

Il rapporto del sé con sé

L'alterità e il problema dell'intersoggettività

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA
Sapienza Università di Roma

ABSTRACT: Edmund Husserl analysis of intersubjectivity and of otherness in the *Crisis of european sciences* and in *Cartesian meditations* do not reach their real goal: the phenomenological construction of a multiplicity of alter egos which are connected and at the same time reciprocally stranger. There is a theoretical limit on this topic in Husserlian phenomenology which can not be hidden. In order to recognize this limit it is necessary to open a critical glance “outside” Husserl’s thought, in other words, it must be admitted, as a methodological presupposition, that there is an “other”, an external reason of being. Only this way the problem of the phenomenological otherness can be faced with the necessary radicality. With the expression “the relationship of the self with the self” we mean the opening of a different, e.i. of an “other” theoretical situation, which is in itself heterogeneous with respect to the phenomenological thought.

KEYWORDS: Self, Intersubjectivity, Phenomenology, Psychoanalysis, Difference in the self.

Ritengo che le indagini di Edmund Husserl sull'intersoggettività, nella *Crisi delle scienze europee*, e sull'alterità come estraneità, nelle *Meditazioni cartesiane*, non riescano a esibire il volto di una alterità autentica, specie se si collega la tematica dell'“estraneo” a quella dell'intersoggettività, la quale può quindi apparire, da questo punto di osservazione, come il luogo in cui, nella fenomenologia di Husserl, l'altro e l'estraneo, esibiti come fenomeni, in realtà tacciono¹. Ammetto volentieri

1. Data la natura di esperimento teoretico del mio saggio, mi limito a ricordare dell'ampia bibliografia sul tema, i due saggi italiani che ho tenuto indirettamente presenti: S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003 e A. Pugliese, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, Milano 2004.

che la tesi che mi accingo a delineare non sia nuova, ma credo che tornarvi ancora una volta nella prospettiva critica del “limite” scientifico e conoscitivo delle fenomenologia husserliana non sia inutile, specie se la tesi stessa viene esposta con la radicalità che merita, attraverso la collocazione dello sguardo critico all’*esterno* dell’orizzonte del pensiero di Husserl. Che si dia per quest’ultimo il problema di un “oltre”, di una ragione dell’essere *altra, esterna, estranea* costituisce un presupposto di metodo non trascurabile, se la questione della natura dell’altro fenomenologico vuol essere posta in modo radicale. Per questo motivo, evocare quello che nel titolo chiamo “il rapporto del sé con sé” significa aprire programmaticamente una scena teorica “altra” ed eterogenea rispetto alla trama del pensare fenomenologico, una scena che si deve definire “di scissione non fenomeno logicamente giustificabile della soggettività”. Come è opportuno che sia, una tale scissione, sottratta a ogni tentativo di declinazione dialettica di tipo idealistico, contiene semmai una indiretta ma voluta parentela con il modo in cui nel pensiero freudiano l’unitarietà del soggetto viene perduta, senza che venga meno la possibilità di parlare di quella che nel linguaggio filosofico, ma non in quello psicoanalitico, si definisce come una “differenza nel sé” ovvero l’articolazione del sé in parti reciprocamente riferite. Perché dunque si dia una qualche coerente teoria dell’alterità, il sé deve essere investito da un processo di alterazione interna, che trova il suo riscontro e la sua conferma nell’alterità reciproca di soggetti realmente diversi. Il soggetto deve cioè anzitutto rinvenire in sé elementi o parti di interna incoerenza, di vuoto della propria presunta presenza a se stesso, perché il fenomeno dell’alterità tra i soggetti si depositi e si incarni in *soggetti diversi*.

La questione, se sia possibile realizzare – come Husserl fa nella *Crisi*, e in base a un’argomentazione in parte diversa, nelle *Meditazioni cartesiane* – una indagine del fenomeno dell’intersoggettività (quale luogo in cui i soggetti si moltiplicano e si collegano in quanto soggetti diversi), senza che ciò comporti la radicalizzazione dell’alterità e dell’estraneità teorizzate nelle *Meditazioni cartesiane*, deve ricevere una risposta negativa. L’intuizione di Jacques Derrida circa la mancanza nella fenomenologia husserliana di quel tema del limite della presenza che solo può dare spazio alla *presenza originaria della differenza*, va

tenuta ferma². In Husserl, il sé non si rende mai estraneo a se stesso: il rifiuto di ammettere l'inconscio psicoanalitico non ne è, come ben si comprende, che la premessa. Spezzare la compattezza traslucida della soggettività logica è un'operazione intrinsecamente diversa da quelle che Husserl invece compie. Nelle *Meditazioni cartesiane* il fenomeno dell'ego estraneo viene ricavato dall'isolamento della sfera di ciò che è proprio, e dell'*alter* si dice che esso è un *alter ego*, in certo senso bloccando e circoscrivendo nel raddoppiamento differenziante dell'ego ogni possibile radicalizzazione dell'alterità. Nella *Crisi*, non si sfugge all'impressione che l'intersoggettività si presenti come uno ingrandimento moltiplicante l'ego trascendentale singolo nella direzione dell'umanità totale, senza che avvenga un qualche passaggio attraverso le sfera dell'alterità tra singoli ego, che solo potrebbe fare dell'intersoggettività il fenomeno che nomina ed esibisce una differenza reale. D'altra parte, si potrebbe osservare, se l'intersoggettività deve essere "trascendentale" e dunque trascendere in sé la dimensione per cui si danno nel mondo naturale e sociale molti esseri umani diversi: se, si vuol dire, l'intersoggettività *non* è un dato obiettivo che indichi in qualche modo l'esistenza di molteplici esseri umani diversi, nella sua dimensione trascendentale noi troviamo la moltiplicazione e, come si è detto, lo slargamento dell'ego puro, ma non la diversità, non la differenza. Possono darsi, è questo che bisogna chiedersi, molteplici ego puri e dunque può darsi un'autentica intersoggettività trascendentale, attraversata costitutivamente dalla differenza?

