particolarmente chiaro e insieme differenziato. A partire dalle ricerche di E. Husserl [1900-01, 1913, 1950] sull'esperienza dell'alterità e quella dell'intersoggettività (che sono in effetti perlopiù distinte da questo autore, anche se non mancano osservazioni sulla loro reciproca connessione), molti pensatori successivi, ognuno a suo modo ispiratosi all'opera del fondatore della fenomenologia, hanno dato risposte diverse a ognuno di questi problemi. Non sono del resto mancate neppure reciproche contaminazioni. Ad esempio si può vedere facilmente come le analisi di Heidegger [1927] costituiscano una ripresa e una trasformazione di considerazioni svolte da Scheler [1913-16, 1923] e da Jaspers [1913, 1919] (e come quest'ultimo abbia a sua volta risposto alle tesi sostenute da Heidegger). Così come successivamente, in area francofona, Sartre [1937, 1943] e Merleau-Ponty [1945, 1964] abbiano delineato posizioni tra loro quasi opposte pur nel continuo dialogo reciproco. Dialogo poi arricchito dalla innovativa, e originale, riflessione condotta da Levinas [1961, 1974] (che ha fatto del tema dell'alterità la cifra della propria filosofia), che a sua volta ha suscitato importanti reazioni tra cui va in particolare ricordata qui quella di Derrida [1967, 1992, 1997a, 1997b]. Nell'ombra sta in modo pressoché costante il confronto tra fenomenologia e psicoanalisi, dapprima nella sua formulazione canonica freudiana, e poi ulteriormente articolata dalle analisi di J. Lacan [1964, 1966, 1985].

È dunque opportuno iniziare la discussione di questo ampio e diversificato continente teorico partendo da un'analisi delle questioni sollevate da Husserl nell'arco della propria ricerca. Il filosofo tedesco ha infatti ben presto compreso come qualsiasi indagine sulle strutture con cui un soggetto esperisce se stesso e il mondo non possa prescindere dalle modalità con cui tale soggetto si rapporta, conoscitivamente ma non soltanto, ad altri soggetti, sia nel loro statuto di altri, sia in quello di gruppo intersoggettivo.

Fenomeno.

La filosofia di Husserl si propone di esaminare l'esperienza in modo impregiudicato, facendo a meno di qualsiasi prospettiva che valga soltanto in forza della tradizione, dell'autorevolezza o del prestigio goduti, oppure in virtù di concezioni relative alla verità che non siano state preventivamente sottomesse a esame critico. Per Husserl l'esperienza deve parlare da sé, e deve essere accolta per come si dà, e insieme nei limiti in cui si dà, come recita la frase che in *Idee* definisce il "principio di tutti i principi" (§ 24). La sola convalida legittima di una filosofia che sappia affrontare autenticamente ed adeguatamente l'esperienza della realtà, invece di ricoprirla preventivamente con nozioni magari prestigiose ma problematiche in quanto molteplici, deve essere l'esperienza stessa, che però a sua volta va compresa in ciò che veramente è e per come si dà. Husserl prende così posizione nei confronti del proliferare, già molto diffuso alla sua epoca, di una molteplicità incontrollata di dottrine filosofiche tra loro irriducibili e tutte incapaci di dimostrare la propria superiorità nei confronti delle altre. La filosofia versa in uno stato di crisi che, ad avviso di Husserl, non può essere superato se non con un ritorno alla realtà così come essa si mostra, "prima" di ogni teorizzazione.

Di qui la propria proposta teorica, che Husserl chiama "fenomenologia" proprio in quanto intende discutere di ciò che si manifesta effettivamente, e non di ciò che *dovrebbe essere* secondo questa o quella dottrina. Per Husserl il ritorno ai fenomeni ha il vantaggio di togliere di mezzo qualsiasi costruzione intellettuale arbitraria, facendo piazza pulita di incrostazioni dottrinarie inavvertite ma perciò stesso tanto più effettivamente operanti come presupposti indagati. Un esempio di tale situazione, necessariamente insuperabile entro i confini del dibattito tradizionale, è quello relativo alla realtà del mondo esterno: esiste autonomamente oppure soltanto se vi è un soggetto percipiente? Questa è una antinomia classica che divide i realisti dagli idealisti, e che Husserl eredita al momento in cui avvia la propria riflessione. Lo stesso tipo di antinomia si ripresenta se si esamina la questione della coscienza e del suo statuto ontologico. Ma l'innovazione apportata dalla fenomenologia husserliana non consiste nel decidersi per una o l'altra delle due opzioni, quanto piuttosto nel mostrare la necessità di superare l'opposizione stessa. Ciò è possibile se si prende l'esperienza, e non l'esperito o l'esperiente, come fonte primaria, e si delinea un programma di ricerca che, senza dover decidere innanzi tutto su cosa esista e sul senso dell'esistere, si disponga a descrivere ciò che concretamente si rende disponibile attraverso l'esperienza, senza giudicarla, e senza far entrare in gioco nella descrizione alcunché che non sia legittimato dall'effettivo modo con cui esso si dà.

Questo però implica che l'esperienza debba essere intesa come propria sempre di qualcuno. Non si dà cioè una esperienza "in generale", come, secondo Husserl, Kant avrebbe sostenuto. Ogni singolo esperire è sempre temporalmente e spazialmente condizionato, essendo proprio di qualcuno in particolare, e non di un soggetto generale che perciò inevitabilmente è un soggetto generico e astratto. Questa concezione generica dell'esperienza è quella che Husserl qualifica come propria dell'atteggiamento naturale, cioè l'atteggiamento comune, che non è però "naturale" nel senso di giusto per

natura, ma al contrario è carico di presupposti filosofici inindagati. Studiare l'esperienza pertanto implica che si faccia una pausa e un passo indietro rispetto a tale naturale propensione a comprendere l'esperienza e quanto in essa si dà come ovvio. Questo non significa dichiarare che l'esperienza è illusoria. Al contrario, questo implica che essa sia esaminata effettivamente e come se si desse per la prima volta. Per Husserl ci si deve tornare a stupire di come il mondo si dia e di come l'esperienza sia possibile. Si può anche dire che si tratta di riguadagnare uno sguardo "puro", senza però che questo significhi credere in una verità assoluta e indipendente.

Al contrario, per Husserl questa messa in parentesi dei pregiudizi comuni con cui si crede di fare esperienza (che è anche il modo con cui generalmente l'uomo conduce la propria esistenza, senza metterla in discussione), consiste nel portare in luce che ogni concreto esperire è sempre dato a qualcuno, ad un "io", cioè consiste nel rendersi conto che l'unico modo adeguato di parlare dell'esperienza è sempre soltanto a partire dall'esperienza che "io" faccio, e non che "si" fa, o si dice di fare. Questa tesi, enunciata ora in modo rapido e semplificato, è articolata da Husserl in modo molto tecnico in opere come le *Idee per una fenomenologia pura* [§§ 33-46] o le *Meditazioni cartesiane* [I e II Meditazione]. Il punto fondamentale però è l'affermazione che l'esame dell'esperienza, per essere insieme adeguato e condivisibile da tutti, deve essere da tutti condotto "in prima persona". Questo è il cosiddetto "cartesianismo" di Husserl, che però in realtà rappresenta una posizione del tutto autonoma. Di Cartesio Husserl riprende infatti l'attenzione sul soggetto, ma senza recepirne né lo scetticismo nei confronti della realtà esterna, né la prospettiva fondativa e quindi metafisica. Per Husserl non si tratta di poggiare la conoscenza di ciò che è incerto sull'unica certezza inconcussa dello "essere pensiero". Per Husserl, in altri termini, non si tratta di un problema relativo all'"essere" (un problema ontologico), perché qualsiasi presupposto relativo all'essere va lasciato da parte e messo tra parentesi. Si tratta invece di un problema di descrizione (fenomenologica, appunto) di ciò che si esperisce, cosa che implica che uno degli elementi più immediatamente evidenti, reperibili a un esame impregiudicato, risulta esser proprio che sono "io" a esperire, e non un altro, o qualcosa che faccia esperienza al mio posto (ad esempio il cervello, che è una nozione scientifica).

Tuttavia la questione è che l'atteggiamento ingenuo, cioè "naturale", con cui si pensa che l'esperienza avvenga, consiste proprio nel non accorgersi del ruolo dell'io, inteso al modo appena esaminato. E allora si parla di esperienze di tavoli e sedie, uomini e animali, montagne o fiumi, ma non ci si accorge che tutti questi oggetti o cose non se ne stanno "lì" puramente e semplicemente, ma sempre *in relazione a* qualcuno, a un qualche "io", che ne faccia l'esperienza. Il che non vuol dire che essi non esisterebbero se tale esperienza non fosse fatta (Husserl non è Berkeley, per il quale la realtà è da ricondurre all'esperienza che un soggetto infinito (Dio) ne ha); significa piuttosto che se si vuole fare i conti davvero con ciò che si mostra, è necessario includere il suo mostrarsi, nonché il suo mostrarsi a "me", come elementi altrettanto fondamentali da far entrare nella descrizione.

