

STRUTTURE COMUNICATIVE E INTERSOGETTIVITÀ IN HUSSERL

Abstract: *Communication Structures and Intersubjectivity in Husserl*

In this paper I try to highlight the different ways in which the structure of intersubjectivity can be explored. This topic can be investigated by a static, a fictitious genetic and an effective genetic analysis. Discussing the second one I explore the link between forms of communication, levels of intersubjective constitution and layers of self-consciousness is investigated in Husserl's work.

Keywords: Communication Structures, Empathy, Intersubjectivity, Husserl, Self-Consciousness

1. La ricostruzione dell'origine e la genesi fittizia

Il tema di queste pagine è il rapporto tra strutture comunicative e costituzione dell'intersoggettività in Husserl. Questo problema si intreccia con quello relativo al rapporto tra l'io e l'intersoggettività, poiché è abbastanza chiaro che tra questi due momenti vi deve essere una relazione, e dunque che vi deve essere un nesso tra la stratificazione dell'io e le forme di accomunamento linguistico e comunicativo senza le quali non potrebbe svilupparsi una socialità complessa come quella che caratterizza la vita umana.

Per completezza bisognerebbe naturalmente sollevare la questione del rapporto esistente tra la *Quarta* e la *Quinta meditazione cartesiane*¹, che rappresenta un problema parziale entro il quadro più generale che abbiamo prima indicato. Tuttavia, quest'ultima questione deve, per ragioni di spazio, restare ai margini della nostra discussione, che si concentrerà su alcune pagine husserliane da cui è possibile trarre le linee generali di una *fenomenologia delle forme comunicative*.

Per avviare la discussione è innanzitutto necessario distinguere differenti approcci e ambiti di analisi all'interno della problematica costitutiva. Approcci che vengono spesso confusi, sicché si generano fraintendimenti sia testuali che teoretici. I problemi dell'intersoggettività e dell'empatia possono infatti essere affrontati da *tre punti di vista differenti*, che indicano anche tre livelli di analisi, collegati tra loro da un ordine di successione e di approfondimento della ricerca.

Il primo livello è costituito dall'*analisi statica* dell'empatia. Questo tipo di analisi consiste «nell'esplicazione dell'appercezione come la troviamo nella nostra esperienza: che cosa è implicito nella percezione dell'«altro uomo»?»². Qui si tratta di mettere in luce che articolazione ha l'esperienza che, in quanto soggetto già formato, faccio degli altri, dunque quali nessi intenzionali siano presenti, quali strutture siano all'opera e quale ordine esse abbiano.

La domanda che guida questo tipo di analisi è: *a quali condizioni saresti disposto a parlare di esperienza dell'altro?* Per esempio, per esperire un altro corpo come corpo vivo devo già aver fatto esperienza di che cosa significhi essere un corpo vivo e di come un soggetto si sente in un corpo vivo. Per esperire una vita psichica estranea devo prima avere fatto esperienza di una vita psichica incarnata in un corpo.

Dal punto di vista metodologico, l'espedito che rende possibile questo tipo di analisi è la *riduzione alla sfera del proprio*³. Facciamo finta che svaniscano tutti i prodotti culturali, tutto ciò che rimanda ad altri soggetti per il fatto stesso che devono essere stati costruiti da qualcuno, e in questo modo giungiamo a uno strato fondante: quale esperienza farei del mondo io, *io che sono adulto*, se svanissero tutti gli strati culturali che devono la loro

* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

¹ Husserl (2017).

² Husserl (1973a), p. 477.

³ Husserl (2017), p. 169 e ss.

esistenza a un'esperienza intersoggettiva? In un mondo in cui non ci fossero più automobili, televisori, cellulari, rimarrebbe tuttavia il coordinamento cinestetico tra il mio corpo vivo e lo spazio percettivo, come anche continuerei ad avere un'esperienza di me stesso sia dall'esterno (vedo il mio braccio alzarsi) sia dall'interno (sento che il mio braccio si alza anche senza vederlo muoversi).

Questo tipo di analisi circoscrive l'ambito della *Quinta meditazione cartesiana*, in cui Husserl cerca di mettere in luce semplicemente che cosa è implicito nell'esperienza dell'altro: per esperire l'altro come portatore di sensazioni localizzate devo già avere fatto esperienza di esse, per esperire l'altro come dotato di sensazioni cinestetiche devo già avere un'esperienza di che cosa ciò significa.