Deve essere avvenuta, già avvenuta, una costituzione dell'altro in una sorta di ambito pre-fenomenologico o almeno pre-costituito, perché il rapporto del sé con il sé, che consideriamo la base di una intersoggettività autenticamente "alterata" sia pensabile. Deve dunque residuare uno spazio che ecceda rispetto alla riduzione, a sua volta scoperta nella sua duplice paradossale condizione di operazione

2. Ciò ha una ricaduta diretta sul modo in cui Husserl tende a ridurre l'altro allo stesso, secondo l'intuizione di Emanuel Levinas. Jacques Derrida ha ben colto questo punto su cui la sua posizione non sembra convergere con quella di Levinas stesso: «È a proposito di *altri* che il disaccordo sembra definitivo... Stando a Levinas, Husserl facendo dell'altro, soprattutto nelle *Meditazioni cartesiane*, un fenomeno dell'ego, costruito per rappresentazione analogica a partire dalla sfera di appartenenza propria dell'ego, avrebbe mancato l'alterità infinita dell'altro e l'avrebbe ridotta allo stesso. Fare dell'altro un *alter ego*, dice spesso Levinas, vuol dire neutralizzare la sua alterità assoluta» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990, pp. 155-156).

necessaria e impossibile, almeno in quanto concepita nella sua radicalità. Un “mondo degli altri” deve potersi dare e resistere alla sua riduzione al mondo-della-vita. È dunque una questione che concerne il problematico fenomeno dell’alterità nell’orizzonte della fenomenologia husserliana, quella che poniamo. Ma, se possiede qualche valore l’ipotesi negativa o limitativa che avanziamo (non risulta concepibile coerentemente, una qualche intenzionalità che incontri il diverso come diverso, nella sua natura logica e ontologica di diverso: è quel che ipotizziamo) è la stessa fenomenologia che diviene problematica in un suo snodo essenziale. Ripetiamo il punto centrale: il senso fenomenologico dell’alterità presuppone l’alterità, l’alterazione del senso. Quest’ultima, a sua volta, in quanto interrompe la compattezza dell’assegnazione di senso, apre il vero e proprio spazio dell’alterità. Il senso “alterato” appare così come l’esito della fuoriuscita dall’orizzonte fenomenologico o la crisi della chiusura fenomenologica, paradossale quanto si voglia rispetto ai suoi motivi ispiratori di fondo, nella direzione della ricerca dell’alterità. Si osservi con attenzione la situazione fenomenologica che si sta descrivendo. Non incontriamo l’alterità dell’altro *oltre e contro* l’orizzonte fenomenologico, come se conoscessimo già la collocazione oltre i confini di tale orizzonte. Oltre i limiti di quest’ultimo poniamo, si è già detto, solo il nostro punto di osservazione critico. L’altro ci si mostra come fenomeno in certo senso “liminare” dell’orizzonte fenomenologico, che deve comunque essere presupposto, attraversato e problematizzato se del problema dell’altro, entro la fenomenologia, vogliamo fare esperienza. Per un aspetto almeno, quindi, questo progetto critico “ripete” decostruendola la posizione stessa di Husserl.

L’ermeneutica si innesta in questo quadro, il quale non comporta l’addio alla fenomenologia, ma l’accettazione della sfida che l’alterità le rivolge, in quanto nella prospettiva dell’ermeneutica è attiva l’operazione di “controllo dell’alterazione originaria del senso”, in base al presupposto che in origine c’è l’altro. Se il sé è l’altro, l’ermeneutica, ossia l’infinita interpretazione del sé come altro originario, è una declinazione del rapporto del sé con sé. È per questo motivo che si è osservato sopra che la nozione husserliana di intersoggettività implica e genera al tempo stesso una nozione debole di alterità, anzi ne è la conferma dopo averla semplicemente presupposta. L’intersoggettività fenomenologica viene criticata sulla base della radicalità dell’altro che

si incontra sul limite dell'orizzonte fenomenologico. L'intersoggettività comporta, infatti, husserlianamente, la presenza di una molteplicità di soggetti trascendentalmente connessi, la società risultando come la comunità umana costituita da tali soggetti, e vi mancherebbe originariamente il dato della differenza tra soggetti (e della differenza *nel soggetto come soggetto*). La fenomenologia cioè *non basterebbe a se stessa* come teoria capace di ricavare coerentemente da sé una teoria dell'alterità. Si può anche dire che l'alterità è ultrafenomenologica, perché la nozione comporta una originaria "presa" sull'ontologia del diverso tale che sfugge alla trama concettuale essenziale della fenomenologia stessa.

L'ego puro costituente non appare abilitato a intenzionare il diverso come tale. Si può dire che l'altro come fenomeno è fortemente problematico, se non del tutto perso per la fenomenologia. Il fatto che si incontri nel pensiero husserliano una nobile, implicita ispirazione etica sottesa al progetto – pur non programmaticamente etico – di unificazione teleologica dell'umanità non comporta affatto che possano darsi per la fenomenologia una società reale, un fenomeno della realtà sociale e tanto meno un qualche fenomeno della politica. Rispetto al modello dello sdoppiamento (psicoanalitico ed ermeneutico) di sé e della alterità che ne consegue, la fenomenologia husserliana interviene a unificare trascendentalmente, senza passare per l'accettazione della necessità del riconoscimento dell'alterità *autentica*, nel senso di *ontologicamente reale*. Si è già ricordato il pensiero di Jacques Derrida, che ha non tangenzialmente incontrato il punto problematico che stiamo indicando. Si può ribadire che tale pensiero è "ultra-fenomenologico" non perché carico di eccesso fenomenologico, ma piuttosto perché collocato sul limite della fenomenologia, in contatto con il suo "oltre". La tesi derridiana, divenuta ormai "classica", per la quale all'origine si dà una differenza, anche nella forma temporale di un *originario successivo*, non può essere detta nel linguaggio della fenomenologia husserliana³. E lo stesso si può osservare della morte come differenza radicale. Nei manoscritti in cui Husserl ne parla, sia pure solo per accenni, la morte non è pensata né come la differenza radicale del non essere né come nulla, ma piuttosto come estinzione della potenza costituente dell'intenzionalità, come, problematicamente, assenza o

3. Cfr. F. S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 127 sgg.

estinzione della vita passiva.