Ecco dunque delineato un principio che poi, pur con tutte le differenze, sarà sostanzialmente recepito da tutti quei pensatori che, a qualche titolo, si sono ispirati alla prospettiva fenomenologica: nella descrizione dell'esperienza per come essa si dà,

gli elementi che entrano in gioco (anche se normalmente non vengono avvertiti, il che spiega le infinite dispute metafisiche al riguardo) sono: ciò che si manifesta, colui a cui si manifesta, e il manifestarsi stesso, da intendersi come il fatto che qualcosa si manifesti a qualcuno. È questo terzo elemento, in particolare, a venir generalmente trascurato nelle analisi dell'esperienza che sono state svolte sia in campo empirista che idealista. Ed è questo terzo elemento a fare la differenza della fenomenologia. A cui si deve poi aggiungere anche la considerazione per cui, se ciò che si manifesta, e colui a cui la manifestazione si dà, sono connessi, allora non vi è innanzi tutto una separazione tra soggetto e oggetto, come nelle ricerche classiche, quanto piuttosto, al contrario, una loro correlazione. Il che è quanto Husserl dichiara quando sostiene (seguendo e ampliando la lezione del proprio maestro, Franz Brentano [1874], che ogni esperienza è "intenzionale", cioè è una relazione tra un soggetto e un oggetto, relazione che esiste come tale e che in un certo senso precede i termini che essa connette.

Alter ego.

Questo insieme di riflessioni è fondamentale per comprendere come allora Husserl arrivi a porre la questione dell'esperienza degli altri. Che gli altri esistano non è qualcosa che vada messo in dubbio neppure per un momento, perché l'esperienza che ognuno di noi fa comunemente testimonia di una pluralità indefinita di persone che popolano il mondo comune, ed è semmai lo scettico che deve sforzarsi di dimostrare che tale comune esperienza sia illusoria. Ma per Husserl il problema è un altro, e in un certo senso è più radicale ancora. La questione infatti è di descrivere (sempre fenomenologicamente) come "io", che sono il termine di riferimento di ogni esperienza effettivamente data, possa esperire altri "io". La differenza con le modalità con cui generalmente si pongono problemi come quello relativo all'esistenza di altre menti è importante e va sottolineata: per Husserl non si tratta né di negare l'esistenza (questione ontologica) né la capacità o effettività (questione epistemologica) di un'altra soggettività. Come sempre, il problema di affermare o negare l'esistenza di qualcosa è stato "sospeso" e come tale non ci riguarda. Il problema è invece, piuttosto, quello di descrivere qualcosa che, nei termini con cui comunque dobbiamo pure descrivere l'esperienza, ad un tempo sembra essere presente ed assente dall'esperienza.

In effetti, se si ammette che a fare esperienza sono sempre "io" (qualunque sia la persona che dice io), allora la questione diventa la seguente: come possa io descrivere adeguatamente un'esperienza fatta da un "altro io". Il problema è cioè quello di descrivere l'esperienza che io faccio dell'esperienza che l'altro fa. Per Husserl la questione si rivela estremamente complessa in quanto ogni "io" è appunto la fonte e l'origine dell'esperienza che tale io fa. Ma proprio perciò, se "io" devo descrivere l'esperienza dell'altro "io", non posso che essere innanzi tutto posto di fronte a un dilemma apparentemente insolubile: o io riconduco ogni esperienza, quindi anche quella dell'altro, a me stesso, ma con ciò nego che l'altro sia un io; oppure gli attribuisco un primato che però non sono legittimato a concedergli, proprio per il fatto che comunque sono "io" a farlo. Poiché è sempre a partire dalla "mia" prospettiva che io devo descrivere la prospettiva altrui, quest'ultima sembra non poter mai ricevere una

effettiva determinazione adeguata; non sembra cioè poter mai essere correttamente qualificata come “altrui”.

Non si tratta qui tanto di relativismo. Tutta la filosofia di Husserl è volta a mostrare che una scienza dell’esperienza in prima persona non soltanto non è illusoria, ma al contrario è fondamentale in quanto è l’unica capace di superare le aporie generate dalle contrapposizioni tra dottrine opposte. Ma proprio per questo motivo la sfida della descrizione in prima persona dell’esperienza altrui (lasciando fuori per il momento l’ulteriore problema di decidere se tale esperienza altrui sia quella di un “tu” o di un “egli”), è per la fenomenologia una sfida cruciale. E questo innanzi tutto per il motivo, fondamentale, per cui secondo Husserl non si può sostenere l’esistenza di alcunché se essa non è confermata dall’esperienza di una collettività di “io”. La verità di una tesi, cioè, non è data puramente e semplicemente dall’aver io fatto per mio conto una determinata esperienza, quanto piuttosto dal fatto che tale esperienza è fatta da tutti (almeno in linea di principio). La sanzione “intersoggettiva” è per Husserl fondamentale, tanto che egli arriva a sostenere che la vera soggettività trascendentale è intersoggettività. Il solipsismo per Husserl non è certamente il punto di approdo della ricerca fenomenologica. Tutt’al più è un punto di partenza, adottato per esigenze metodiche, e *pro tempore*.

La soluzione che Husserl adotta, infatti, è precisamente quella di cominciare, anche nel caso dell’esperienza *dell’altro* (un genitivo che, come si vedrà sotto, va qualificato), da ciò che si dà *a me*. Si deve cioè, ancora una volta, sospendere e mettere tra parentesi tutto ciò che si crede di sapere ma in realtà è soltanto un’opinione vaga e incerta. Si tratta di analizzare in modo radicale quel che “io” so, e vedere se in tal modo l’altro emerga effettivamente ed autenticamente come altro, e non solo come altro-per-me, cioè ancora me.

Da un punto di vista metodologico, Husserl decide pertanto (seguendo l’analisi più articolata che egli abbia fornito dell’intera questione, quale si trova nella quinta *Meditazione cartesiana*, e integrandola con altri testi, alcuni dei quali ancora inediti) di partire da una radicale messa tra parentesi di qualunque dato possa essere riferito a ciò che è “altro” dall’io. Questo non significa negare che esista qualcosa di diverso dall’io, ma al contrario serve a permettere di capire che cosa voglia realmente dire fare l’esperienza dell’alterità. Se l’io altrui deve essere guadagnato effettivamente, esso deve essermi dato come radicalmente diverso da me. Pertanto non può stare nella mia esperienza nel modo con cui si danno le cose. L’altro io non è infatti una cosa, ma un io, cioè un polo soggettivo della struttura d’esperienza fenomenologica che, a suo modo, deve presentare le caratteristiche che sono proprie della *mia* esperienza. Ma al contempo deve essere una esperienza *non mia*, cioè non fatta da me.

La questione può anche esser messa in questi termini: a tutta prima, nell’atteggiamento “naturale”, l’altro è una cosa, cioè non è atto d’esperienza ma un oggetto della mia esperienza. L’altro si dà innanzi tutto come esperito da me, e quindi in questo senso non è ancora propriamente un *alter ego*. Ciò che si dà alla mia esperienza, e quindi è comunque ascritto al mio io, è il corpo dell’altro. Ma l’io altrui non è riducibile a quel corpo. Se lo fosse, non sarebbe propriamente un io. Perché si possa allora trovare in quel corpo (che fa parte della *mia* esperienza) anche la presenza di una esperienza altrui, si deve chiarire in che modo si formi, all’interno della *mia*

esperienza, qualche cosa come un salto, una decompressione che fa apparire in essa una assenza, la quale però non è semplicemente una mancanza, una privazione, ma piuttosto la presenza di una alterità.

Leib/Körper.

Come determinare allora tale alterità come presenza di una assenza? Se è vero che l'altro è un *alter ego*, e non semplicemente un oggetto, vi è in esso una determinazione essenziale che ne fa un soggetto e quindi un io: esso *mi vede*, cioè mi percepisce, ha di me una esperienza che può essere ritenuta paragonabile a quella che io ho di lui. Qui ciò che è fondamentale notare è che questo mio *essere visto* dall'altro io è propriamente ciò che *mi* è dato, e quindi non viola il principio della riconduzione di ogni esperienza a esperienza mia. Questo è possibile appunto perché l'altro è un corpo, e quindi io ne ho una esperienza possibile. Io vedo che quel corpo là mi guarda (affermazione vera in linea di principio anche per gli animali). Tuttavia non so se mi guarda come io guardo lui. Quanto meno, non lo so immediatamente, mentre un'esperienza come quella tattile dà immediatamente una reciprocità: se io con una mano tocco l'altra, il mio toccare e il mio esser toccato, senza coincidere, tuttavia sono dati come fenomeni correlativi. Ma per Husserl (e qui cade una differenza con altri pensatori, in particolare con Merleau-Ponty [1945] la visione non possiede questa reciprocità o reversibilità. Io non mi vedo vedere (neppure allo specchio) allo stesso modo con cui invece, nel tatto, posso dire di toccarmi toccante. Il tatto, cioè, è una struttura privilegiata, secondo Husserl, perché in esso l'esperiente, l'esperito e l'esperienza (intesa come manifestazione, al modo sopra delineato) si danno come struttura intrinseca.