Il fatto che qui Husserl faccia abbondantemente uso della nozione di "associazione" non significa tuttavia affatto che egli stia sviluppando un'analisi genetica. L'associazione è un principio che regge anche l'intera vita di coscienza già costituita e rappresenta una legge fondamentale anche sul terreno di un'esperienza già strutturata e della relativa analisi statica. Per esempio, nel ricordo una scena presente ridesta associativamente una scena passata. Qui la coscienza è strutturata attraverso l'associazione. E tuttavia, è chiaro che siamo su un piano di analisi statica: non stiamo cercando di mettere in luce come sorga una certa appercezione del mondo né come si costituisca la coscienza.

Aver voluto trovare, nella *Quinta meditazione cartesiana*, una contraddizione tra l'uso delle associazioni e il fatto che ci si muova all'interno di un'analisi statica indica solo che, a furia di acribia filologica, si finisce per smarrire la vera posta in gioco. In realtà, *attraverso l'analisi statica la fenomenologia deve semplicemente cercare di mettere in luce come gli strati siano articolati in un dato momento*, all'interno di una vita egologica normale, già costituita, media (poiché, per esempio, in certe psicosi queste strutture non sono più rinvenibili).

Il secondo livello di analisi consiste nella *genesì fittizia* [*fiktiven Genesis*], che è caratterizzata dal fatto di presupporre che si esperisca un ambiente circostante senza alcuna soggettività estranea⁴. Qui, a differenza di quanto visto prima, non viene immaginato lo svanire dei caratteri culturali, come nella riduzione al proprio. Si immagina un mondo in cui *i caratteri culturali permangono, ma in cui non vi sono altri esseri umani*.

Sulla base di questa finzione si cerca poi di dare ragione della genesì dell'esperienza dell'altro e della stratificazione della relazione intersoggettiva. A che cosa mira questa finzione? A mettere in luce *come sorga l'autocoscienza*, cioè a quale livello della costituzione intersoggettiva si sviluppi l'autocoscienza e quali siano le sue condizioni di possibilità.

Qui, se «immaginiamo un soggetto prima dell'empatia, che costituisce un mondo spaziale, esso non è *persona*»⁵. E questo vale anche se immaginiamo che questo tipo di soggettività sia capace di trattenere le proprie pulsioni, che sappia ponderare l'utile e il dannoso, che sappia usare mezzi tecnici, che abbia strumenti. Semplicemente, se ipotizziamo un essere capace di tutti gli atti di coscienza prima menzionati ma incapace di empatizzare, cioè di entrare in relazione con altri, questo essere non sarebbe una persona, cioè non potrebbe "individuarsi", definirsi come persona, non potrebbe sviluppare un'autocoscienza. Sarebbe solo un soggetto psicofisico, privo di individuazione e non soggettivato, destinato a seguire ogni stimolo e a reagire in maniera istintiva, benché capace di usarli in vista del proprio utile⁶. Potrebbe trattenere le proprie pulsioni, per esempio razionarsi del cibo, ma questo solo in vista di una pulsione di grado superiore. In un soggetto senso, sarebbe un puro soggetto benthamiano.

Il metodo qui usato consiste dunque nella variazione immaginativa, in modo da chiarire come possa emergere la nozione di persona e che *nesso vi sia tra la nozione di persona e gli atti comunicativi e sociali*. Qui la fenomenologia cerca di portare alla luce la fondazione di validità di queste stratificazioni. Il ragionamento è il seguente: posto che ora ho questa rappresentazione del mondo e una certa esperienza dell'altro, allora di quali strati è

⁴ Husserl (1973a), p. 477.

⁵ Husserl (1973b), p. 164.