Nella *Quinta meditazione*, Husserl indaga la sfera d'essere trascendentale della "intersoggettività monadologica" ed elabora, all'inizio del § 42⁴, la risposta all'accusa di "solipsismo", con l'evocazione del "problema dell'esistenza dell'estraneo". Questo problema, lo si noti, viene collegato con la questione del darsi trascendentale di un mondo oggettivo. Husserl osserva che con la riduzione al "mio assoluto ego trascendentale" compiuta per il tramite dell'*epochè* fenomenologica, il fenomenologo rischia di diventare il *solus ipse*, destinato a rimanere tale nel quadro di un ulteriore, conseguente, percorso trascendentale. Se le unità costituite dei miei *Erlebnisse* coscienziali non sono separabili dal mio ego e appartengono alla sua concretezza, si rischierebbe di fare un torto al realismo trascendentale se non ci si ponesse la questione degli "altri", che non sono mie rappresentazioni, meri oggetti rappresentati esistenti in me, ma appunto, per il loro stesso senso, *altri*. Pur ammettendo che porre il problema in questi termini potrebbe non avere «fondamenta fenomenologiche», Husserl ritiene che la ricerca della via che va dalla «immanenza dell'ego alla trascendenza dell'*altro*» mantiene tutta la sua legittimità. L'ego va verso l'altro che realmente lo trascende. Comprendendo bene che l'obiezione di solipsismo che si può rivolgere alla deduzione fenomenologica dell'altro rischia di non riuscire a essere effettivamente solida sulla base del realismo trascendentale, si propone di traslare l'alterità entro il recinto o l'orizzonte fenomenologico. Husserl ha cioè bisogno di accogliere tale obiezione e di respingerla sul solo piano, quello fenomenologico trascendentale, dove essa può essere battuta.

Sarebbe forse ingeneroso, ma resterebbe legittimo, chiedere a Husserl fino a che punto sia per lui implicito, o ovvio, che la nozione dell'alterità coincida con la nozione della *differenza* o della *diversità rispetto all'ego che io sono*, ed eventualmente le si sovrapponga. La domanda si rivolgerebbe, in altri termini, a sondare il grado di realismo trascendentale che una teoria fenomenologica dell'alterità può e deve sopportare. A tale questione sembra che non si possa sfuggire. Husserl stesso sembra volerci indicare questa via di ricerca problematica

4. Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. A cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane* con l'aggiunta di *Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1988, pp. 113-117. Da cui in quel che segue cito.

nel momento in cui da un lato respinge l'ipotesi della diversità reale perseguita dal realismo fenomenologico, che mira alla trascendenza reale dell'altro, mentre per altro verso apre il percorso della esperienza fenomenologico-trascendentale dell'estraneo.

Consideriamo dunque questa prima sollecitazione critica rivolta (se non auto-rivolta) a Husserl come il punto di partenza da cui possiamo indagare la questione posta nella Quinta Meditazione. L'ipotesi che una conoscenza trascendentale del mondo e in esso degli altri comporti la messa in discussione di un procedimento fenomenologico puro, è avanzata dallo stesso Husserl. Vedremo subito fino a che punto la perplessità o l'incertezza husserliana coincida o non coincida con una qualche consapevolezza della sovrapponibilità concettuale della nozione di *alterità* e della nozione di *diversità*, tra me e me come ego e tra gli altri ego tra loro. Questo è per noi il punto delicato e discriminante. Ci chiediamo se nella domanda circa la possibilità di andare oltre la mia sfera trascendentale di esperienza, alla ricerca dell'alterità, emerga una qualche traccia del radicamento dell'altro e degli altri in un terreno di diversità irriducibile, il cui senso fenomenologico non cancella il suo senso ontologico. Se così non fosse, e tale emersione non si desse, avremmo a che fare con l'alterità come fenomeno, ma non con la diversità nel suo significato metafisico estraneo alla fenomenologia. Si potrebbe cioè osservare che o la diversità non prende corpo in un fenomeno oppure che l'orizzonte fenomenologico ne impedisce l'indagine. Scrive Husserl: «Dobbiamo perciò dire che già la questione [. . .] della possibilità che io , partendo dal mio ego assoluto, pervenga agli altri, che appunto perché altri non sono in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologica pura». La chiave concettuale di questo passaggio risiede nella connessione tra l'essere dell'altro in me in forma soltanto "consaputa" e il non essere l'altro interno all'ego che io sono, ossia il suo essere "fuori" di me. Gli altri, secondo Husserl, sono altri in quanto *non* sono in me. Se di diversità *dal* mio ego puro si deve parlare, ciò è la conseguenza primaria del fatto che possa aprirsi fuori di me, oltre me, un orizzonte di cose e di persone che appunto non sono *in me*. Husserl aggiunge, infatti, ponendo le premesse generali della deduzione fenomenologica dell'alterità nella Quinta Meditazione: «Non è già subito evidente che il mio campo trascendentale di conoscenza non oltrepassa la mia sfera trascendentale

di esperienza, e ciò che vi è incluso sinteticamente? Non è evidente che tutto ciò è insieme determinato e prodotto dal mio proprio ego trascendentale?». Pur essendo fuori di me, gli altri sono intenzionati dal mio ego trascendentale. Ma quest'ultimo *non* deve essere passibile di una qualche scissione, deve restare in sé compatto, se deve divenire possibile l'operazione fenomenologica fondamentale consistente nell'"internare" in me oltre il livello della semplice consapevolezza, il "fuori" in cui gli altri comunque si collocano. Nella misura in cui il mio campo trascendentale di *conoscenza* coincide con il mio campo trascendentale di *esperienza* fenomenologica, gli altri si "incontrano" in un "fuori".

Di fronte al compito di definire l'"oltre" della mia esperienza in quanto ego trascendentale, non si dovrebbe ricorrere alle ipotesi metafisiche che si collegano alle *evidenze naturali* su cui ci intratteniamo in certo senso spontaneamente: affrontando la questione dell'*alter ego* è necessario porsi il compito di esplicitare l'esposizione fenomenologica che si nasconde nel concetto stesso di *alter ego*. Si può parlare, insomma, di *alter ego* soltanto in chiave fenomenologica. Il primo passaggio, la presa di posizione iniziale, e in tutti i sensi strategica, su cui conviene fermare l'attenzione consiste nel riconoscere l'esistenza dell'intenzionalità in cui «l'*alter ego* si annunzia». Questo significa che l'*alter ego* «si verifica sul piano del nostro ego trascendentale». Dunque, viene detto che l'*alter ego* non è in prima battuta soltanto un altro io, il cui fenomeno merita un'accurata definizione, dovendosi in esso tenere altrettanto ferma la dimensione della diversità rispetto all'io, rispetto al quale quale è "altro", ma anche l'io da cui si distingue. Husserl esibisce infatti un primo e fondamentale radicamento dell'altro io nell'io da cui si distingue. Si tratta della circostanza essenziale: l'*alter ego* si costituisce, o si annuncia, nell'intenzionalità «del nostro ego trascendentale». La questione di fondo esplicita dunque ciò che è compreso nel radicamento dell'intenzionalità dell'*alter ego* nel mio ego trascendentale. La sua esplicitazione si presenta come ancorata al suo punto di origine nell'ego trascendentale: «In quali intenzionalità, in quali sintesi, in quali motivazioni viene a formarsi in me il senso dell'*alter ego* e si prova, sotto il titolo di esperienza concordante dell'estraneità, come un esistente e anzi a suo modo come un esistente da sé». Husserl ribadisce che l'esperienza "concordante" dell'estraneità è «un fatto trascendentale della mia sfera fenomenologica», ma