Tuttavia l'analisi del tatto ci fornisce un elemento decisivo per trovare la via della descrizione dell'esperienza altrui. Il tatto, secondo Husserl, mostra che il corpo è una struttura duplice. Egli distingue infatti, in modo non immediatamente traducibile in italiano, tra *Körper* e *Leib*. Il primo è il corpo esteriore, cosale (eventualmente anche il cadavere). Il secondo è invece il corpo vivente, cioè vissuto da me come mio. L'aspetto più importante da sottolineare di questa analisi è che *entrambe* queste modalità del corpo *mi* sono date. Proprio il tatto lo testimonia: nel toccare una mano con l'altra, una fa da *Körper* e l'altra da *Leib*. Dunque io sono entrambi. La mia esperienza è quella che è proprio perché non sono né solo mera cosa né solo puro spirito, ma *tutt'e due*.

Quindi il problema dell'esperienza dell'altro si specifica: non si tratta di descrivere come uno spirito (il mio) possa percepire un oggetto (l'altro come corpo) e poi inferire che esso sia dotato di interiorità. Si tratta piuttosto di partire da un'esperienza, la mia, che è già radicalmente segnata da una duplicità di interiorità ed exteriorità, e da qui partire per cogliere, nella sua specificità, l'esperienza che è data *a me* di un altro io. Essa è data in modo simmetrico e rovesciato: io percepisco l'alterità dell'altro io come interiorità di quella exteriorità che mi appare. Ciò che mi appare positivamente è il suo corpo, ma questa manifestazione porta con sé una assenza che non è mero nulla, ma una latenza: una interiorità.

Questa interiorità altrui non mi può essere data come mi si dà la mia, altrimenti non sarebbe propriamente altrui. La sua datità è nella forma dell'assenza. Ma è un'assenza

che conta. Quando pertanto Husserl usa il termine *Einfühlung* per descrivere la struttura generale del rapporto tra l'io e l'altro, questo termine, usualmente tradotto con *empatia*, va preso con le molle, come si suol dire, perché Husserl chiarisce immediatamente di ritenerlo un termine equivoco, e comunque non lo intende certamente al modo di Lipps [1913] il quale ne parlava in termini di ricezione immediata e istintiva di stati d'animo altrui. Senza che in Husserl tale relazione si configuri come cognitiva o inferenziale (egli infatti parla di associazione), tuttavia non vi è nulla di "immediato" né tanto meno di istintivo in essa: al contrario si tratta di una struttura complessa in cui sono in gioco sia l'io che l'altro.

Il senso più profondo di questa operazione è quello di delimitare il senso dell'alterità attraverso la sua determinazione come "non-proprio"; ma in questo modo (ed è davvero decisivo sottolinearlo) si delimita insieme anche il senso del *proprio* come "non altro". Le due figure sono reciproche e simmetriche. L'altro, dice Husserl, può essere dato all'io (ridotto alla sua sfera propria) soltanto come *trasgressione* intenzionale. Cioè non è dato come un oggetto intenzionale, altrimenti non sarebbe propriamente *altro*. Pertanto può soltanto irrompere nella sfera del proprio e per così dire "bucarla", o meglio per darle una dimensione di assenza che essa non possiede autonomamente. C'è infatti bisogno che un "altro io" getti su di me il proprio potere di sguardo perché anche il mio sguardo su di lui muti. L'esperienza dell'altro non è pertanto un'aggiunta ma una sottrazione, per dire così. Una sottrazione che però trasforma radicalmente il "mio" paesaggio, in quanto mostra che ogni determinazione che io do a ciò che esperisco è carica di altre esperienze, di esperienze altrui (a meno che non sia una allucinazione, definibile precisamente come oggetto dato solo a me, e pertanto privo di "mondo", cioè di referenza intersoggettiva). Queste indagini di Husserl all'origine e all'orizzonte dello scritto della sua allieva Edith Stein, che in un'opera famosa [*L'empatia*] ha sviluppato una propria posizione, non però del tutto identificabile con quella del maestro. Vediamo allora che cosa sostiene Husserl.

Intersoggettività.

L'altro dunque appare alla mia esperienza come tale, propriamente, solo quando sia escluso da essa. Lungi dall'essere una fusione, quella descritta da Husserl è un'esperienza di separazione. Ma la separazione, a sua volta, è data, ed è data a me. Per comprendere adeguatamente questa tesi, può essere utile pensare a cosa sarebbe un mondo senza tali "assenze": Husserl non lo dice esplicitamente, ma un tale mondo "pieno" non sarebbe più vero, ma semmai sarebbe insopportabilmente solido, senza dinamica, senza differenze. Sarebbe qualcosa di molto simile al mondo di certe esperienze schizofreniche (analogamente a ciò che afferma Lacan [1985, p. 380]). Husserl qui non sta descrivendo un'esperienza psicologica, e questo significa anche che non vi è alcuna prospettiva genetica all'opera. Tuttavia si può dire che questa sia la condizione strutturale che determina sia la modalità "normale" di relazione tra l'io e l'altro (o gli altri), sia anche le modalità (pure possibili) di devianza da tale normalità (senza che questo implichi che si deve immaginare una norma come normalità etica o biologica).

Tutto ciò che Husserl sostiene va inquadrato in una problematica fenomenologica, cioè non ontologica. Non si tratta di descrivere un processo di separazione dell'individuo dalla massa, o di individuazione psichica a partire da una condizione originaria indifferenziata. Si tratta di mostrare come si genera il "senso" proprio dell'alterità. E sino a questo punto si è compiuto un solo passo, per quanto fondamentale: si è delimitato ciò che è proprio da ciò che è estraneo. Ma non si è ancora dimostrato che tale estraneo sia anche *analogo* al proprio, ovvero che l'altro sia anche un *alter ego*. Sono i passaggi successivi a incaricarsi di svolgere tale analogia.

L'altro si dà come inaccessibile. Si dà cioè come un "io" altrui, come una struttura di senso che però non svela il proprio senso, ma lo *mostra*, cioè lo lascia apparire ma come mancante. L'altro si dà per segni. I segni sono dati, sono cioè esperienze originarie, come anche Husserl si esprime. Pertanto l'inaccessibilità dell'altro è originaria e si dà come tale. Questa non è di per sé né fonte di conflitto né di solidarietà o amore. Semmai ne costituisce la condizione di possibilità. L'inaccessibilità dell'altro produce il desiderio di accedervi e insieme l'ostilità per la mancanza di accesso diretto. Tali considerazioni non sono svolte da Husserl nel testo delle *Meditazioni cartesiane* ma si trovano in manoscritti pubblicati soltanto molti anni dopo la sua morte [*Husserliana XIII-XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1905-1920, 1921-1928, 1929-1935, 1973*]

In termini fenomenologici tecnici, Husserl dice che il corpo dell'altro è *presentato*, ma l'altro come io è soltanto *appresentato*, attraverso il proprio corpo, come un che di diverso e però connesso. Ciò introduce uno sdoppiamento nell'esperienza che l'io fa del soggetto estraneo, che è analoga e capovolta, come già si accennava, rispetto a quella che l'io fa di se stesso. La duplicità è ciò che accomuna le due egoità. La relazione tra i due termini è però capovolta, almeno secondo Husserl (perché come vedremo altri autori hanno messo in discussione proprio questo punto). "Io" sono innanzi tutto un corpo vivo e vissuto dall'interno (un *Leib*) che dà a se stesso una exteriorità e acquisisce una determinazione "oggettiva", un *Körper*. L'altro invece è innanzi tutto un *Körper* che però viene dotato, *entro l'esperienza che io ne faccio*, di un suo proprio *Leib*. Ma come? Innanzi tutto va detto che già a livello di esperienza personale, i due lati o modalità del corpo, *Leib* e *Körper*, sono intrecciati e non dunque separati come due atomi irrelati. Si potrebbe anche dire che uno è il rovescio dell'altro. Questa struttura di intreccio pertanto si dà come tale. La questione è come si possa apprenderne la presenza anche nel caso del soggetto altro.

È a questo proposito che Husserl parla dell'analogia peculiare in atto in questo tipo di esperienza (la *Einfühlung* fenomenologica) in termini di *Paarung*, cioè di "accoppiamento", espressione con cui si vuole sostenere che non si ha qui alcuna inferenza (ciò che aprirebbe un regresso all'infinito, perché per cogliere l'altro come analogo dovrei aver già un termine di paragone, che consenta il confronto, ma che a sua volta dovrebbe essere ottenuto con un regresso ulteriore, e così via). Husserl parla di una "sintesi passiva" ossia di una struttura intenzionale (una sintesi) non operata però in modo conscio (non quindi attiva) ma come se essa si imponesse all'io. Non si tratta di un meccanismo automatico o istintuale (del resto Husserl arriva a sostenere che anche gli istinti umani in realtà sono dotati di struttura intenzionale e non sono meccanismi), ma di una relazione che accade "prima" che l'io la costituisca. Il che

significa anche, detto in altri termini, che in fondo è lo stesso “io” ad emergere dalla relazione con l’altro tanto quanto l’altro emerge dalla relazione con l’io. E tutto questo sempre all’interno di una descrizione in prima persona, l’unica in cui questa struttura si dia propriamente e in modo sensato.