⁶ Husserl (1973c), p. 196.

costituita questa esperienza e *che coordinamento vi è, nei differenti livelli della stratificazione, tra sviluppo egologico ed esperienza dell'altro?*

Il terzo livello è quello dell'analisi genetica reale, che richiede un'interpretazione, si fa guidare dalla decostruzione fenomenologica e cerca di mettere in luce lo sviluppo che dal bambino, privo di un mondo, porta all'adulto. Qui si tratta di mettere in luce come l'esperienza di un mondo, del proprio corpo, delle prime rudimentali strutture egologiche si sviluppi con il progredire dell'esperienza degli altri. Pertanto, la questione diviene:

Come si trasforma l'empatia indeterminata del bambino in una empatia determinata? Che cosa possiamo esattamente ascrivere al bambino in ogni periodo dello sviluppo? Che significato possono interiormente avere per lui queste e queste esternazioni corporee?⁷

Problema di genesi fattuale, dunque, che vale ovviamente anche per il processo di ominizzazione e che indica il tipo di contributo filosofico che per la comprensione di quest'ultimo la fenomenologia potrebbe portare.

Dal punto di vista metodologico emerge però che quando il problema diviene relativo alla genesi fattuale non è più possibile procedere sulla base dell'esplicitazione intenzionale, poiché non è possibile retrocedere al vissuto originario a partire da cui si è sviluppato il processo. Non possiamo trasportarci nell'esperienza del neonato, e neanche nell'esperienza che doveva caratterizzare *homo habilis* o *homo erectus*, e neanche *homo sapiens* arcaico. Pertanto, qui il metodo diventa da un lato quello decostruttivo (*Abbauanalyse*), dall'altro quello dell'interpretazione (*Interpretation*)⁸, o della ricostruzione.

Per gli scopi limitati che ci proponiamo in queste pagine possiamo non addentrarci ulteriormente nelle questioni della genesi fattuale dell'intersoggettività e dei problemi dell'analisi decostruttiva. Nelle pagine che seguono ci limiteremo infatti ad alcuni aspetti relativi al *secondo livello di analisi*.

2. Un soggetto prima dell'empatia

Supponiamo dunque un soggetto che abbia già una rappresentazione del mondo ma che non abbia ancora fatto esperienza di altri esseri umani e chiediamoci: *che tipo di soggetto sarebbe?* Di che tipo di vita di coscienza sarebbe dotato? Qui incontriamo diversi modi possibili di fare esperienza degli altri, e a queste differenti forme di esperienza dell'altro sono correlati corrispondenti modi di essere un soggetto.

In primo luogo, gli altri posso incontrarli come soggetti da cui ricevo bene o male⁹. Oppure posso incontrarli come altri che mi influenzano, da cui mi lascio determinare, per esempio nel modo dell'*imitazione*. Oppure, posso sentirmi spinto verso di loro pulsionalmente, come accade nel caso dell'amore materno istintuale. Sono tutte forme in cui ci si rapporta ad altri soggetti, e tuttavia, secondo Husserl, gli atti con cui mi riferisco agli altri «non sono ancora *atti sociali*, né sono atti dell'autentico amore sociale»¹⁰. Perché?

Si tratta, come è facile vedere, di tipi di atti che condividiamo con molte altre specie animali, ed è evidente che se li considerassimo atti sociali dovremmo dire che anche molte altre specie animali sono caratterizzate da modi di accomunamento basate su atti specificamente sociali. E dobbiamo allora chiederci: i tipi di esperienze prima menzionati sono sufficienti a costituire un sistema di interazioni specificamente sociale?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo ovviamente prima definire che cosa caratterizza gli atti sociali, cioè a quali condizioni saremmo disposti a parlare di *atti sociali e di relazione*. Poi, solo sulla base di questo criterio potremo accostarci alla ricerca empirica e chiederci se essi siano presenti negli animali, negli infanti, in che momento appaiano nel processo di ominizzazione, che cosa ne sia di essi in certi tipi di disturbo psichico.

⁷ Husserl (1973a), p. 477.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Husserl (1973b), p. 165.

¹⁰ Ivi, p. 166.

3. Che cosa caratterizza gli atti sociali?

A quali condizioni saremmo dunque disposti a parlare di atti sociali e di relazione? Per esempio, prendiamo questo caso: «Io faccio qualcosa con l'intenzione che l'altro lo noti aspettandomi (e anche con l'intenzione [*Absicht*]) che l'altro si comporti in un certo modo»¹¹. Questo accade per esempio tra molti mammiferi con il *grooming*: un animale fa qualcosa per essere *spulciato*, ripulito. Questo non è semplicemente un comportamento istintivo, perché ha un significato importante nella costituzione del gruppo, rinsalda legami, crea coesione e genera un "noi". E tuttavia, un comportamento simile non è ancora un atto sociale perché in esso «non è necessario che l'altro noti la mia intenzione (io non mi rivolgo a lui)»¹².