la questione del «senso dell'esser-altro in tutti i suoi lati» richiede la problematizzazione di tutti questi lati, esattamente per il fatto, che Husserl considera fenomenologicamente coerente, che il senso dell'alterità si forma nell'ambito della sfera della mia intenzionalità, entro la quale dovrebbe darsi anche la sua stessa "esistenza". Non gli sfugge tuttavia che un altro io persino colto come esistente in una esperienza concordante e radicato nell'intenzionalità dell'ego è un fenomeno tutt'altro che ovvio e pienamente trasparente.

Si tratta da parte nostra, in base a una analisi micrologica necessariamente circoscritta, di comprendere se e fino a che punto un sorta di originaria esperienza della diversità intervenga a spezzare quello che appare il destino incombente sull'alter-ego, ossia la sua indistinguibilità dell'ego del quale è l'analogo e nel quale si radica la sua fonte fenomenologica. Come avviene, si chiede Husserl nel § 43 che «i modi ontico-neomatici dell'altro» divengano la guida per la teoria dell'«esperienza dell'estraneo»? Il contenuto dell'esperienza dell'altro è «meravigliosamente» vario. Gli altri mi appaiono come oggetti mondani ma non naturali, sebbene siano anche in un certo senso «cose naturali». Tale loro complessa fisionomia si esprime nel loro essere degli oggetti psico-fisici, nei quali la dimensione mondana non naturale si intreccia ai loro corpi. Grazie a tale caratteristica di esseri psicofisici gli altri «sono nel mondo». Contestualmente, tuttavia, io li esperisco come soggetti che hanno esperienza del mondo e che sono dunque «soggetti per questo mondo». Essi hanno esperienza dello stesso mondo che io esperisco ed esperiscono anche me che esperisco il mondo e in esso gli altri. Quel che colpisce, in questo ulteriore passaggio della Quinta Meditazione, è il fatto che la connotazione degli altri come oggetti della mia esperienza del mondo, ma anche come soggetti per il mondo, secondo lo schema che replica negli altri il paradosso della soggettività duplice e unitaria, comporti che gli altri vengano *esperiti* sulla base della paradossalità che è loro propria, *prima* che sia avvenuta una qualche deduzione dell'alterità in quanto tale. Io esperisco gli altri come soggetti mondani e soggetti per il mondo: ma chi sono o che cosa sono gli altri? Che cosa fa che gli oggetti della mia duplice esperienza siano gli altri? Questo, a ben vedere, non viene detto, sebbene sia stata enunciata la necessità di definire su quali intenzionalità si formi in me il senso alter-ego.

Fino a questo punto almeno, l'esperienza degli altri si aggiunge e si

giustappone all'esigenza della deduzione fenomenologica degli altri. Gli altri, per un verso evocati come un *problema* fenomenologico, sono per altro verso accolti come un *dato* fenomenologico non ulteriormente questionato quanto al suo *quid juris*. Il quadro teorico si complica ulteriormente quando Husserl introduce il tema dell'intersoggettività, sulla base dell'osservazione che «entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto» io esperisco in me «il mondo insieme agli altri». Gli altri dunque entrano a far parte del mondo a me estraneo non composto di formazioni sintetiche private, un mondo per tutti i cui oggetti sono disponibili per tutti, un mondo *intersoggettivo*. Anche in questo caso, ciò accade prima che una deduzione fenomenologica dell'alterità sia avvenuta. Nelle argomentazioni di Husserl, l'intersoggettività interviene a occupare il posto che dovrebbe occupare il fenomeno degli altri, divenendo così l'oggetto tematico centrale. L'esperienza si biforca. Per un verso, le esperienze di ciascuno rimangono rigorosamente tali, mentre per altro verso il mondo esperito "in sé" si distingue dall'esperienza di ogni singolo, «contro a ogni soggetto che ha esperienza». In questo modo, viene di nuovo asserita la presenza di un'alterità, ossia di una differenza (tra mondo esperito e la mia esperienza del mondo), che serve a Husserl a evitare che l'esperienza volta a volta di ciascuno venga distrutta nella esperienza "in sé" del mondo. Sembra si alluda in questo modo al darsi di una sorta di controparte oggettiva dell'esperienza intersoggettiva del mondo e che si voglia sottolineare al tempo stesso la funzione di garanzia assegnata all'irripetibilità dell'esperienza volta a volta soggettiva del mondo. Ma, di nuovo, che cosa è, che cosa significa alterità, non lo sappiamo, o forse lo sappiamo intuitivamente, ma certo restiamo al di qua di una qualsiasi "dimostrabilità" del fenomeno. Forse la fenomenologia dell'estraneo è destinata a restare non dimostrabile, proprio perché la diversità che separa tra loro gli estranei non vi interviene?

Si deve cioè rispondere alla domanda come sia possibile il darsi da un lato delle esperienze di ognuno, che sono comunque esperienze proprie, e dall'altro lato il darsi di un mondo esperito in sé e per sé e contrapposto a ogni soggetto. La risposta di Husserl passa attraverso la tesi che il senso di ogni essere, anche il senso esistenziale, dipende dall'intenzionalità delle sintesi costitutive del mio vivere intenzionale. Anche per quel che riguarda l'esistenza degli altri, devo ricorrere alla spiegazione dell'intenzionalità in cui quella esistenza «si fa per me».