Il corpo altrui testimonia di una alterità egoica (cioè non è meramente una cosa inerte) perché mostra di possedere strutture intenzionali, cioè mostra di possedere *comportamenti* e non semplici reazioni meccaniche a stimolazioni esterne. Ciò consente all’io di *immedesimarsi* nell’altro, cioè di operare *come se* fosse al posto dell’altro. Questa ulteriore determinazione passa per ciò che Husserl chiama immaginazione: io mi immagino di agire al posto dell’altro. Non posso farlo direttamente, ossia l’altro è altro proprio perché *non* fa ciò che vorrei, ma al contempo posso trasportarmi nel suo mondo e immaginare come sia. Qui si annidano certamente molte insidie teoriche che Husserl non prende in considerazione: dal relativismo culturale alla questione della alienità come estraneità “patologica” (tematica poi ripresa e di molto approfondita dalla psichiatria fenomenologica da Jaspers e Binswanger a Gelbstattel e Maldiney). Tuttavia ciò che rimane importante dell’analisi di Husserl è che questo operare “come se”, che l’io effettua, vale anche a relativizzare l’io stesso, cioè a *introiettare* l’esperienza altrui almeno tanto quanto a *proiettare* i miei comportamenti e stati mentali sull’altro. Pertanto l’obiezione della relatività culturale non tocca quanto meno il fatto che l’indagine husserliana è strutturale e come tale più generale, o neutra, rispetto al problema se tutti abbiano le stesse esperienze nonostante la diversità culturale e storica, oppure tali differenze rendano impossibile tale trasposizione immaginaria dell’io nell’altro (e viceversa).

Il riferimento ai comportamenti consente anche di notare che la relazione con l’altro non è mai puramente istantanea ma sempre temporale e processuale. Posso scambiare, come diceva Cartesio, un manichino per un uomo, ma non a lungo. Dopo un po’ mi accorgo delle differenze. E analogamente, le modalità con cui il corpo altrui si manifesta e opera delineano non soltanto *che* abbia una interiorità egoica, ma anche *quale* sia. Questo processo di concordanze (e discordanze) produce pertanto il mondo comune, quello in cui io e l’altro (o meglio *gli altri*) viviamo insieme. Il mondo comune è il mondo dato a ognuno *come* dato ad altri, cioè in cui gli altri sono altrettanti soggetti esperienti. L’oggettivazione di un oggetto qualsiasi è possibile secondo Husserl sempre soltanto grazie a questa struttura di esperienza in cui anche l’esperienza altrui è data, come indice di una possibilità e non come un evento concreto. Questo fa tutta la differenza del solipsismo metodologico husserliano dal solipsismo scettico, che non crede alla possibilità di esperire in alcun modo la soggettività altrui.

Una volta che l’altro è stato “inserito” nel mio mondo, il mio mondo si trasforma. Vedo l’altro percepire, e lo vedo percepire ciò che io percepisco. Lo vedo agire come punto zero del proprio mondo come io faccio per il mio. Ma questo significa anche che io ora percepisco che vi sono prospettive a me precluse sul mio stesso mondo. Questo fa sì che il “mio” mondo ora appaia come una tra le tante prospettive possibili “sul” mondo. Questo ne relativizza la natura. Il “mio” mondo potrebbe essere una prospettiva distorta rispetto a cui sono possibili prospettive più corrette. Inoltre, e questo è forse ancora più rilevante, io stesso ora appaio a me stesso come “essere psico-fisico”: ora è il *mio* status ad essere “oggettivato”, e la mia esistenza diventa comparabile a quella di

tutti gli altri io. Questo è il senso finale della nozione di soggettività trascendentale come intersoggettività, che dunque implica una relativizzazione e non una assolutizzazione dell'ego trascendentale, ma una relativizzazione ottenuta precisamente passando attraverso l'analisi dell'ego "solipsistico".

A questo punto si può forse obiettare che questo aggettivo è mal scelto. Ma per Husserl è fondamentale chiarire come ogni io trascendentale, ogni "monade", sia esposta "ad influenze estranee" [Husserliana XIV 295]. In definitiva si tratta di un relazionismo non causalistico ma semmai affettivo e motivazionale. Quindi anche la costituzione dell'intersoggettività, sebbene costituita "in me", è sempre costituita come "una comunità costituita anche in ogni altra monade". Il che non ha alcuna implicazione "comunitaria". Quindi, come si legge anche in *Logica formale e trascendentale* (1929, pp. 243-44), il soggetto si coglie come determinato dall'esterno, ma non in senso causale, bensì sempre attraverso la mediazione del "senso". È attraverso il senso che l'altro può toccare affettivamente l'ego. La comunità intersoggettiva è di per sé indefinita e in linea di principio infinita, quindi non mai totalizzabile. Ma la comunicazione tra le monadi e quindi con il singolo io è *possibile* in linea di principio entro questa prospettiva fondata sul senso trascendentale. Naturalmente, come Husserl sottolinea, tutto questo implica la corporeità, quindi la comunità intersoggettiva si temporalizza, si spazializza, si realizza in un "mondo", da intendersi nel senso che non vi sono "mondi" differenti. In effetti questa sembra una affermazione metafisica, quasi in linea con l'armonia leibniziana (che però svolge una funzione comunque differente). In realtà è una affermazione che Husserl smussa negli scritti successivi quando fa intervenire la storicità.

Simpatia.

L'analisi del rapporto tra l'io e l'altro condotta nelle *Meditazioni cartesiane* è feconda in due sensi: da una parte perché apre questioni decisive e lo fa in un modo che ha profondamente influenzato una serie di studi successivi. D'altra parte perché delinea questioni che rimangono però aperte, e anzi sembrano piuttosto aporie, tant'è vero che si può osservare come, a partire dal testo di Husserl, siano state generate due filiazioni quasi opposte: da un lato quella di chi ha sostenuto la presenza "primordiale" dell'altro nell'io, dall'altro quella di chi ha opposto io e altro in modo drastico. Alla prima filiazione possono essere ascritti, per motivi diversi, Heidegger [1927] e Merleau-Ponty [1945] mentre nella seconda si possono riconoscere Sartre [1943] e Levinas [1961]. Vediamo allora quali sono le motivazioni di ognuno di questi pensatori.

Un pensatore che ha ben presto articolato in modo originale le questioni emerse dalla prospettiva fenomenologica di Husserl è certamente Max Scheler, il quale, già prima che Husserl giungesse alla sintesi operata nelle *Meditazioni cartesiane*, aveva posto il problema della relazione tra soggetti, insistendo sulla natura innanzi tutto emotiva, affettiva e valoriale di tale relazione. La critica di Scheler si appunta cioè sulla valenza essenzialmente cognitiva che, a suo modo di vedere, l'indagine fenomenologica husserliana mantiene, e che non consente di porre nel modo adeguato il problema dei rapporti tra soggetti. Egli produce in questo senso una importante ed articolata

indagine sulle modalità del rapporto intersoggettivo, fondato su ciò che egli chiama, etimologicamente, “simpatia”. La comunità delle persone infatti si fonda su quattro tipi di unità sociali, corrispondenti alla distinzione dei quattro tipi di valori. Egli distingue la massa, caratterizzata dal contagio affettivo e l’imitazione inconsapevole; la comunità vitale; la società (per Scheler caratterizzata da una condizione di unità artificiale tra esseri singolari); infine la comunità spirituale in cui vengono condivisi valori.

Correlativamente la relazione tra individui si realizza nelle quattro forme della simpatia: la fusione affettiva; il contagio psichico; il co-esperire; la comunanza dei sentimenti. Queste modalità sono tutte caratterizzate dal “vivere insieme” in senso emotivo, cioè nel comprendere in modo affettivo e non intellettuale il proprio “altro”, la o le persone con cui si interagisce. Scheler afferma che sia possibile una conoscenza “diretta” della sfera dei sentimenti altrui, in quanto essa si esprime nel campo dell’espressione, in particolare corporea, che caratterizza ogni manifestazione emotiva, e che non deve essere interpretata intellettualmente per essere colta nel suo significato proprio. Va qui notato che la modalità essenziale che caratterizza la persona è per Scheler l’amore. L’uomo è eminentemente un *ens amans* prima che pensante o razionale. L’amore costituisce una apertura verso l’altro che precede la distinzione tra individui e fa perciò di essi dei risultati piuttosto che delle premesse. La forma più alta di amore è naturalmente quella per Dio, il che porta Scheler a ritrovare il detto agostiniano per cui Dio è amore infinito.

L’amore è anche alla base dell’impostazione originale che Scheler dà al problema del rapporto con l’altro. Egli critica sia quelle concezioni che sostengono che la mia conoscenza dell’io altrui si basi su inferenze e giudizi, sia quelle teorie che, come nel caso della celebre analisi di Theodor Lipps, sopra citate, vedono nell’empatia come contatto diretto con l’altro la soluzione del problema. Nel primo caso il problema è che si parte da una interiorità chiusa in se stessa la quale, proprio per questo, non potrebbe in effetti mai riuscire ad andare al di là di sé verso l’altro. Ma esperimenti psicologici ed etologici dimostrano secondo Scheler che tale impostazione è erronea. L’espressione dei gesti altrui (ad esempio della madre per il bambino) è capace di risvegliare nell’io una comprensione non mediata e non inferenziale del senso, e quindi dell’intenzionalità propria dell’altro io. L’espressione, o meglio l’espressività, è un dato primario, che si riscontra anche in antropologia (come secondo Scheler le ricerche di Lévy-Bruhl [1922, 1927] mostrano). Ma si può anche andare oltre, perché siamo in grado di riconoscere anche il senso di gesti corporei propri di esseri non umani, come gli animali anche inferiori.