Per chiarire che cosa ciò possa significare e non spingere il discorso in una direzione introspettiva che lo renderebbe incontrollabile dobbiamo dunque mettere in luce una differenza di struttura, e quindi delineare, *in positivo*, che cosa è un atto sociale. Siamo in presenza di un atto sociale quando effettua una comunicazione non semplicemente con l'intenzione di indurre l'altro a fare qualcosa, ma *di rendergli nota la mia volontà*: «gli rendo noto qualcosa»¹³.

Una cosa è spingerlo a spulciarmi, un'altra è rendergli noto un mio disagio, un mio pensiero. Così, «quando mia moglie mette una mela sul mio cappello affinché io mi ricordi di mangiare qualcosa prima di uscire, io comprendo [*verstehe*] la sua intenzione»¹⁴. Una cosa è che la mela posta sul cappello mi induca a un comportamento (il mangiarla), un'altra è che essa mi renda noto che mia moglie desidera ricordarmi di mangiare la mela. Un atto sociale è dunque una comunicazione [*Mitteilung*] attraverso cui si rende nota un'intenzione: attraverso essa non sono solo indotto a comportarmi in un certo modo, ma risalgo a vissuti e stati mentali altrui.

La comunicazione immediata, o relazione di contatto [*Berührung*], genera un nesso originario, specifico e irriducibile alla situazione che incontriamo nella vita animale. In questo caso, infatti,

abbiamo il vissuto originario dello stare uno nell'altro stando di fronte [*des Einander-gegenüberstehens*] e io gli "dico" qualcosa, "mi esprimo", realizzo un movimento espressivo o un'esternazione verbale oppure realizzo un'azione esteriormente visibile, che può essere notata, e che è idonea a ridestare nell'altro la coscienza che io ho l'intenzione di rendergli noto qualcosa¹⁵.

4. Dall'indicazione all'espressione

In questo modo è emersa la differenza di struttura tra forme di comunicazione che possono avvenire senza che vi sia autocoscienza e forme di comunicazione che sono invece atti sociali implicanti l'autocoscienza. Resta tuttavia da chiedersi *come dalle prime si passi alle seconde: come si genera la relazione io-tu?*

Dal punto di vista della stratificazione possiamo articolare una serie di livelli, che sono anche strati:

1) I soggetti si guardano negli occhi, si capiscono, si confermano reciprocamente. Questo accade già nella relazione madre-bambino, nella quale non è necessario che entrambe le parti abbiano una consapevolezza di sé né una consapevolezza che l'altro sia «il soggetto della sua vita»¹⁶, che l'altro sia portatore di una vita psichica fatta di intenzioni, pensieri, emozioni. Non è necessario che il soggetto ascriva all'altro stati mentali, una vita soggettiva, né presuppone che vi sia un mondo di esperienze condivise.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 164.

¹³ Ivi, p. 166.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 167.

¹⁶ Husserl (1973d).

2) Qualcosa di diverso accade quando invece penso un oggetto e inclino l'attenzione dell'altro verso di esso «attraverso un “rinvio” [*Hinzeigen*]¹⁷. Qui alludo a qualcosa. Mediante segni “provvisori” attiro l'attenzione su qualcosa di presente nel mondo: attraverso un movimento della mano o del dito, buttando un pezzo di legno, grugnendo ti segnalo un evento del mondo circostante presente. Qui, dunque, non vi sono né indici, né icone, ma simboli. Un territorio nuovo: vi è volontarietà, ma non arbitrarietà del segno.