L'esistenza fenomenologica degli altri, pur sempre esistenza, dipende dall'intenzionalità in cui essa *si fa per me*. Non si dà quindi esistenza degli altri senza l'intenzionalità *in cui* l'esistenza si fa (fenomeno) per me. Il radicamento intenzionale dell'esistenza degli altri nella mia intenzionalità, e dunque il suo essere *fatta* per me, è la chiave esplicativa dell'esistenza degli altri in quanto fenomeno mio. *L'esistenza degli altri è un fenomeno mio*.

Quella che Husserl chiama la «teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo» trova espressione nella nozione di *empatia*. Questo è il fenomeno in virtù del quale io ho un'esperienza dell'estraneo, ossia dell'esserci degli altri “per me”. Rileviamo ancora che tale esperienza empatica, ossia l'esperienza in cui accade l'empatia, l'atteggiamento del sentire gli altri empaticamente in me, interviene nell'argomentazione husserliana quando ancora il fenomeno dell'estraneità nella sua definizione categoriale non ha trovato lo spazio adeguato della propria definibilità e soprattutto della propria legittimità. Si potrebbe obiettare che l'altro o l'estraneo semplicemente lo si incontra, e si tratterebbe di una obiezione fenomenologicamente corretta, ma si dovrebbe tuttavia rilevare anche che non viene detto (può esserlo nell'orizzonte fenomenologico?) come e perché l'estraneo sia un altro diverso dall'ego, o dall'io *per il quale e presso il quale esso è*. La cosa può essere detta anche in termini diversi. È certamente impossibile, anzi radicalmente vietato nella prospettiva fenomenologica, catturare l'altro grazie a e nell'ambito di una definizione classicamente metafisica. Lo è altrettanto, e per una motivazione simile, anch'essa logico-metafisica, fornire l'esperienza di una diversità “astratta” che non si rovesci nell'uguagliamento degli altri tra loro, nell'essere gli altri tutti *ugualmente* altri, e dunque tutti identici tra loro come accade per gli “uno” della logica hegeliana dell'essere. Ma che cosa resta, come in una sorta di terzo spazio, quello propriamente fenomenologico, quando gli altri siano stati respinti nella loro connotazione logico-metafisica che sembra garantire l'intervento di una differenza? Ossia: in che cosa l'esperienza fenomenologica dell'estraneo si distingue dall'esperienza non fenomenologica, grazie a cui sembra che il cuneo logico e reale della differenza intervenga anzitutto a far essere l'estraneità e poi a inibire l'uguagliamento degli «estranei» nell'estraneo di cui si fa esperienza trascendentale-fenomenologica? Anche quando Husserl aggiunge che l'esperienza trascendentale dell'estraneo serve a fondare una «teoria

trascendentale del mondo oggettivo», nel cui ambito si preoccupa di indicare l'«esserci per ognuno» dei prodotti culturali, oltre che dei soggetti umani, il come e il perchè dell'estraneo diverso appare trascurato, non viene problematizzato. Non si comprende infatti in che modo l'«esserci-per-ognuno» della realtà oggettiva naturale garantisca che tale realtà sia attraversata della differenza che la separa in sé, che la separa e distingue da me, e infine che può autorizzare anche che si parli della scissione del sé rispetto a sé. Il mondo oggettivo, ma anche quello soggettivo del sé non appaiono legittimati a declinare la nozione dell'alterità-estraneità. Di nuovo, sembra che si debba ammettere che un sé che resti integro e compatto in sé non possa incontrare un suo “fuori”, estraneo a sé.

Un passaggio chiave nella prospettiva critica che stiamo delineando si incontra nel § 44, dedicato, come è noto, alla «riduzione dell'esperienza trascendentale alla sfera appartentiva». Husserl si propone di indagare il riferimento originario dell'esperienza trascendentale alla sfera dell'“essere proprio” dell'ego. L'operazione viene compiuta attraverso l'esclusione dalla sfera del proprio di tutto ciò che appartiene invece alla sfera dell'estraneo. Si tratta di una mossa teorica in tutti i sensi cruciale, in quanto, per escludere l'estraneo dal proprio, l'estraneo stesso deve essere presupposto, e infatti lo è. Di nuovo dunque, ciò che Husserl chiama “estraneo” entra nell'indagine fenomenologica che mira a isolare la sfera del proprio come “altra” rispetto a quella dell'estraneo, che ne ricava a sua la propria estraneità, senza che dell'estraneo stesso sia stato teoreticamente rinvenuto ed esibito un qualche radicamento nella diversità, in una diversità che si vorrebbe fosse, che dovrebbe essere “radicata ontologicamente”. Per attingere il senso della soggettività estranea, noi anzitutto escludiamo quel che è “dubitabile”, in base all'ipotesi implicita che la dubitabilità sia la caratteristica essenziale dell'estraneo stesso. Si tratta di una ipotesi puramente metodologica, che serve tuttavia a fare *«astrazione da tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea»*.

L'operazione che qui viene compiuta ha, dice Husserl, «un senso insolito». Essa consiste nella riduzione alla sfera di ciò che *propriamente mio*. Tale operazione comporta un atto di “astrazione” da tutto ciò che, non essendo mio, è estraneo. Estraneo o diverso sono qui dedotti come risultanza passiva di tutto ciò che non *mi appartiene come mio*

proprio. Il riferimento all'atteggiamento naturale della mondanità serve a Husserl a ricordare che è appunto nella situazione mondana che l'io, e con l'io gli altri, appare a me, uomo nel mondo con gli altri, "distinti" e "contrapposti". Per un verso, la condizione mondana a cui ora si fa riferimento mi consegna a una situazione di solitudine, ma per altro verso, l'astrazione dagli altri compiuta nella condizione mondana non è radicale al punto da cancellare l'esperibilità del mondo "per ognuno", ciò che accade se una solitudine assoluta viene esclusa, cioè «anche se una pestilenza universale non dovesse lasciar sussistere che me solo». Non è dunque questo l'obiettivo che Husserl sta ponendo a se stesso, ossia non è la condizione naturale della ovvia alterità reciproca tra gli esseri umani, quella che Husserl intende indagare. Il mio io non può ridursi, lungo la via dell'indagine dell'alterità, a un fenomeno correlato e non è quindi in senso naturale-mondano che l'ego e l'estraneo sono correlativamente definiti.