La teoria di Lipps non riesce a far meglio in quanto fornisce soltanto un termine invece che una risposta al problema. Si afferma infatti sì che vi sia un contatto “patico”, ma non si spiega come esso avvenga. Inoltre non si chiarisce come tale empatia possa aver luogo in modi diversi per esseri reali e per esseri immaginari. In sintesi la teoria dell’empatia sottostima le difficoltà presenti nel contatto con se stessi e sovrastima al contrario quelle presenti nel contatto con gli altri. Per Scheler vale il detto di Nietzsche, secondo il quale “ciascuno è per se stesso l’essere più distante”. Soltanto sulla base di questa differenza interna è possibile porre su basi adeguate il problema dell’alterità esterna.

Scheler propone allora di reperire innanzi tutto una corrente di esperienza psichica, non ancora differenziata, la quale poi riceve qualificazioni interne o esterne in un modo che ricorda la creazione di vortici in un flusso. Questa metafora non rimarrà senza echi nella riflessione della fenomenologia francese. Ciò che è però forse più importante sottolineare è che per Scheler l'essere umano non è un atomo chiuso in se stesso che poi deve aprirsi ad un mondo esterno, ma esso vive già innanzi tutto "fuori" presso le cose, e soprattutto presso gli altri. L'io e l'altro sono effetti di differenziazioni e non individui sostanziali preesistenti l'esperienza. La psicologia dell'età evolutiva costituisce per Scheler una fonte di ispirazione indubitabile per sostenere questa tesi. Inoltre ogni essere umano non ha a che fare soltanto con altri singoli esseri umani, bensì anche con comunità. La percezione degli altri e delle comunità è non meno diretta di quella diretta verso se stessi: cioè né questa è più opaca dell'altra, né quella meno controversa della prima.

Dasein.

Le opere di Scheler furono molto importanti per la delineazione della prospettiva teorica elaborata da Heidegger in *Essere e tempo*, l'opera in cui viene proposta una innovativa concezione dell'essere del soggetto umano e in cui viene anche rielaborata in forma originale la questione dei rapporti tra soggetti. Heidegger pone il problema della condizione ontologica del soggetto in termini di "esserci" (*Dasein*). L'esserci è un essere particolare perché si pone la domanda sul proprio essere, e con ciò si chiede anche (implicitamente) che cosa sia l'essere. Il *Dasein* si determina attraverso la propria esistenza, e si comprende sempre a partire dall'esistenza come modo peculiare di essere dell'uomo (inteso come categoria ontologica e non come individuo empirico). L'esistenza dell'uomo si distingue da quella degli altri enti sia per il fatto che essi non esistono al modo del *Dasein* come ente che si pone il problema del proprio essere, sia perché il *Dasein* è quell'essere particolare per cui anche gli altri enti trovano il proprio senso a partire da esso. Ma questo senso non è una visione astratta da parte di un soggetto sovrano, quanto al contrario una relazione che il *Dasein* può istituire perché è sempre già in rapporto con gli enti e con l'essere.

Correlativamente l'uomo in quanto *Dasein* si pone nei confronti della realtà in due modi diversi, anche se connessi: innanzi tutto e perlopiù, come spesso Heidegger si esprime, l'uomo ha un rapporto "esistentivo" o ontico con la realtà, cioè una modalità empirica propria del senso comune e anche delle scienze. Ma se accede alla comprensione dello statuto particolare caratteristico della propria condizione, l'uomo accede allora anche all'altra modalità di rapporto, con se stesso e con la realtà, chiamato "esistenziale" o ontologico, in cui l'esistenza si manifesta come problema dell'essere. In altre parole tale problema, anche se fondante la stessa condizione ontologica dell'uomo, è all'uomo generalmente nascosta, e si palesa soltanto in situazioni particolari, la più importante delle quali è la relazione alla morte.

Le modalità con cui il *Dasein* si rapporta al mondo sono molteplici, ma possono essere sintetizzate con l'espressione "prendersi cura", che non è un rapporto contemplativo con degli enti, quanto piuttosto e innanzi tutto, come il termine vuol

significare, un rapporto pratico e affettivo. Ciò non significa che il *Dasein* si “preoccupi” nel senso normale del termine. Significa che il rapporto con le cose non è mai neutro, ma sempre caratterizzato da aloni di senso particolari. Ciò che si trova nel mondo circostante (*Umwelt*) è sempre dotato di una valenza preliminare rispetto alla sua determinazione concettuale attraverso giudizi categoriali, che anzi non troverebbero la loro possibilità senza una realtà preliminare già dischiusa.

Ma il mondo non è composto soltanto di oggetti, quanto anche, se non innanzi tutto, di altri *Dasein*. Il problema dell'intersoggettività è un'altra di quelle questioni che, secondo Heidegger sono state mal poste. Non si tratta cioè di chiarire come possa un soggetto conoscere il proprio “altro”, perché, come per le cose del mondo, così anche per i rapporti con gli altri tali relazioni sono già sempre disponibili. È parte essenziale della definizione del *Dasein* di essere *Mit-Dasein*, cioè già da sempre aperto a relazioni con altri *Dasein* che non attendono la coscienza per costituirsi.

Il mondo pertanto non è soltanto una struttura di relazioni tra oggetti, ma anche tra soggetti. E la relazione che ogni *Dasein* intrattiene con essi è “l'aver cura”. Poiché si tratta di una relazione essenziale e primordiale che definisce l'essenza del *Dasein*, essa consente a Heidegger di evitare di porre il problema dell'empatia, nozione già criticata da Scheler. Gli altri sono già dati nel momento in cui si pone il problema di come avere una relazione con essi. Ma sono dati innanzi tutto al modo della generalità anonima, del “si” (si dice, si fa...)

L'uomo, o meglio il *Dasein* come la struttura generale ontologica di quell'essere che l'uomo è, si trova quindi a esistere in una condizione che è preliminare e che non si può scegliere. Come dice Heidegger, tale struttura è quella in cui il *Dasein* si trova “gettato”, e costituisce una apertura preliminare di possibilità e di senso, entro cui soltanto il *Dasein* può poi operare delle scelte. Tali scelte però saranno sempre condizionate dalle concrete possibilità disponibili entro il proprio mondo. Il *Dasein* può progettare se stesso, restando però fondamentalmente condizionato dalle condizioni entro cui tale progetto accade. Di qui la caratterizzazione peculiare del *Dasein* come “progetto gettato”, che costituisce la cifra di ciò che Heidegger chiama “fatticità”, ossia il fatto che si è nati e si vive in determinate condizioni storiche, ma soprattutto il fatto che si è mortali e condizionati dalla propria mortalità, per cui ogni possibilità si scontra con (anzi ne è segretamente segnata da) quella generale impossibilità che è la morte.

La concezione heideggeriana del rapporto tra soggetti può dunque essere caratterizzata in termini di una comunità pre-oggettiva, in quanto ogni individuo è in realtà “già da sempre” in relazione agli altri, anche se non se ne avvede. Anzi, generalmente non se ne avvede perché vive secondo modalità anonime in cui vige la regola del “si”, come è stato detto. Se quindi la comunità, nel senso di *Mitsein*, è un elemento costitutivo della condizione ontologica dell'uomo, d'altra parte l'assunzione di tale condizione porta alla individuazione del singolo attraverso l'apprensione della propria mortalità. Si passa quindi dalla comunità indifferenziata alla singolarità, ma ciò che in un certo senso rimane invece sullo sfondo e in ombra è la relazione tra individui, tra un “io” e un “tu”. Questa osservazione fu molto presto fatta a Heidegger da un pensatore, Martin Buber, autore di un'opera significativamente intitolata *L'io e il tu*. La stessa questione viene poi risolta, ma indipendentemente da Buber e secondo una

prospettiva diversa, configurata autonomamente proprio a partire da un confronto con Husserl e con Heidegger, da E. Levinas, di cui si parlerà sotto.

Ego.

Prima di affrontare la prospettiva di Levinas conviene infatti prendere in considerazione gli sviluppi che la problematica relativa alla relazione io-altro ha preso nell'opera dei due fenomenologi francesi più famosi e influenti: Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. È in particolare con la sua prima opera maggiore, *L'essere e il nulla*, che Sartre si è posto il problema di una "ontologia fenomenologica" in cui il soggetto trascendentale viene caricato di valenze che non si trovano in Husserl, ma che al contempo possono essere considerate come un possibile sviluppo di ciò che implicitamente è già presente nella concezione husserliana della coscienza. Sartre recepisce ed anzi amplifica l'idea (presente in particolare nelle prime opere di Husserl) che la coscienza raggiunga, grazie alla riduzione, un possesso evidente di sé e dei propri contenuti. A partire da tale impostazione egli perviene ad una filosofia della coscienza come libertà assoluta, che si contrappone alla realtà "materiale" in quanto è responsabilità di fronte alla propria condizione. Rispetto alla libertà della coscienza, l'ego husserliano è già una oggettivazione, e per questo "trascendente" rispetto ad essa. L'ego, dice Sartre, è già "là fuori, nella polvere".

Per delineare e sintetizzare questa contrapposizione Sartre ricorre (trasformandone però la valenza) ad una coppia concettuale di ascendenza hegeliana: la realtà oggettiva è costituita da ciò che è "in sé" e cioè permane identico con se stesso senza avere di per sé alcuna capacità di senso. Questo si deve invece all'attività di conferimento di senso propria del soggetto trascendentale, che viene pertanto definito come "per sé" a significare la propria condizione di origine del senso e innanzi tutto di consapevolezza di sé.