3) Ma questa nuova struttura comunicativa è generativa, ha dentro di sé un processo di trasformazione. Sulle prime si tratta di un segno provvisorio, legato alle circostanze, che di conseguenza trae dal contesto il suo senso e che l'altro può interpretare solo nella situazione d'azione data. Ma se lo stesso gesto viene ripetuto, nella ripetizione emerge il segno, sorge la “forma” del segno, la sua idealità, che si stacca dall'*hic et nunc* e inizia a significare indipendentemente dal contesto. Emerge un segno che ha una forma riconoscibile in tutte le differenti riproduzioni, e che allude a qualcosa di unitario nel variare dei contesti:

Tali mezzi, capaci di ridestare un interesse per un'oggettualità disposta nell'ambiente esterno dell'io-tu, se si offrono spesso nello stesso modo risultando appropriati, vengono da entrambe le parti usati sempre più spesso e vengono infine senz'altro intesi come prodotti intenzionalmente dall'altro allo scopo del rimando [*Hinweisung*]¹⁸.

In questo caso io influisco sull'altro nel quadro di una relazione io-tu che implica la relazione tra due soggetti.

4) Un nuovo e differente tipo di comunicazione intersoggettiva si genera tuttavia quando si passa al segnale [*Anzeichen*]¹⁹, per esempio in quella che Husserl chiama la *comunicazione descrittiva*²⁰. Qui io “mimo” qualcosa, lo raffiguro:

Espressioni, riflessi corporei-naturali di eventi esterni, di eventi esterni fisici o animali, si trasformano in segnali (*Anzeichen*) di questi eventi stessi, rendono attento il partner stesso – se questo non ha visto egli stesso –, servono allora come rimandi [*Hinweise*]²¹.

Così, per dirti che è passato un cavallo posso nitrire o mimare il suo portamento, per dirti che c'era un leone posso ruggire. In questo caso la comunicazione avviene attraverso segni che sono *icone*, per dirla con Peirce. Essi alludono a ciò che si intende (all'inteso) sulla base di una somiglianza tra il segno e il significato.

Ma – se lasciamo per adesso da parte la questione della natura del segno e della sua classificazione e ci concentriamo esclusivamente sul tipo di esperienza dell'altro che qui emerge – è chiaro che, in questo caso, si attira l'attenzione dell'interlocutore su qualcosa *di assente*, e questo genera un'intersoggettività che costituisce un mondo che trascende quello degli oggetti percettivamente presenti nel mondo circostante intuitivo.

5. Linguaggio, narrazione e storia

Nonostante questo ampliamento, il linguaggio è rimasto sinora ancorato al presente, serve al massimo a comunicare ricordi del presente, cioè a rammentare cose non date percettivamente qui ma presenti da qualche altra parte: per esempio, “c'è un leone in giro”. Qualcosa di completamente nuovo emerge invece quando si passa alla «comunicazione di

¹⁷ Husserl (1973b), p. 167. Tutti i concetti che qui (siamo nel 1921) Husserl utilizza fanno la loro apparizione nella *Prima ricerca logica* (cfr. Husserl, 1968). Nel nostro contesto di discorso evitiamo un'analisi comparativa con questo testo, e non proviamo neanche a misurare i possibili slittamenti di significato rispetto ad esso, poiché ciò ci porterebbe troppo lontano e complicherebbe il corso della nostra discussione.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Anzeichen* lo traduciamo per semplicità con “segnale”, seguendo la traduzione di Giovanni Piana. Va tuttavia menzionato che Jacques Derrida ha proposto di usare il termine “indice”, e con buone ragioni (cfr. Derrida, 1996).

²⁰ Husserl (1973b), p. 168.

²¹ *Ibidem*.

ricordi e di cose non presenti»²², cioè di eventi passati. *Quali risorse linguistiche possono rendere possibile questo nuovo tipo di comunicazione?*

Su questo punto, in realtà, da Husserl si può solo trarre la posizione del problema, senza che questa trovi sviluppo. E tuttavia Husserl pone un problema enorme. Si potrebbe infatti pensare che a rendere possibile questo tipo di ampliamento della comunicazione e dell'intersoggettività sia solo l'apparire della forma verbale, e questo significherebbe che questo tipo di accomunamento non sia possibile prima che sia apparsa una grammatica complessa.