L'estraneità deve essere perseguita piuttosto prendendo le mosse dall'intenzionalità costitutiva del mio ego, una intenzionalità che si rivolge *anche* alla costituzione dell'estraneo. La condizione di residualità dell'estraneo si rovescia, quando venga recuperata la corretta prospettiva fenomenologico-trascendentale, nel radicamento della direzione verso l'estraneità nella mia intenzionalità. Qui incontriamo alcuni passaggi essenziali dell'argomentazione. La chiave di volta concettuale è data dall'idea del rispecchiamento dell'io estraneo nel mio ego proprio, ossia si trova nell'idea di una alterità che, nell'atto stesso in cui viene ancora una volta "asserita" ma non dimostrata come reale, viene "agganciata" all'io da cui si distingue in quanto si dice che essa si "rispecchia" nell'io che essa non è, essendo piuttosto il suo altro. L'altro è il prodotto della mia intenzionalità, che in questo modo "oltrepassa il mio ego monadico". Husserl non dice come tale produzione si realizzi, ossia in che cosa propriamente l'estraneo prodotto dall'intenzione dell'ego consista (a meno che non voglia dire che estraneità e intenzionalità *in quanto tali* coincidono), ma si preoccupa piuttosto esclusivamente dell'aggancio rispecchiante dell'estraneo all'ego. È in questo modo che, a suo avviso, l'intenzionalità diretta all'estraneo intenziona un estraneo che non diviene "diverso" dall'ego, ma *si rapporta* a esso. Non veniamo a sapere in questo modo che cosa sia l'estraneo, ma abbiamo soltanto *riferito* l'estraneo stesso all'ego. È poco per una teoria dell'alterità innervata da una teoria della

diversità.

Abbiamo indicato, come criterio per valutare la presenza effettiva del fenomeno dell'*alterità come diversità* una situazione concettuale che abbiamo definito "rapporto del sé con sé". Ora, se si legge con attenzione il testo chiave di queste pagine delle *Meditazioni catersiane*, si coglierà l'assenza di ogni prospettiva di scissione dell'identità egoica, e quindi di ogni autentica apertura dello spazio dell'alterità. Questo si apre infatti anzitutto quando l'ego non coincide più con sé e instaura un rapporto con il suo sé che ospita la differenza. Husserl si preoccupa invece di tracciare la via difficile di ancorare l'altro io, l'alter ego, all'ego che io sono, e questo allo scopo di evitare che l'altro io sia effettivamente dato, trovato come tale, semplicemente incontrato. Se l'io si spezza e le sue "parti" si relazionano, l'identità dell'io è perduta, mentre nella prospettiva husserliana tale identità, pur non definita in questo modo, viene vista come la condizione trascendentale del darsi della *mia esperienza dell'estraneo*. «Il secondo ego», scrive Husserl, «non è semplicemente presente, datoci autenticamente, ma è costituito come "alter ego", ove quest'ego incluso nell'espressione alter ego sono io stesso nel mio proprio essere». Dunque, per un verso, Husserl enfatizza il fatto che il secondo io che io *non* sono non viene per dir così trovato nella sua presenza indipendente da me (e questo è un passaggio che non si può evitare se una fenomenologia dell'estraneo e non una semplice esperienza fattuale dell'altro deve essere realizzata). Esso è, piuttosto costituito come alter ego e questo equivale a dire che l'alter ego, questo altro io, "sono io". Cioè, sono *io come alter*. Non, si badi, l'alter come autentica natura di un io sdoppiato nella sua eventualmente insostenibile identità, ma l'alter che io stesso sono, «nel mio proprio essere». Non, dunque, come si vorrebbe che fosse in una prospettiva segnata dalla diversità, l'io come altro, ma viceversa l'altro come l'io che io sono, senza perdere con ciò, in questo essere altro, un solo grammo del mio essere.

«L'altro», prosegue Husserl, «per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune». Anche questo passaggio dell'argomentazione è molto rilevante. Husserl si propone di definirvi il senso dell'altro come colui che rinvia a me, e lo fa, si noti, non sul piano di una qualsiasi situazione empirica. In questo caso che l'altro

rinvii a me stesso sarebbe espressione priva di significato, dato che al di fuori della connessione soggettivo-fenomenologica l'altro resterebbe nella sua alterità senza alcuna connessione con me. È molto significativo il fatto che Husserl prima affermi e poi neghi che l'altro sia rispecchiamento di me stesso, e aggiunga che, non essendo un rispecchiamento, non è neanche un analogo, dato che l'analogia comunque non gli si addice. Se si vuol escludere, come si deve pur fare, che Husserl metta in scena, sul tema del rispecchiamento, affermato ma anche negato, una propria incertezza teorica, si dovrà prendere come situazione argomentativa positiva quella che sembra soltanto una oscillazione, una incertezza conclamata. L'altro deve quindi essere concepito come rispecchiamento-non rispecchiamento di me stesso, ossia come un analogo impossibile, ma pur sempre un analogo tanto affermato, quanto al tempo stesso circoscritto nel suo significato autentico. È chiaro infatti che se l'altro fosse *solo* il mio analogo, e il rispecchiamento di quel che io sono, lo spazio minimo per pensare l'alterità dell'altro rispetto a me svanirebbe. E agli occhi di Husserl, questo spazio non può sparire: l'altro deve invece costitutivamente riferirsi a me, ma tutto ciò deve accadere in una prospettiva che non cancelli l'alterità. Sembra che Husserl abbia trovato nella formula del rispecchiamento-non rispecchiamento dell'altro in me stesso il modo specifico in cui si realizza la circostanza fenomenologicamente essenziale per la quale l'altro è tale da rinviare a me stesso. Che l'importo finale, anche di tale passaggio, sia dato dalla grande debolezza di una nozione di alterità non sostenuta dalla diversità sembra tuttavia difficilmente negabile.