Fin dalle opere giovanili [1937] Sartre radicalizza la concezione husserliana della coscienza intenzionale, accettando il metodo della riduzione fenomenologica ma spingendolo alle sue estreme conseguenze. In tal senso Sartre critica l'idea di un Io trascendentale identico, un polo immanente che permane lo stesso al variare degli atti di coscienza. Tale polo identico è per Sartre una finzione, o meglio è una costruzione della coscienza stessa, una sostanzializzazione operata dalla coscienza intenzionale trascendentale, e quindi, propriamente parlando, è un oggetto. Ciò che invece non può essere oggettivato è proprio il "fare" della coscienza, la sua natura specifica. L'oggettivazione della coscienza nel concetto di Io introduce una opacità e una massività laddove non dovrebbe esserci altro che trasparenza. L'io trascendentale è così per Sartre, in effetti, la morte della coscienza.

La coscienza pertanto è impersonale e "anonima". Non può dire "io" che oggettivandosi. Ma d'altra parte la coscienza non opera tale oggettivazione per caso. Proprio in quanto è creazione continua (perché è l'origine del senso della realtà esterna, dello "in sé"), senza che tale creazione sia ascrivibile all'io, ogni io prova angoscia nel cogliere sul fatto questa instancabile creazione di esistenza, di cui non si è creatori. La configurazione di un io personale è allora una difesa messa in atto dalla coscienza

proprio per celare a se stessa la propria “natura” del tutto peculiare (perché irriducibile a qualsiasi natura) di essere trasparenza, di non “essere” propriamente mai nulla di definito in quanto è “coscienza di” ogni cosa. E se si considera questa capacità di essere origine del senso (che è un modo di definire l’intenzionalità) come spontaneità, la conclusione di Sartre è che tale spontaneità non è, come per l’idealismo tedesco, il segno del trionfo della soggettività, ma il segno della propria mancanza originaria.

Sartre dunque critica l’egologia husserliana da un punto di vista opposto a quello di Heidegger, che pure aveva cercato di pervenire ad una comprensione non astratta di quello che, ai suoi occhi, costituiva comunque sempre un concetto filosofico tradizionale. Sartre compie un’operazione per molti versi inaudita, quando perviene, attraverso la radicalizzazione dei caratteri più “cartesiani” della soggettività, ad una posizione in cui il soggetto è del tutto spodestato della propria sovranità, e proprio in quanto è all’origine del senso. Pertanto la sua posizione nei confronti di Husserl è di radicale fedeltà e al contempo di infedeltà: la purezza della coscienza è affermata fino ad un grado che Husserl non aveva mai raggiunto, e che anzi ha progressivamente indebolito andando a scoprire tutto il peso dell’incarnazione del soggetto trascendentale, che è stata poi ulteriormente approfondita da Merleau-Ponty.

Sguardo.

Tuttavia anche in Sartre è presente una concezione fenomenologica della corporeità degna di nota [1943, Parte terza, *Il per altri*, capitolo secondo, *Il corpo*] Il ruolo del corpo è infatti fondamentale per chiarire la concezione sartriana della relazione tra l’io e l’altro.

La trattazione dell’incontro con l’altro è aperta da una riflessione sulle dottrine filosofiche del passato e sulla loro inadeguatezza a trattare questo problema. Soltanto tre filosofi hanno secondo Sartre saputo quanto meno vedere il problema: Hegel, Husserl, Heidegger. E soltanto quest’ultimo, attraverso la sua nozione di *Mitsein*, ha posto le basi per una adeguata comprensione della questione. Ma soltanto le basi, perché ad avviso di Sartre questa struttura “ontologica” non rende ancora conto dell’incontro concreto tra io e altro, e pertanto ricade in un atteggiamento idealistico astratto.

Se infatti si deve dire quale sia la modalità *concreta* con cui un io incontra un altro io, è necessario passare dalla trattazione filosofica classica della percezione a quella dello *sguardo*, cioè della visione incarnata. Lo sguardo non è pura contemplazione, ma si carica di valenze connesse alla corporeità in tutte le sue accezioni. Sartre sottolinea infatti che l’io percepisce l’altro come altro, e non come oggetto, soltanto quando ne coglie lo sguardo. Ma ciò che è decisivo dell’analisi di Sartre è che questa modalità di manifestazione della soggettività altrui si compie come metamorfosi della soggettività *mia*: il mio io infatti non rimane intatto nell’incontro con l’altro, nel venire cioè sottoposto allo sguardo altrui.

Innanzitutto l’altro è presente nel mio mondo come sguardo che guarda le cose che guardo io. Già a questo livello vi è come una emorragia: il mio mondo viene come “bucato” da una prospettiva che io non posso sottomettere al modo con cui sottometto

gli oggetti all'imperio del *mio* sguardo. Tuttavia questo non è ancora il modo effettivo con cui lo sguardo si manifesta *a me*: ciò accade quando sono *io* ad essere visto dall'altro. Io vivo allora l'esperienza di essere guardato, sono *costretto* ad esperire tale condizione. Allora, da soggetto contemplante il mondo, mi trasformo a mia volta in oggetto visto. L'apparizione dello sguardo altrui su di me è come tale la mia trasformazione in ciò che nega la mia soggettività. Anche in questo caso l'analisi di Sartre sembra come seguire a rovescio quella di Husserl.

In altre parole io apprendo di poter essere visto dall'esterno, di avere cioè una exteriorità incontrollabile dall'interno, perché dipendente da una soggettività *estranea*. Io non posso percepire il modo con cui l'altro mi percepisce, e questo basta a inserire nella totalità del mio mondo una zona opaca irrecuperabile. È infatti il mio poter essere una "cosa" ciò che questo incontro con lo sguardo altrui mi insegna, e ciò produce un "trauma" che introduce in me una condizione di cosalità con cui non posso non coesistere ma che non posso acquisire come "senso", perché ogni senso viene da me.

Io vengo allora pietrificato, reificato dallo sguardo altrui. Tale sguardo è immediatamente dato come tale (cioè non attraverso quella mediazione corporea che per Husserl permette di vedere nel corpo altrui una soggettività vivente). L'incontro con lo sguardo altrui è la "caduta originale", in quanto ad un tempo mi rivela il mio essere oggetto e il mio non poter assumere tale condizione. Il sentimento (non in senso psicologico ma "ontologico") che si prova quando si vive tale condizione è quello della vergogna.

L'esser guardato diventa dunque il modo in cui l'io viene assegnato al proprio corpo e alla propria exteriorità. La mia relazione a me stesso dipende dalla mia relazione agli altri, che è più originaria del mio guardarmi riflessivo, perché è lo sguardo altrui a costituire la separazione tra me e me. È nello sguardo altrui e sotto di esso che io vengo rimandato a me stesso, e questo sguardo non è necessariamente fatto da occhi reali, può anzi essere qualunque cosa da cui io *mi sento guardato*. Pertanto questo sguardo mi impone una divisione di me stesso e una contingenza senza possibilità di evasione.

Di fronte a tale condizione e a tale sentimento non si può reagire che cercando a propria volta di trasformare in oggetto lo sguardo altrui. Si ha perciò una negazione reciproca, una tensione alla propria ricostruzione che passa necessariamente per la decostruzione altrui.

Non vi è pertanto alcuna possibilità di sintesi ulteriore. Il senso dell'incontro con l'altro è quello del conflitto insanabile. L'essere un corpo, ossia la condizione che per Husserl porta all'incontro con l'io altrui, è per Sartre la condizione dello scontro. Io ho nei confronti del mio corpo tre possibili attitudini: innanzi tutto io *esisto* (in senso transitivo) il mio corpo; in termini husserliani ciò vuol dire che si tratta del mio *Leib*. In secondo luogo sono un corpo *per altri*, cioè per come esso appare ed è utilizzato da altri. Qui si pone la dimensione che per Husserl corrisponde al *Körper*. Ma vi è anche una terza modalità, meno chiaramente tematizzata da Husserl (se non in alcuni manoscritti): quella dell'essere (o meglio dell'esistere, nel senso sopra esposto) il mio corpo *in quanto* corpo conosciuto da altri.

In questa prospettiva, la relazione più fondamentale tra due soggetti è, come per Scheler, quella dell'amore. Ma all'opposto che in Scheler, per Sartre questa relazione è votata allo scacco. Nell'amore, infatti ogni soggetto che ama vuole diventare "oggetto

assoluto” dell’amato, il che implica che l’amato rinunci alla propria libertà assoluta. Ma al contempo l’amato deve rimanere un soggetto, e non trasformarsi a sua volta in oggetto. Ma l’assoggettamento dell’io nei confronti dell’altro, in quanto oggetto di amore dell’io, si scontra con la analoga ma reciproca esigenza da parte dell’altro. Ognuno vuole assoggettarsi al proprio altro, e in tal modo impedisce a se stesso di essere quel soggetto a cui l’altro vuole votarsi. Si tratta per certi versi di un rovesciamento della dialettica hegeliana di assoggettamento tra il servo e il signore. In generale per Sartre, nel caso dell’amore come del desiderio, il soggetto si pone di fronte ad un compito impossibile: diventare oggetto rimanendo, proprio in quanto vuole diventarlo, soggetto. La relazione con l’altro è ad un tempo cruciale e demoniaca, perché mette l’io di fronte alla propria *impasse* inaggirabile e tuttavia veritativa. Nessuna sintesi è qui possibile. Prima di essere “con” l’altro (*Mitsein*), l’io dunque per Sartre è “per” l’altro, ma questo per non significa donazione quanto all’opposto conflitto. Tutte le modalità dell’essere-con, cioè del “noi”, pur non essendo necessariamente a loro volta conflittuali, sono però originariamente segnate da questa scissione che porta Sartre, con una celebre frase, a dire che “l’inferno sono gli altri” [1944 p. 92].