Per esempio, potremmo essere indotti a dire che solo a partire da *Cro-Magnon* divenga possibile questo tipo di comunicazione, e allora dovremmo optare per l'idea che solo un salto biologico (una mutazione genetica che dota l'animale uomo di una "facoltà di linguaggio") renda possibile questo nuovo tipo di esperienza comunicativa, a cui non poteva accedere *Erectus*. Dovremmo allora prendere le distanze sia da Everett²³ sia da Corballis²⁴ e dire che, per quanto *Erectus* possa avere sviluppato forme di linguaggio e di comunicazione complesse, a questo livello deve avere incontrato un limite insuperabile.

Di fatto, a *Erectus* sarebbe preclusa la *narrazione*, per cui a questo livello – senza questa nuova forma di accomunamento intersoggettivo – *non può iniziare la storia*, che presuppone appunto la capacità di narrare. La storia presuppone una memoria culturale che non può costituirsi se non attraverso forme di linguaggio specifiche, che consentano di rievocare e trasmettere cose passate, generando una memoria comunicativa, dunque, una memoria culturale, cioè una cultura, un *mondo*. In senso stretto, se con cultura intendiamo una memoria culturale che si sviluppa attraverso una memoria comunicativa, allora prima di questo livello non ha senso parlare di cultura in senso stretto.

Ai nostri fini limitati, che sono relativi alla mera messa in luce di una *stratificazione*, possiamo lasciare aperta questa problematica su cui si potrà tornare solo dopo che avremo arricchito le nostre analisi. Del resto, vi è un aspetto che ci permette di guardare la questione del ricordo nel linguaggio da un altro punto di vista. Possiamo infatti chiederci: come diviene possibile la comunicazione con qualcuno di assente o ricevere comunicazione da qualcuno di assente?

Di fatto, questo apre lo spazio della comunicazione storica e della "storia", che noi possiamo impostare da un altro punto di vista: *come posso indirizzare l'attenzione di soggetti che non rientrano nella sfera del presente?* Come posso render loro nota la mia intenzione? Qui l'io e il tu non entrano *in contatto*. Come possono simili soggetti influenzare le loro reciproche volontà?

Vi deve essere una struttura peculiare che permette questo tipo di comunicazione tra soggetti che non sono in contatto, e tuttavia comunicano. L'altro deve influenzare la mia volontà senza essere presente. In questo caso, la struttura fenomenica è questa:

Il donatario [*Empfänger*] coglie il donatore [*Geber*] come un uomo non presente, ma che vive nel presente, e che voleva e ancora vuole lasciargli pervenire queste comunicazioni, che egli accoglie²⁵.

Questa affermazione, in realtà, non è del tutto chiara e forse può essere intesa in una molteplicità di direzioni. Noi saremmo portati ad intenderla a partire dalla tematica del dono, sicché – a un livello che qui non intendiamo toccare – la parola stessa deve essere intesa come parola donata, come parola data.

Limitandoci alla questione del dono, sappiamo – attraverso i lavori di Malinowski e le riflessioni di Mauss – che in molte culture primitive il legame intersoggettivo si costituisce attraverso il dono e la circolazione del dono. Qualcuno dona qualcosa e il donatario è poi tenuto a restituire, a suo tempo, il dono. Questa è ovviamente una struttura comunicativa che mantiene il legame anche in assenza del donatore. La cosa donata inclina l'attenzione

²² *Ibidem*.

²³ Everett (2017).

²⁴ Corballis (2008).

²⁵ Husserl (1973b), p. 168.

del donatario verso colui che gliel'ha data e gli rammenta un obbligo, dunque l'intenzione del donatore, il patto implicito nella cosa presente.

Pertanto, la comunicazione implicita nella struttura del dono crea una memoria, secondo un meccanismo del tutto differente da quello ipotizzato da Nietzsche nella *Genealogia della morale*. Qui emerge con chiarezza che *la memoria non è stata costruita attraverso la punizione*, ma attraverso quella particolare struttura comunicativa contenuta nella circolazione dei doni.

Ma, ad un livello ulteriore, ad essere data è la parola stessa, che il donatario riceve ed accoglie, come una parola che inclina la sua attenzione verso ciò che il donatore voleva e vuole, anche in sua assenza. In questo modo, la struttura dell'intersoggettività assume una nuova dimensione e rende possibile un sistema di interazioni complesso non riconducibile alla forma che abbiamo visto all'inizio e che abbiamo esitato a definire "atti sociali".