Il modello teorico per la costituzione dell'esperienza dell'estraneo ruota sulla tesi che è dall'interno del mio ego, circoscritto a ciò che a esso è proprio, che tale esperienza trova il suo radicamento la sua base. Confermando in questo modo lo schema che domina in queste pagine, Husserl presenta la riduzione dell'ego a ciò che ha di proprio come ciò di cui *ci si serve* per fornire all'esperienza dell'estraneo la sua caratteristica di esperienza del *transcendentalmente residuale* rispetto alla dimensione dell'"appartenenza" dell'ego a se stesso, con l'esclusione dell'estraneo. Quest'ultimo appare così chiaramente come un "residuo", sia pur trascendentale. Ogni realtà residuale presuppone quale sua condizione che si dia qualcosa da cui il residuo residua e senza il quale non si darebbe. «L'ego», scrive Husserl, «è quindi, dapprima,

delimitato nel suo essere proprio e nei suoi momenti costitutivi, non solo per quel che riguarda i vissuti, ma anche per le unità di valore che sono da lui inseparabili: così riguardato e articolato, esso deve dar luogo al problema della possibilità per il mio ego di costituire al di dentro della sua appartenenza qualcosa di veramente *estraneo*, in un'attività che avrebbe per titolo "esperienza dell'estraneo". L'esperienza dell'estraneo si costituisce nell'ambito della appartenenza dell'ego a se stesso. Ed è per questo che parlarne come di una forma di "rispecchiamento", o di relazione di analogia dell'altro a me, è limitativo e fuorviante. Husserl è preoccupato infatti di enfatizzare l'idea per cui il problema dell'esperienza dell'estraneo possieda una base e una radice, e non è quindi soltanto l'esito di processo di una riflessione rispecchiante. Radice e base sono, lo abbiamo detto, collocate nella regione dell'appartenenza dell'ego a ciò che esso ha di proprio.

Ci chiediamo ora, in conclusione, come si presenti, che cosa offra di ulteriore rispetto a quel che si è osservato, la nozione di intersoggettività quando si passa all'esame del § 54 della *Crisi delle scienze europee* in cui Husserl affronta il «paradosso della soggettività umana», risolvendolo nel doppio passaggio costituito da «noi in quanto uomini e in quanto soggetti fungenti-operanti» e dall'io in quanto *Ur-ich*, «soggetto originario»⁵. In quanto soggetto originario, io costituisco l'"orizzonte" degli altri io trascendentali, i quali sono «co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo», come recita il titolo della seconda sezione del paragrafo. Quale questione ci interessa enucleare nel confronto critico con questo ben noto testo husserliano? Dovremmo chiederci se, con la nozione di "intersoggettività", si introduca nella fenomenologia husserliana quella dimensione dell'alterità come diversità che abbiamo constatato essere assente nella quinta Meditazione cartesiana. La questione appare legittimamente posta, se, oltre a definire con Husserl l'intersoggettività come il "noi" che costituisce il mondo, ma a patto di riferirsi all'"orizzonte" dell'io originario nel cui ambito gli altri si costituiscono come altri *del mio orizzonte*, dell'orizzonte originario in cui il mio io consiste, tentiamo di cogliere l'eventuale presenza della reale diversità nelle interconnessioni di cui

5. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959; tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1959, pp. 208-211, da cui cito in quel che segue.

l'intersoggettività si intesse. La domanda, che si pone esattamente nel contesto dell'inserimento degli altri entro il mio orizzonte, l'orizzonte dell'io originario che io sono, chiede di determinare se e in quale eventuale misura, l'intersoggettività, ossia il darsi di un rapporto tra altri costituiti in un "noi", lasci emergere la diversità tra gli altri tra loro connessi, o invece operi nella direzione opposta. In questo modo, avremmo bensì l'intersoggettività, ma non gli altri reali, di cui una autentica inter-soggettività dovrebbe essere composta, essendo il "tra" dell'intersoggettività espressione di un legame inconcepibile senza l'apertura di uno spazio delle differenze. Vorremmo sostenere l'ipotesi che la risposta coincida con la seconda via piuttosto che con la prima. L'intersoggettività della *Crisi* nasconde, piuttosto che fondare fenomenologicamente, l'alterità reale.

Nell'elaborare la questione se i soggetti trascendentali che «fungono per la costituzione del mondo» siano gli uomini (nel § 54a), Husserl risponde in un certo senso riducendo, ossia rendendo irrilevante, la loro pluralità, caratteristica che fa degli uomini degli esseri altri tra loro, reciprocamente diversi. Egli osserva che l'*epoché* li ha resi dei "fenomeni", il che significa che dalla prospettiva dell'*epoché* stessa essi valgono solo come poli di una problematica trascendentale. L'espressione plurale "uomini" non ha più senso, se e nella misura in cui si intende rispettare la rottura operata dall'*epoché*. Che nell'argomentazione di Husserl sia presente e agisca la preoccupazione della perdita della pluralità degli uomini, senza che ancora sia stato chiarito come gli uomini diventati fenomeni restino plurali e dunque altri, diversi, e intersoggettivamente collegati, traspare dalla circostanza che Husserl si riferisce a "ogni io" come al «polo egologico dei suoi atti e delle sue abitudini, delle sue facoltà» sempre rivolte «verso il singolo polo oggettuale». La pluralità e la diversità appaiono confinate nella dimensione della concretezza umano-mondana, perché entro questa dimensione diviene visibile come l'io non sia un mero polo egologico: «Concretamente, l'io non è un mero polo egologico, l'io è in tutte le sue operazioni e nei risultati delle sue operazioni, comprese quelle che definiscono il mondo che vale come essente e come essente-così-e-così». Quando Husserl aggiunge che «l'*epoché* e lo sguardo puro che mira al polo egologico fungente, e quindi alla totalità concreta della vita [...], non rivelano *eo ipso* nulla di umano», poiché tutto ciò rientra nel mondo come polo costituito, sta ponendo

le premesse della questione se e come la pluralità degli uomini possano essere ritrovati nella dimensione fenomenologica trascendentale. Qui apparentemente incontriamo soltanto dei “singoli” poli egologici che si riferiscono a “singoli” poli oggettuali.