Visibile/invisibile.

La posizione di Merleau-Ponty al riguardo della relazione io-altro sembra a sua volta ribaltare quella sartriana. In realtà la situazione è più complessa, perché Merleau-Ponty non si limita ad opporsi a Sartre, ma ne fa proprie molte istanze pur reinscrivendole all’interno della propria concezione fenomenologica fondata sulla soggettività corporea. La nozione di corpo proprio viene approfondita da Merleau-Ponty, anche attraverso uno studio degli inediti husserliani, proprio per coglierne la complessità e non ridurla a quella fatticità insuperabile che costituisce in ultima analisi la cifra della posizione di Sartre.

Il corpo è soggettivo, e il soggetto è sempre corporeo. Questo radicamento non è né (solo) buono, né (solo) cattivo, anzi non è né l’uno né l’altro, quanto piuttosto è la modalità originaria dell’apertura del soggetto al mondo e del mondo al soggetto. La doppia direzione di questa relazione, che costituisce l’elemento forse più peculiare della riflessione di Merleau-Ponty dall’inizio alla fine, rappresenta l’elemento strutturale con cui comprendere anche le modalità di interazione tra soggetti.

Fondamentale è il modo con cui Merleau-Ponty interpreta la posizione di Husserl relativamente alla questione della non-reversibilità della vista di contro alla reversibilità del tatto. In effetti Merleau-Ponty non si oppone semplicemente a Husserl. Piuttosto ne sviluppa l’implicito: è vero che non c’è reversibilità analoga a quella del tatto. Ma questo non significa che non ve ne sia nessuna. Significa al contrario che la reversibilità passa per l’esposizione corporea al mondo, e il cerchio “narcisistico” si chiude soltanto in quanto la visione si coglie come “altrui”, cioè come analoga a quella vista dall’io nei confronti dell’altro. In altre parole la reversibilità della vista è un effetto di ribaltamento per cui ciò che esce rientra rovesciato: io vedo gli altri e nel vederli vedo me stesso come visto da loro. Questo è un cerchio e non un’opposizione come vuole

Sartre. Narciso si perde precisamente perché non può che vedere “se stesso”, cioè in realtà non può vedersi in quanto non vede gli altri e quindi non vede il loro vederlo.

La visione soggettiva è cioè possibile perché basata su di una preventiva e più originaria visibilità, che a sua volta si specifica come esposizione allo sguardo delle cose. Il soggetto, prima di vedere e di porsi così come origine dello spettacolo, è già da sempre inserito in un mondo che è fatto di sguardi che circolano. La visione è quindi “più vecchia” della vista attuale, e quando il soggetto vede impara che era già da sempre esposto a tale visibilità primordiale. Il soggetto viene così dislocato rispetto alla posizione di primato in cui la filosofia soggettivistica tradizionale lo aveva consegnato, e determinato come “soggetto a” (allo sguardo) prima e più radicalmente che come “soggetto di” (proprietà e facoltà). Da ciò deriva la separazione dello sguardo da se stesso e la sua tensione alla ricomposizione, alla reversibilità totale.

Lo sguardo desidera se stesso, e non può perciò cogliersi che passando “per” lo sguardo altrui, ma inevitabilmente rovesciato. Rispetto a Husserl naturalmente c'è qui una interpretazione “carnale” della visione che però non è del tutto assente nello stesso testo husserliano. La presenza dell'altro è data nel mondo di ogni soggetto narcisistico come possibilità di impossibili. Cioè ognuno è ad un tempo chiuso dentro il proprio cerchio, il quale però si definisce proprio in termini di connessione, per cui gli altri sono già “dentro”, proprio in quanto si tratta di un cerchio e non di semplice identità.

Di qui i fenomeni del transitivismo (che in psicologia indica la tendenza inconscia alla proiezione verso l'altro o l'introiezione di caratteristiche altrui) e dell'intercorporeità, come strutture originarie del soggetto, sia pure date come latenza e come invisibile del visibile. Tali aspetti non sono però, secondo Merleau-Ponty, da intendersi in senso psicologico, ma ontologico. L'interconnessione corporea tra soggetti non è qualcosa che accada accidentalmente, ma al contrario la stoffa di cui i soggetti corporei sono fatti. La “struttura logica” di tale rapporto è quella del dato a me come non mio. Una non proprietà inappropriabile e però data a me come mia propria.

La reversibilità dello sguardo è insieme data e però non data immediatamente ma soltanto attraverso la mediazione e il circolo dello sguardo che transita nel mondo per tornare (rovesciato) a sé attraverso lo sguardo altrui, e ancora prima lo sguardo delle cose. Ma questo cerchio non si dà che rovesciato, e anzi non solo rovesciato ma anche interrotto, perché ciò che esso non “prende” è proprio questo suo dover passare per il mondo, ossia per l'essere guardato come condizione originaria del guardare. Questo è il punto cieco della visione: il non vedere il vedere delle cose puntato su di sé. Io vedo le cose ma non vedo il loro vedermi (o meglio il loro guardarmi, in quanto le cose hanno uno sguardo che non vede ma guarda). Il narcisismo mitologico è in questo senso la figura del tentativo di trovare una connessione diretta, non “mediata” nel modo appena esposto, che però non può funzionare, e se funziona è segno di morte. Il desiderio è desiderio di vedere vedersi, di vedere il proprio vedere, ma questa è una apertura che non può chiudersi. Come apertura consente il rapporto soggetto-mondo, anche se nella modalità dell'inappagamento. Una sua eventuale chiusura porterebbe alla psicosi, lo schiacciamento del mondo e la abrogazione del soggetto. Le analisi di Merleau-Ponty possiedono in effetti un valore per l'indagine psicoanalitica, che è stato riconosciuto da Lacan (nel seminario sui quattro concetti fondamentali della psicoanalisi [1964], ma

che in realtà ambiscono ad un risultato più generale: quello di una comprensione della realtà (dunque alla determinazione di una ontologia) in cui lo sguardo e la relazione tra sguardi (anche non umani) rappresentano l'elemento fondante.

Volto.

Rispetto a questo scenario, la proposta teorica di Levinas si configura come una originale revisione della fenomenologia husserliana che ne riafferma però, al contempo, alcune istanze fondamentali, come quella di rispettare l'emergere e il manifestarsi dell'altro in quanto altro, vista all'opera nella quinta *Meditazione cartesiana*. Questa esigenza viene da Levinas giocata contro Heidegger e il suo modo di ricondurre l'essere-con a modalità dell'esserci, e con ciò di perdere, secondo Levinas, proprio ciò che fa dell'altro un *altro*, e non un compagno, perlopiù inavvertito o al massimo subito come peso o fastidioso interlocutore.

L'altro infatti secondo Levinas non si manifesta come un soggetto, né in termini di sguardo né in termini di presenza [1961] Se compresa in questo modo, la manifestazione dell'altro necessariamente viene comunque ricondotta alla coscienza dell'io, o tutt'al più al suo *esserci*, inteso al modo di Heidegger, che comunque trova in sé (e nel suo proprio essere "sempre mio", come Heidegger dice) la cifra della propria consistenza. Per Levinas, al contrario, l'altro è tale solo se destabilizza il proprio e la sua "proprietà" (secondo una analisi che gioca sulla duplicità del termine *Eigen* in tedesco). E cioè se "buca" la solidità del soggetto che dice "io", sia che lo faccia dal punto di vista della propria esperienza fenomenologica, o al modo della propria condizione esistenziale.

L'altro, dice Levinas, si mostra. Ma si mostra in una relazione senza relazione, ovvero in un volto che disfa la forma. Ogni forma è una determinazione che proviene dall'io, e quindi ingabbia l'altro in ciò che ha di estraneo e irriducibile. Pertanto la vera modalità con cui l'altro appare è quella della rivelazione. Questa rivelazione è inappropriabile da parte dell'io. Si impone all'io come una exteriorità che tuttavia sollecita l'io nel suo intimo. E in questo, aggiunge Levinas, l'altro non distrugge l'io ma al contrario lo eleva e lo toglie al proprio "egoismo". Il trauma che la rivelazione dell'altro come volto rappresenta per l'economia della vita dell'io è anche la sua salvezza perché questa chiamata che l'altro opera, o meglio che l'altro "è", non può non essere udita, non può essere ignorata. Anche la negazione di ciò che questa voce dice, anche il rifiuto della richiesta di aiuto che proviene dall'altro, non possono che essere attuati come forme di risposta ad una intima "sovversione" che l'io ha già da sempre subito, senza volerlo (perché una volontà in tal senso sarebbe già una forma di attività dell'io), ma proprio per questo tanto più imperiosa.