Ma sin qui l'intersoggettività è limitata alla cerchia dei vivi, mentre il passaggio alla storia implica che vi sia una *comunicazione tra le generazioni*, e dunque, con i defunti e con i non nati. Husserl nota che

anche un defunto, e come tale riconosciuto, e un vivente possono darsi la mano, dal primo può giungere una comunicazione al secondo, intesa come una comunicazione, che viene accolta come tale, di colui che era una volta vivo²⁶.

In questo caso si generano nuovi rapporti sociali che legano insieme le generazioni, una memoria collettiva e culturale che si rinnova attraverso atti comunicativi, atti sociali che fanno esistere la società solo in quanto la radicano in una tradizione: *il rapporto con i morti è costitutiva della tenuta del legame sociale nel presente* e il modo in cui nascono le prime città ne è un segno evidente.

6. Linguaggio e potere: la relazione tra la volontà

Sinora il problema è sempre stato relativo a come sia possibile comunicare, l'uno all'altro, stati di fatto. Ma nella comunicazione intersoggettiva entrano in relazione anche volontà diverse, in conflitto tra di loro. Qui non si tratta di attirare l'attenzione dell'altro verso un fatto del mondo, ma di *comunicargli che voglio che faccia questo e quello*: la comunicazione deve «motivare» colui a cui mi rivolgo²⁷.

Posso cercare di convincerlo, ma nella stessa struttura comunicativa tesa all'accordo si annida l'istanza del potere, sicché non abbiamo due differenti forme di interazione e *l'agire teso all'intesa non è la via attraverso cui si esce dal potere*, come crede Habermas, poiché contiene al proprio interno l'istanza del dominio. Infatti, io cerco di convincere l'altro sulla base di ragioni, valori, ma poiché ciò cui tendo è l'imposizione della mia volontà sulla sua, «se l'altro non vuole posso costringerlo a volerlo»²⁸. La ricerca dell'intesa è un rapporto tra buone volontà di potenza.

Posso comunicargli che per evitare circostanze dolorose deve adeguarsi al mio volere, e in questa maniera piego il suo volere. Se questo accade in una singola circostanza non si stabilisce una particolare relazione, ma se la mia volontà diventa per lui stabile motivo di azione, «allora si sviluppa il rapporto servo-padrone (*verhältnis zwischen Herr und Diener*) in quanto relazione personale permanente»²⁹. Una struttura che, tuttavia, dovrebbe essere storicamente collocata, poiché questa situazione di subordinazione caratteristica del rapporto personale tra servo e padrone svanisce nel capitalismo, dove il dominio assume una forma impersonale.

Lasciando da parte questo aspetto che ci porterebbe troppo lontano e tornando alla nostra problematica, emerge subito che il dominio e la relazione servo-padrone si instaurano nella misura in cui si stabilisce una relazione personale che diviene tale in

²⁶ Ivi, p. 169.

²⁷ Ivi, p. 168.

²⁸ Ivi, p. 169.

²⁹ *Ibidem*.

quanto si sviluppa «un habitus universale tra persone»³⁰. Habitus significa: in quanto diviene un *automatismo*, che genera un'istituzione, una *Stiftung* che ha la forma del comando:

Io ordino, io come padrone, egli – in quanto servo – esegue “conformemente” al dovere, sapendo di essere sottomesso³¹.

Dal comando, che instaura una relazione servo-padrone, va allora distinta la forma comunicativa che caratterizza la preghiera [*Bitte*], in cui il rapporto tra le volontà ha una struttura differente, poiché qui non miro a imporre la mia volontà, ma *chiedo all'altra volontà di tenere conto del mio desiderio*. In questo caso si delinea una struttura di *esposizione all'altro*, si manifesta una dipendenza dall'altro, laddove nel rapporto servo-padrone si vuole marcare non solo la propria indipendenza, ma anche annullare l'indipendenza dell'altro e ridurre la sua volontà alla mia. Nella preghiera, al contrario, le volontà restano autonome, senza dominio, ma in relazione, anche se instabile:

Nella preghiera [*Bitte*] abbiamo una relazione passeggera [*varübergebender*]: la comunicazione del mio desiderio, spero, agirà come motivo del suo agire³².