Per questo motivo, il § 54b, in cui l’io originario si presenta come l’orizzonte degli “altri” io trascendentali, inizia con l’ammissione di una insoddisfazione e di un permanere impigliati nel paradosso. Entro quest’ultimo agisce e si agita la questione della alterità trascendentale. Dovremo gettarvi lo sguardo dell’indagine per capire qual è la fisionomia di tale alterità, e capire inoltre se essa soddisfa l’esigenza della *diversità* che stiamo avanzando come criterio di misura della sua autenticità. L’*epoché*, osserva Husserl, «crea una singolare solitudine filosofica», che appare anzitutto come l’esigenza di una filosofia radicale. Radicalità della filosofia significa dunque rivendicazione della solitudine. Questo accade perché con l’*epoché* gli altri uomini e i loro atti rientrano nel mondo come fenomeno «esclusivamente mio». Non si tratta, precisa Husserl, della capricciosa volontà di isolarsi dalla comunità degli altri uomini. Con l’*epoché*, l’intera umanità, l’insieme dei pronomi personali, così come il mio rapporto con gli altri uomini, sono diventati un *fenomeno*. Nulla cade delle mie precedenti evidenze, a partire da quella secondo cui si dava per me una «intersoggettività trascendentale», costitutiva di un «mondo per tutti». Io resto incluso in questa intersoggettività, come un io trascendentale «tra gli altri», che vengono assunti non certo nella loro ovvietà naturale, ma in quella che si potrebbe definire la loro *alterità ovvia*, per quanto trascendentale. Gli altri, che compongono insieme con me il “noi” dei trascendentalmente fungenti, sono semplicemente affermati e posti nella loro alterità. Sono, questo si considera ovvio, altri rispetto a me e altri tra loro. Non si dice perché un altro sia altro rispetto a me, non si specifica la natura di altro che è propria di ogni altro.

Quello che interessa a Husserl, infatti, coerentemente con l’esigenza programmatica di fare dell’Uro-*chi* l’orizzonte degli altri io trascendentali, è di ribadire che, nonostante l’evidenza dell’interattività trascendentale alla quale appartengo come io tra gli altri, l’io attinto tramite l’*epoca*, «questo io sono io, io che attuo l’*epoca*, io che interrogo il mondo quale fenomeno, il mondo che vale ora per me nel suo essere-così-e-così, con tutti gli uomini in esso, gli uomini di cui sono tanto sicuro», sta al di sopra dell’esistenza naturale. Dunque,

entro l'orizzonte dell'evidenza dell'intersoggettività, ormai conquistata, la sicurezza dell'esistenza trascendentale degli altri rinvia all'io che attua l'*epoché*, all'io che funge, per questo motivo, come l'orizzonte degli altri. Che cosa sia, ossia quale sia fenomenologicamente il senso che consente di introdurre la nozione di alterità degli altri è meno rilevante, o è subordinato, rispetto al fatto che io sono l'orizzonte fenomenologico trascendentale degli altri.

Non si può infatti saltare nell'intersoggettività trascendentale scavalcando l'io originario, dato che tale io non è declinabile personalmente e quindi non è neanche moltiplicabile. In realtà, come Husserl subito precisa, l'io è declinabile e moltiplicabile in senso trascendentale, ed è in questo modo che si costituisce «a partire da esso e in esso» l'intersoggettività, in cui esso sta come «un membro privilegiato, come l'io degli altri io trascendentali». Si osservi che nell'atto stesso in cui indeclinabilità e moltiplicabilità dell'io vengono ammesse come atti riconducibili alla dimensione trascendentale, il mio io recupera la propria eccezionalità e l'intersoggettività si presenta come l'effetto del darsi di un «io degli altri io». Si scorge allora molto chiaramente come dall'unicità dell'io e dalla vita originale e costitutiva che scorre in lui, si ricavi la sfera «oggettuale "primordiale"». Quest'ultima costituisce la base di quella operazione costitutiva «in virtù della quale una modificazione intenzionale di se stesso e della sua primordialità perviene alla validità d'essere sotto il titolo "percezione dell'estraneità", percezione dell'altro, di un altro io che per se stesso è un io come io sono io per me». La percezione dell'altro non solo presuppone la sfera primordiale dell'io, ma è l'esito della "modificazione" della sfera propria dell'io, della sfera primordiale. Percepisco dunque l'altro come estraneo solo modificando la primordialità che mi è consustanziale. Ma quel che più conta è la circostanza che l'altro io è per sé un io in maniera analoga a come io sono un io per me. L'io che io attribuisco a me stesso riflessivamente è *come* l'io che l'altro attribuisce a se stesso in quanto si riconosce come un io. Come nelle *Meditazioni cartesiane*, l'alter ego è un ego come il mio ego. Solo che è al tempo stesso un altro. Ma non potrebbe, nella prospettiva husserliana, essere un altro, se non fosse un ego analogo all'ego che io sono. La circostanza che questa situazione concettuale sia per un verso almeno inevitabile (l'altro io non può che essere un io, se vuole essere altro) non toglie che, per altro verso, nell'ancoraggio analogico dell'altro all'ego che io sono, si

impoverisce l'alterità dell'altro.

L'esempio temporale che Husserl adduce per giustificare il ricorso all'aggancio analogico illustra perfettamente quel che stiamo osservando. La rimemorazione, e tutto ciò che nella rimemorazione è rimemorato in quanto passato, in quanto presente che è divenuto passato, implica la presenza nel passato rimemorato di un io passato distinto dall'io presente. Ma l'io originale, in assenza del quale il meccanismo analogico non si attiverebbe e la pur debole distinzione tra i due io non si renderebbe comprensibile, è l'io «della presenza attuale nella quale rientra anche, al di là di ciò che appare come sfera cosale presente, la rimemorazione in quanto *Erlebnis* presente». Se alla rimemorazione è sotteso un io passato, un io altro rispetto all'io del presente, è nell'io presente che rientra il l'io del vissuto del ricordare, il quale ha avuto nel passato l'accompagnamento di un io altro, di un io passato, e che ora sarebbe inconcepibile senza l'appartenenza del vissuto del ricordare al dominio dell'io presente che Husserl chiama «realmente originale».

La differenza nell'io è dunque una differenza connessa alla funzione temporalizzante dell'ego, che si costituisce in quanto essente nel modo passato. L'asimmetria di valore fenomenologico tra l'io realmente originale e l'io che nella temporalizzazione diventa altro dall'io presente è confermata dalla constatazione che l'io attuale, «che fluendo è costantemente presente», si costituisce in quanto io che dura attraverso quei «passati» che Husserl definisce «suoi», dato che sua è l'«autotemporalizzazione». L'altro emerge dunque dentro questa durata autotemporalizzante: «L'io attuale, che ha già una durata nella durata della sfera primordiale, costituisce in sé un altro in quanto altro». Tale costituzione *in sé* dell'altro in quanto altro rappresenta il modo in cui l'altro appartiene all'io attuale, ne è inscindibile, poiché da esso viene temporalmente costituito. Dove mai, in questo contesto, l'altro *consiste con sé in quanto altro*, come una figura nella quale il sé si dirompe nell'altro che dal sé si separa? La temporalizzazione dell'io originario è una funzione dell'unità, non della differenza dell'io.