Al di sotto dell'io come coscienza e volontà sta dunque un che di passivo, una passività più antica di ogni passività, una chiamata che perciò non può che essere intesa come "etica". Se il con-essere di cui parla Heidegger, che ha il merito di rappresentare una relazione più originaria della mera cognizione razionale, è ancora radicato nell'essere dell'esserci, esso non sfonda il cerchio di ciò che "è", cioè dell'ontologia. Allora l'unica effettiva modalità di incontro con l'alterità deve sottrarsi alla prospettiva

ontologica, deve radicarsi in altre parole in una dimensione “altra” rispetto a quella in cui l’io, anche nelle vesti di *Dasein*, si prende cura e ha cura. L’aver cura degli altri (e a maggior ragione il prendersi cura delle cose) può sussistere soltanto perché il *Dasein* è già esposto ad una voce di cui non potrà mai appropriarsi, e che proprio per questo sarà più “ossessiva” di qualunque preoccupazione propria. Il volto dell’altro è “smisurato” se la misura delle cose e della realtà è, come non può non essere, basata sull’io. E qui si fonda la nozione, iperbolica, di sostituzione, esposta nella sua seconda opera maggiore [1974].

L’eticità della parola dell’altro, dell’altro come volto che eccede la forma, è un comandamento: non uccidere. Che non significa semplicemente non fare del male ai tuoi simili, ma molto più radicalmente afferma l’intangibilità del volto rispetto a qualsiasi sua ricomprensione totalizzante in qualcosa che appaia. L’altro appare sempre dotato di una corporeità, di un viso (come direbbe Merleau-Ponty), ma non è questo viso, non coincide col colore della sua pelle o la sua appartenenza a un determinato gruppo. Anche se non può non essere radicato in un corpo, dunque, l’altro suggerisce al suo proprio radicamento, ed è per questo che si fa “comandamento”, cioè si rende indisponibile a qualunque manipolazione. E tuttavia, pur essendo radicale, l’alterità dell’altro non è alterità perché assoluta, ma assoluta perché alterità: non vige cioè solo in quanto si svincola dal movimento di appropriazione dell’io, altrimenti gli animali o le piante sarebbero in questo senso ancora più “etici” degli esseri umani. Nel volto altrui traspare un comandamento inaggirabile perché esso, pur nella sua estraneità, tocca l’essere umano in ciò che ha di più intimo (e proprio per questo meno “proprio”). È così che l’altro, propriamente, “parla”. Ed è questa voce a dare all’irruzione del volto altrui lo statuto di trascendenza infinita che secondo Levinas era stato a suo modo intuito da Cartesio parlando dell’idea di Dio come idea impossibile da ricondurre all’io. In tal modo Levinas pone all’interno dell’io una “altra scena” che si carica di valenze non solo etiche ma addirittura teologiche.

Ospitalità.

Al di là, comunque, di tali considerazioni, l’analisi di Levinas segna un passaggio cruciale per la problematica del rapporto tra io e altro: un passaggio che costringe a rivedere (e infatti così è stato) le convinzioni più radicate relativamente a tale questione. A rimettere in discussione le analisi, pure così apparentemente note, degli autori di riferimento (a partire da Husserl e Heidegger, come si è visto). E magari a trovare nuove vie di comprensione e di formulazione delle questioni lì sollevate. Come nota Derrida [1997a p. 115] Levinas ritrova a suo modo la quinta *Meditazione cartesiana* di Husserl e l’inattingibilità dell’alterità dell’alter ego (che è sempre “appresentato” e mai presentato direttamente). E ritrova quell’interruzione del sé che è uno dei significati fondamentali della riduzione fenomenologica.

Un pensiero dell’apertura all’altro, e della sua accoglienza e ospitalità (come quello che sia Levinas che Derrida sviluppano) non può limitarsi alla critica della tentazione totalizzante sempre presente in ogni filosofia dell’io. Deve anche farsi carico della apertura dell’io stesso e della sua dislocazione rispetto a se stesso. Qui è Derrida a

insistere in particolare sulla questione della necessità di aprire lo sguardo fenomenologico (tendendolo verso il suo limite) alla descrizione di ciò che non è descrivibile, in direzione di una fenomenologia dell'impossibile. In questo quadro, Derrida recupera il pensiero dell'altro elaborato da Levinas, seguendo perciò quest'ultimo anche nel rovesciamento della fenomenologia in una "etica" che sia essenzialmente una apertura all'evento dell'alterità, senza con ciò aderire a nessun tipo di discorso "edificante" sulla "moralità" o sul "primato" del prossimo.

Semmai il pensiero dell'accoglienza dell'evento dell'altro, dell'altro come evento, e dell'evento come radicale alterità, impone una ancora maggiore vigilanza teorica, che mostri quanto ne va, in tali problemi, dello stesso statuto dell'io, in quanto esposto alla propria stessa esposizione, alla propria costitutiva "auto-eterogeneità".

Come Husserl aveva già a suo modo detto (in un testo purtroppo rimasto a lungo inedito), l'alter ego non lascia indifferente l'ego. La sua presenza è un'assenza, ma un'assenza che pone l'ego in una condizione di irrequietezza insuperabile e piena di sviluppi.

Bibliografia.

F. Brentano

Psicologia dal punto di vista empirico, Laterza, Roma-Bari 1997 (1874)

J. Derrida

La voce e il fenomeno, Jaca Book, Milano 1997 (1967)*Donare il tempo*, R. Cortina, Milano 1996 (1992)*Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998 (1997a)*Psyché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, Milano 2008 (1997b)

M. Heidegger

Essere e tempo, Longanesi, Milano 2006 (1927)

E. Husserl

Ricerche logiche, Il Saggiatore, Milano 2005 (1900)*Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002 (1913)*Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002 (1950)*Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966 (1929)*Husserliana XIII-XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1905-1920, 1921-1928, 1929-1935*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973

K. Jaspers

Psicopatologia generale, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000 (1913)*Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950 (1919)

J. Lacan

Scritti, Einaudi, Torino 2002 (1966)*Il Seminario*, Libro terzo: Le psicosi, Einaudi, Torino 1985 (1981)*Il Seminario*, Libro undicesimo: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, Einaudi, Torino 2003 (1964)

L. Lévy-Bruhl

L'anima primitiva, Einaudi, Torino 1948 (1927)

La mentalità primitiva, Einaudi, Torino 1981 (1922)

E. Levinas

Totalità e infinito, Jaca Book, Milano 1990 (1961)

Altrimenti che essere, Jaca Book, Milano 1983 (1974)

Th. Lipps

„Zur Einfühlung“, in *Psychologische Untersuchungen*, Vol. 2, Engelmann, Leipzig
1913

M. Merleau-Ponty

Fenomenologia della percezione, Bompiani, Milano 2003 (1945)

Il visibile e l'invisibile, Bompiani, Milano 2007 (1964)

J.-P. Sartre

La trascendenza dell'Ego, E.G.E.A., Milano 1992 (1937)

L'essere e il nulla, Il Saggiatore, Milano 1980 (1943)

Huis clos, trad. it. *Porta Chiusa*, Bompiani, Milano 1980 (1944)

M. Scheler

Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, San Paolo edizioni, Cinisello
Balsamo 1996 (1913-16)

Essenza e forme della simpatia, Città Nuova, Roma 1980 (1923)

E. Stein

L'empatia, Franco Angeli, Milano 1992 (1916)

Antologia ragionata di testi.

Sul tema del rapporto fenomenologico tra Io e Altro, e sulla questione della manifestazione dell'alterità, si veda E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, quinta Meditazione.

Per la tematica relativa al “con-essere” come modalità dell'esistenza, si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, parte prima, capitolo quarto, §§ 25-27.

Sul tema dello sguardo il testo fondamentale è J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, parte terza, capitolo primo, § 4 (Lo sguardo).

L'alterità dal punto di vista della soggettività incarnata è affrontata da M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, parte seconda, capitolo quarto (L'altro e il mondo umano).

Il problema di una visibilità generale, e della precedenza dello sguardo altrui sullo sguardo dell'io è delineato in M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, capitolo quarto (L'intreccio - il chiasma).

L'asimmetria del volto dell'altro e la sua funzione di evento etico nella vita del soggetto sono questioni affrontate da E. Levinas, in *Totalità e infinito*, sezione terza, capitoli A (Volto e sensibilità) e B (Volto ed etica).

La peculiarità dell'appello che la manifestazione dell'altro esercita sul soggetto è discussa da E. Levinas, in *Altrimenti che essere*, capitolo quarto, § 4 (La sostituzione).

La particolare posizione che le analisi di Levinas sostengono, e la loro problematizzazione, sono affrontate da J. Derrida, in *Psychē*, saggio “In questo momento medesimo, in quest'opera, eccomi”. I temi dell'ospitalità e dell'interruzione del soggetto sono delineati nella prima parte di *Addio a Emmanuel Levinas*.

La valenza psicoanalitica delle analisi fenomenologiche sul rapporto io/altro e sul ruolo dello sguardo, e al contempo il senso filosofico dell'approccio psicoanalitico a tali questioni, sono questioni affrontate da J. Lacan in *Il Seminario, libro XI (I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi)*, in particolare nella sezione seconda, “Lo sguardo come oggetto a”.