Qui emerge dunque una forma di relazione senza dominio, ma instabile e provvisoria, che non potrebbe dare origine a una struttura collaborativa e a un'intenzionalità collettiva, a un “noi” e a una socialità comunitaria con intenzioni progettuali comuni. A questo fine deve intervenire un ulteriore stadio dell'acomunamento, legato a un terzo tipo di forma comunicativa, che è quello che emerge dall'intesa [*Einverständnis*]. Questa «sfocia in un accordo reciproco: io esaudisco il tuo desiderio se tu esaudisci il mio»³³.

Qui, tuttavia, la relazione rimane una relazione io-tu, senza generare un “noi”. Questo emerge, invece, quando «entrambi desideriamo che qualcosa accada»³⁴ e per farla accadere io faccio la mia parte e tu la tua. Qui emerge un'intenzionalità collettiva in senso pieno:

S_1 e S_2 vogliono lo stesso G, ma non ognuno per sé. Al contrario, S_1 vuole G in quanto è qualcosa che anche S_2 vuole, e la volontà di S_2 appartiene anche a ciò che è voluto da S_1 e viceversa³⁵.

7. Il sorgere dell'autocoscienza nella relazione io-tu

Sinora abbiamo cercato di definire come differenti livelli di intersoggettività siano legati a specifiche forme di comunicazione. Ma non abbiamo posto il problema di come queste forme di accomunamento intersoggettivo si leghino allo *sviluppo dell'io*, alla sua stratificazione e alla genesi dell'autocoscienza. Ed è a questi aspetti che dobbiamo ora brevemente volgere la nostra attenzione.

Se noi immaginassimo un soggetto solipsistico, esso sarebbe un polo di affezioni e azioni, ma questa corrente di vissuti

si trasforma *in un io e dunque in un soggetto personale*, ottiene “l'autocoscienza” personale nella relazione io-tu, nella comunità del volere e del desiderare resa possibile dalla comunicazione³⁶.

È solo nell'empatia che l'io diventa cosciente di se stesso in quanto soggetto della sua vita e del suo mondo circostante. Quando esperisco un altro come un altro soggetto questa

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 170.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 171.

esperienza *retroagisce sull'esperienza che ho di me*: adesso posso esperirmi come l'alter ego di un altro, e dunque *rapportarmi a me stesso come a un altro*, cioè guardare me stesso assumendo la prospettiva dell'altro. Quando questo accade «io, come soggetto delle motivazioni, entro nella relazione io-tu originariamente sociale non solo *accanto* all'altro come altro, ma lo motivo e lui motiva me»³⁷.

È solo a questo livello che emerge un sistema di interazioni sociali, di attese e contro attese. È solo a questo livello che si sviluppa un'intenzionalità collettiva che non coincide con un'*intenzionalità anonima* del gruppo o del collettivo in cui svaniscono le intenzionalità singole e le singolarità uniche e irriducibili. La struttura dell'intenzionalità collettiva deve dunque essere ben compresa: essa è una stratificazione, *un intreccio di intenzionalità singolari*:

In questa comunità ognuno non si limita a desiderare [*streben*], ma ognuno è anche dato a se stesso oggettivamente come desiderante³⁸.

Quando questo emerge appare la socialità in senso pieno, gli atti sociali, che divengono poi sempre più stratificati e complessi, ma la cui analisi allude a problemi ulteriori, rispetto ai quali conviene arrestarsi qui.

Bibliografia

- Corballis, M.C. (2008), *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, trad. it. a cura di S. Romano, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1996), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Milano.
- Everett, D. (2017), *How Language Began. The Story of Humanity's Greatest Invention*, Liveright, New York.
- Husserl, E. (1973a), *Das Einfühlungsproblem als Problem einer Fiktiven Genesis und als Problem der statischen Phänomenologie*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973b), *Gemeingeist I, Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft – Gesellschaft (1921)*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973c), *Gemeingeist II, Personale Einheiten Höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate (1921)*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973d), *Gemeingeist II, Kultur-und Gemeinschaftsleben (1922)*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1968), *Ricerche logiche*, vol. I, trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, La scuola, Brescia.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Husserl (1973b), p. 171.